

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

*На правах рукописи*

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович

**ИСЛАМСКОЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КОНЦА XX –  
НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИДЕИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Специальность 26.00.01 – теология

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание учёной степени доктора теологии

Научный консультант:  
академик РАН, д-р. ист. наук  
НАУМКИН Виталий Вячеславович

Санкт-Петербург

2019

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	4
<b>ГЛАВА 1. ОБНОВЛЕНЧЕСКИЕ ИДЕИ ФАЗЛУРА РАХМАНА.....</b>	32
1.1. Библиография и основные этапы творчества.....	32
1.2. Природа Корана.....	37
1.3. Герменевтика Корана.....	49
1.4. Теория двойного сдвига.....	59
1.5. Понимание Сунны.....	63
1.6. Общие историософские взгляды.....	69
1.7. Систематическая реконструкция исламских наук.....	81
1.8. Выводы.....	93
<b>ГЛАВА 2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ В ИЗУЧЕНИИ ИСЛАМА: ПОДХОД МУХАММАДА АРКУНА.....</b>	97
2.1. Биография и главные труды.....	97
2.2. Основные теоретические понятия.....	103
2.3. Проблема откровения и религии в исторической перспективе.....	118
2.4. Герменевтика Корана.....	129
2.5. Переосмысление ислама как эпистемологический проект.....	137
2.6. Выводы.....	151
<b>ГЛАВА 3. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА МУХАММАДА ШАХРУРА.....</b>	156
3.1. Биография и основные труды.....	156
3.2. Ал-ислām как смирение перед Богом.....	163
3.3. Ал-имāн как вера в послание Мухаммада.....	176
3.4. Концепция Сунны.....	185
3.5. Учение об откровении.....	205
3.6. Реформа фикха: теория пределов.....	227
3.7. Выводы.....	240

## **ГЛАВА 4. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА**

<b>НАСРА ХАМИДА АБУ ЗАЙДА.....</b>	<b>245</b>
4.1. Биография.....	245
4.2. Гуманистическое понимание природы Корана.....	249
4.3. Герменевтический акт.....	257
4.4. Значение и значимость.....	271
4.5. Ислам в современном мире.....	282
4.6. Выводы.....	291

## **ГЛАВА 5. ПРОГРАММА ОБНОВЛЕНИЯ В СВЕТЕ**

<b>НЕОМОДЕРНИЗМА.....</b>	<b>294</b>
5.1. Новая методология.....	294
5.2. Калам.....	315
5.3. Теория откровения.....	322
5.4. Контекстуальный иджтихад.....	327
5.5. Теория Сунны и статус хадисов.....	354
5.6. Деконструкция традиции.....	367
5.7. Социально-политическая теория.....	374
5.8. Ислам как платформа для плюрализма.....	386
5.9. Ислам и цивилизационный контекст.....	395
5.10. Выводы.....	404
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>407</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....</b>	<b>412</b>

## ВВЕДЕНИЕ

### Введение в проблематику и актуальность темы исследования

Современный мир стоит перед множеством глобальных проблем, одной из которых является кризис религиозного сознания. Тектонические социально-политические процессы, происходящие в разных регионах мира, демонстрируют глубину разлома в сознании людей, – разлома, проходящего между традиционным кругом идей; традиционными обрядами и практиками, с одной стороны, и неминуемой интеллектуальной модернизацией – с другой. Научно-технический прогресс, распространившись за пределы Запада, частично уничтожил либо же необратимо преобразовал веками существовавшие в макрорегионах мирового Юга традиционные социальные, политические и религиозные институты.

Следует сказать, что процесс проникновения западной культуры в незападные, в частности, в мусульманские, общества был достаточно травматичным: этому способствовала и естественная культурная дистанция, и жестокие колониальные методы управления и подавления. Однако уже во второй половине XVIII – нач. XIX в. мусульманские интеллектуалы Ближнего Востока систематически задавались вопросами: как получилось так, что великая, блестящая, просвещенная средневековая исламская цивилизация впала в застой и впоследствии оказалась под пятой колонизаторов? Как остановить стагнацию мусульманских обществ? Как перенять достижения западной культуры и при этом остаться самими собой?

Важно понимать, что стремление к обновлению является неотъемлемой чертой исламской традиции. Идея обновления (*тадждид*) глубоко укоренена в духовной жизни мусульман. Известный хадис из сборника Абу Дауда гласит: «В конце каждого столетия Аллах пошлет для этой уммы человека, который обновит веру» (№ 4291). Сама структура

исламской традиции предполагает наличие центральных и неизменных принципов – таухида (единобожия), универсальной этики, правил ибадата (ритуального поклонения) – и тех сфер, которые могут и должны изменяться в зависимости от времени, обстоятельств и мировоззрения человека. К последним относятся частные вопросы вероучения, конкретные правовые положения, социально-политические вопросы, психотехнические практики и многое другое. Кроме того, завершая цепь пророческих миссий, сам пророк Мухаммад в каком-то смысле выступает обновителем религии, поскольку он, согласно традиционным взглядам, приносит лишь новый закон, а вероучительную часть оставляет неизменной. Вероучительный фундамент – *ислам*, или «смирение перед Всевышним», идентичен во всех пророческих миссиях уже хотя бы потому, что он соответствует незамутненной человеческой природе (*фитра*), с которой Всевышний сотворил людей. Таким образом, идея обновления (*тадждид*) содержит как бы два измерения: с одной стороны, она утверждает неизменное ядро, а с другой стороны, призывает к обновлению, реформированию периферии, чтобы она лучше выражала «ядерные» принципы и отвечала запросам времени.

Обновленческое движение в исламе восходит еще к первым векам хиджры, и затем на протяжении более чем тысячелетней истории неизменно шли дискуссии о том, кого считать обновителем (*муджаддид*) веры. Среди имен часто назывались Абу Ханифа (699–767), ал-Ашари (873–936), ал-Газали (1058–1111), ар-Рази (1149–1209), Ибн Таймийя (1263–1328) и др.<sup>1</sup> Особенно интенсивное развитие обновленческое движение получило с конца XVIII в., когда, как уже было сказано, исламский мир столкнулся с колонизаторской политикой Запада. Проблема переосмысления классического наследия и модернизации государственных и социально-политических институтов встала на

---

<sup>1</sup> Раннее оригинальное понимание тадждида обстоятельно рассмотрено в работах: Voll J. *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islāh* // Esposito J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford, 1983. Pp. 32–47; Kamali M. H. *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam*. New York, 2018.

повестку дня во всех странах исламского мира. В результате этого с конца XVIII по начало XX в. исламский мир родил плеяду выдающихся мыслителей-модернистов, среди которых можно упомянуть Сайида Ахмад-хана (1817–1898), Джамалуддина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада Абдо (1849–1905), Мухаммада Икбала (1877–1938)<sup>2</sup>. В Российской империи обновленческое движение было представлено именами Абу Насра ал-Курсави (1776–1812), Шихабутдина Марджани (1818–1889), Ризы Фахретдина (1859–1936), Зыяэтдина Камали (1873–1942), Мусы Бигиева (1873–1949) и других. Конечно, указанными мыслителями предлагались разные проекты реформирования мысли и социальных институтов. Это вполне нормально, учитывая плюралистичность самой исламской традиции – вероятно, в истории ислама не было и двух людей, мысливших одинаково. Такой всплеск интеллектуальной активности в указанный период свидетельствует о том, что мы имеем дело *со вторым формативным периодом исламской мысли*. Это переформатирование мышления и институтов является нормальным процессом, поскольку оно обусловлено естественной склонностью традиции к стагнации и многочисленными внешними факторами – достаточно посмотреть на то, как сильно изменился мир за последние несколько веков.

Следующим этапом развития обновленческого движения стал тот его тип, с которым мы имеем дело с сер. XX в. и по сей день. В исследовательской литературе он именуется по-разному: «либеральный ислам», «прогрессивный ислам», «неомодернизм». Мы предпочитаем использовать последний термин<sup>3</sup>. Неомодернизм сочетает в себе принципы

<sup>2</sup> Из обзорных работ по этому периоду выделим: *Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt*. New York, 1968; *Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

<sup>3</sup> Термин «неомодернизм» был введен основателем данного движения – Фазлулом Рахманом. Далее он неоднократно использовался в исследовательской литературе (см. ниже). Этот термин нам кажется наиболее удачным, поскольку он всего лишь указывает на генетическую связь рассматриваемого течения с классическим модернистским движением, которая, безусловно, имеет место; при этом данное наименование не предполагает связи с каким-то конкретным западным течением мысли, не предполагает идеологической зависимости от Запада и потому не вводит в заблуждение неспециалистов. Кроме того,

классической традиции, идеи классиков модернизма и достижения современного мирового исламоведения. Крупнейшими представителями его первой волны являются Фазлур Рахман (1919–1988), Мухаммад Аркун (1928–2010), Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010), Мухаммад Шахрур (род. 1938), Хасан Ханафи (род. 1935), Нурхолис Маджид (1939–2005) и др. Их последователи и более поздние авторы, испытавшие их влияние – к их числу можно отнести Али Асгара Инжинера (1939–2013), Абдолкарима Соруша (род. 1945), Халеда Абу эл-Фадла (род. 1963), Абдуллахи ан-Наима (род. 1946), Тарика Рамадана (род. 1962), Амину Вадуд (род. 1952), Адиса Дудериджу (род. 1977) и др., – составляют *вторую волну* неомодернизма. К сожалению, русскоязычное научное сообщество и русскоязычная умма делают лишь начальные шаги в осмыслении их работ, хотя есть все основания считать, что именно обновленческая мысль будет формировать повестку дня интеллектуального ислама в ближайшие десятилетия.

В данной диссертации мы постараемся заполнить эту лакуну, представив критический анализ творчества неомодернистов первой волны – Ф. Рахмана, М. Аркуна, М. Шахрура, Н.Х. Абу Зайда, и предложив собственную обновленческую программу с опорой на достижения неомодернизма и отечественной богословской школы. Мы остановились именно на четырех вышеуказанных авторах по той причине, что они, на наш взгляд, наиболее полно репрезентируют ядро обновленческой мысли. Впрочем, в заключительной главе, где представлена наша обновленческая программа, мы опираемся на неомодернизм в целом, учитывая наработки как представителей первой волны, так и представителей второй волны.

**Актуальность** изучения неомодернизма может быть выражена в следующих пунктах: она заключается в:

---

понятие неомодернизма позволяет отличать новейший вариант обновленческого движения от более ранних форм таджида.

1) недостаточной на данный момент изученности учений неомодернистов. 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, а также в макрорегиональной специфике (Ближний Восток, Индостан, Нусантара и пр.);

2) перспективности подобных исследований в компаративном аспекте. Неомодернисты суть фигуры, осуществляющие продуктивный интеллектуальный контакт между современной западной и традиционной исламской мыслью. Важно то, что они прикладывают усилия к изменению оптики рассмотрения исламской теологии и исламской культуры и предлагают осуществить реформы в ее понимании. Ключ же к диалогу культур может дать лишь компаративная философия, предполагающая опосредование между различными культурными мирами;

3) в прослеживании связей между исламской теологической мыслью, с одной стороны, и академическим востоковедением (исламоведением). Как известно, неомодернисты активно пользуются категориальным аппаратом западного исламоведения и используют его наработки для актуализации собственных целей. Вообще, глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения, – это уникальный феномен современного диалога культур, заслуживающий изучения.

4) в актуализации нового контекста ключевых проблем философии религии. В этом отношении исламский неомодернизм представляет собой явление, подобное тем процессам, что происходят во второй половине XX – нач. XXI в. в католической и протестантской теологиях. Работа с важнейшими проблематическими узлами исламской мысли заключается в переосмыслении исламской онтологии, развитии



гуманистической герменевтики, реконструкции коранической этики, пристальном анализе Сунны и связанной с ним конкретизации социально-политической теории ислама;

5) в злободневности самих вопросов, задаваемых неомодернистами: как сочетаются исламские этические принципы и проблема искусственного интеллекта? Как мусульманам относиться к компьютеризации и роботизации общества, к новым технологическим укладам, генной инженерии, проблемам гендерной идентичности, а также национальной идентичности и космополитизма? Эти вопросы постоянно обсуждаются как в мусульманских странах и регионах Азии и Африки, так и в среде мусульман Западной Европы и Северной Америки; несомненно, актуальны они и для российского мусульманского сознания;

б) изучение исламского неомодернизма прямо способствует возрождению российской богословской школы. Дело в том, что установление атеистического советского режима более чем на 70 лет прервало развитие аутентичной российской исламской мысли, в то время как ее представители в начале XX в. формулировали действительно новаторские и прогрессивные для своего времени идеи относительно светскости общественной жизни, эмансипации женщин, религиозного плюрализма, выведения мусульман из исключительной замкнутости в собственных культурных контекстах и пр.

**Степень научной разработанности темы.** Ввиду того что данная диссертация посвящена концептуальному осмыслению неомодернизма как *целостного феномена* современной исламской интеллектуальной жизни, анализ имеющейся на данный момент литературы по теме не предполагает учета многочисленных исследований по отдельным мыслителям-неомодернистам. Мы рассмотрим лишь те работы, где обновленческое движение второй половины XX – нач. XXI в. осмысляется как целостный феномен, с характерными признаками и программой преобразований интеллектуальной и социально-политической сфер.

Пионерские исследования по теме принадлежат Г. Бартону, и они посвящены неомодернистскому движению в Индонезии<sup>4</sup>. В своих работах Бартон анализирует «региональный» вариант развития обновленческого движения, делая при этом акцент на творчестве таких мыслителей, как М. Али, Дж. Эффенди, А. Вахид, Х. Насутион и Н. Маджид. Он показывает, что уникальный феномен индонезийского неомодернизма сложился в результате сложного взаимодействия адаптированной версии египетского модернизма, получившей распространение в индонезийской организации «Мухаммадия», и западной интеллектуальной традиции, усвоенной через западное исламоведческое образование, которое было получено некоторыми из вышеперечисленных мыслителей (важно отметить, что крупнейший индонезийский неомодернист, Н. Маджид, был прямым учеником Ф. Рахмана). Бартон определяет неомодернизм как «жизнеспособный синтез традиционализма и модернизма», при этом он также характеризует его как «прогрессивное либеральное течение исламской мысли». После Бартона «региональный» индонезийский вариант обновленческого движения рассматривался в многочисленных статьях и монографиях, посвященных как отдельным мыслителям, так и представленному феномену в целом<sup>5</sup>, и этот анализ согласуется с выводами Бартона. Похоже, раннее становление неомодернизма именно в Индонезии и его популярность в этой стране (отмечаемая по сей день) объясняются как глубоко укорененными традициями модернистской мысли, усвоение которых породило плеяду выдающихся ученых нового

---

<sup>4</sup> Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980. Ph.D., Monash University, Clayton, 1995; *Он же*. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // *Studia Islamika*. 1995. No. 2. Pp. 1–75; *Он же*. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1997. No. 8. Pp. 323–350.

<sup>5</sup> Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Lund University, 2005; Saleh F. Modern Trends in Islamic Theological Discourse in XX<sup>th</sup> Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill, 2001; Muin M. Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // *Islamika Indonesiana*. 2014. No. 1. Pp. 65–80; Bakti A. Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // *Asian Journal of Social Science*. 2005. No. 33. Pp. 486–505; и др.

толка, так и общим социально-политическим контекстом, характеризующимся полиэтничностью, полирелигиозностью и специфическим видом религиозно фундированного секуляризма<sup>6</sup>.

Индонезийский неомодернизм и определенный срез обновленческого движения в целом получили частичное освещение в коллективной монографии Р. Мартина, М. Вудворда и Д. Ахмаджи «Апологеты разума в исламе»<sup>7</sup>. Авторы рассматривают творчество Х. Насутиона, Ф. Рахмана, М. Аркуна, Ф. Мернисси, Х. Ханафи и Н.Х. Абу Зайда через призму рационалистической традиции исламской мысли. Авторы монографии рассматривают указанных мыслителей в контексте реконструируемой ими дихотомии рационалистического и иррационалистического направлений исламской традиции – дихотомии, которая, как они считают, должна быть «деконструирована» и «преодолена»<sup>8</sup>.

Анализ обновленческого движения представлен в книге франко-марроканского исследователя Р. Бензена «Новые мыслители ислама»<sup>9</sup>. В работе рассматриваются идеи и подходы к изучению ислама, которые возникли на пересечении исламской мысли и современных гуманитарных и социальных наук. Бензен рассматривает творчество восьми мыслителей: А. Соруша, М. Аркуна, Ф. Рахмана, А. ал-Хули, М. Халафаллы, Н.Х. Абу Зайда, А. Шарфи и Ф. Исака. Изучая жизненные пути и творчество указанных мыслителей, Бензен приходит к выводу о том, что критическая мысль на почве ислама развивается в трех основных направлениях: 1) исторический и социальный анализ Корана и его интерпретаций; 2) литературный анализ Корана, который может быть расширен до лингвистической экзегезы; 3) этическая герменевтика. Согласно его

<sup>6</sup> См.: *Ismail F. Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila*. PhD. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1995.

<sup>7</sup> *Martin R., Woodward M., Atmaja D. Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oxford University Press, 2003. Pp. 119–231.

<sup>8</sup> *Martin R., Woodward M., Atmaja D. Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Pp. 220–231.

<sup>9</sup> *Benzine R. Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris, Albin Michel, 2004.

наблюдениям, новые мыслители активно применяют методы гуманитарных и социальных дисциплин, причем некоторые в большей степени опираются на историю, антропологию и социологию, а другие – на литературную критику, лингвистику, семиотику и философию. Однако их объединяет стремление к освобождению ислама от «законнической ортодоксальности», основанной на оппозиции дозволенного/запретного; в новой модели центральное место должно занять этическое, духовное и метафизическое измерение религии.

В качестве целостного феномена обновленческое движение получило осмысление в работе ведущего неомодерниста Н. Х. Абу Зайда «Реформация исламской мысли»<sup>10</sup>. В этом исследовании рассматривается творчество таких неомодернистов, как Н. Маджид, А. Соруш, М. Аркун, А. ан-Наим, Р. Хасан, Т. Рамадан и др. Их проекты помещены в более широкий контекст обновленческого движения XVIII–XX вв. Абу Зайд показывает, что обновленческое движение модернистского типа родилось как ответ на вызовы, поставленные перед исламским миром западной цивилизацией. Возникшее в ранний период реформационное течение – течение, стремившееся преодолеть научный и технологический разрыв, который образовался между исламским миром и Европой? – разделилось на два направления – архаизирующее и обновленческое, которые, по мнению Абу Зайда, не всегда легко четко идентифицировать.

Абу Зайд предлагает мыслить неомодернизм, который он называет «просвещенным исламом» и «экзистенциальным исламом», как новый этап развития исламского модернизма. Он признает достижения обновленческого движения в деле объединения принципов ислама и модернистских идей, однако он также показывает трудность такого объединения. По его мнению, адекватная контекстуализация Корана в современных условиях требует многоаспектной теории, которая бы

---

<sup>10</sup> *Abu Zayd N.H. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.*

охватывала все главные теологические, философские и социальные проблемы. Представители обновленческого движения пока еще далеки от построения такой теории.

Исламское обновленческое движение находится в центре внимания коллективной монографии «Реформистские голоса ислама», выпущенной под общей редакцией Ш.Т. Хантер<sup>11</sup>. Главы монографии посвящены не конкретным мыслителям, а специфике реформистских движений в отдельных странах. Как правило, повествование начинается с обновленческого течения XIX – нач. XX в., после чего в основной части главы рассматриваются уже реформистские мыслители второй половины XX – нач. XXI в. За исключением глав об Иране, Индонезии и южно-азиатском регионе, творчеству отдельных мыслителей уделяется не так много внимания – в основном не более 1–2 страниц. По этой причине монография может считаться обзором самого общего плана. С другой стороны, такой подход позволяет так или иначе коснуться концепций подавляющего большинства известных нам неомодернистских философов и теологов. Недостатком монографии является то, что в ней отсутствует четкое понимание того, по каким критериям мыслитель должен оцениваться как «реформатор». В связи с этим имеет место широкий разброс материала – от творчества неомодернистов-авангардистов, таких как М. Аркун, до интегральных традиционалистов, таких как С. Х. Наср, и даже реформистски мыслящих исламистов из организации «Братья-мусульмане». В вводной и заключительной статьях, подготовленных Ш.Т. Хантер, где делается попытка как-то определить границы понятия «исламский реформистский дискурс», отмечается, что современное обновленческое движение продолжает традиции исламского рационализма и тесно связано с исламским модернизмом XIX – нач. XX в. Автор полагает, что преемственность видна на основе характера дискуссий между реформаторами и их оппонентами («разум» vs. «традиция»),

---

<sup>11</sup> Hunter Sh. T. (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009.

«контекстуализм» vs. «буквализм», «открытость» vs. «изоляция» и пр.)<sup>12</sup>. Несмотря на то что Хантер удалось выделить некоторые важные признаки неомодернизма, предложенная ею классификация, во-первых, не подтверждена достаточным количеством примеров, а во-вторых, в ряде положений неточна и неполна. Нам представляется, что выдвинутая нами в пятой главе обновленческая программа, которая базируется на достижениях неомодернизма, позволяет значительно лучше понять суть этого интеллектуального феномена.

Распространение получили тематические исследования, в которых обновленческая мысль представлена не в ее целостности, а в связи с конкретной темой. Проблеме коранической герменевтики в рамках неомодернизма посвящена коллективная монография «Современные исламские интеллектуалы и Коран», выпущенная под общей редакцией С. Таджи-Фаруки<sup>13</sup>. В монографии рассматриваются оригинальные проекты коранической герменевтики таких неомодернистских мыслителей, как Ф. Рахман, Н. Маджид, А. Вадуд, М. Аркун, Н.Х. Абу Зайд, М. Шахрур и др. В вводной статье Таджи-Фаруки отмечает, что указанные мыслители сумели сочетать в своей методологии элементы классической исламской экзегезы и достижения европейской герменевтики, создав уникальный синтез разных по генезису интерпретаций и подходов<sup>14</sup>. В докторской диссертации К. Фолькер «Коран и реформа: Рахман, Аркун, Абу Зайд»<sup>15</sup> анализируются взгляды трех неомодернистских мыслителей на природу Корана, процесс откровения, складывание *мусхафа*, характер коранической герменевтики и перспективы исламской реформы. По мнению автора, реформистские проекты трех указанных мыслителей тесно связаны с их теологическими и экзегетическими разработками, поскольку

<sup>12</sup> Hunter Sh. T. Introduction // Hunter Sh. T. (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009. Pp. 23–26.

<sup>13</sup> Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>14</sup> Taji-Farouki S. Introduction // Taji-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2004. Pp. 1–36.

<sup>15</sup> Völker K. Quran and Reform. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. University of Otago, New Zealand. August 2011.

именно концептуальный сдвиг в этой области привел к новаторским идеям в социально-политической сфере<sup>16</sup>. В монографии А. Саида «Интерпретируя Коран: на пути к современному подходу»<sup>17</sup> представлена попытка применить к истолкованию Корана принципы неомодернистской экзегезы, развитой в трудах Ф. Рахмана, Н. Маджида, Н.Х. Абу Зайда и др., при этом указанный тип экзегезы сочетается с классическими подходами, разработанными в традиции средневековых тафсиров. В исследовании А. Хидаятуллы «Феминистские грани Корана»<sup>18</sup> подробно рассматриваются классические и неомодернистские герменевтические подходы в связи с гендерной проблематикой. Автор подробно анализирует принципы феминистской герменевтики, которые, по ее мнению, являются адаптацией (или новым этапом развития) принципов неомодернистской герменевтики, в особенности метода Ф. Рахмана. В монографии Ш. Рахметуллы «Коран угнетенных»<sup>19</sup> на примере творчества Ф. Исака, А.А. Инжинера, А. Вадуд и А. Барлас демонстрируется потенциал исламской обновленческой мысли в качестве теологии освобождения. В исследовании О. Лемана «Дебаты в современном исламе»<sup>20</sup> анализируются многочисленные проблемы исламской мысли, такие как статус Корана, принципы истолкования Корана, Бог и его атрибуты, соотношение ислама и национализма, религиозный плюрализм, этика и др., притом значительное внимание уделяется взглядам на эти проблемы отдельных представителей обновленческого движения. Указанные выше работы хотя и не позволяют составить целостное представление о феномене неомодернизма, все же дают понимание тенденций в осмыслении неомодернистами актуальных проблем исламской мысли.

---

<sup>16</sup> Ibid. Pp. 181–189.

<sup>17</sup> Saeed A. *Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach*. London, New York: Routledge, 2006.

<sup>18</sup> Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014. См. также наше исследование: Мухетдинов Д.В. Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. Т. 12. № 2. С. 511–526.

<sup>19</sup> Rahemtulla Sh. *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

<sup>20</sup> Leaman O. *Controversies in Contemporary Islam*. London, New York: Routledge, 2014.

Также имеются антологии, в которых приводятся работы отдельных представителей обновленческого движения. Одна из первых антологий такого типа была подготовлена Ч. Курцманом в 1998 г. и озаглавлена как «Либеральный ислам»<sup>21</sup>. В ней приводятся тексты ряда авторов по таким темам, как теократия, демократия, права женщин, права немусульман, свобода мысли, прогресс. Эта книга оказала огромное влияние на развитие неомодернизма, сыграв немалую роль в его институционализации в качестве самостоятельного движения. В антологии О. Сафи<sup>22</sup> приводятся тексты неомодернистов, посвященные реформе ислама, гендерным вопросам, социальной справедливости и межрелигиозному диалогу; антология сопровождается подробным введением, в котором автор разъясняет свое понимание феномена «прогрессивного ислама». В антологии М. Камравы<sup>23</sup> приводятся тексты неомодернистов, в которых рассматриваются вопросы глобализации, трансформации мусульманских социальных институтов, свободы вероисповедания, положения женщины в обществе, рационализма, демократии и др. Камрава характеризует авторов, включенных в антологию, как «реформистов», видя их главную цель в том, чтобы «переформулировать и реинтерпретировать широкое понимание ислама таким образом, чтобы оно было совместимо с принципами жизни в эпоху модерна»<sup>24</sup>. Несмотря на явные достоинства антологии, в самом этом утверждении – как и во вводной статье в целом – мы сталкиваемся со значительным упрощением проблемы.

В ряде работ освещается творчество сразу нескольких представителей обновленческого движения, которые объединяются по отдельным признакам. Так, в монографии Ф. Эспосито и Дж. Фолля «Созидатели современного ислама»<sup>25</sup> речь идет о таких неомодернистах,

<sup>21</sup> *Kurzman Ch.* (ed.) *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>22</sup> *Safi O.* (ed.) *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2008.

<sup>23</sup> *Kamrava M.* (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader*. London, New York: I.B. Tauris, 2009.

<sup>24</sup> *Kamrava M.* Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective // *Kamrava M.* (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader*. London, New York: I.B. Tauris, 2009. P. 15.

<sup>25</sup> *Esposito J., Voll J.* *Makers of Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001.



как Х. Ханафи, А. Соруш и А. Вахид (другие рассматриваемые мыслители относятся к иным направлениям исламской интеллектуальной традиции). В своем анализе Эспосито и Фолль уделяют большое внимание биографическим данным, при этом концептуальное осмысление феномена обновленческого движения в их работе не дано систематично и едва ли поддается надежной реконструкции. В монографии И. Абу-Раби «Современная арабская мысль»<sup>26</sup>, а также в коллективной монографии под его редакцией<sup>27</sup> рассматриваются неомодернисты М. ал-Джабири<sup>28</sup>, Х. Ханафи, А.А. Инжинер, Т. Асад и др. Если в коллективной монографии в центре внимания оказываются отдельные аспекты их творчества, то в книге «Современная арабская мысль» анализируется отношение исламских интеллектуалов к таким проблемам, как секуляризм, исламизм, национальная идентичности, традиционные ценности, глобализация. Абу-Раби не выделяет указанных мыслителей в отдельную группу, анализируя их взгляды наряду с взглядами традиционных улемов, исламистов и светских интеллектуалов. В обзорных статьях Ч. Курцмана<sup>29</sup>, А. ал-Аффенди<sup>30</sup> и Н. Тампио<sup>31</sup> также рассматриваются некоторые представители обновленческого движения, однако в концептуальном плане эти статьи не несут ничего нового для осмысления неомодернизма как целостного феномена.

Стоит сказать несколько слов о русскоязычной научной литературе, посвященной деятелям обновленческого движения. Спецификой русскоязычного дискурса о реформаторстве является то, что в нем

<sup>26</sup> *Abu-Rabi' I.M.* Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London, 2004.

<sup>27</sup> *Abu-Rabi' I.M.* (ed.) The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought. Blackwell Publishing, 2006.

<sup>28</sup> См. наше исследование об ал-Джабири: *Мухетдинов Д.В.* О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. ал-Джабири // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 2. С. 25–40.

<sup>29</sup> *Kurzman Ch.* Liberal Islam: Prospects and Challenges // Middle East Review of International Affairs. 1999. Vol. 3. No. 3.

<sup>30</sup> *El-Affendi A.* The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual // Harvard Middle Eastern and Islamic Review. 2009. No. 8. Pp. 19–50.

<sup>31</sup> *Tampio N.* Promoting Critical Islam: Controversy, Civil Society, Revolution // Politics and Religion. 2013. No.6. Pp. 823–843.

довольно хорошо представлен исламский модернизм, имеются работы по отдельным неомодернистам<sup>32</sup>, однако систематическое осмысление феномена неомодернизма отсутствует. Наиболее близко к систематическому осмыслению в своих исследованиях подошла Е.А. Фролова<sup>33</sup>, однако она в большей степени сосредоточена на проблеме путей развития арабской философии, а не на обновленческом движении как таковом (последнее, как известно, сочетает в себе и философские, и теологические идеи). Особняком стоит исследование М. ал-Джаноби «Философия современной мусульманской реформации»<sup>34</sup>. Оно содержит ценный материал как по раннему периоду развития обновленческого движения, так и по современному этапу. Впрочем, автор сосредоточен на философском осмыслении понятия «реформации» в исламе, которое осуществляется им через призму проектов отдельных теологов и философов. Попытка концептуально представить неомодернизм как целостный феномен в данной работе отсутствует.

В заключение нашего обзора нужно специально остановиться на новаторских работах боснийского исследователя А. Дудериджи<sup>35</sup>. В каком-то смысле весь рассмотренный выше материал является подготовительной стадией к новому уровню рефлексии, предложенному этим автором. Работы Дудериджи – это первая в мировой науке попытка представить именно систематическое и целостное осмысление неомодернизма в его современном варианте, притом само это движение определяется им как

---

<sup>32</sup> Оруджев Р.Э. Политическая концепция «исламского государства» Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. М., 2003; Фролова Е.А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 238–253; Михалева А.В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 2010. № 1. С. 122–133; Ачкасов В.А. Идеология евроислама: Тарик Рамадан и Бассам Тиби // Политэкс. 2012. Т. 8. № 1. С. 190–199; и др.

<sup>33</sup> Фролова Е.А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010; *Она же*. Дискурс арабской философии. М.: Языки славянских культур, ООО «Садра», 2016.

<sup>34</sup> *Аль-Джаноби М.* Философия современной мусульманской реформации. М.: Садра, 2014.

<sup>35</sup> *Duderija A.* Constructing a Religiously Ideal ‘Believer’ and ‘Woman’ in Islam: Neotraditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation. New York: Palgrave, 2011; *Она же*. Toward a Scriptural Hermeneutic of Islamic Feminism // Journal of Feminist Studies in Religion. 2015. No. 31 (2015). P. 45–64; *Она же*. The Imperatives of Progressive Islam. London, New York: Routledge, 2017; *Duderija A., Rane H.* Islam and Muslims in the West. Major Issues and Debates. New York, Palgrave, 2019.

«прогрессивный ислам». Ключевое значение для нас имеет свежая монография автора «Императивные принципы прогрессивного ислама». В работе анализируется творчество таких неомодернистов, как И. Муса, М. Шахрур, Х. Абу ал-Фадл, А. Соруш, Т. Рамадан, Ф. Исак, А.А. Инжинер, Х. Ханафи, М. ал-Джабири, А. Саид и др. Дудериджа понимает движение прогрессивных мусульман как сообщество интеллектуалов, разделяющих определенные интерпретационные допущения эпистемологического, герменевтического и методологического плана, которые используются для осмысления традиции и ее базовых источников<sup>36</sup>. По его мнению, это сообщество в своих воззрениях не является однородным, однако для него характерно особое мироощущение, в основе которого лежит следование императивным нормам, выражающим теологические и этические принципы ислама как универсальной религии. В самом широком смысле это означает борьбу за социальное и гендерное равноправие, веру в достоинство человека, борьбу с любыми формами угнетения, интеллектуальную открытость, отказ от строгих дихотомий типа традиция–модерн, Восток–Запад, исламский мир – христианский мир, принятие критического рационализма, в том числе практика самокритики, акцент на контекстуальной герменевтике<sup>37</sup>. Из этого мировоззрения Дудериджа выводит восемь конкретных императивных принципов прогрессивного ислама, которые получили реализацию в работах разных мыслителей: 1) императив поззиса означает, что необходим критический подход к классической исламской традиции в целом; 2) эпистемологический императив предполагает критику статичной и реакционной природы классической исламской эпистемологии и создание новой универсальной эпистемологии; 3) императив религиозного плюрализма означает, что необходимо обоснование религиозного многообразия в качестве установленной Богом нормы и обсуждение

---

<sup>36</sup> Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. P. 2–3.

<sup>37</sup> Ibid. P. 4–6.

вопроса о возможности спасения представителей других религий; 4) императив исламской теологии освобождения предполагает творческую адаптацию идей христианской теологии освобождения, в частности необходимость борьбы со всеми формами социального гнета; 5) императив прав человека означает, что требуется соотнесение западной концепции прав человека с этико-правовыми нормами, характерными для исламского мировидения; 6) этический императив предполагает выявление (или реконструкцию) морального измерения в исламском праве; 7) императив гендерной справедливости означает, что необходимо создать новую гендерную идеологию в рамках ислама; 8) императив непатриархальной исламской герменевтики предполагает создание герменевтики, не базирующейся на мизогинии. Будущее прогрессивного ислама Дудериджа связывает не столько с развитием теоретической составляющей, сколько с интеграцией имеющихся теоретических наработок в повседневную практику мусульманской общины по всему миру<sup>38</sup>. Таким образом, монография Дудериджи является первым всесторонним, аргументированным и содержательным в концептуальном плане осмыслением неомодернистского движения. Ее главный недостаток видится нам в том, что она посвящена в основном второй волне неомодернизма, при этом мыслители первой волны – Ф. Рахман, М. Аркун и Н.Х. Абу Зайд, столь важные в плане закладывания основ неомодернизма и играющие ключевую роль в нашей диссертации, в ней не рассматриваются. Материал, анализируемый Дудериджей, касается уже сложившихся трендов в рамках неомодернизма второй волны, и он не вполне выражает тот богатый потенциал, который заложен в творчестве представителей первой волны. Как следствие, эта особенность отражается и на характере общего «прогрессивного» проекта, выдвинутого автором.

Итак, в результате анализа научной литературы, посвященной осмыслению обновленческого движения второй половины XX – нач. XXI

---

<sup>38</sup> Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. P. 192–193.

в. как целостного феномена, можно сделать вывод о том, что, за исключением работ А. Дудериджи, которые касаются в основном второй волны неомодернизма, многоаспектная и детально аргументированная концептуализация этого феномена отсутствует. Многими авторами справедливо подчеркивается связь неомодернизма с более ранним модернистским движением в исламе, его зависимость от рационалистической традиции исламской мысли (прежде всего, от мутазилизма), влияние на него западных концепций, в особенности либерализма. Последнее обстоятельство даже способствовало тому, чтобы осмыслять неомодернизм как «либеральный ислам», что, в действительности, как будет показано в данной диссертации, не позволяет увидеть его особенности как феномена, возникающего на стыке разных интеллектуальных традиций (классической исламской, исламской модернистской, европейской рационалистической и мировой исламоведческой) и значительно упрощает ситуацию. Несмотря на наличие довольно большого объема научной литературы (особенно в свете того, что это относительно новая тема), мы полагаем, что творчество представителей первой волны неомодернизма еще не осмыслено в достаточной мере и, как следствие, не осмыслены те интеллектуальные и практические возможности, которые открывают намеченные ими проекты. В данной диссертации мы делаем попытку заполнить этот пробел, что достигается путем критического анализа работ четырех ведущих неомодернистов первой волны – Ф. Рахмана, М. Аркуна, М. Шахрура и Н.Х. Абу Зайда, а также разработки собственной обновленческой программы, которая базируется на достижениях неомодернизма и российской богословской школы XIX – нач. XX в.

В качестве **объекта** диссертационного исследования выступает исламский неомодернизм как целостное явление; **предметом** исследования являются четыре концепции неомодернистов первой волны, наиболее ярко демонстрирующие ключевые черты этого интеллектуального течения.

### **Цели и задачи:**

Две взаимосвязанных цели диссертационного исследования вытекают из актуальности, научной значимости, недостаточной изученности проблематики неомодернизма в современной науке и состоят в следующем: 1) осуществить реконструкцию исламского неомодернизма как единого трансграничного интеллектуального явления мирового масштаба, выветив его основные характерные черты, главнейшие особенности, схожие методы, цели и ценности; 2) находясь в рамках творческой теологической рефлексии, наметить ключевые черты собственной обновленческой программы, базирующиеся на методологии исламского неомодернизма и предполагающие продуктивное возрождение идей российской богословской школы.

В данном диссертационном исследовании автором были поставлены следующие задачи:

1) высветить основные идеи Фазлура Рахмана, касающиеся герменевтики, историософии и мусульманской реформы: (1.1) учение о контекстуальности коранического откровения; (1.2) учение о Коране как прежде всего этическом тексте; теорию контекстуального иджтихада; (1.3) учение о Сунне и хадисах и об определении их роли в исламском сознании; (1.4) цельные взгляды Рахмана на развитие исламской цивилизации, а также комплекса традиционных религиозных наук. В итоге (1.5) предполагалось определить, какую роль играют идеи Рахмана в конституировании неомодернизма как отдельного философско-теологического направления в исламской мысли;

2) связно восстановить основные идеи Мухаммада Аркуна, касающиеся исламоведения, философии религии и социологии. В данном случае нас интересовала методологическая специфика взглядов Аркуна, которая характеризуется генетической близостью его идей к западной философии второй половины XX в. В центре внимания оказался (2.1) понятийный арсенал аркуновского учения; (2.2) наше внимание также

было сфокусировано на проблеме откровения в исторической перспективе, на герменевтике Корана и, в итоге, (2.3) на его смелом эпистемологическом проекте критики исламского разума и переосмысления ислама. Без выполнения этих частных задач не была бы решена задача общего плана, – осмысление ключевой роли Аркуна в полемическом заострении основных тем неомодернистской мысли;

3) дать генеральную экспозицию идей Мухаммада Шахрура, в частности, его оригинальных трактовок таких фундаментальных понятий, как Писание (Книга), Коран, откровение, ислам, иман, пророчество, посланничество, Сунна, иджихад. Через призму анализа терминов в данном случае предполагалось показать своеобразность того их наполнения, которое дается Шахруром. Частными целями выступают: (3.1) рассмотрение герменевтического метода Шахрура, предполагающего несинонимичность терминов Писания и особую значимость этой несинонимичности для всех контекстов; (3.2) экспликация шахруровского учения об исламе как универсальной естественной религии и имане как ее ближневосточной исторической конкретизации; (3.3) учение о Книге и Коране, критика традиционных тафсиров и, в целом, прослеживание архитектуры оригинальной концепции шахруровского реформистского фикха;

4) эксплицировать основные идеи Н. Х. Абу Зайда, касающиеся корановедения, герменевтики и мусульманской реформы: в частности, (4.1) обратить внимание на его гуманистическое понимание природы Корана, позволяющее открыть путь к историческому и контекстуальному прочтению Корана и осмысленной реализации его указаний в современной ситуации; (4.2) изучить основные принципы его герменевтики Корана, предполагающей рассмотрение Писания, с одной стороны, как текста в рамках арабской культуры, а с другой – как текста, осуществляющего преобразование культур, – как арабской, так и неарабских; (4.3) показать, каким образом Абу Зайд применил к Корану методы современной

семиотики и философской герменевтики, осуществив тем самым синтез генетически различных подходов;

5) (5.1.) концептуализировать теории вышеперечисленных мыслителей в качестве единого объекта исследования; (5.2) определить границы неомодернизма как философского и теологического направления в исламской мысли; (5.3) отграничить собственное понимание неомодернизма от трактовок других исследователей;

б) подытожить содержательное наполнение неомодернистского интеллектуального тренда в свете возможного будущего применения их идей в рамках всестороннего возрождения российской богословской школы: в частности, творчески осмыслить идеи (6.1) глубокого синтеза классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения; (6.2.) реконструкции исконной коранической онтологии в согласии с современным философским, теологическим и естественнонаучным знанием; (6.3) развития метода контекстуального иджтихада, предполагающего двойной сдвиг: от конкретного айата Корана к общему этическому положению и от этического положения к современной ситуации; (6.4) развития теории Сунны и переосмысления статуса хадисов; (6.5) показать важность деконструкции классической интеллектуальной традиции; (6.6) указать необходимость анализа формирования разных видов «ортодоксальной» акиды и их связи с различными практиками власти; (6.7) подчеркнуть перспективность универалистского гуманистического толкования ислама в целом и коранического послания в частности в контексте критики шариатски ориентированной парадигмы и интеллектуального противодействия эксклюзивизму и ксенофобии.

### **Теоретическая и практическая значимость работы**

Теоретическая значимость работы заключается во введении в русскоязычный научный оборот трудов плеяды исламских неомодернистов



первой волны (Ф. Рахман, М. Аркун, М. Шахрур, Н.Х. Абу Зайд) и, соответственно, в интегральном рассмотрении современного этапа развития обновленческого движения в исламе, которое, восходя еще к первым векам хиджры, глубоко коренится в исламской интеллектуальной традиции. Изучение исламской мысли в русскоязычной науке было всегда прежде всего сконцентрировано на изучении средневековой философской классики; более современные направления исследовались обычно в социально-политическом контексте. Таким образом, из фокуса русскоязычного исламоведения фактически выпали построения современных мусульманских интеллектуалов, размышляющих на философско-теологические темы и предлагающих проекты радикального изменения исламского религиозного сознания. Несмотря на их внешнюю непохожесть на проявление традиционной ближневосточной учености, неомодернисты оказываются, в сущности, тесно связанными с ней, так как они привержены принципиальной для исламской доктрины идее обновления (*тадждид*).

Практическая значимость работы связана с непосредственной имплементацией ее положений в процессе возрождения российской богословской школы, которая должна обеспечить выстраивание религиозного сознания, не несущего на себе печать болезненного конфликта архаичной традиции с реалиями современности. Соответствующая обновленческая программа должна включать новую методологию понимания ислама, переосмысление калама, теорию откровения, контекстуальный иджтихад, теорию Сунны и переосмысление статуса хадисов, деконструкцию традиции, социально-политическую теорию, осмысление ислама как платформы для плюрализма, анализ соотношения ислама и цивилизационного контекста. В последней главе диссертационного исследования уделяется пристальное внимание именно этим темам.

**Научная новизна работы:**

1. Впервые в российской науке работа представляет экспозицию философских, этических и религиозных взглядов Ф. Рахмана: учение о Коране как Слове Божьем и одновременном слове Пророка; учение о контекстуальной герменевтике Корана в свете реконструкции его этического смысла; теорию двойного сдвига и контекстуального иджтихада; учение об этическом и интеллектуальном наполнении Сунны и связанную с ним критику теории «двойственного откровения»; историософский обзор исламской традиции; проект систематической реконструкции исламских наук. Показана важность наследия Ф. Рахмана для развития идей исламского неомодернизма и исламского феминизма, а также его влияние на западное исламоведение.

2. Впервые в российской науке систематически рассмотрены взгляды алжирского интеллектуала М. Аркуна: учение об антропологии прошлого; учение о Коране и трехступенчатая методология его истолкования, которая включает историко-антропологический, лингво-семиотический подход и теолого-экзегетический подходы; учение о догматической ограде и ее преодолении (деконструкции постулатов средневекового исламского разума и средневековой ортодоксии); рассмотрена аркуновская эпистемологическая критика классической исламской эпистемологии.

3. Впервые в российской науке комплексно рассмотрено учение М. Шахрура: теория коранической герменевтики, предполагающей несинонимичность терминов Писания и особую значимость этой несинонимичности для всех контекстов; раскрыто содержательное наполнение терминов *ал-ислām* и *ал-ймāн*; учение о Сунне как образцовом иджтихаде раннего периода, т. е. иджтихаде пророка Мухаммада; сложно структурированное учение об откровении (учение о Книге и Коране); теория пределов как реформистская версия фикха; подытожены

герменевтические достижения Шахрура, направленные на восстановление этического фундамента исламского права.

4. Впервые в российской науке комплексно изложены идеи Н.Х. Абу Зайда, в частности, гуманистическое/антропоцентрическое учение о Коране; теория контекстуализации коранических положений в современных условиях с опорой на западную семиотику; критика «шариатски-ориентированной» парадигмы понимания ислама с ориентацией на его этическое понимание; критика монополизации ислама сообществом улемов и критика политического ислама. Показано, что концепция Н.Х. Абу Зайда с ее коранической герменевтикой перспективна в отношении дальнейшей реализации неомодернистского проекта переосмысления ислама на российской почве;

5. На основании изученных неомодернистских проектов автором работы предложена собственная теологически фундированная обновленческая программа. Она предполагает синтез доктринального богословского и внеконфессионального академического знания; историческую, антропологическую, философскую реконструкцию коранической картины мира; реконструкцию аутентичной коранической этики вкупе с деконструкцией хадисоцентризма и реабилитацией редких мнений; отказ от эксклюзивистских, архаизирующих, ксенофобских установок в межрелигиозных отношениях.

### **Методология и методы исследования**

Методологически исследование создавалось в соответствии со стремлением достичь как можно большей научной объективности, полноты изложения материала; значительное внимание было уделено соблюдению принципа историзма. Дело в том, что исламский неомодернизм представляет собой «пограничное» явление, связанное с контактом, взаимодействием, взаимопроникновением цивилизационно различных интеллектуальных парадигм; это – явление, которое могло родиться лишь в XX в. Соответственно, методология исследования

предполагает использование принципа историзма применительно к соотнесению средневековой классической исламской традиции, модернизма и неомодернизма в их динамике развития.

К изучению неомодернистских концепций применялся системный подход; различные грани компаративного подхода применялись при (а) сопоставлении неомодернистских доктрин друг с другом, (б) сопоставлении неомодернистских доктрин с классической исламской интеллектуальной традицией. Первое предполагает установление терминологических и концептуальных параллелей при одновременно отмечаемых концептуальных различиях и даже противоречиях. Второе предполагает прослеживание опосредованной идейной преемственности: несмотря на то что неомодернисты предлагают достаточно решительно перекроить исламскую традицию, их оптика все же в немалой степени определяется самой этой традицией. Они в совершенстве владеют восточными языками, на которых она создавалась; одновременно они обладают серьезной подготовкой и в области западного исламоведения, хорошо владеют западными языками, и, – главное, – умеют посмотреть на собственную традицию «извне». Формирование этого навыка связано, очевидно, во-первых, с дистанцированностью неомодернистов от распространенного в классической исламской традиции эксклюзивизма, а во-вторых, с адаптацией методов западного исламоведения, предполагающего изучение ислама как сложного феномена мировой культуры. Эти черты исследуемых концепций оправдывают широкое использование компаративного подхода.

Пожалуй, важнейшую роль в исследовании играет герменевтический метод. Это связано с тем, что он крайне важен для самих неомодернистов, выработавших каркас этической, холистической и контекстуальной герменевтики Корана, которая предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его метафизическое и трансцендентное измерение (здесь просматривается

опосредованное влияние протестантской либеральной теологии XIX в. и наследующих ей западных течений). В этом контексте предельно важно было осуществить корректное понимание идей самих неомодернистов, что невозможно без прохождения герменевтического круга. Интерпретация, понимание, выявление специфики текстов неомодернистов предполагало ознакомление с ними на всех доступных языках.

Метод историко-философской реконструкции применялся в аспекте восстановления связных доктрин неомодернистов, положения которых рассыпаны по различным их работам. В этом отношении они выступали объектом историко-философского исследования. Метод имманентного интерпретирующего анализа применялся при рассмотрении наследия каждого из изучаемых авторов. Однако специфика работы заключается в том, что фокус был направлен прежде всего на неомодернизм как на целостное направление, всеобщему уделялось больше внимания, чем особенному. Такая оптика обусловлена необходимостью очертить рамки неомодернизма как каркаса современной обновленческой мысли ислама. Озабоченность неомодернистов сходным набором вопросов означает, что данные вопросы актуальны для всей мировой уммы.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Исламский неомодернизм является новейшим этапом развития обновленческого движения в исламе, которое восходит еще к первым векам хиджры. Неомодернизм сочетает в себе принципы классической традиции, идеи классиков модернизма и достижения современного мирового исламоведения. Крупнейшими представителями его первой волны являются Фазлур Рахман (1919–1988), Мухаммад Аркун (1928–2010), Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010) и Мухаммад Шахрур (род. 1938).

2. Целостность неомодернизма как интеллектуального феномена обеспечивается общим программным содержанием, предполагающим 1) глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных

гуманитарных наук, в том числе исламоведения; 2) контекстуальную реконструкцию коранической картины мира, требующую глубокого научного изучения Корана; 3) развитие гуманистически ориентированной герменевтики Корана; 4) использование метода контекстуального иджтихада и осмысление коранического послания в качестве этического текста; 5) осмысление Сунны как феномена, не зависящего в концептуальном плане от хадисов; 6) критическое изучение истории исламской мысли и формулирование нового взгляда на феномен исламской традиции; 7) критика политизации ислама в контексте возвращения к изначальной коранической инклюзивности и универсализму; 8) осмысление ислама в качестве общечеловеческой универсальной платформы для плюрализма; 9) открытость будущему и возможность корректного изменения взгляда на религиозную жизнь и ее установки в свете дальнейшего развития человечества.

3. Неомодернистский проект предлагает всестороннее переосмысление традиционной мусульманской картины мира, которое должно осуществляться посредством арсенала 1) философских инструментов (выработка нового интегрального видения ислама самими мусульманами; пересмотр доктринальной картины мира; деконструкция исламской традиции, т.е. выявление невысказанного и невысказанного в ней); 2) богословских инструментов (переосмысление статуса Откровения; дальнейшее развитие метода контекстуального иджтихада и гуманистической герменевтики; реконструкция коранической этики; дальнейшее развитие теории Сунны и переосмысление статуса хадисов); 3) идеологических инструментов (конкретизация гуманистической социально-политической теории ислама; всесторонняя критика политизированных и тоталитарных трактовок ислама и шариатски-ориентированной парадигмы как их основы; осмысление ислама как платформы для плюрализма в современном глобальном мире; осмысление

происходящих в наше время технологических, научных и социальных сдвигов, а также разработка стратегии жизни в обществе будущего).

4. Только неомодернистский проект может представлять собой реальное основание возможной будущей обновленческой программы российского ислама. Такая программа подразумевает создание современной богословской школы ислама в российском контексте. Неомодернистская картина мира в данном случае должна будет дополниться материалами отечественного и мирового исламоведения, а также, что немаловажно, включить ряд идей отечественного богословия, имеющих региональную специфику и обладающих поэтому особой ценностью.

5. Стремление неомодернистов двигаться к конструктивному соотнесению универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста является отправным пунктом для развития современной исламской теологии в России, предполагающим тщательное изучение феномена российского мусульманства; истории его развития и специфических черт.

## ГЛАВА 1. ОБНОВЛЕНЧЕСКИЕ ИДЕИ ФАЗЛУРА РАХМАНА

### *1.1. Библиография и основные этапы творчества*

*Фазлур Рахман Малик (1919–1988) является одним из крупнейших мусульманских мыслителей второй половины XX в., лидером обновленческого движения, исламоведом, философом и общественным деятелем. Его роль в развитии неомодернистской мысли в исламе сопоставима с ролью Мухаммада Абдо в развитии модернистского направления. Рахман сочетал в себе две образовательные традиции: классическую исламскую и западную исламоведческую. Он был также неплохо знаком с европейской философией. Рахман разработал оригинальную герменевтику Корана, ориентированную на этическое, контекстуальное и холистическое прочтение. Ему принадлежит первая продуманная методология переосмысления Корана, Сунны, фикха и калама, которая учитывает принцип историчности и контекст современности. Проект Рахмана по систематической реконструкции исламских наук затрагивает все сферы социальной и интеллектуальной деятельности. Значение его идей трудно переоценить: отталкиваясь от деконструкции мусульманской интеллектуальной традиции и оригинальной историософии, он фактически заложил концептуальную основу для новой школы исламской мысли, которая сейчас определяет неомодернистский дискурс.*

*В данной главе мы рассмотрим базовые концепции Фазлура Рахмана. В разделе 1.1 будут приведены биографические данные и описаны основные этапы его творческого пути. В 1.2 мы проанализируем взгляды Рахмана на природу Корана. В разделе 1.3 мы коснемся герменевтического подхода к Корану, который был разработан мыслителем. В разделе 1.4 будет рассмотрена теория двойного сдвига и*



*идея контекстуального иджстихада. В 1.5 мы проанализируем оригинальную концепцию Сунны, развитую Рахманом. В разделе 1.6 будут вкратце описаны историософские взгляды пакистанского мыслителя. В разделе 1.7 мы рассмотрим основные составляющие проекта по систематической реконструкции исламских наук. В заключительном разделе 1.8 будут представлены выводы из нашего анализа.*

Фазлур Рахман Малик родился 21 сентября 1919 г. в регионе Хазара (в наше время это территория Пакистана). Его отец был известным алимом, тесно связанным с учреждением «Дар ул-Улюм Деобанд». Под руководством отца Рахман овладел индивидуальным учебным планом этого учреждения, который включал правоведение, теологию, хадисоведение, кораническую герменевтику, логику и философию. Арабский язык Рахман изучал в Пенджабском университете, где он защитил свою магистерскую диссертацию. В 1946 г. он отправился в Оксфорд, где защитил докторскую диссертацию по работе Ибн Сины «Китаб ан-Наджат»<sup>39</sup>. С 1950 по 1958 г. он преподавал персидскую и исламскую философию в Даремском университете. Затем он отправился в Канаду и приступил к работе в Университете МакГилла, где вплоть до 1961 г. преподавал исламоведение. После этого Рахман вернулся в Пакистан, чтобы присоединиться к амбициозному проекту генерала Айюб Хана, который предполагал приведение пакистанской политической и правовой системы в соответствие с исламскими принципами. В рамках этого проекта был создан Центральный институт исламских исследований, который возглавлялся Рахманом в 1961–1968 гг. Он также работал в Консультационном совете по исламской идеологии, являвшемся высшим политическим органом Пакистана. В этот период Рахман стал объектом многочисленных нападок со стороны консерваторов, стремившихся сорвать правительственный проект реформ, в результате чего возникла

---

<sup>39</sup> Опубликована в виде книги: *Rahman F. Avicenna's Psychology*. New York: Oxford University Press, 1952.

угроза его жизни<sup>40</sup>. В 1968 г. он принял решение покинуть Пакистан и отправился в Соединенные Штаты. Там он сделал блестящую карьеру преподавателя и ученого. С 1968 г. и вплоть до самой смерти в 1988 г. Рахман работал профессором исламской мысли в Чикагском университете.

В творчестве Рахмана можно выделить два принципиально разных периода. Со студенческих лет и до начала 1950-х гг. он пытался разрешить вопросы веры и исторического познания с опорой на арабомусульманскую философскую традицию, чем, в частности, и был обусловлен его интерес к Ибн Сине. Но как отмечает глубокий знаток его творчества Ибрахим Муса, рациональность, основанная на метафизике, постепенно стала ударяться о стену историзма: «Авиценновская рациональность, укорененная в устойчивой метафизике и космологии, утратила в современном мире весь свой блеск. Напор историзма подорвал уверенность, которая была унаследована от средневекового ислама. На место идей старой метафизики был поставлен новый метафизический тезис, утверждавший, что лишь история раскрывает потенциальные возможности человека... Перед лицом этой проблемы, как представляется, Фазлур Рахман придерживался исключительной и единственной метафизической истины – откровения в его взаимодействии с историческим процессом»<sup>41</sup>. Именно попытка сочетать идею откровения с принципом историзма характеризует второй период творчества Рахмана. Пакистанский мыслитель отошел от метафизических вопросов и сосредоточил свое внимание на герменевтике Корана и проблеме соотношения идеалов Корана с исторической традицией ислама. Это потребовало детального анализа, с одной стороны, коранического учения, а с другой стороны, предшествующей традиции. Подобный анализ был

---

<sup>40</sup> Этому периоду посвящена его автобиографическая статья: *Rahman F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era* // Little D. (ed.). *Essays of Islamic Civilization*. Leiden: Brill, 1976. Также представляет интерес другая автобиографическая работа: *Rahman F. My Belief in Action* // Berman Ph. (ed.). *The Courage of Conviction*. New York, 1985.

<sup>41</sup> *Moosa E. Introduction* // *Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

представлен в ряде работ Рахмана: в раннем обобщающем труде «Ислам» (1966)<sup>42</sup>; в книге «Главные темы Корана» (1980)<sup>43</sup>; в работе «Исламская методология в истории» (1965)<sup>44</sup>, которая посвящена детальному рассмотрению формативного периода исламской мысли; в труде «Ислам и современность» (1982)<sup>45</sup>, где подробно анализируется трансформация системы мусульманского образования и намечаются перспективы ее будущего развития; в книге «Возрождение и реформа в исламе» (2000)<sup>46</sup>, посвященной неудавшимся обновленческим проектам средневекового и современного периода; и др.

Творчеству Рахмана присуще несколько важных черт. Во-первых, пакистанский мыслитель смотрит на все явления с широкой *исторической точки зрения*; он редко обращается к проблемам классической «статичной» метафизики, его анализ сосредоточен на проблемах, получивших отражение в истории, – данный подход оставил заметный след на его понимании природы и функции Корана. Во-вторых, Рахман всегда акцентирует внимание на *контекстуальности* феномена, то есть на его интегрированности в широкую культурную матрицу, которая получает историческое воплощение; это отразилось в его подходе к герменевтике Корана и к проблеме практического применения коранических указаний в ту или иную эпоху. В-третьих, методологии Рахмана свойственна *холистическая перспектива*, то есть стремление к конечному всеобъемлющему взгляду на феномен, что наиболее ярко представлено в его восприятии Корана как целого и в понимании общих тенденций исторической традиции ислама. В-четвертых, Рахман делает акцент на *этике и гуманизме*, он переориентирует внимание с теоцентризма и метафизики на человека и его поступки. Наконец, в-пятых, пакистанский мыслитель явно или неявно переводит исторические и теологические

<sup>42</sup> Rahman F. Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

<sup>43</sup> Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis, 1980.

<sup>44</sup> Rahman F. Islamic Methodology in History. Karachi, 1965.

<sup>45</sup> Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago, 1982.

<sup>46</sup> Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism.

проблемы в плоскость *современности*; его интересует, к каким последствиям для современного мира ведут те или иные интеллектуальные решения. Обновленческий проект Рахмана ориентирован на реконструкцию исламских наук, реформу правовой и политической системы и достижение эгалитарного социального устройства.

## ***1.2. Природа Корана***

Приверженность Рахмана историческому, контекстуальному и гуманистическому подходу отразилась в его понимании природы Корана. В своей теории Рахман стремится отойти от догматических 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», впервые опубликованной в Лондоне в 1966 г. Когда в 1968 г. был подготовлен ее перевод на урду, он вызвал в Пакистане большой скандал. Вспоминая те события, Рахман писал: «Как я и опасался, главным предметом дискуссий стал тезис о природе Корана как богооткровенной книги. Я отстаивал идею о 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: Джibrил 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 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»<sup>47</sup>.

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

---

<sup>47</sup> *Rahman F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. Leiden: Brill, 1976. P. 299.*

упоминалось, кампания, запущенная против него консервативными религиозными группами, стала столь масштабной, что ему пришлось покинуть страну.

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.

Рахман убежден, что Пророк получил законченное, вербальное откровение от Бога. По мнению пакистанского мыслителя, в самом Коране даются свидетельства того, что он является Словом Божьим (*калām Аллāх*): «Этот “Другой” посредством некоего канала “передавал” Коран, имея абсолютный авторитет. Голос из глубин жизни говорил отчетливо, безошибочно и властно. Об этом свидетельствует не только слово *кур’āн*, которое означает “рецитацию”, но и прямые утверждения в самом Коране, согласно которым он передавался *вербально*, а не посредством лишь “значений” и идей»<sup>48</sup>.

Отталкиваясь от этого, Рахман стремится выявить *психологический аспект* творческого процесса, происходившего в разуме Пророка, и показать, что источник и основание этого творческого процесса лежит за пределами обычной человеческой деятельности; в то же время он утверждает, что «этот процесс во вполне определенном смысле происходит в сознании действующего лица»<sup>49</sup>. Рахман приходит к

---

<sup>48</sup> *Rahman F. Islam. Pp. 30–31.*

<sup>49</sup> *Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // Hamdard Islamicus. 1978. Vol. 1. No. 2. P. 111.*

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»<sup>50</sup>. Ввиду того, что «слово» не означает только «звук», нет никакого противоречия между утверждением о том, что Коран является Словом Божьим, и утверждением о том, что он является словом Пророка. Пакистанский мыслитель подчеркивает, что имеется тесная связь между чувствами, идеями и словами. Во время вдохновения, даже если речь идет о вдохновении поэта, эта взаимосвязь столь сложна, что *чувство–идея–слово* может рассматриваться как целостный комплекс, имеющий самостоятельное бытие<sup>51</sup>.

Рахман полагает, что в процессе откровения «идеи и слова рождаются в сознании Пророка»<sup>52</sup>. 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»<sup>53</sup>. 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»<sup>54</sup>. По словам Рахмана, источник и корень «психологии творческого процесса Мухаммадова сознания» лежит за пределами того, что обычно достижимо

---

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> *Rahman F. Islam*. P. 33.

<sup>52</sup> *Rahman F. Divine Revelation and the Prophet*. P. 113.

<sup>53</sup> Ibid. P. 114.

<sup>54</sup> Ibid.

человеческой деятельностью<sup>55</sup>. 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 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»<sup>56</sup>.

Другая важная функция Пророка состояла, согласно Рахману, в том, чтобы раскрыть в себе Дух, а также ментальные слова и видения, облакая их в «акустические» слова в контексте тех обстоятельств, которым они принадлежат. Пакистанский мыслитель утверждает: «Сначала Коран целиком был спущен до самого нижнего неба (то есть сердца Пророка), а затем, когда это было необходимо, порождались соответствующие словесные фрагменты»<sup>57</sup>. В этой схеме Пророк наделен мощной способностью, позволявшей ему «автоматически переводить свои чувства в идею, а идею автоматически выражать в словах»<sup>58</sup>. 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),

<sup>55</sup> Ibid. P. 111.

<sup>56</sup> *Rahman F. Major Themes of the Qur'an*. P. 101.

<sup>57</sup> Ibid. P. 97.

<sup>58</sup> *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.



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 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 человеческим.

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» (*халқ ал-Қур'ән*), в особенности в позиции ханбалитских традиционалистов, которая затем повлияла на крайне популярную ашаритскую 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 это<sup>59</sup>.

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

---

<sup>59</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 143–145.*

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 (*тафсир*) была принята та же самая позиция, согласно которой социальное и юридическое содержание текста не имеет исторических и временных ограничений.

Рахман приводит несколько наглядных примеров того, как коранические директивы оказывались *деконтекстуализированы* в правовой мысли, где они получили статус абсолютных и неизменных законов<sup>60</sup>. Одним из примеров является полигамия. Так, в аяте 4: 3 провозглашается, что мужчина теоретически может брать в жены до четырех девушек. Однако, согласно Рахману, это установление, касающееся полигамного брака, было вырвано факихами из коранического и социокультурного контекста и абсолютизировано. Если же учесть оба этих контекста, то окажется, что ситуация с полигамным браком является гораздо более сложной.

Прежде всего, как отмечает пакистанский мыслитель, обсуждение полигамии в Коране происходит в связи с конкретной проблемой девушек-сирот. В аяте 4:2 выражается недовольство тем, что опекуны злоупотребляют имуществом доверенных им сирот, незаконно присваивая его. В аяте 4: 126 говорится о том, что опекунам лучше брать в жены девушек-сирот, когда они достигнут соответствующего возраста, чем возвращать им их имущество. В аяте 4: 3 говорится, что если опекуны не могут сохранить справедливость в отношении имущества детей и если они настаивают на женитьбе на них, то могут взять в жены до четырех девушек при условии, что смогут относиться к ним по справедливости. Если же такое отношение невозможно, то нужно жениться лишь на одной. С

---

<sup>60</sup> Rahman F. Interpreting the Qur'an // Inquiry. 1986. No. 3. Pp. 45–49.

другой стороны, в аяте 4: 127 оговаривается, что сохранить справедливость в полигамном браке в принципе невозможно. Внешне это выглядит как противоречие: разрешая жениться на четырех женщинах при способности относиться к ним по справедливости, Коран в то же время утверждает невозможность сохранения справедливости в полигамном браке.

Факихи классического периода решали указанную дилемму следующим образом: разрешение иметь до четырех жен они считали имеющим юридическую силу, в то время как требование справедливого отношения к ним рассматривалось в качестве простой рекомендации, лишенной обязательного характера. По мнению Рахмана, подобный подход, предполагающий возведение конкретного и специфического аята в обязанность и отведение общему принципу роль рекомендации, является ошибочным. Напротив, именно общий принцип должен мыслиться как обязательный для исполнения, а конкретный и специфический аят имеет вторичную важность, и его следует понимать лишь с учетом особого социокультурного контекста. Таким образом, аят о справедливости в браке должен иметь первоочередной статус в сравнении с конкретным аятом о разрешении иметь до четырех жен. Приоритет, отдаваемый в данном случае аяту о справедливости, в дальнейшем поддерживается повторяющейся и настойчивой коранической темой о необходимости соблюдения справедливости<sup>61</sup>.

Другой пример деконтекстуализации коранических положений в традиционном фикхе, который приводит Рахман, связан с опьяняющими напитками. За редким исключением, они были объявлены факихами классического периода запретными. Однако, по наблюдениям Рахмана, коранический контекст является более сложным. В ранней суре говорится о том, что алкоголь является одним из Божьих благословений, наряду с молоком и медом (16: 66–69). В Медине некоторые из сподвижников

---

<sup>61</sup> *Rahman F. Interpreting the Qur'an. P. 49.*

призвали Пророка запретить алкоголь, после чего был ниспослан аят: «Они спрашивают тебя об опьяняющих напитках и азартных играх. Скажи: “В них есть большой грех, но есть и польза для людей, хотя греха в них больше, чем пользы”» (2: 219). Еще позже группа мединцев употребила алкоголь и пришла в нетрезвое состояние, при этом один из ее членов неправильно прочитал Коран. Немедленно вслед за этим был ниспослан следующий аят: «Не приближайтесь к молитве, будучи пьяными, пока не станете понимать то, что произносите» (4: 43). Еще одна попойка привела к драке и вызвала серьезный разлад между последователями Пророка, после чего был ниспослан аят: «Опьяняющие напитки являются скверной из деяний дьявола. Он хочет посеять между вами вражду и ненависть и отвратить вас от поминания Аллаха и молитвы. Неужели вы не прекратите?» (5: 90–91). На основе этого постепенного запрета алкоголя факихи заключили, что последний стих аннулирует все предыдущие. Обосновывая это положение, они прибегли к тому, что Рахман называет «принципом градации»: согласно этому принципу, Коран стремился избавить мусульман от некоторых укоренившихся привычек постепенно, не используя внезапный запрет. Рахман полагает, что идея отменяющих и отмененных аятов, а также принцип градации, обеспечивают лишь частичную контекстуализацию коранических положений, однако они не способны обеспечить полноценную контекстуализацию, которая возможна лишь в том случае, если мы будем учитывать кораническое послание в целом. Кроме того, эти инструменты методологически ущербны, поскольку общепринятая система периодизации коранических аятов отсутствует.

Подлинным решением проблемы должно являться всестороннее понимание контекста, которое позволяет извлечь общий этический смысл того или иного положения. В связи с рассматриваемой проблемой Рахман отмечает, что в мекканский период, когда ниспосылались аяты, разрешающие применение опьяняющих напитков, мусульмане были

неформальной группой в рамках общества, при этом употребление алкоголя в этой группе никоим образом не являлось обычной практикой. Но когда на более позднем этапе видные мекканцы приняли ислам, у многих имелась привычка употребления алкоголя. Эволюция этого меньшинства в сообщество, а затем – в религиозную структуру совпала с растущей проблемой потребления алкоголя; поэтому окончательный коранический запрет был наложен на все виды одурманивающих веществ. Рахман заключает: «Мы видим, как фон всех этих аятов делает для нас понятными даже те случаи, которые чрезвычайно трудно объяснить как с точки зрения принципа аннулирования (*наسخ*), так и с точки зрения одного лишь принципа градации. Вот что мы имеем в виду, говоря о необходимости принимать во внимание контекст. Чистый вывод, в той мере, в какой это касается нашего вопроса, конечно же, заключается в том, что, когда люди объединяются в общество, алкоголь становится вредоносным до такой степени, что его потребление не может допускаться»<sup>62</sup>.

Рахман утверждает, что его понимание природы Корана находит параллели у ал-Газали, ас-Сирхинди, Шаха Валиуллага Дехлеви и Мухаммада Икбала, хотя «никто из них не выражал указанную точку зрения в такой ясной и резкой манере»<sup>63</sup>. Излагая взгляды ас-Сирхинди, Рахман обращает внимание на то, что в его теории Божественное слово в трансцендентном плане является «одним-единственным актом»<sup>64</sup>. В качестве же проявленного действия оно раскрывает себя в истории в нескольких различных формах, а значит – Тора, Евангелие и Коран выступают историческими формами одного и того же предвечного Слова. Сходную мысль Рахман обнаруживает и у Шаха Валиуллага, согласно которому «вербальное откровение раскрывается посредством словесных форм, идиом и стиля, уже существовавших на тот момент в уме

<sup>62</sup> *Rahman F.* Interpreting the Qur'an. P. 47.

<sup>63</sup> *Rahman F.* Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. P. 299.

<sup>64</sup> *Rahman F.* Divine Revelation and the Prophet. P. 66.

Пророка»<sup>65</sup>. В этих идеях прослеживается влияние классического суфизма, в частности системы Ибн Араби. Рассуждая о том, почему взгляды вышеуказанных мыслителей не были выражены в ясной и доведенной до логического конца манере, Рахман пишет: «Во всей средневековой мысли не было необходимых интеллектуальных инструментов, чтобы соединить и выразить в одной формулировке догму инаковости и словесной природы откровения, с одной стороны, и его тесную связь с работой и религиозной индивидуальностью Пророка – с другой. Иначе говоря, она была лишена достаточной интеллектуальной силы, чтобы сказать, что Коран в полной мере является Словом Божьим, но также в полной мере является и словом Мухаммада»<sup>66</sup>.

Стоит отметить, что, помимо упомянутых выше мыслителей, на специфическое понимание 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 исследователь был хорошо знаком. Сходство между теорией Рахмана и идеями этих мыслителей проявляется в пяти положениях<sup>67</sup>:

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.

---

*Rahman F. Divine Revelation and the Prophet. P. 67.*

<sup>66</sup> *Rahman F. Islam. P. 31.*

<sup>67</sup> Более подробно об этом см.: *Akbar A. The Origins of Fazlur Rahman's Theory of Revelation // Proceeding of the 3<sup>rd</sup> International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization, 14–15 March 2016, Kuala Lumpur, Malaysia. Kuala Lumpur, 2017.*

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

Таким образом, с опорой на традицию и собственные размышления Рахман развил 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.



### 1.3. *Герменевтика Корана*

В своем творчестве Рахман сосредоточен на разработке «правильного метода истолкования Корана»<sup>68</sup>. По его мнению, «базовые вопросы, касающиеся методологии и герменевтики, никогда не рассматривались мусульманами напрямую»<sup>69</sup>. Тем не менее средневековые системы исламского закона, как полагает пакистанский мыслитель, работали довольно успешно. В основном это было обусловлено прагматизмом мусульман, которые заимствовали обычаи и институты завоеванных стран и изменяли их в свете коранического учения, с которым они объединялись. Но попытки вывести законы на основе абстрагирования айатов Корана – как в случае с уголовным правом, *худо́д* – оказались неудовлетворительными. Это было связано с тем, что аналогическое рассуждение (*кийāс*), являвшееся инструментом для дедукции закона, «не было усовершенствовано в должной мере»<sup>70</sup>. Ввиду неспособности понять внутреннее единство Корана и использования «атомистического» подхода, который заставляет фокусироваться на отдельных айатах, «законы часто выводились из айатов, которые по внутреннему смыслу вовсе и не были правовыми»<sup>71</sup>. Рахман также подчеркивает, что в современный период понимание Корана только ухудшилось, поэтому формирование «адекватной герменевтической методологии сейчас необходимо вдвойне»<sup>72</sup>.

Рахман критикует распространенное среди мусульман мнение о том, что Коран является законодательной книгой. Он полагает, что Коран никогда не был книгой закона, и в нем нет притязаний на это. В самом Коране говорится, что он является «руководством для человечества»

---

<sup>68</sup> *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 1.

<sup>69</sup> *Ibid.* P. 2.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.* Pp. 2–3.

<sup>72</sup> *Ibid.* P. 4.

(*худан ли ан-нās*), и в нем выражено требование того, чтобы верующие жили в соответствии с его указаниями, которые по большей части являются не правовыми, а *этическими*. Следовательно, мусульмане остро нуждаются в *реконструкции коранической этики*. Не найдя ни одной работы, специально посвященной этой теме, Рахман начал пытаться «разработать этику с опорой на Коран, поскольку без эксплицитно сформулированной этической системы невозможно правильно оценить исламский закон»<sup>73</sup>. Он пишет в связи с этим: «Мусульманские ученые никогда не подходили к осмыслению этики Корана (систематично или как-либо еще). Однако при внимательном изучении Корана невозможно не удивиться его этическому пылу. На самом деле, этика – это его сущность, и она является необходимым связующим звеном между теологией и законом. Верно, что Коран тяготеет к конкретизации этических принципов, к воплощению общего в парадигме частного и к переводу этических принципов в правовые или квазиправовые указания. Но именно это и является свидетельством его этического пыла, поскольку Коран не довольствуется только допускающими обобщение этическими утверждениями, а стремится перевести их в актуальные парадигмы. При этом, как я неоднократно отмечал, Коран всегда открыто говорит о целях и принципах, составляющих сущность его законов»<sup>74</sup>.

Рахман подчеркивает, что сам Пророк являлся прежде всего «нравственным реформатором человечества», который «редко прибегал к законодательству общего характера как к способу продвижения исламских принципов»<sup>75</sup>. В Коране «законодательство общего характера образует очень ограниченную часть исламского учения»<sup>76</sup>. Рахман утверждает: «Даже правовая или квазиправовая часть Корана имеет явно ситуационный характер. Вполне очевидно, что ситуационными являются, например,

<sup>73</sup> *Rahman F. Islam*. P. 256.

<sup>74</sup> *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 154.

<sup>75</sup> *Rahman F. Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period // Islamic Studies*. 1962. Vol. 1. No. 1. Pp. 10–11.

<sup>76</sup> *Ibid.*

коранические утверждения, касающиеся войны и мира между мусульманами и их противниками, – утверждения, которые действительно выражают общие идеи, касающиеся идеального поведения сообщества в состоянии войны с врагом, но которые при этом столь сильно привязаны к контексту, что они могут рассматриваться лишь как квазиправовые, а не как узко- и специфически правовые»<sup>77</sup>.

Рахман полагает, что этико-правовое содержание Корана должно читаться в свете ориентации на «социальную справедливость», которая является основной темой Корана. В любом истолковании Корана, соотнесенном с конкретным периодом, должно придаваться большое значение понятиям, связанным с социальной справедливостью, таким как «сотрудничество, братство, самопожертвование во имя общего блага»<sup>78</sup>. Отмечая это, он также говорит, что всё исламское движение и учение Корана должны рассматриваться как «направленные на создание глубоко продуманного и реального равенства между людьми; как таковая исламская цель не может быть реализована, пока исконная свобода людей не будет восстановлена и пока не будет обеспечена свобода от всех форм эксплуатации – социальной, духовной, политической и экономической»<sup>79</sup>.

По мнению Рахмана, свобода от всех форм эксплуатации является условием возможности совершения осмысленного морального выбора. На социальном уровне различия между богатыми и бедными, могущественными и слабыми, высшими «кастами» и низшими «кастами» полностью противоположны идее социальной справедливости. Рахман находит подтверждение этому в Коране, который, по его мнению, стремится минимизировать любые социальные разделения. Одним из приоритетов Пророка была социальная реформа с целью укрепления позиций угнетенных и обездоленных групп в преуспевающем и

---

<sup>77</sup> *Rahman F.* Islamic Methodology in History. P. 10.

<sup>78</sup> *Rahman F.* Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan // *Islamic Studies*. 1967. Vol. 6. No. 9. P. 103.

<sup>79</sup> *Ibid.*

меркантильном мекканском обществе, включая сирот, женщин и стариков. Пакистанский мыслитель пишет: «Пророк, безусловно, был “опьянен Богом”, а сам Коран представляется теоцентричным. Однако это глубокое богоосознание творческим и органичным образом связано с установлением этического социально-политического порядка в мире, поскольку, согласно Корану, те, кто забывает Бога, со временем начинают забывать и себя (К. 59: 19), а их самостоятельные и сплоченные индивидуальности начинают разделяться. Именно это богоосознание вывело Мухаммада из пещеры Хиры, в которой он привык уединяться, во внешний мир, и он более не возвращался в ту пещеру, как и к уединенному образу жизни. Из его пещерного опыта родилось не только стремление к уничтожению многобожия, но и устойчивая и определенная стратегия по достижению социально-экономической справедливости. Он поставил себе цель основать сообщество во имя блага и справедливости в мире; это то, что я назвал базирующимся на этике социально-политическим порядком “под руководством Бога”, то есть согласно тому принципу, что этические ценности не могут создаваться или уничтожаться человеком по собственной воле или по соображениям удобства и не должны эксплуатироваться или отвергаться, исходя из представления о выгоде. Мухаммад хотел наделить властью угнетенные слои общества и освободить их, а также лишить привилегированные слои их преимуществ в религиозной сфере (клерикалы), в политической сфере (авторитарное или олигархическое правление) и в социально-экономической сфере (чрезмерное экономическое или гендерное превосходство). Мистер Максим Родинсон справедливо охарактеризовал Мухаммада как сочетание Карла Великого, распространившего христианство среди саксонских племен для укрепления и консолидации империи, и Иисуса, чье царство было “не от мира сего”»<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 15–16.*

В другом месте Рахман добавляет: «Из указаний Корана и действий Пророка становится совершенно понятно, что моральное и духовное благо невозможно без продуманного и справедливого социально-экономического фундамента. Можно сделать вывод о том, что честная и нравственная жизнь, с позиций ислама, должна быть проверена и в конечном счете воплощена в этой деятельности по обустройству общества»<sup>81</sup>.

В качестве примера Рахман приводит стремление к достижению социальной справедливости в отношении женщин, отраженное в этико-правовом содержании Корана: «Коран строго запрещает мужчинам эксплуатировать женщин на том основании, что мужчины сильнее и занимают более стабильное общественное положение, и ислам вводит целый набор мер – как правовых, так и моральных, – благодаря которым гендерная эксплуатация должна быть полностью истреблена. Он запрещает обращаться к полигамии в нормальных обстоятельствах, позволяет женщине владеть имуществом и зарабатывать на нем. Он провозглашает женщину равноправным партнером в обществе, отмечая и исправляя все те несправедливости, с которыми ей приходилось сталкиваться в обществе того времени. Коран ставит в основу супружеской жизни взаимную любовь и привязанность, утверждая, что супруги подобны одежде друг для друга. Он четко регулирует обстоятельства развода»<sup>82</sup>.

Однако впоследствии в исламской истории не было уделено должного внимания цели Корана, и, вследствие нерегулировавшейся полигамии, разводов и негативного влияния всего этого на детей, мусульманское общество в Средние века деградировало. Этой тенденции, характерной и для нашего времени, необходимо всячески противиться.

Рахман с сожалением отмечает, что как *самостоятельная дисциплина* этика так и не сформировалась в исламском мире. Все работы

---

<sup>81</sup> Rahman F. Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan. P. 106.

<sup>82</sup> Rahman F. The Impact of Modernity on Islam // Journal of Islamic Studies. 1966. Vol. 5. No. 2. P. 111.

по этой теме были написаны вне шариатского контекста и с опорой на греческие и персидские источники<sup>83</sup>. Это, по мнению пакистанского мыслителя, особенно странно в свете того, что нравственные установки преобладают в Коране. Пропасть между этикой, с одной стороны, и фикхом и теологией – с другой, казалась Рахману особенно проблематичной<sup>84</sup>.

По мнению Рахмана, индивидуум действует прежде всего, исходя из этических соображений, и лишь затем с учетом закона. Фундаментом исламской этики является *таква̄*, которую Рахман определяет как особое состояние разума, когда он способен различать правильное и неправильное. Таква имеет среди коранических нравственных качеств наивысший статус. Целью Корана является формирование адекватного сознания, увеличение нравственной энергии и распространение этой энергии через подходящие каналы. Однако понимание таквы как этического принципа возможно только после отхода от узкого истолкования Корана, согласно которому он является набором правовых установлений. Рахман пишет: «Подлинно эффективным проектом было бы возведение системы универсальных этических ценностей на основе анализа нравственных целей Корана. Но занимались ли чем-то подобным суннитские факихи? Этого можно было бы достичь посредством разработки этической системы, дедуцируемой из коранических принципов, которые либо даны в Коране в явном виде, либо могут быть извлечены из его *rationes legis*. Вместо этого факихи довольствовались тем, что применяли свой правовой принцип рассуждения по аналогии (*қийās*), притом совсем несистематично и *ad hoc*. В результате каждый мусульманский мыслитель, который хотел бы вывести из Корана

<sup>83</sup> Между тем не вызывает сомнения то, что переориентация мысли самого Рахмана на этическую проблематику и эгалитарное послание Корана произошла под влиянием *исламского* направления мысли, а именно мутазилизма. См.: *Moosa E.* Introduction. P. 19; *Hourani G. F.* Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar. Oxford: Clarendon Press, 1971.

<sup>84</sup> *Rahman F.* Islamic Studies and the Future of Islam // Kerr M. (ed.). Islamic Studies: A Tradition and its Problems. Malibu, 1980. P. 126–127.

жизнеспособное исламское законодательство, должен начинать с нуля, развивая аутентичную этическую систему ценностей с опорой на Коран»<sup>85</sup>.

И в другом месте: «Разнообразные цели и принципы Корана должны быть объединены, чтобы составить единую и всестороннюю нравственную теорию, опирающуюся всецело на Коран и соответствующие ему указания в Сунне. Нужно публично признать, что эта задача не была осуществлена в прошлом, и хотя кораническое учение о социальных и моральных вопросах имеет вполне определенный характер, оно так и не было сформулировано как всесторонняя и последовательная доктрина»<sup>86</sup>.

Новый этический подход, согласно Рахману, существенно отличается от метода аналогии (*кийās*), который факихи активно использовали для проекции правового и квазиправового материала Корана на другие ситуации и проблемы через посредство действенной причины (*'илла*). По мнению Рахмана, расширение с использованием кийаса является довольно искусственным. Он делает акцент на обращении к «социальной и этической теории», а не к принципу *'илла* как основанию для расширения или ограничения применимости определенного текста.

Пакистанский мыслитель полагает, что этико-правовые установки Корана *функционируют на двух уровнях*: идеальном и ситуационном (ср. приводившиеся выше примеры с полигамией и алкоголем). На *идеальном уровне* выражена конечная цель, к которой должны стремиться верующие. Этот идеал мог и не достигаться во времена откровения. С другой стороны, *ситуационный уровень* содержит всё, что было необходимо во времена ниспослания айатов, учитывая структурные ограничения, связанные с непосредственным сообществом и условиями времени. Близость Корана к конкретной ситуации требовала, чтобы его указания касались проблем того времени и специфических обстоятельств, но при этом выявляли или

---

<sup>85</sup> Rahman F. Revival and Reform in Islam. P. 61.

<sup>86</sup> Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law // New York University Journal of International Law and Politics. 1979. Vol. 12. No. 2. P. 221.

намекали на идеал, к которому мусульмане должны стремиться, когда они движутся от одной ситуации к другой, от одного времени к другому.

Рахман доказывает, что лучшим средством для различения идеального и ситуационного в коранических утверждениях является *исторический критицизм*, который может прояснить контекст и мотивацию для указания. Так, в случае с полигамией применение историко-критического подхода приводит Рахмана к следующему выводу: Коран стремится обеспечить максимально счастливую семейную жизнь, и для этой цели лучше всего подходит моногамный брак, однако эта нравственная установка применяется в реалиях аравийского общества VII в. н. э., где полигамия была столь глубоко укоренена, что ее прямая отмена могла бы повредить исконной этической цели. Таким образом, в Коране дан компромиссный вариант, согласно которому на правовом уровне полигамия признается в ограниченной форме, однако в качестве идеала провозглашается моногамный брак, к которому и должна стремиться община Пророка<sup>87</sup>.

В связи с контекстуальным подходом Рахман уделяет много внимания литературе, посвященной «обстоятельствам ниспослания айатов» (*асбāб ан-нузūл* или *ша'н ан-нузūл*), которая оставила следы в тафсирах. По мнению Рахмана, именно в ней частично отражена связь между откровением и социально-историческим контекстом. Однако, будучи интегрированы в тафсиры, материалы *асбāб ан-нузūл* стали играть вторичную роль, связанную с идентификацией определенных мест, лиц, топонимов и пр.; в фикхе эти материалы стали использоваться для установления хронологии ниспослания айатов и для трактовки непонятных мест. Из этих двух функций *асбāб ан-нузūл* хронологическая функция оказалась более важной, поскольку она позволяла понять, когда определенный аят (касающийся юридической нормы) был ниспослан и какой из противоречащих друг другу айатов является более поздним и

---

<sup>87</sup> Rahman F. The Impact of Modernity on Islam. Pp. 121–122.



потому отменяющим предыдущий. Рахман пишет: «Сами биографы Пророка, собиратели хадисов, историки и комментаторы Корана сохранили для нас информацию об общем социально-историческом контексте Корана и деятельности Пророка; особую важность представляют обстоятельства ниспослания (*ша'н ан-нузӯл*) определенного фрагмента Корана, несмотря на наличие в некоторых случаях несоответствий. Разумеется, это было сделано лишь по той причине, что они были убеждены в необходимости данного контекста для нашего понимания Корана. Однако довольно странно, что никогда не предпринималась систематическая попытка понять Коран в том хронологическом порядке, в котором он был ниспослан, то есть с помощью расположения специфических “обстоятельств ниспослания” (*шу'ӯн ан-нузӯл*) в соответствии с общим порядком деятельности Пророка (в соответствии с *Сунной* в подлинном смысле слова) и ее социальным окружением. Если этот метод будет взят на вооружение, то наиболее произвольные и странные интерпретации сразу отпадут, поскольку появится достаточно определенная точка опоры»<sup>88</sup>.

Относительно малый интерес факихов к материалам *асбāб ан-нузӯл* получил отражение в общем принципе *усӯл ал-фиқх*, согласно которому, если постановление или запрет даны в Коране и аят является достаточно общим по смыслу, не нужно пытаться ограничить его особыми обстоятельствами, по поводу которых он был ниспослан. Иными словами, сфера его применимости должна мыслиться как максимально широкая. По мнению Рахмана, подобная методология отводит на периферию специфические обстоятельства ниспослания айата и делает акцент на общей применимости юридической нормы. Стремясь создать исчерпывающую правовую систему, факихи вдохновлялись идеей о том, что кораническая директива должна быть распространена на как можно большее число ситуаций и ее не следует ограничивать каким-то одним

<sup>88</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. P. 143.*

условием. Следовательно, коранический текст читался в отрыве от конкретного контекста, хотя, по мнению Рахмана, в наше время эта практика получила еще большее распространение.

Рахман утверждает, что разделению между идеальным и ситуационным не было уделено достаточно внимания в процессе формирования исламского права и традиции истолкования Корана. Тем не менее если мусульмане стремятся произвести реформу, актуальную для нашего времени, то эта позиция должна быть изменена. Согласно Рахману, факихи ошибочно приняли значительную часть содержания Корана, например *худūd* и семейное право, за идеальные нормы и интегрировали ее в исламское право. Если принять различие идеального и ситуационного, а также учесть исторический контекст откровения, то законы, выводимые из правовых или квазиправовых установок Корана и касающиеся уммы, могут быть осмыслены и сформулированы более адекватно.

#### *1.4. Теория двойного сдвига*

Основное методологическое достижение Рахмана – это *теория двойного сдвига*. По мнению Рахмана, актуальная правовая методология должна предполагать двойной сдвиг: сначала от частного к общему, а затем от общего к частному.

*Первое движение* требует изучения специфических коранических контекстов для того, чтобы извлечь из них общие принципы, такие как справедливость, равенство и свобода. Поскольку коранические императивы имеют ситуационный характер и являются решениями актуальных проблем, то тексты, посвященные «обстоятельствам ниспослания», несмотря на их исторические и содержательные противоречия, должны внимательно изучаться для понимания мотивов, стоящих за этико-правовыми установлениями.

*Второе движение* в правовой мысли связано с методом рассуждения от общего к частному. В этом случае общие принципы, к которым исследователь пришел после первого сдвига, используются как основание для формулирования решений, актуальных для современности. Стоит отметить, что человек, занимающийся формулировкой этих решений, должен быть хорошо осведомлен в специфике современной ситуации. Подобно тому как контекст коранического учения должен изучаться для выявления общих принципов, так и современная ситуация должна исследоваться для адекватной формулировки и правильного применения исламских законов<sup>89</sup>. По мнению Рахмана, в осуществлении этого «двойного сдвига» могут принимать участие не только традиционные улемы, но и специалисты в отдельных областях современного знания – в истории, философии, правоведении, этике, социологии и антропологии. Таким образом, в создании осмысленного,

---

<sup>89</sup> *Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law. Pp. 222–223.*

актуального и адекватного исламского права должны участвовать как мусульмане, так и немусульмане<sup>90</sup>.

Суть своего подхода пакистанский мыслитель описывает следующим образом: «Мусульмане, и особенно модернисты, часто утверждали, что Коран предоставляет нам “принципы”, в то время как Сунна или наше размышление способны перевести эти фундаментальные установки в конкретные решения. На самом деле такой подход является опасным и ошибочным, поскольку он далек от истины. Если мы вчитаемся в Коран, то заметим, что в действительности он не предоставляет большого числа общих принципов, ведь во многих случаях он указывает решения и правила для специфических и конкретных исторических проблем. Тем не менее, как я уже сказал, он также предоставляет (явно или неявно) мотивы, лежащие в основе этих решений и правил, и именно из мотивов *можно вывести общие принципы*. Это – единственный надежный способ правильно понять учение Корана. Обобщения необходимо производить на основе коранического подхода к актуальным проблемам, детально рассматривая социально-историческую ситуацию того времени, поскольку, хотя в Коране можно найти некоторые общие утверждения и принципы, всё же они в основном интегрированы в конкретные подходы к актуальным проблемам, из которых они должны быть абстрагированы. Главный вывод, который можно сделать из вышеприведенных соображений, состоит в следующем. *В процессе создания аутентичного и жизнеспособного набора исламских законов и институтов необходимо произвести двойной сдвиг: во-первых, от конкретных коранических анализов проблем, притом учитывая необходимые и актуальные социальные обстоятельства того времени, к общим принципам, к которым сводится учение в целом; во-вторых, от этого общего уровня*

---

<sup>90</sup> Стоит отметить, что на теорию двойного сдвига большое влияние оказала герменевтическая методология Э. Бетти. См.: *Moosa E. Introduction*. Pp. 18–20; *Betti E. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* // Bleicher J. (ed.). *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

*должен быть произведен сдвиг назад к конкретному законодательству, притом учитывая необходимые и актуальные социальные условия уже нашего времени»<sup>91</sup>.*

Интеллектуальный элемент в обоих сдвигах Рахман определяет как *иджтихад*, а общий процесс выведения правовой нормы – как *контекстуальный иджтихад*, который трактуется им как «усилие понять значение релевантного текста или прецедента из прошлого, содержащего правило, и видоизменить это правило посредством расширения, ограничения или любой другой модификации таким образом, чтобы новая ситуация могла быть отнесена к нему с помощью нового решения»<sup>92</sup>.

Рахман полагает, что только обращение к контекстуальному иджтихаду способно спасти ислам, с одной стороны – от буквализма и архаизации, а с другой стороны – от полной секуляризации. Он пишет: «Исполнение коранических директив в наше время не должно осуществляться с использованием буквалистского метода, поскольку это может привести к отходу от исконных целей Корана. Хотя открытия факихов и улемов ислама, делавшиеся ими на протяжении последних тринадцати столетий, должны подробно изучаться и им следует уделять внимание, всё же вполне может оказаться, что во многих случаях предложенные ими решения либо были ошибочными, либо удовлетворяли потребностям общества только их времени. Предложенный мною метод столь революционен и столь сильно отличен от подходов, использовавшихся до сих пор, по той причине, что в его рамках историческому критицизму подвергаются не только фикх и Сунна Пророка, но и сам Коран, а на это не решались даже модернисты (не говоря уже о традиционалистах). Однако мне представляется, что это наиболее честный и откровенный подход к оценке исторической деятельности мусульман, и он необходим для аутентичного осуществления

---

<sup>91</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. P. 20.*

<sup>92</sup> *Ibid. P. 8.*

целей Корана и Пророка. Разумеется, такой метод, и в особенности результаты, к которым он приводит, вызовут жесткое сопротивление. Однако можно ожидать, что в течение десятилетия или более длительного периода значительная часть либеральных мыслителей придет к чему-то подобному. Если этого не произойдет, то я не вижу другой альтернативы, кроме той, что ислам со временем превратится в набор ритуалов, который будет вызывать у верующих лишь эмоциональную привязанность»<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> *Rahman F. The Impact of Modernity on Islam. P. 127.*

### 1.5. Понимание Сунны

Вплоть до IX в. *концепт Сунны* четко отделялся от хадисов<sup>94</sup>, однако в средневековый период, а еще в большей степени – в современный период, представление о Сунне стало отождествляться мусульманскими учеными с представлением о достоверных хадисах. Важная заслуга Рахмана состоит в том, что он был одним из первых реформаторов, кто усомнился в адекватности подобного подхода. Изучив раннюю историю концепта Сунны, пакистанский мыслитель смог сформулировать такое понимание Сунны, которое *не зависит от хадисов в полной мере*.

Наиболее подробно указанная тема рассматривается в книге Рахмана «Исламская методология в истории»<sup>95</sup>. Пакистанский мыслитель проводит четкое понятийное различие между Сунной и хадисами как системами знания. Он понимает Сунну как общий нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающую нормативную практику, которая не может быть исчерпывающе зафиксирована в тексте. Рахман также трактует Сунну как понятие, допускающее интерпретацию и адаптацию. Он считает, что это так, поскольку Сунна как понятие включает частные мнения (*ра'й*) и аналогические рассуждения (*қийās*) Пророка и его сподвижников.

Рахман выделяет *два вида Сунны*: пророческую и живую. *Пророческая Сунна* тождественна «идеальному наследию деятельности Пророка»<sup>96</sup>. Именно этот вид Сунны обладал легитимностью в ранний период ислама, и с такой Сунной тесно связан Коран, который не может быть понят (по крайней мере, в буквальном смысле) вне ее рамок. Рахман пишет: «Ничто не способно придать логическую связность учению Корана,

<sup>94</sup> См.: Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. Palgrave Macmillan, 2015.

<sup>95</sup> Rahman F. Islamic Methodology in History.

<sup>96</sup> Rahman F. Social Change and Early Sunnah // Islamic Studies. 1963. Vol. 2. No. 2. P. 206.

кроме реальной жизни Пророка и окружения, в котором он действовал; так что огромной наивностью XX в. является предположение о том, что люди, которые были близки к Пророку, принципиальным образом отделяли Коран от его практического выражения в жизни Пророка и были способны придерживаться одного, игнорируя при этом другое, то есть были способны видеть одно отдельно от другого»<sup>97</sup>.

Рахман утверждает, что, будучи системой нормативного этико-религиозного поведения, пророческая Сунна изначально не являлась слишком широкой и не претендовала на охват всех сфер жизни, поскольку «на практике никогда не бывает так, чтобы две ситуации являлись идентичными с точки зрения их моральных, психологических и физических обстоятельств»<sup>98</sup>. Дополнительный аргумент в пользу того, что исконное понимание Сунны не было тождественно концепту, представленному в классической литературе по хадисам и фикху, состоит, по мнению Рахмана, в том, что учение Корана является сущностно этическим, а деятельность Мухаммада была направлена на реформу нравственных норм. Правовая активность Пророка отличалась от деятельности законодателя, стремящегося детализировать все социально-правовые вопросы, и она во многом являлась ситуационной. Именно поэтому правовые и иные действия Пророка не должны рассматриваться как абсолютно нормативные и универсальные<sup>99</sup>.

*Живая Сунна*, согласно Рахману, представляет собой творчески развитую пророческую Сунну, адаптированную к новым условиям; подобная адаптация стала происходить уже после смерти Пророка. Пакистанский мыслитель утверждает, что в ранний период Сунна являлась гибкой и динамичной и она не была связана с какими-либо текстами, в том числе с хадисами. Со временем возникла тенденция к расширению и детализации Сунны, и такой тип живого наследия Пророка был

---

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> *Rahman F. Revival and Reform in Islam.* P. 12.

<sup>99</sup> Ibid. P. 10.



легитимирован мусульманским сообществом через консенсус (*иджмā*'), при этом специфика нового типа живой Сунны состояла в том, что она всё еще слабо была связана с хадисами и потому характеризовалась внутренней стройностью. Однако с развитием массового движения по собиранию хадисов происходило нарушение логической связи между Сунной и консенсусом; кроме того, живая Сунна стала постепенно смешиваться с пророческой Сунной. В результате весь структурно сложный концепт Сунны, не связанной с хадисами, преобразовался в идею Сунны, полностью зависящей от хадисов, а позднее и вовсе возобладала точка зрения о том, что хадисы вмещают в себя всю Сунну; сами же хадисы приобрели богооткровенный статус. Все эти идеи были закреплены в авторитетных трудах имама аш-Шафии (ум. 820).

Стоит отметить, что Рахман в принципе не отвергает важность хадисов, в связи с чем он риторически вопрошает: «Если все хадисы будут отброшены, то что останется между нами и Пророком, кроме зияющей бездны?»<sup>100</sup>. В другом месте он пишет: «Если литература по хадисам *как целое* будет отброшена, то фундамент историчности Корана окажется полностью подорван»<sup>101</sup>. Рахман критикует коранитов и некоторых модернистов, которые во имя «прогрессивности» стремятся отмахнуться от хадисов и пророческой Сунны; такие попытки он оценивает как абсолютно неадекватные. В то же время Рахмана нельзя назвать и сторонником традиционного подхода, возобладавшего после аш-Шафии, то есть теории «двойственного откровения», согласно которой Коран является рецитируемым откровением, а хадисы – нерцитируемым<sup>102</sup>. Рахман отвергает ревялятивный статус хадисов и утверждает, что хадисы необходимо мыслить как «масштабный набор афоризмов, произведенных самими мусульманами, и эти афоризмы якобы относятся к Пророку, хотя и

<sup>100</sup> Ibid. Pp. 70–71.

<sup>101</sup> *Rahman F. Islam*. P. 73.

<sup>102</sup> Анализ многочисленных традиционных и нетрадиционных теорий Сунны см. в сборнике: *Duderija A.* (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. New York, Palgrave, 2015.

нельзя сказать, что они в историческом плане вообще не связаны с ним»<sup>103</sup>. Он также утверждает, что хадисы являются «истолкованным духом пророческого учения» и масштабной фиксацией живой Сунны, которая ранее была динамичной, но приобрела фиксированный вид<sup>104</sup>. По мнению Рахмана, хадисы могут служить историческим материалом для реконструкции Сунны, жизнедеятельности Пророка, обстоятельств ниспослания аятов и вообще ранней истории ислама, но сами по себе они не являются источником права; к тому же хадисы ни в коем случае не должны противоречить Корану, который является единственным прямым источником божественного руководства. Позиция пакистанского мыслителя по этому вопросу удачно резюмируется А. Саидом: «Рахман всегда отдавал предпочтение тому, что говорится в Коране, в особенности его общему посланию. В тех случаях, когда это послание противоречило хадисам, Рахман всегда уверенно принимал позицию Корана, поскольку именно Коран полноценно отражает наследие Пророка. По его мнению, при истолковании конкретного этико-правового содержания Корана предпочтение должно отдаваться актуальным, ясным и универсальным аспектам послания. Рахман полагал, что двумя главными проблемами для мусульман, препятствующими переосмыслению коранической герменевтики для соотнесения ее с современными потребностями, являются исторически сложившаяся вера в то, что хадисы вмещают Сунну Пророка, и убежденность в том, что коранические директивы, касающиеся поведения в обществе, должны буквалистски исполняться во все времена. Он писал: “Эти убеждения подобны неподвижной горе, которая встает на пути существенного переосмысления социального содержания ислама”. Следовательно, оба убеждения должны быть поставлены под сомнение и переосмыслены»<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> *Rahman F.* Islam. P. 76.

<sup>104</sup> *Ibid.* P. 75.

<sup>105</sup> *Saeed A. Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an // Taji-Farouki S. (ed.). Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an.* Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 56.

Представляет интерес отношение Рахмана к востоковедческой традиции критики хадисов. В целом он признает заслуги западной критики, соглашаясь с фактологическим материалом, собранным в работах И. Гольдциера, Дж. Шахта и других авторов, из которого следует, что значительная часть хадисов действительно не восходит к Пророку. Тем не менее в этой фальсификации он видит не обман, а творческий процесс адаптации пророческой Сунны. Ввиду того, что пророческая Сунна была не детализированным правовым кодексом, а обобщением поведенческих норм и процессом интерпретации, мусульмане в рамках живой Сунны стремились адаптировать свою систему права к меняющимся обстоятельствам<sup>106</sup>. Эта практика получила широкое распространение среди сторонников независимого суждения (*ахл ар-ра'й*), которые обращались за правовыми принципами к словам и делам Мухаммада. Рахман полагает, что этим должен объясняться факт подделки многих хадисов: ранние правоведы формулировали заключения, которых они достигли в результате творческой интерпретации Сунны, влагая их в уста Мухаммада. Таким образом, по мнению пакистанского мыслителя, живая Сунна «в значительной степени является произведением самих мусульман», действовавших органично в соответствии с принципами, унаследованными от Пророка, через мысленный акт *иджтихада* для создания новых законов. Признание же новой части Сунны в качестве авторитетной обеспечивалось консенсусом общины (*иджма'*)<sup>107</sup>.

Рахман полагает, что хадисы нуждаются в пересмотре в соответствии с принципами современной исторической критики; это необходимо для того, чтобы выяснить, были ли они частью оригинальной Сунны, «живительной влагой которой являлось свободное и прогрессивное толкование»<sup>108</sup>. Как только это будет определено, мусульмане получат возможность продолжить традицию там, где остановились факихи, когда

<sup>106</sup> *Rahman F.* Islamic Methodology in History. P. 6.

<sup>107</sup> *Ibid.* Pp. 15–16, 19.

<sup>108</sup> *Ibid.* P. 40.

Сунна была «заморожена» в IX в. н. э. Рахман признает ценность критики *иснада* для установления факта подделки. Этот метод, однако, может рассказать нам только то, что хадис *является* поддельным. Но он не может гарантировать то, что он *не является* поддельным. Для этого нам необходимо задействовать весь аппарат современной исторической критики<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> *Rahman F. Islamic Methodology in History. P. 72.*

### ***1.6. Общие историософские взгляды***

Рахман был не только религиозным мыслителем, но и профессиональным исламоведом, притом особое внимание в своих исследованиях он уделял формативному периоду исламской мысли (VII–X вв.), когда, по его мнению, и возобладали те ошибочные модели интерпретации ислама, которые привели умму к интеллектуальному, духовному и социальному кризису. Оригинальное понимание природы Корана, новая герменевтическая методология, идея контекстуального иджтихада и своеобразная теория Сунны развиваются в его работах в контексте анализа истории исламской мысли, то есть в контексте *оригинальной историософии ислама*. Частично эта историософия уже была затронута в предыдущих параграфах. В данном параграфе мы остановимся на ней более подробно.

Рахман полагает, что уже в первые годы ниспослания Корана в нем была сформулирована *суть откровения*, которая заключается в учении о единобожии, о необходимости социально-экономической справедливости и о Страшном суде. При этом, по мнению пакистанского мыслителя, вера в Бога и ответственность человека выполняют в Коране преимущественно утилитарную функцию, поскольку главная тема Писания – это поведение человека. В кораническом контексте подлинная нравственность невозможна без регулятивных идей Бога и Страшного суда. Сама их нравственная функция требует того, чтобы они являлись частью этико-религиозного опыта и не мыслились как всего лишь интеллектуальные постулаты, в которые «нужно верить». Рахман пишет: «Бог – это трансцендентная точка опоры для таких качеств, как жизнь, творчество, сила, милосердие и справедливость (в том числе воздаяние), и для

этических ценностей, на которые должно ориентироваться любое человеческое сообщество, если оно хочет жить и процветать»<sup>110</sup>.

Пакистанский мыслитель постоянно подчеркивает, что сущность коранического учения составляет представление о необходимости *деяния в земном мире*; иными словами, оно эксплицитно ориентировано на установление справедливого миропорядка. Несмотря на то что Пророк был сосредоточен на Боге, а сам Коран представляется теоцентричным, всё же этот теоцентризм органично связан с установлением этического социально-политического миропорядка, поскольку, согласно Корану, люди, забывающие Бога, со временем забывают и себя, что ведет к психологическому и социальному раздору. Сама идея Бога, согласно Рахману, существует в сознании человека, чтобы руководить его поведением. Главная беда средневекового ислама состояла в том, что руководящее начало, то есть Бог, стало основным предметом опыта, который превратился в самоцель. Такой псевдотеоцентризм в основном «либо был нейтральным в отношении к социальной этике, либо характеризовался отрицательной связью с ней»<sup>111</sup>.

В противоположность средневековому подходу исконный коранический подход предполагал *социальную реформу эгалитарного типа*. По мнению Рахмана, Пророк стремился освободить угнетенные слои общества и наделить их властью. Предложенная им социальная реформа характеризовалась двумя особенностями. Во-первых, под каждое масштабное преобразование долгое время готовилась *почва*. Никакое преобразование не вводилось до тех пор, пока для него не созрели все предпосылки. Именно поэтому имеется столь разительный контраст между мекканскими и мединскими сурами: если в Мекке Пророк не обладал властью и коранические указания касались широких этических проблем, то в Медине, где Пророк получил политическую и административную власть,

---

<sup>110</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. P. 14.*

<sup>111</sup> *Ibid.*

коранические указания стали более конкретными, то есть появилась тенденция к реализации коранической этики в актуальных правовых парадигмах<sup>112</sup>. Характеризуя этико-правовую деятельность Мухаммада, Рахман пишет: «Не вызывает сомнения, что Пророк остерегался поспешных решений по важным вопросам, которые касались общественной сферы, и ждал “ниспослания откровения”. Пророк по своей природе был осторожным и сдержанным человеком, и он не вмешивался в дела людей, если они шли хорошо, поэтому его изображение в более поздней правоведческой литературе как человека, постоянно предлагающего те или иные решения (притом чаще всего противоречивые!) для реальных или гипотетических проблем, очевидно, является ложным. Безусловно, он никогда не предлагал решения для чисто гипотетических проблем и для проблем, к которым не было привлечено его внимание. С другой стороны, несмотря на его сдержанность, в его характере проявляется в такой же степени непреклонная воля, которая не мирится ни с какими компромиссами по фундаментальным вопросам. Нет смысла напоминать, что человек, сочетающий в себе столь противоположные интеллектуальные черты и осознание, как сказано в Коране, “трудной миссии”, должен быть постоянно вовлечен во внутреннюю диалектическую борьбу – это, согласно Корану, является идеальным этическим состоянием для человека... Если бы в мире был актер, который мог бы изображать чистые моральные состояния, то образ Пророка явился бы наиболее интересным, привлекательным и значительным»<sup>113</sup>.

Второй особенностью коранической социальной реформы, по мнению Рахмана, является ее *контекстуальность*. Правовые решения

---

<sup>112</sup> Стоит отметить, что различие между мекканскими и мединскими сурами особенно активно подчеркивалось суданским реформистским мыслителем Махмудом Мухаммадом Тахой (ум. 1985), а сейчас эти взгляды развивает его ученик Абдуллахи Ахмед ан-На'им. См.: *Al-Na'im A.A. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.

<sup>113</sup> *Rahman F. Islam and Modernity*. Pp. 16–17.

Корана и частные действия Пророка связаны с конкретными социокультурными условиями. Это было известно уже в ранний период, следствием чего явилось формирование отдельной дисциплины коранической науки, посвященной обстоятельствам ниспослания аятов (*асбāб ан-нузūл*). Рахман обращает внимание на то, что подлинное значение обстоятельств ниспослания не было осмыслено в традиционном фикхе, в частности осмыслению не подвергалась релевантность контекста для понимания значения конкретной директивы и ее последующего применения. Вместо этого возобладал принцип, согласно которому кораническое постановление априори является универсальным, вне зависимости от его исконной связи с конкретным контекстом. Рахман обращает внимание на то, что такая правовая установка сформировалась под влиянием целой группы факторов. Прежде всего сами сподвижники Пророка не позаботились о том, чтобы лично зафиксировать обстоятельства ниспослания и разъяснить их функцию; несмотря на то, что у последующих поколений имелся некоторый объем информации об обстоятельствах ниспослания, они до конца не понимали их подлинную функцию и судили о ней через призму своих правовых теорий. Кроме того, как отмечает Рахман, арабское общество было довольно консервативным, при этом оно опиралось на набор поведенческих моделей, обладавших сакральностью и именовавшихся словом *сунна*. Как только Коран получил устойчивый социальный статус, арабы, учитывая их приверженность поведенческим моделям, начали естественным образом противиться отходу от его буквального смысла<sup>114</sup>.

По мнению Рахмана, существует *два метода*, с помощью которых кораническое учение может применяться к той или иной ситуации. Первый метод предполагает познание «этического духа Корана», или коранического учения как целого, а второй метод зиждется на историко-критическом анализе Корана и Сунны. Пакистанский мыслитель пишет:

---

<sup>114</sup> Ibid. P. 18.



«Существует два способа, посредством которых учение в целом может прилагаться к определенной ситуации, вне зависимости от того, является ли она социальной, политической или экономической. Прежде всего кто-то может на жизненном опыте познать это учение и тем самым полностью интернализировать или усвоить его, так что, когда возникает конкретная ситуация, такой человек судит о ней в свете принятого им. Что касается второго способа, то он является по природе интеллектуальным и этим отличается от первого, который можно назвать опытным. Второй способ предполагает исторический и систематический анализ учения Корана и Сунны. Иными словами, он требует развертывания Корана и Сунны в исторической перспективе, что необходимо для понимания их значения, а затем систематически ранжирует ценности в порядке первичности и вторичности, ставя частные ценности в зависимость от более общих и универсальных, и тем самым из этой системы извлекается решение для конкретной проблемы или ситуации»<sup>115</sup>.

Рахман полагает, что первый метод, базирующийся на интернализации сути коранического учения, был характерен для сподвижников Пророка и их окружения. Когда мусульмане распространили свою власть за пределы Аравийского полуострова, они столкнулись с не имевшими прецедента проблемами политического, административного и правового плана. В их распоряжении был Коран и личный пример Пророка, однако они не обладали детальной и проработанной системой мысли и методологией, которая давала бы унифицированные ответы на конкретные вопросы. Сталкиваясь с новыми вызовами, первые мусульмане, по мнению Рахмана, реагировали на них с опорой на интернализированное кораническое учение, то есть с опорой на свое представление о том, как в этическом плане следовало поступать в конкретной ситуации; при этом они редко опирались на отдельные айаты Корана, исключая случаи, когда подобные айаты были напрямую и

---

<sup>115</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. P. 23.*

непосредственно связаны с рассматривавшимся вопросом. Прекрасным примером реализации такого подхода является отказ халифа ‘Умара после завоевания Ирака распределять землю среди солдат в качестве добычи, что было нормальной практикой Пророка в Аравии, получившей отражение в коранических айатах. Рахман отмечает в связи с этим: «‘Умар полагал, что пророческая практика, касавшаяся племенных территорий, не осуществима в тех случаях, когда дело касалось завоевания целых стран. Находясь под устойчивым давлением со стороны оппозиции, ‘Умар ссылался на аят 59: 10 для подтверждения своей точки зрения, при этом он не цитировал ни один аят, касавшийся конкретной проблемы, но указывал на общее кораническое требование соблюдать социальную справедливость и вести себя честно»<sup>116</sup>. Таким образом, сподвижники Пророка и их окружение действовали, исходя из своего опыта целостного понимания Корана, а к конкретным айатам обращались лишь в исключительных случаях.

Второй метод применения коранического учения к определенной ситуации предполагает исторический и систематический анализ. Этот метод, согласно Рахману, получил детальное развитие при двух поколениях мусульман, живших после сподвижников. Эти два поколения уже не были свидетелями ниспослания Корана и миссии Пророка. Именно в этот период получила распространение практика обращения к *отдельным* айатам Корана и текстам хадисов для вынесения правового решения, а сама правовая мысль достигла невиданного расцвета. С другой стороны, как отмечает Рахман, именно во II в. хиджры возобладал ошибочный подход, предполагающий абсолютизацию конкретных директив Корана. Первые факихи обращались к двум основным методам – опоре на ясный текст (*насс*) и аналогическому рассуждению (*қийās*). Если был доступен в достаточной мере ясный текст, то решение считалось «установленным» раз и навсегда; если же такого текста не обнаруживалось, то тогда следовало найти другой текст, который был бы

---

<sup>116</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. P. 24.*

довольно близок к рассматриваемой теме, так что проблему можно было бы решить, исходя из аналогии. При этом, по наблюдению Рахмана, уже ранние факихи ханафитской школы осознали, что один и тот же ясный текст может выступать «доказательством» для различных вещей, в зависимости от того, как данный текст понимается правоведом. Что же касается аналогического рассуждения (*қийās*), то здесь ситуация являлась еще более запутанной, поскольку этот метод был весьма субъективным. В результате, как пишет Рахман, с каждой новой попыткой разработать адекватную, гибкую и непротиворечивую методологию мусульманские ученые только сильнее запутывали исламскую правовую теорию и вносили смуту в умы людей: «Появление [метода аналогического рассуждения] в середине II в. хиджры естественным образом дало хаотические результаты и породило пугающее многообразие правовых мнений в исламе. Учитывая то, что даже “ясный текст” способен породить несколько мнений, трудно себе представить ситуацию, при которой *қийас*, предполагающий рассуждение по аналогии, мог бы дать единообразные правовые результаты. Если, по мнению одного факиха, определенный аят Корана или прецедент в поведении Пророка является основанием для аналогического рассуждения в данном случае, то, с точки зрения другого факиха, для аналогии с данным случаем больше подходит совершенно иной текст или прецедент. На этой стадии факихи могли бы произвести систематическое осмысление ценностей и принципов Корана, вместо того чтобы использовать столь ненадежные средства, и тогда результаты были бы абсолютно другими. Конечно, различия во мнениях вряд ли бы исчезли – впрочем, это и невозможно, и нежелательно, – но по крайней мере эти различия могли бы быть минимизированы и, что более важно, их можно было бы построить на более осмысленной и легитимной основе, чтобы диалог между представителями разных точек зрения стал осуществляться проще. Вместо этого позиция аш-Шафии (ум. 820), согласно которой хадис, даже если он является “изолированным” и переданным только по

одной цепочке, должен быть принят как легитимное основание и в свете такого хадиса никакое рассуждение недопустимо, казалась наиболее приемлемой, поскольку давала точку опоры посреди того, что представлялось бесконечным противоречием личных мнений. Но даже такая позиция оказалась неадекватной, поскольку уже во времена аш-Шафии и особенно в течение последующего века появился доступ к огромному числу хадисов, выражавших и подтверждавших различия во мнениях, которым, как предполагалось ранее, введенный аш-Шафии принцип положил конец»<sup>117</sup>.

Рахман оспаривает распространенную точку зрения о том, что кризис исламского мира наступил после падения Багдадского халифата (1258 г.). По его мнению, «дух ислама стал внутренне статичным задолго до этого; на самом деле подобная стагнация была заложена в фундамент, на котором возводился исламский закон»<sup>118</sup>. Выше мы уже видели, что здесь имеется в виду: если первые мусульмане действовали с опорой на интернализированную сущность коранического учения, то у последующих поколений не было возможности интернализировать эту сущность напрямую; согласно Рахману, им следовало использовать правильный метод чтения и адаптации Корана, который требует учета обстоятельств ниспослания и выстраивания иерархии ценностей во главе с неизменными этическими принципами (справедливость, свобода, равноправие и др.); вместо этого за основу был взят буквалистский и законнический подход, что с каждым новым витком развития правовой теории только усугубляло ее положение; повальное увлечение собиранием хадисов и их буквалистское прочтение внесло еще бóльшую неразбериху. В итоге, как полагает Рахман, на фундаменте ошибочной методологии было выстроено сложное, запутанное и гротескное здание исламской правовой мысли,

---

<sup>117</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 25–26.*

<sup>118</sup> *Ibid.*

оказавшейся со временем полностью оторванной от реальности и ушедшей в область чистых спекуляций.

По мнению пакистанского мыслителя, сходные тенденции были характерны для становления исламской теологии (*калām*). Ортодоксальная теология в виде ашаризма претендовала на статус «защитницы оснований исламского закона». Однако по факту ее представители обосновывали воззрения, которые, согласно Рахману, отражают доисламскую картину мира и принципиальным образом противоречат кораническому вероучению. К таким воззрениям относятся отвержение причинно-следственных связей, отвержение продуктивности человеческой воли, отказ от телеологии, догматизация атомистичной теории пространства и времени и др. Рахман обращает внимание на то, что более рациональная и умеренная теологическая система ал-Матуриди была со временем отведена ашаритами на второй план, что, по его мнению, является еще одним признаком доминирования ригористского мышления в исламе. В связи с этим тезисом Рахман не забывает упомянуть и суфизм, который в виде доктрины «единства бытия» (*вахдат ал-вуджūd*) способствовал распространению негативных тенденций; однако отношение пакистанского мыслителя к суфизму является двойственным. Он пишет: «Вполне очевидно, что примерно с XII в., то есть в контексте бесплодности “официального” ислама (права и теологии), наиболее творческие умы мусульманского мира тяготели к суфийскому движению. Тем не менее возникает следующий вопрос: имеет ли такой суфизм, учитывая его пантеистическую матрицу, какое-то отношение к теологии и социальному посланию Корана, а также к образу жизни Пророка и первых поколений мусульман?»<sup>119</sup>

Последующее развитие права и теологии в средневековый период Рахман описывает как опирающееся на разработки первых веков ислама и достаточно медленное. Для него было характерно постепенное размывание

<sup>119</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 27–28.*

шариатской системы, доминирование «ортодоксальной» позиции в области мысли и отведение на периферию всего того, что не вписывалось в нее. Приведем фрагмент из работы Рахмана: «С самого своего зарождения правовая литература ислама имела “книжный” формат, что контрастировало с нуждами повседневной жизни; иными словами, она представляла собой чисто теоретическое усилие. Конечно, это усилие дало огромные результаты, которые демонстрируют значительную оригинальность, но, строго говоря, они не могут быть описаны как законодательство, поскольку, ввиду глубинной озабоченности нравственностью, значительная часть полученных результатов не могла получить правоприменение нигде, кроме сферы человеческого воображения. Тем не менее, как ясно показывает предпринятая в XIX в. османская попытка кодификации, отраженная в работе “Маджалла”, система права может быть прекрасно построена на разработанной в Средние века модели. Стремления некоторых современных мусульманских государств заместить шариат чисто светским законодательством является в основном результатом интеллектуального пораженчества. Однако верно, что еще в средневековом исламе некоторые тенденции в сфере закона были крайне пагубными для целостности самого исламского закона. Злоупотребляя принципами “социальной нужды” и “общественного интереса” и часто обращаясь к ним – а эти принципы были утверждены мусульманскими факихами для удобства государственного управления, и они позволяли не ограничивать себя постановлениями шариатского закона, даже когда обстоятельства требовали прямо противоположного, – мусульманские правители с легкостью прибегали к обнародованию разработанного государством законодательства, которое уже не было исламским и еще не было светским. В этих двух принципах самих по себе нет ничего исконно ошибочного, если их действительное применение осуществляется с опорой на шариат. Однако, когда правители стали чувствовать себя достаточно свободными, чтобы издавать собственные

законы, опираясь на принципы социальной необходимости и общественного блага в отсутствие систематического переформулирования и переосмысления исламского закона, результаты оказались пагубными для самого исламского закона...

На самом деле, ни у кого из великих мусульманских мыслителей (вплоть до настоящего времени), включая индийского ученого XVIII в. Шаха Валиуллаха Дехлеви, не было недостатка в революционных утверждениях. Однако ортодоксия разработала удивительную способность смягчения: все эти мыслители пользовались в ортодоксальных кругах большим уважением в качестве представителей ислама, но их утверждения, которые имели хоть какую-то степень радикальности, неизменно отвергались как “редкие” (*шāзз*) или идиосинкразические и быстро забывались. Для того чтобы оставить сколько-нибудь заметную вмятину на этой стальной стене *иджмы* (консенсуса), были нужны такие бунтари, как Ибн Таймийя.

В период, когда в шариатское законодательство постепенно вклинивались разные элементы – притом не только со стороны созданного государством законодательства, но и со стороны обычного права различных культурных регионов, – улемы, считавшиеся хранителями шариата, крепко держались двух аспектов шариатского закона (если не считать персональное право): с одной стороны, “пяти столпов” ислама, то есть исповедания веры, молитвы, поста, закята и хаджа, а с другой стороны, *худуд* – определенных наказаний, указанных в Коране, за конкретные преступления, такие как убийство, прелюбодеяние, воровство. Я именую первую категорию “минимальным” исламом, а вторую – “негативным” или “карательным” исламом. В действительности, теоретической составляющей при объединении этих различных вещей никогда не существовало. Целостное учение Корана и историческое усилие Пророка, которые предоставляли социально-этический контекст

этим директивам и институтам, связывая их воедино, уже были упущены из виду»<sup>120</sup>.

Таким образом, ко времени столкновения с модерном исламская цивилизация уже находилась в состоянии кризиса в течение длительного периода, что, согласно Рахману, было обусловлено изначальной шаткостью концептуального фундамента, на котором она строилась. В результате исламское общество оказалось совершенно не готово к вызовам, поставленным перед ним европейской цивилизацией. Конечно, имелись попытки преодоления кризиса. Рахман обращает внимание на тот вклад, который в расшатывание традиционной системы мысли внесли салафиты и модернисты. Более того, он в целом положительно оценивает деятельность мусульманских реформаторов кон. XIX – нач. XX в., однако постоянно подчеркивает, что их попытки реформы оказались несостоятельными по причине отсутствия адекватной и логически стройной методологии. Рахман убежден, что, благодаря предложенной им методологии, возможно исправить ситуацию, и для этого необходимо произвести *систематическую реконструкцию исламских наук*.

---

<sup>120</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 29–31.*



### *1.7. Систематическая реконструкция исламских наук*

Идея систематической реконструкции исламских наук сформулирована Рахманом под влиянием Мухаммада Икбала (ум. 1938). В фундаментальном труде «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (1930)<sup>121</sup> Икбал представил новый подход к исламской религиозно-философской традиции. Среди прочего он утверждал, что внутренний импульс Корана был ориентирован на действие в этом мире и установление справедливого миропорядка. Оценивая вклад Икбала в развитие исламской мысли в целом положительно, Рахман, тем не менее, обращает внимание на то, что, как и у других реформаторов, у него не было продуманного метода интерпретации Корана и Сунны. Икбал обращался к Корану лишь для подтверждения и иллюстрации своих воззрений, однако реконструкция этической системы Корана им не была произведена. Кроме того, Икбал находился под сильным влиянием западной философии, в частности теорий Бергсона и Уайтхеда, а при формировании новой исламской теологии использовал вульгарные интерпретации квантовой механики. Тем не менее, как полагает Рахман, «вполне возможно отделить прозрения Икбала в глубины ислама от учений, в терминологию которых он облакал эти прозрения»<sup>122</sup>.

Фундаментом систематической реконструкции исламских наук, предложенной Рахманом, является его методология интерпретации и выведения правовых установлений из Корана и Сунны (см. разделы 1.3–1.4 выше). Этот метод релевантен лишь в более широком концептуальном контексте, предполагающем разделение нормативного ислама и исторического ислама. Пакистанский мыслитель пишет: «Если искра модернизации старого исламского образования и исламизации нового и должна возникнуть, то только путем возрождения исконного лейтмотива

<sup>121</sup> Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.

<sup>122</sup> Rahman F. Islam and Modernity. P. 154.

ислама – Корана и Мухаммада; и посредством этого должны быть выявлены соответствия и несоответствия исторического ислама исконному образцу»<sup>123</sup>. Очевидно: указанный подход является вариантом *интеллектуального салафизма*<sup>124</sup>. Однако Рахман не призывает игнорировать традицию полностью. Он считает, что отдельные компоненты развитого им метода могут быть найдены в самой интеллектуальной традиции ислама. Так, информация об обстоятельствах ниспослания (*асбāб ан-нузūл*) собиралась муфассирами, мухаддисами и другими учеными именно потому, что они были убеждены в важности контекста для понимания Корана, хотя систематический способ выведения правовых норм и не получил развития в их трудах. Сам Рахман нередко ссылается на аш-Шатиби, ал-Газали, Ибн Сину и других мыслителей, находя в их работах идеи, которые близки ему. Кроме того, пакистанский мыслитель убежден, что традиция не может быть отброшена *в принципе*, поскольку именно исторический ислам обеспечивает непрерывность интеллектуального и духовного существования *данного* сообщества; если мусульмане отбросят историческое наследие, то, обратившись к Корану, они даже приблизительно не смогут понять его<sup>125</sup>. Рахман полагает, что мусульмане нуждаются не в отказе от традиции, а в более глубоком осмыслении традиции, которое позволит осознать *трагическую судьбу исламской мысли*. По его мнению, необходимо подготовить фундаментальные исследования по истории правовой, теологической, философской, мистической и политической мысли ислама. Это должно стать одной из важнейших задач мусульманской элиты. В данной сфере важен именно мусульманский взгляд, поскольку подготовленные

---

<sup>123</sup> Ibid. P. 141.

<sup>124</sup> Ср. с тем, что о Рахмане пишет Муса: «В его личном словаре подлинным “фундаменталистом” именовался человек, приверженный проекту реконструкции или переосмысления. Подобный человек признает, что он живет в “новую эпоху”, однако одновременно с этим правдиво, с надлежащим интеллектуальным пониманием и верой постигает послание Корана в зеркале именно данного исторического момента» (*Moosa E. Introduction*. P. 10).

<sup>125</sup> *Rahman F. Islam and Modernity*. Pp. 146–147.

материалы должны применяться в чисто практической области реформы исламского образования<sup>126</sup>.

Масштабный проект Рахмана по переосмыслению традиции покоится на фундаменте его герменевтической методологии, касающейся Корана и Сунны. Подчеркивая принципиальную важность этой методологии, Рахман пишет, что она должна предполагать систематическое изучение Корана как целого и что полученные с ее помощью результаты не могут быть идентичными у разных авторов. Таким образом, в основе систематической реконструкции исламских наук лежит концепция *плюралистичной герменевтики*. Рахман пишет: «Конечно, серьезная интерпретация Корана не может быть абсолютно единообразной. Противоположное утверждение очень далеко отстоит от истины. Во-первых, из многочисленных преданий мы знаем, что сами сподвижники Пророка иногда по-разному понимали отдельные коранические айаты, и это было известно Пророку. Во-вторых, Коран, как я не устаю повторять, является источником, который сформировался в определенном контексте и который соотносится с действительной историей; он, таким образом, столь же “прямолинеен” и логически сообразен, сколь и сама жизнь. Любая попытка подойти к нему с позиции буквалистской и узкой формалистичности и безжизненной схематичности способна “стереть его тонкие крылья в порошок”, если использовать слова А.Дж. Арберри...

Таким образом, настаивать на абсолютном единообразии интерпретаций невозможно и нежелательно. Что действительно важно, так это прежде всего использовать описанный мною метод, который поможет избавиться от расхожих интерпретаций. Кроме того, необходимо, чтобы истолкователь эксплицитно соотнес свои общие предустановки с коранической интерпретацией в целом, а специфические допущения и предположения – со специфическими темами и фрагментами. Если его

---

<sup>126</sup> *Rahman F. Islam and Modernity.* P. 151.

предустановки прояснены, то дискуссия между различными истолкователями будет возможна, а степень субъективности уменьшится...

Подобные попытки интерпретации могут предприниматься самостоятельными учеными, но они также возможны и со стороны рабочих групп. Очевидно, должно существовать по меньшей мере несколько масштабных попыток, чтобы посредством дискуссий и дебатов сообщество в целом могло принять одни интерпретации и отвергнуть другие. К тому же нет никакой необходимости в том, чтобы определенная интерпретация, будучи однажды принята, продолжала приниматься и в дальнейшем; всегда существует пространство и необходимость для новых интерпретаций, поскольку это на самом деле непрерывный процесс. Подобные искренние попытки со стороны компетентных ученых являются, как я уже говорил, единственным способом разорвать порочный круг вопроса о том, “с чего начать” процесс реформы исламского образования...

Величайшая трудность, с которой придется столкнуться, заключается не столько в самом новом продвижении, сколько в вытаскивании ног из застойной воды старой коранической экзегезы, которая, хотя и может содержать большое число жемчужин, всё же в целом препятствует подлинному пониманию Корана. Разумеется, комментарии к Корану имеют разную ценность – одни являются чисто субъективными искажениями, другие же представляют огромный интерес и важны для новых прозрений и получения исторических сведений; однако отстаиваемый мною подход является новым в сравнении с ними, хотя, как я уже говорил ранее, все его элементы могут быть обнаружены в самой традиции. Новый шаг заключается в том, чтобы исследовать Коран в его общем и специфическом контексте, притом систематически и в историческом порядке, а не только аят за аятом или фрагмент за

фрагментом с учетом изолированного “обстоятельства ниспослания” (*ша’н ан-нузул*)»<sup>127</sup>.

Рахман убежден, что с опорой на новый герменевтический принцип перестройке (или реконструкции) должны быть подвергнуты все основные исламские науки. Так, по его мнению, в сфере исламской *теологии* доминируют воззрения, которые далеки от исконного учения Корана. Первым шагом к ее реконструкции должна являться историческая критика теологических разработок. Такая критика способна выявить степень несоответствия между кораническим мировидением и различными школами теологической мысли, а также указать путь к новой теологии. Как замечает Рахман, любые теологические формулировки несут на себе печать своего времени, однако можно было бы ожидать, что эти формулировки будут связаны с базовой структурой идей той религии, которую они призваны репрезентировать. В случае с исламом ожидания не оправдываются. Ни мутазилизм, ни ашаризм, ни построения батинитов и суфиев не репрезентируют кораническое мировидение. Это – пример того, что системы теологии могут являться логически стройными, но полностью ошибочными с точки зрения той религии, которую они стремятся репрезентировать<sup>128</sup>. По мнению Рахмана, это удручающее положение в сфере теологии не было преодолено ни салафитами, ни модернистами, которые либо просто критиковали традиционную теологию, не имея собственной позитивной программы, либо копировали европейские идеи, не задумываясь об их релевантности с точки зрения Корана. Редкими исключениями, которые положительно оцениваются Рахманом, являются попытки Мухаммада Абдо реанимировать рационализм мутазилитского типа и прозрения Мухаммада Икбала в глубины исламского вероучения, которые, впрочем, оказались облечены в форму западных философских

---

*Rahman F.* Islam and Modernity. Pp. 144–145.

<sup>128</sup> Ibid. P. 152.

теорий<sup>129</sup>. Кризис исламской теологии является, по мнению Рахмана, свидетельством в пользу необходимости применения разработанной им методологии к изучению и реконструкции имплицитной теологии Корана: «Для теологических и метафизических утверждений, содержащихся в Коране, специфический контекст ниспослания не является чем-то необходимым – по крайней мере, в той степени, в какой он необходим для социально-правовых утверждений Корана, – и по этой причине комментаторы обычно не указывают его; тем не менее вполне очевидно, что без систематического исследования Корана его мировидение не может быть понято. Конечно, любая подобная интерпретация с необходимостью будет подвержена влиянию современных моделей мышления; впрочем, это необходимо в том смысле, что только таким путем послание Корана может стать актуальным для современной ситуации. Однако совсем другое дело – пытаться загнать кораническое послание в терминологические границы определенной теории, вне зависимости от ее кажущейся привлекательности, сенсационности или популярности; в действительности, чем более популярна теория, тем она менее пригодна для выражения вечного послания»<sup>130</sup>.

Другая область исламской мысли, нуждающаяся в систематической перестройке, – это *закон* и *этика*. По мнению Рахмана, специфика исламских традиционных наук состоит в том, что в них не проводилось четкое разделение между законом и этикой, а сама этика как дисциплина если и развивалась, то только под влиянием внешних интеллектуальных традиций; систематического осмысления этического послания Корана в истории исламской мысли никогда не было. Согласно Рахману, смешение этики и закона привело к тому, что исламский «закон» фактически никогда не являлся законом в западном смысле слова, поскольку всегда содержал имплицитную этическую составляющую; это смешение «придало

---

<sup>129</sup> Ibid. Pp. 153–154.

<sup>130</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. P. 154.*

исламскому закону специфический вид, а именно уникальную педантичность, позволившую сохранить этическую мотивацию, без которой любой закон становится игрушкой в руках хитрецов и манипуляторов, наводняющих собой правовую сферу»<sup>131</sup>. Рахман положительно оценивает наличие этой этической составляющей, однако он полагает, что необходимо избавиться от смешения закона и этики, сохранив при этом органичную связь между ними. Основой нового исламского закона должен стать этический принцип богобоязненности, или богоосознания (*тақвā*), определяемый Рахманом как «ментальное состояние ответственности, исходя из которого человеком производятся действия, но которое предполагает осознание того, что критерий суждения о действиях находится за его пределами»<sup>132</sup>. По мнению пакистанского мыслителя, главная этическая цель Корана – привести человека к такому состоянию, поэтому подлинно исламская система закона должна отталкиваться от него. Рахман подчеркивает, что именно по этой причине светское законодательство – в той степени, в какой оно мыслит это состояние безразличным по отношению к законопослушности, – неприемлемо для мусульманина. Одна из причин нравственного кризиса западного мира состоит в том, что западная правовая система оказалась оторвана от нравственности и приобрела черты механистичности<sup>133</sup>. С другой стороны, без нравственной основы лишен смысла даже «религиозный» закон – и это замечание Рахмана касается уже исламского мира. Пакистанский мыслитель пишет: «Бог, который не обращается ни к интеллекту человека, ни к его сердцу, а также не способен создать систему ценностей для человека, – гораздо хуже, чем ничто, и такой Бог заслуживает смерти. Нравственные ценности являются главной опорой всеобъемлющей системы в целом, и из них выводится закон. Таким

---

<sup>131</sup> Ibid. P. 155.

<sup>132</sup> *Rahman F. Islam and Modernity*. Более подробно о том, как Рахман понимает такву, см.: *Rahman F. Major Themes of the Qur'an*. Pp. 19–21, 25–40.

<sup>133</sup> *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 155.

образом, закон является последним элементом этой цепочки, и он руководит всеми “религиозными”, социальными, политическими и экономическими институтами общества. Ввиду того что закон должен формулироваться на основе нравственных ценностей, он по необходимости будет органически связан с ними. Но поскольку он руководит повседневной жизнью общества, предполагающей социальные изменения, то он должен постоянно реинтерпретироваться. Если процесс реинтерпретации приостановится, то общество либо станет инертным, либо взбунтуется и выберет путь секуляризма. В таком случае целостная структура теологии, этики и закона постепенно разрушится»<sup>134</sup>.

Рахман констатирует, что вследствие многовековой стагнации законодательных институций во главе с улемами, подготовка законов в исламских странах стала прерогативой государства и парламента. Вернуться к старой расстановке, по его мнению, уже невозможно. Следовательно, подготовка вышеописанной системы исламского закона должна осуществляться прежде всего путем ознакомления общественных групп с исламскими ценностями. Данный процесс предполагает всестороннее осмысление коранической этики и популяризацию работ по этой теме среди широкой публики, в том числе среди студентов; он также предполагает глубокое изучение ранних работ по исламской правовой теории. Рахман уверен, что со временем подобная популяризация приведет к тому, что будет воспитано новое поколение юристов, которое сможет интегрировать исламские ценности в законодательство. Пакистанский мыслитель также считает, что необходимо ускорить этот процесс посредством создания международной комиссии мусульманских факихов, в которую входили бы ведущие специалисты в области закона и теорий права различных средневековых школ. Наиболее подходящим центром для этого мог бы стать ал-Азхар<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> *Rahman F.* Islam and Modernity. P. 156.

<sup>135</sup> *Ibid.* P. 157.



Еще одна область исламской мысли, нуждающаяся в систематической перестройке, – это *философия*. Как справедливо отмечает Рахман, философия, отождествляемая со средневековым течением *ал-фалсафа*, имеет дурную репутацию в исламском мире. Это обусловлено сильным влиянием греческой традиции на фальсафу, средневековыми дебатами между *фалāсифа* и ортодоксами, а также неправомерным отождествлением всей философии с фальсафой. Рахман выступает категорически против такого подхода. По его мнению, «философия является вечной потребностью, и ей следует позволить развиваться ради нее самой и ради других дисциплин, поскольку она воспитывает крайне важный аналитический и критический подход и порождает новые идеи, которые становятся важными интеллектуальными инструментами для других наук, в том числе для религии и теологии; следовательно, люди, отказывающиеся от философии, обрекают себя на отсутствие свежих идей – фактически они совершают интеллектуальное самоубийство»<sup>136</sup>. Рахман видит главную функцию философии в «созидании идей». Как таковая, философия не создает определенные убеждения, касающиеся природы реальности; скорее, она ориентирована на анализ информации, полученной из опыта, то есть чувственной, эстетической, религиозной и другой информации. В этом плане философия, по мнению Рахмана, является не конкурентом, а союзником теологии, поскольку цель теологии – построить мировоззрение с опорой на Коран и с использованием интеллектуальных инструментов, предоставляемых отчасти и философией. Пакистанский мыслитель убежден, что было бы большой ошибкой отождествлять всю философию с фальсафой и на основе этого утверждать, будто любая философия противоречит теологии. Напротив, он считает, что возможно бесконечное число разных философий, а само созидание идей является крайне продуктивной деятельностью, поощряемой Кораном. Он пишет: «Я могу сказать, не боясь столкнуться с противоречием, что с точки зрения

---

<sup>136</sup> *Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 157–158.*

Корана познание, то есть созидание идей, является наиболее ценной деятельностью. Если бы было иначе, то зачем бы в Коране выражался призыв к Пророку продолжать молиться за “приумножение знания”? Почему Коран неумолимо подчеркивает важность изучения Вселенной, истории и внутренней жизни человека? Совместим ли запрет свободомыслия с такого рода требованием? Чего исламу следует бояться, когда речь идет о человеческом мышлении, и почему? На эти вопросы должны быть найдены ответы теми “друзьями религии”, которые хотели бы держать свою религию в теплице, куда не проникает свежий воздух»<sup>137</sup>.

Наконец, еще одной областью исламской мысли, нуждающейся в реконструкции, является *учение об обществе*, или *социальные науки*. Рахман отмечает, что дисциплинарный статус социология получила только в эпоху модерна, поэтому говорить о реформе «исламской социологии» затруднительно. Впрочем, согласно Рахману, значительная часть Корана посвящена тому, что можно назвать «социальной мыслью», поскольку в нем часто повествуется об истории обществ, о нравственном упадке народов, об условиях процветания цивилизаций и др. Это является свидетельством единства человеческой истории и единства базовых законов, которым подчиняются все общества. Рахман полагает, что, несмотря на структурную сложность современной цивилизации, она также подчиняется этим законам, которые касаются правильного и неправильного: «Универсальные этические ценности – это центр бытия общества: дебаты об относительности нравственных ценностей в обществах рождены либерализмом, который в процессе либерализации подвергся такому искажению, что начал стремиться уничтожить те самые нравственные ценности, которые он устанавливал и освобождал от догматических ограничений»<sup>138</sup>. По мнению Рахмана, из социальных наук наибольшей значимостью обладают макроистория и макросоциология.

<sup>137</sup> Ibid. Pp. 158–159.

<sup>138</sup> *Rahman F. Islam and Modernity.* P. 160.

Предоставляемые ими материалы дают возможность осмыслить развитие человеческой цивилизации и определить, какое направление движения общества является наиболее благоприятным<sup>139</sup>. Подобное осмысление должно происходить в свете коранического «социального» учения, которое нуждается в систематизации. Особая важность социальных наук для Рахмана обусловлена тем, что в рамках его теории двойного сдвига второй интеллектуальный вектор направлен от универсальных этических ценностей Корана к современной ситуации. При этом для применения коранической этики в современном контексте необходимо досконально знать сам этот контекст. Рахман резюмирует свою позицию: «Прежде чем решать, куда следует двигаться обществу, крайне важно определить с точностью, где общество находится в данный момент. Если кто-то рассуждает о реформировании общества, не определив до этого, каково положение общества в данный момент, то он подобен доктору, лечащему пациента, не ознакомившись с историей болезни и даже не осмотрев его. На самом деле, можно ожидать, что даже осмысленная концептуализация коранической мысли будет зависеть от такого эмпирического исследования и от правильного метода, необходимого для интерпретации фактов; впрочем, обратное утверждение также верно. Иными словами, подобно другим областям, рассмотренным выше, изучение социальных наук – это процесс, а не что-то раз и навсегда установленное. В действительности, в случае социальных наук данный тезис еще более актуален, поскольку их предмет – социальное поведение – постоянно находится в процессе созидания»<sup>140</sup>.

Таким образом, Рахман предложил масштабный проект систематической реконструкции исламских наук, фундаментом которого выступает этическая, контекстуальная и плюралистичная герменевтика. Его проект предполагает реконструкцию теологии, закона, этики,

---

<sup>139</sup> Ibid. Pp. 160–161.

<sup>140</sup> *Rahman F. Islam and Modernity.* P. 162.

философии и социологии. По мнению Рахмана, это единственный путь выхода мусульманского сообщества из интеллектуального, социального и духовного кризиса и единственный адекватный способ решения проблемы соотношения ислама и современной эпохи.

### 1.8. Выводы

Итак, попытаемся резюмировать основные идеи Фазлура Рахмана, касающиеся герменевтики, историософии и мусульманской реформы.

Во-первых, анализируя феномен откровения в историческом, контекстуальном и гуманистическом аспекте, 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 Божиим, но в то же время и словом Пророка. Поэтому его контекстуальный аспект должен обязательно учитываться в герменевтическом процессе. Догматизация традиционалистской идеи о том, что известная нам манифестация Корана является несотворенной и трансцендентной (даже в виде умеренного учения о несотворенности смысла), привела к ошибочному восприятию природы откровения и деконтекстуализации его положений.

Во-вторых, Рахман развил оригинальную этическую, холистическую и контекстуальную *герменевтику Корана*. Ввиду того, что Коран связан с конкретными «обстоятельствами ниспослания» (*асбāб ан-нузул*), его указания и запреты должны рассматриваться с учетом этих обстоятельств. Притом, как подчеркивает пакистанский мыслитель, Коран по природе является не законодательным, а этическим текстом. Директивы Корана направлены на смягчение и исправление арабских правовых норм VII в. н. э., и за этими директивами легко увидеть этическую мотивацию. Рахман убежден, что мусульмане нуждаются в *реконструкции этического учения Корана*. Это учение необходимо мыслить холистично, то есть

целостно и с учетом всех социокультурных нюансов. Новаторство такого подхода состоит в том, что вышеперечисленные принципы применяются именно к Корану, а не только к хадисам и локальным установлениям фикха (как делали многие реформаторы). Впрочем, по замечанию Рахмана, у него в данном отношении имеются предшественники в традиционной правовой мысли, идеи которых, к сожалению, были отведены ортодоксией на периферию.

В-третьих, Рахман разработал *теорию двойного сдвига*, согласно которой при истолковании текста Корана сначала необходимо детально изучить конкретный аят и обстоятельства его ниспослания, стремясь при этом вычленить этический мотив, стоящий за ниспосланием. Затем требуется актуализировать этот этический мотив, который относится к сущности коранического учения применительно к правовой или любой другой социальной проблеме нашего времени. Интеллектуальный компонент движения от конкретного к этическому и от этического к конкретному Рахман характеризует как *иджтихад*, а весь описанный герменевтический процесс именуется им *контекстуальным иджтихадом*. По мнению пакистанского мыслителя, только обращение к контекстуальному иджтихаду способно спасти ислам, с одной стороны, от буквализма и архаизации, а с другой стороны, от полной секуляризации.

В-четвертых, Рахману принадлежит оригинальная *концепция Сунны*, согласно которой Сунна не имеет органической и обязательной связи с хадисами. Он понимает Сунну как общий нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающую нормативную практику, которая не может быть исчерпывающе зафиксирована в тексте. По мнению Рахмана, Сунна имеет этическую и интеллектуальную природу, она допускает контекстуальную интерпретацию и адаптацию. Пакистанский мыслитель критикует традиционную теорию «двойственного откровения», согласно которой Коран и Сунна являются двумя различными видами откровения. Тем не

менее он не отвергает хадисы полностью. По мнению Рахмана, хадисы могут служить историческим материалом для реконструкции Сунны, жизнедеятельности Пророка, обстоятельств ниспослания аятов и вообще ранней истории ислама, но сами по себе они не являются источником права.

В-пятых, Рахман развил логически стройную и оригинальную *историософию исламской традиции*, что само по себе является редкостью среди мусульманских мыслителей. Главный тезис Рахмана состоит в том, что дух ислама стал внутренне статичным задолго до падения Багдадского халифата, поскольку основные герменевтические и методологические ошибки были допущены еще в формативный период мусульманской мысли, а последующая стагнация средневековой традиции является просто справедливым итогом. Рахман положительно оценивает деятельность салафитов и модернистов по расшатыванию фундамента ортодоксии, однако он также отмечает отсутствие у них надежного метода, с помощью которого можно было бы предоставить альтернативу традиционному подходу.

Наконец, в-шестых, пакистанский мыслитель обосновал проект *систематической реконструкции исламских наук*. Базисом проекта является герменевтическая методология Рахмана и его теория двойного сдвига. Его важным компонентом выступает историософская рефлексия над судьбой исламской интеллектуальной традиции. В рамках указанного проекта предполагается реконструкция (то есть возрождение и преобразование) теологии, закона, этики, философии и социологии. Пакистанский мыслитель убежден, что это единственный путь выхода мусульманского сообщества из кризиса и единственный адекватный способ решения проблемы соотношения ислама и современности. Тем не менее Рахман признает, что в пределах этого проекта возможен широкий разброс мнений, поэтому сам по себе он является *плюралистичным*.

Рахман заложил концептуальную основу для новой школы исламской мысли, которую можно охарактеризовать как *неомодернистскую*. Его роль в становлении неомодернистского движения сопоставима с ролью Мухаммада Абдо в развитии реформаторства и модернизма. Рахман также сильно повлиял на становление исламского феминизма и на западное исламоведение в целом. Стоит отметить, что потенциал мысли Рахмана еще не проработан полностью, и в ближайшие десятилетия следует ожидать появления новых попыток углубления и практической реализации его идей. Это особенно актуально для «второго движения» в рамках теории двойного сдвига, ведь, по сути, оно и предполагает реализацию того проекта реконструкции, который задумал Рахман. Очевидно, воплотить его на практике может только группа мусульман и исламоведов – ядро той интеллектуальной элиты уммы, о которой так много рассуждают, но которая на данный момент находится лишь в стадии формирования. В 1985 г. Рахман писал, что «уверен в конечном успехе чистого ислама Корана – свежем, многообещающем и прогрессивном; однако потребуется некоторое время и трата значительных усилий, чтобы нынешний обскурантизм был захоронен в своей могиле»<sup>141</sup>. Остается надеяться, что прогностические способности пакистанского мыслителя окажутся не менее выдающимися, чем его интеллектуальные и философские способности.

---

<sup>141</sup> *Rahman F.* My Belief in Action. P. 159.



## ГЛАВА 2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ В ИЗУЧЕНИИ ИСЛАМА: ПОДХОД МУХАММАДА АРКУНА

### *2.1. Биография и главные труды*

*Мухаммад Аркун (1928–2010) является классиком исламской мысли, крупным исламоведом и, вероятно, одним из наиболее оригинальных мыслителей ислама за всю его историю. Разработанная Аркуном плюралистичная методология сочетает в себе традиционные исторические и теологические подходы с новаторскими подходами гуманитарного знания второй половины XX в. Интеллектуальное становление Аркуна происходило во Франции в 1950–1960-е гг., поэтому он лично участвовал в развитии французской социологической, исторической, антропологической и философской школ, и в своих работах он демонстрирует хорошее знание трудов ведущих мыслителей современности. Более того, для многих из них Аркун был важным собеседником и критиком. Развитый Аркуном эпистемологический проект критики исламского разума и переосмысления ислама является наиболее радикальной формой исламской неомодернистской мысли. Он сформулирован в контексте экзистенциального кризиса современности и с учетом глубокого понимания трагического конфликта между смыслом и властью. Проект Аркуна обладает огромным интеллектуальным, исследовательским, эмансипационным и даже революционным потенциалом, который касается не только мусульманских обществ, но и современного человечества в целом.*

*В данной главе мы рассмотрим базовые принципы плюралистичной методологии Аркуна и основные идеи его эпистемологического проекта. В 2.1 будет представлен краткий анализ биографии Аркуна и его главных*

*трудов. В 2.2 мы рассмотрим основные теоретические понятия, которыми пользуется мыслитель. В 2.3 будет проанализирована проблема откровения в исторической перспективе. В 2.4 мы коснемся герменевтического подхода к Корану, который был развит Аркуном. В 2.5 будет рассмотрен его эпистемологический проект критики исламского разума и переосмысления ислама. В заключительном 2.6 мы представим выводы из нашего анализа.*

Мухаммад Аркун родился в 1928 г. в Алжире. По происхождению он является бербером. Уже в детстве ему пришлось столкнуться с многочисленными формами дискриминации, которым подвергались в то время берберы. Аркун довольно рано выучил французский и арабский языки, что в немалой степени помогло ему социализироваться. Высшее образование он получил в Университете Алжира (по литературоведческому направлению) и затем в Сорбонне (по арабскому языку и литературе). В 1956 г. Аркун уезжает в Страсбург, где преподает в школе и университете. В этот период происходит его становление как мыслителя, которое в немалой степени было связано с французской интеллектуальной атмосферой 1950–1960-х гг. В 1970 г. Аркун защитил докторскую диссертацию, посвященную Ибн Мискавейху и арабскому гуманизму X в. После работы старшим преподавателем в Сорбонне и доцентом в Лионе он получил место профессора на кафедре исламской истории идей в Венсенском университете, а затем в Сорбонне. В 1980 г. ему была предложена профессорская должность в Университете Новая Сорбонна, а также должность декана факультета арабской и исламской истории идей. Аркун читал лекции во многих европейских университетах и получил широкую известность как оригинальный мусульманский мыслитель и исламовед. Он был удостоен высших наград Франции – ордена Почетного легиона и ордена Академических пальм. Умер Аркун в Париже в 2010 г.

Мировоззрение Аркуна сформировалось под влиянием целой группы факторов. Сам мыслитель подчеркивал особую важность «экзистенциального опыта» в этом формировании. Он описывал себя как «размышляющего исследователя», то есть критического мыслителя, использующего методы гуманитарных и социальных дисциплин, чтобы подвергнуть анализу исламскую интеллектуальную традицию в соответствии со стандартом философской критики. Не вызывает сомнений, что его интеллектуальный стиль выкристаллизовался в процессе изучения творчества двух исламских философов классического периода – Ибн Мискавейха (ум. 1030) и Абу Хайана ат-Таухиди (ум. 1023). Оба мыслителя принадлежали к школе *фальсафы*, были хорошо знакомы с греческим и персидским наследием и придерживались широких гуманистических взглядов.

Ибн Мискавейху Аркун посвятил несколько работ<sup>142</sup>. В арабо-мусульманской интеллектуальной традиции Ибн Мискавейх имеет статус «Третьего Учителя» (после Аристотеля и ал-Фараби). Аркун обращает внимание на то, что он был первым мусульманином, сумевшим предложить всестороннее осмысление греческой этики и объединить ее с исламским вероучением. В результате, по мнению Аркуна, была создана уникальная форма исламского гуманизма, отличная как от античного, так и от более позднего ренессансного. Кроме того, заслуга Ибн Мискавейха состояла в том, что он стал одним из основателей исламской социологии, поскольку разработал теорию общественного развития, которая не базировалась на религиозных факторах. Другой его важной заслугой является осмысление феномена исламского секуляризма, крайне актуального для нашего времени. Аркуна поразила степень плюралистичности взглядов Ибн Мискавейха и его умение гармонично сочетать исламскую религиозность с элементами философского знания.

---

<sup>142</sup> Arkoun M. Deux Epîtres de Miskawayh, édition critique, B.E.O, Damas, 1961; *Он же*. Traité d’Ethique, Trad., introd., notes du Tahdhîb al-akhlâq de Miskawayh, 1e éd.1969; 2e éd.1988; *Он же*. L’humanisme arabe au 4e/10e siècle, J.Vrin, 2e éd. 1982.

Для алжирского мыслителя он стал примером свободного мусульманского интеллектуала.

Аркун также посвятил несколько исследований Абу Хайану ат-Таухиди<sup>143</sup>. Он акцентировал внимание на принадлежности ат-Таухиди к исламскому гуманистическому направлению, которое отлично от привычного представления о гуманизме как о торжестве индивидуализма и рационализма. Согласно Аркуну, уже в X в. ат-Таухиди смог осмыслить (особенно, в своих суфийских трудах) тот разрыв между разумом и реальностью, рационализмом и мистицизмом, который был подробно описан европейскими экзистенциалистами XX в. Ат-Таухиди усматривал сущность человека в экзистенциальном опыте, тем самым указывая путь к тому, что Аркун называет «критикой разума». Стоит отметить, что в процессе изучения творчества исламских гуманистов X в. Аркун не только пришел к конкретным революционным выводам, но и разработал детали своей методологии, которая касалась исторического анализа форм диалектического противостояния и взаимодействия ментальных структур в определенный период (со всеми присущими ему частными обстоятельствами).

Общая ориентация на критический анализ ментальных структур получила отражение в сборнике Аркуна «Очерки исламской мысли» (*Essais sur la pensée islamique*, 1973)<sup>144</sup>. В этой работе алжирский мыслитель подробно развивает методологию и основные понятия критического анализа, такие как *ортодоксия*, *догматическая ограда*, *немыслимое*, *воображаемое* и пр. (см. ниже 2.2). Свой подход к истории исламской мысли он именуется «*прикладной исламологией*». По мнению Аркуна, в X–XI вв. исламская интеллектуальная традиция оказалась зажата в узкие рамки «логоцентричной и догматической ограды», поэтому для ее переосмысления необходим подробный анализ того, как это происходило.

<sup>143</sup> Arkoun M. L'Humanisme arabe au IV/X siècle d'après le Kitâb al-Hawamil wa-l-Šawâmil // *Studia islamica*. Paris, 1961. Vol. 5. No. 14; *Он же*. L'humanisme arabe au 4e/10e siècle, J.Vrin, 2e éd. 1982.

<sup>144</sup> Arkoun M. *Essais sur la pensée islamique*, 1e éd. Maisonneuve & Larose, Paris 1973; 2e éd. 1984.

Решающее значение в этом анализе будет иметь выявление условий, при которых разум подпал под влияние власти и религиозной ортодоксии, монополизировавших религиозный дискурс, в том числе подходы к истолкованию Корана<sup>145</sup>.

Проблема герменевтики Корана подробно рассматривается Аркуном в двух книгах: «Арабское мышление» («*La pensée arabe*», 1975)<sup>146</sup> и «Лекции о Коране» («*Lectures du Coran*», 1982)<sup>147</sup>. В первой книге Аркун анализирует сложные взаимоотношения между Кораном как устным словом и Кораном как текстом. Он пытается осмыслить последствия фиксации корпуса Корана и переориентации арабской культуры с устного слова на текст. Вторая книга является одной из наиболее важных работ Аркуна. В ней он развивает плюралистичный подход к кораническому тексту, обращаясь к забытым традициям истолкования и методологии современных социальных и гуманитарных наук. Полученные в процессе истолкования результаты затем используются Аркуном для разработки «антропологии откровения», которая охватывает священные писания христианства, иудаизма и неавраамических религий. По сути, в этих трудах Аркун развивает оригинальную философию религии.

Дополнением к ним может считаться работа «К критике исламского разума» («*Pour une critique de la raison islamique*», 1984)<sup>148</sup>. В ней Аркун эксплицирует свой проект деконструкции ортодоксии и критики исламского разума (см. ниже § 2.5). Он исходит из того, что исламская мысль базируется на вере в определенный тип разума, имеющий божественное происхождение и проявляющий себя в Коране. С опорой на это представление была сформирована специфическая исламская ортодоксия, которая отождествила свою позицию с божественным руководством как таковым. Аркун полагает, что необходима

<sup>145</sup> Мухетдинов Д.В. Мухаммад Аркун о положении и задачах интеллектуала в исламском контексте // Научная мысль Кавказа. 2019, № 3, С. 59–67.

<sup>146</sup> *Arkoun M.* *La Pensée arabe*, 1e éd. P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002.

<sup>147</sup> *Arkoun M.* *Lectures du Coran*, 1e éd. Paris 1982; 2e Aleef, Tunis 1991.

<sup>148</sup> *Arkoun M.* *Pour une critique de la Raison islamique*, Paris 1984.

деконструкция этих взглядов и обращение к тем интеллектуальным пластам, которые остались непомысленными в рамках классической традиции.

Стоит отметить, что стиль работ Аркуна является крайне сложным, и потому многие его утверждения подлежат различным интерпретациям. Анализируя положительные и отрицательные стороны подхода Аркуна, крупнейший современный специалист по его творчеству, немецкая исследовательница Урсула Гюнтер, пишет: «Плюралистичный подход Аркуна сочетает в себе много- и междисциплинарность с широким спектром методов, заимствованных из социальных и гуманитарных наук и перестроенных в творческом синтезе. Это воодушевляет, ибо кажется, что всё возможно – что каждый из этих дискурсов получает возможность высказаться. Аркун выступает за “растворение– дихотомий (таких как “периферия” и “центр”, “верхний” и “нижний”, “ортодоксия” и “инакомыслие”), а также за акцент на равном сосуществовании подразумеваемых различий без их нивелировки. В то же самое время его подход кажется обескураживающим и, возможно, даже отталкивающим из-за присущего ему риска эклектики, а также по причине требования, чтобы исследователь хорошо разбирался в аркуновской терминологии, в достижениях социальных наук и в исламской истории. Кроме того, существует проблема, вызванная отсутствием ясной систематизации его мысли в целом и его концептов в частности»<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought // Taji-Faruki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 36.

## 2.2. Основные теоретические понятия

Дискурс Аркуна характеризуется набором устойчивых терминов, к которым он часто обращается. Без их понимания невозможно вникнуть в содержание того, о чем говорится в его текстах; в то же время анализ их семантики в значительной степени позволяет очертить каркас мысли алжирского исследователя. Рассмотрим эти теоретические концепты<sup>150</sup>.

Лейтмотив творчества Аркуна – *критика исламского разума*. Сразу стоит отметить, что аркуновское понятие *критики* следует мыслить философски, а не буквалистски. В нем соединились западные кантовские идеи (критика как выявление условий возможности существования и исходной структуры чего-либо: «условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта»<sup>151</sup>) и полемическое использование этого понятия (*нақд*) в арабской философской литературе<sup>152</sup>. Подход Аркуна не является критикой религии в просвещенческом духе. Скорее, он старается выявить то, что остается непомысленным в исламской интеллектуальной традиции, и то, что остается за пределами оппозиции между религиозным и светским, агрессивным религиозным экстремизмом и не менее агрессивной антиклерикальной позицией. Аркун полагает, что любому историческому анализу должно предшествовать критическое осмысление сложившейся эпистемы, чтобы освободить мышление из плена догм и указать ему новые горизонты.

Аркун придерживается универалистских взглядов на *разум* как таковой, однако он выделяет четыре разных вида разума: *религиозный*, *научный*, *философский* и *эмерджентный*. Последний вид относится к

<sup>150</sup> Более подробно о специфической терминологии, используемой Аркуном, см.: Günther U. Mohammed Arkoun: ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft. Würzburg, 2004; Она же. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought.

<sup>151</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 2006. С. 279.

<sup>152</sup> Об этом см.: Фролова Е.А. Дискурс арабской философии. М., 2016. С. 140–144.

метауровню и в каком-то смысле охватывает все другие виды. Одной из характеристик разума, согласно Аркуну, является его естественное стремление к гегемонии. Каждый вид разума претендует на единственно верное отражение действительности и старается ограничить сферу применимости других видов; лишь в редкие исторические периоды удается сохранить баланс между ними.

Аркун считает, что *исламский разум* является видом религиозного разума. Он возник в контексте *коранического* и *исламского факта/события* – в ходе того, что Аркун называет «мединским опытом», когда конкретные исторические события были преобразованы в «мединскую модель», или в историю спасения. Таким образом, исламский разум опирается на религиозные постулаты, берет их за самоочевидную истину и не подвергает критической оценке. Можно сказать, что исламский разум гегемонистичен, поскольку сознательно препятствует развитию других видов разума (но в этой своей характеристике он ни в коем случае не является уникальным).

Критика исламского разума (и всякого догматического разума вообще), осуществляемая путем применения метауровневого эмерджентного разума, требует для себя особого рода «*гуманистической установки*»<sup>153</sup>. Если вспомнить, что на становление мысли Аркуна огромное влияние оказал И. Кант, то становится ясно, что вслед за немецким философом у Аркуна разум как таковой по сути является установкой к миру как целому. Любая же модуляция разума (то есть вышеназванные виды разума) обладает своей особенной установкой к миру и выражается в ней. Итак, критический, эмерджентный разум выражается в *гуманистической установке*. Содержание и смысл этой последней Аркун почерпнул не только и не столько в западной мысли, сколько в исламской, а именно в традиции исламского гуманизма, прежде

---

<sup>153</sup> См. также Мухетдинов Д.В. Мухаммад Аркун об идеях счастливой жизни и поиске счастливой жизни // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 1. С. 36–48.



всего у ат-Таухиди: «Ат-Таухиди ясным образом высветил важнейшую цель всякой гуманистической позиции: постоянно искать смысл не столько в абстрактных риторических фигурах, которые он разоблачал со всей строгостью, сколько в его конкретных психологических и исторических воплощениях. Он знал, что сущность и жизненность смысла пропорциональны взаимной расположенности умов, которые созидают и разделяют его друг с другом»<sup>154</sup>.

Эмерджентный разум и присущая ему *гуманистическая установка* необходимо предполагают особое пространство диалога, в котором будет участвовать абсолютно открытое сообщество говорящих. Этот диалог должен осуществляться как письменно, так и устно, то есть включить в себя и раскрыть все возможности тех медиумов высказывания, которые присущи человеку от рода. Этими медиумами являются речь и письмо<sup>155</sup>. Согласно Аркуну, примером подлинного гуманистического раскрытия и преобразования устной речи является арабский прообраз средневековых европейских *disputatio* – *мунāзара*, которые ат-Таухиди подробно описал в таких своих работах, как *Ал-Муқāбасат* и *ал-Имтā' ва ал-му'āнаса*. Отсюда проистекает другая фундаментальная характеристика гуманистической позиции: письменная артикуляция гуманистического дискурса прежде всего должна уважать и преследовать общие цели участников диалога, при этом сочетая в себе собственные речевые траектории участников. Установка на совместное письмо («*écrit de l'ensemble*») позволяет охватить и удержать единым критическим взглядом

<sup>154</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. Paris: J. Vrin, 2014. P. 9.

<sup>155</sup> Философская концептуализация письменной и устной речи и их противопоставление принадлежит Ж. Деррида в его работах по теории знака и различия как такового («différance»). Подробнее см.: Деррида Ж. Различае <Différance> // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012. С. 24–51. Нет никаких сомнений, что это противопоставление оказало огромное влияние на Аркуна, особенно в том, что касается важнейшего для него различия устной и письменной культуры. Специфика этого противопоставления заключается в том, что устная культура зачастую принадлежит к маргиналиям диалектики общественных сил, тогда как письменная культура является тем, что обладает наиболее высокой волей к власти (ср. «власть-знание» у М. Фуко), и, соответственно, тем, на чем зиждется ортодоксия и догматическая ограда. Потому можно смело сделать вывод о том, что на принципиальную диалогичность гуманистической установки Аркуна повлияла «этика диалога» Деррида, которую он разрабатывал в поздний период своего творчества.

как действительные задачи каждого приводимого аргумента, так и конечную цель всякой дискуссии. В результате оказывается, что письмо, принимающее гуманистическую установку, по своему смыслу и устройству стремится к устной речи (однако никогда не становится ею).

С концептом религиозного (и в частности, исламского) разума у Аркуна тесно связано понятие *ортодоксии*. По мнению алжирского мыслителя, ортодоксия – это официальная форма религии, установленная в результате сотрудничества клерикалов (в случае ислама – улемов или лидеров местных религиозных братств) с государственным образованием<sup>156</sup>. Она имеет религиозно-политический и идеологический характер. Ортодоксия – это также система верований, с помощью которых сообщество воспринимает и конструирует собственную историю; она отражает субъективные интересы сообщества, однако само сообщество не подозревает о субъективности своей точки зрения. Аркун видит в феномене ортодоксии не только негативные, но и позитивные черты: в частности, ортодоксия обеспечивает безопасность сообщества и его жизнеспособность.

По мнению Аркуна, сферу исламского разума и дискурса с X–XI в. окаймляет *догматическая ограда*, которую он под влиянием французских постструктуралистов иногда называет *логоцентричной оградой* (хотя способ употребления Аркуном термина «догматический» здесь опять же восходит к критическому проекту Канта). Догматическая ограда – это результат разрыва в истории исламской мысли, который завершает инновационный период ее развития, свидетельством чего является закрытие врат иджтихада. Догматическая ограда служит орудием в руках ортодоксии. Она гарантирует согласованность и непротиворечивость традиции, проводя демаркацию между общепринятыми способами восприятия и мышления и трудными вопросами, которые не подвергаются рефлексии и исчезают в сфере *непомысленного и немислимого*.

---

<sup>156</sup> Аркун говорит и о суннитской, и о шиитской ортодоксии.

Последние два понятия также имеют большую важность для теории Аркуна. Аркун исходит из того, что, во-первых, любая мысль в каждый момент времени раскрывает как свою позитивную, так и свою негативную часть; а во-вторых, любая традиция мысли создается путем определения *внутреннего* и *внешнего*, исключая и маргинализируя другие интеллектуальные тенденции. Таким образом, ортодоксальный дискурс устанавливает границы сферы *мыслимого*, фиксируя в то же время сферу *непомысленного* и *немыслимого*. Иначе говоря, *мыслимое* охватывает всё то, что член сообщества способен думать и выражать в конкретных исторических обстоятельствах; для исламского разума эта сфера оказывается ограничена теми подходами и моделями, которые были предложены классической экзегетической традицией. За пределами *мыслимого* оказывается *немыслимое*; оно включает в себя всё то, что исторически/политически недопустимо (или весьма затруднительно) мыслить или выражать. Данный запрет устанавливается во имя истины, определяющей исламское мышление. *Непомысленное* равно сумме всего *немыслимого*, то есть включает в себя всё, что выходит за границы возможных знаний в определенный момент времени. Аркун полагает, что к сфере непомысленного и немыслимого в исламе принадлежат следующие проблемы: история текста Корана и хадисов, исторические и культурные условия разработки шариата, феномен откровения, вопрос о сотворенности Корана, преобразование религиозного символизма в государственную власть, правовая система, статус личности, юридический статус женщин, соотношение традиции и ортодоксии, идеология секуляризма, языческое мировоззрение и многое другое.

Формирование ортодоксии, а также того или иного присущего ей режима истины (то есть способа именованя *чего-либо* истиной и того, с помощью каких процедур она обосновывается в тех или иных частных случаях) связано с особым феноменом, который Аркун называет *диалектикой властных сил и остатков* (*La dialectique des puissances et des*

*résidus*). Описанию алжирским мыслителем этого феномена следует уделить особое внимание, поскольку оно является ключом как к его концепту «догматической ограды», так и к тому, что он называет «эмерджентным разумом». Под диалектикой властных сил и остатков Аркун понимает разворачивание в едином социальном пространстве, ограниченном некоторыми политическими рамками, непрерывного динамического противостояния четырех направленных на гегемонию *властных сил (puissances)*, стремящихся свести к состоянию *остатков* (или, точнее, уничтожить) четыре прямо антагонистичные им силы. Последние, в свою очередь, борются за выживание, по возможности – за автономию, а в ряде случаев – и вовсе за замену чужой гегемонии на свою. Здесь Аркун, по собственному признанию, заимствует и усложняет теорию Ибн Халдуна о династических последовательностях трех поколений. В результате он предлагает схематическую иллюстрацию этой диалектики (см. рис. 1) и размещает по верхней горизонтали (1) четыре силы, стремящиеся к гегемонии: *государственное образование (la formation étatique)* (= Г. О.), *письмо (l'écriture)* (= П.), *ученые культуры (les cultures savantes)* (= У. К.), куда включены и те, кто является их производителями и защитниками; четвертой властной силой является вышеназванная *ортодоксия* (= О.), в которой совершается альянс или компромисс между религией и политикой. По нижней горизонтали (2) Аркун помещает антагонистические силы, являющиеся *сегментарными, неинтегрированными обществами* (= С. О.), к которым принадлежат: *устная традиция* (= У. Т.), *народные культуры* (= Н. К.), сегодня уже являющиеся популистскими (= п.), и *ереси* (= Е.).



Рисунок - 1 Диалектика властных сил и остатков

Диалектика осуществляется на каждой горизонтальной линии между четырьмя антагонистическими силами и на вертикальных линиях между восемью. Эта диалектика разворачивается одновременно и тем самым производит общее социальное пространство, открытое для тех или иных действий индивидуальных акторов и их объединений. В качестве примеров таких объединений Аркун приводит разномастные кланы и племена, обитающие на подвижных политических границах. Другим примером являются этнокультурные группы и социальные классы, существующие в пространствах, политически контролируемых суверенными государствами, склонными к централизации. Двусторонние стрелки на схеме отражают эту диалектику, чья интенсивность меняется в зависимости от социальной среды, целей участников и текущей исторической конъюнктуры.

В связи с вышесказанным для алжирского мыслителя само собой разумеющимся является то, что на протяжении всех вертикальных и горизонтальных линий регулярно возникают частные случаи, промежуточные ситуации и условия, которые оказывают более или менее решающее воздействие на ход общей диалектики властных сил и остатков. Эти непредсказуемые явления обозначены прерывистостью линий. По отношению к религии ортодоксия определяется теми, кого Аркун называет «управляющими священным» (для него этот термин является широким

обозначением разного рода клерикалов), а по отношению к политике – государством, которое является в той или иной мере светским или несветским. Здесь в ходе диалектики возникает противостоящая ортодоксии *гетеродоксия*, которая включает в себя как верования и доктрины, отвергаемые поборниками ортодоксии, так и тех акторов, которые восстают против «легитимного» государственного режима. Этот пункт Аркун поясняет примером из современной внутренней политики Марокко: она осуществляется сообразно оппозиции между домашней территорией, управляемой центральной властью (*ал-махзан*), и «дикой» территорией беспорядка и восстания (*ас-сиб̄а*).

С помощью концептуализации этой диалектики Аркуну удается связать воедино «более или менее неустойчивые политические темпоральности и пространства, долгоиграющие темпоральности (вроде систем религиозных представлений и верований), систем мышления с их *эпистемами*, антропологические структуры воображаемых, разнородное содержание коллективных памятей, культурные кодирования “ценностей” в присущей им случайности»<sup>157</sup>. Отсюда алжирский мыслитель делает вывод о том, что уровень властных сил разделяет некоторые «глубокие темпоральности» с уровнем остатков. Иными словами, каждое звено диалектики особым образом укоренено во времени и вообще образует это время как таковое (в качестве некоторой «эпохи» или «истории»). В ходе диалектики возможны смены темпоральностей (смена исторических парадигм).

Выявление этой исходной диалектики становится ключевой задачей эмерджентного разума. Это выявление позволяет проследить смысловой и событийный генезис догматических оград и их разнообразных следствий. По указанной причине применение эмерджентного разума, которое по своему смыслу всегда является освободительным, Аркун характеризует

---

<sup>157</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 98.

как *разрушение (subversion)*<sup>158</sup>. Для Аркуна такое разрушение не носит расхожего негативного смысла «отрицания». Напротив, оно стремится пробраться сквозь все случайные человеческие нагромождения к тому, что разрушению не поддается. О негативных же коннотациях выдвинутого термина алжирский мыслитель говорит следующее: «Интеллектуальное и духовное разрушение, которое я проповедую, не может быть спутано ни с неистовством террористического уничтожения, ни с таким же смертоносным, деструктивным и антигуманным контрразрушением этатистских коалиций»<sup>159</sup>.

Когда Аркун говорит о разрушении религиозного мышления с его мифоисторическими конструкциями веры или же современного мышления с его мифоидеологическими следствиями, то он имеет в виду прежде всего возобновление философского жеста Просвещения XVIII в., нацеленного на такое открытие новых горизонтов смысла, понимания, знания, которое всегда было бы ориентировано на «освещение пути революционного исторического действия и его направление»<sup>160</sup>. В рамках концептуализации Аркуна Просвещение обладает патетической актуальностью. Его интеллектуальный и духовный жест прежде всего отсылает к жестам «пророческих голосов, открывших человеческому бытию продолжительные, надежные и плодотворные пути экзистенциального раскрытия»<sup>161</sup>. Согласно Аркуну, все лингвистические и антропологические прочтения Библии и Корана показывают, что пророческий дискурс по своей сути структурно и символически

---

<sup>158</sup> Понимание Аркуном акта применения разума как «разрушения [догматических оград]», также восходит к мысли Канта, где философия неизбежно должна быть критикой в указанном выше смысле. Помимо этого, «разрушение», несомненно, наследует концепции «деконструкции», выдвинутой Деррида, которая в свою очередь является развитием метода «деструкции», разработанного Хайдеггером. Из этого можно сделать вывод о том, что в своем критическом проекте Аркун наследует прежде всего так называемой континентальной традиции в современной западной философии и применяет ее к тому, что самим Аркуном именуется «исламскими контекстами».

<sup>159</sup> *Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 162.*

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*

разрушительн<sup>162</sup>. Он предшествует и выдвигает себя в качестве некоторого места накопления сил для «гомологических действий», направленных на «постоянное созидание человечности человека в самых разнообразных местах и эпохах»<sup>163</sup>. Именно в той мере, в какой религиозное воображаемое сохраняет некоторую связь с возможностью антиципации пророческого дискурса, современные фундаменталисты преуспевают в психологической и социальной мобилизации. В результате этого массы угнетенных нищих людей, маргиналов, находящихся в состоянии безнадежной обездоленности (которых в огромных количествах производит глобализация), попадают в расставленные фундаменталистами сети – как, впрочем, и противостоящие им «культурные» массы с высшим образованием.

Еще одним важным понятием теории Аркуна является концепт *воображаемого*. Этим термином, заимствованным из французской социологии, обозначается сфера восприятия и сочетания образов и фантазий, касающихся реальности, которую в определенном историческом контексте формирует конкретная группа. Аркун различает три формы *воображаемого*: религиозное *воображаемое*, содержащее все убеждения, принятые, осмысленные и выраженные в качестве истины в пределах веры; социальное *воображаемое* – динамическое сочетание идей, сил, восприятия, интерпретации и выражения реальности, связанное с определенными человеческими группами; индивидуальное *воображаемое*, которое принимает участие в создании социального *воображаемого*. Аркун следующим образом оценивает важность данной категории для деконструкции истории исламской мысли: «Пролить свет на то, как *воображаемое*, в прошлом и в настоящем, берет верх над позитивистским мышлением исторического филолога, последовать циклическим

---

<sup>162</sup> Отсюда следует, что Аркун стремится не только к чистому философскому мышлению (которое по своему смыслу несет человеческому существу его исконную свободу), но и к пророческому. Однако пророческое понимается им как разрушительное, то есть освободительное. Это обстоятельство в свою очередь приводит к тому, что и философское («Афины») и пророческое («Иерусалим») в сущностном плане совпадают.

<sup>163</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. Pp. 162–163.



операциям, с помощью которых данное *воображаемое* воспроизводит само себя и продолжает играть ключевую роль в истории сообществ, а также поставить требование ясности для сферы, брошенной на произвол слепым силам коллективной души (*psyche*), – всё это, на мой взгляд, новые, оригинальные и эмансипационные задачи историка ислама»<sup>164</sup>.

Аркун использует специальные термины и для характеристики современного состояния ислама. Прежде всего следует отметить, что алжирский мыслитель настаивает на том, что цели и задачи современной интеллектуальной жизни исламом проигнорированы и заслонены идеологией борьбы против Запада, который, как ни странно, в наше время оказывается куда более господствующим и влиятельным по отношению к «исламскому миру», нежели в период колониальных оккупаций. Интеллектуальная же современность, которая с 1950-х гг. стала источником потрясающих научных революций, остается отвергнутой и дисквалифицированной мифоидеологической инстанцией ислама. Согласно Аркуну, сегодня эта инстанция сводится к трем функциям: *пристанища* (*refuge*) для исключенных, маргинализированных людей без постоянной занятости и надежды на лучшую жизнь; *прибежища* (*repaire*) для социальных акторов, выступающих против правящих режимов на местах; и идеологического *трамплина* (*tremplin*) для карьеристов и популистов<sup>165</sup>. Кроме того, ислам теперь всегда служит иллюзорной инстанцией для легитимации политических и эпистемических режимов, которые настолько далеко ушли по своему «особому пути», что не имеют возможности помыслить о каких-то альтернативных моделях. По мнению алжирского исследователя, они никогда не говорят о «реформировании» ислама, о «новом открытии мифической двери к *иджтихаду*, который был бы очерчен в своей реальности и своих исторических границах»<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> Arkoun M. Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique // Lewis B. et al. (eds.) *As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West*. New York, 1985. Pp. 100, 109.

<sup>165</sup> Arkoun M. *Humanisme et islam: combats et propositions*. P. 73.

<sup>166</sup> Ibid. P. 74.

Но как в связи с этим остается возможен серьезный, не вступающий в состояние самопротиворечивости разговор об исламе и о том, что принято называть «исламским миром»? Неужели процедура разрушения, исполненная эмерджентным разумом, оставляет исследователя и мыслителя буквально ни с чем и никак не позволяет подступиться к привычному объекту антропологического, социологического, исторического и, наконец, философского исследования? Напротив, применение эмерджентного разума и разрушения в том числе и исследовательских, научных догматических оград только впервые и дает исследователю основание для такого метода, который позволил бы наконец-то не промахнуться мимо цели изыскания. Таким основанием является понятие *контекста*, в случае ислама – *исламского контекста*.

Итак, Аркун предпочитает (кроме особых случаев) не гипостазировать ни «исламский мир», ни ислам в качестве монолитного, всюду ясного и отчетливого религиозного дискурса. Разговор об исламских контекстах для него означает историческое, социологическое и антропологическое исследование того, «что было однообразно, абстрактно и случайно привнесено в жизнь обществ, затронутых исламским фактом, в результате чего Ислам превратился в слово-вывеску (*un mot-sac*) с большой буквы»<sup>167</sup>. По мнению Аркуна, исследование, отталкивающееся от понятия «исламского контекста», является крайне необходимым для науки тогда, когда речь идет об изучении исламской мысли, а также метафизических и религиозных доктрин, следующих из нее. Метод и метафизические постулаты истории так называемых деконтекстуализированных идей оказываются куда более вредоносными в случае исламской мысли, чем в случае систем мысли в западных контекстах. Аркун полагает, что расширение поля исследований жизни различных этнических групп, их культур на устном и письменном уровнях, их народных идиом и религиозных принадлежностей пока остается уделом

---

<sup>167</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 61.

по преимуществу изолированных исследователей, со слабой поддержкой со стороны государств и научного сообщества. Говоря об исламских контекстах, алжирский мыслитель имеет в виду прежде всего (но не только) зороастрийские, манихейские, месопотамские, арабские (доисламские), христианские, иудейские верования и идеи, существовавшие во всех своих мультязычных выражениях еще до того, как арабский язык стал языком власти и знания. Это обстоятельство нужно иметь в виду в первую очередь для понимания того, насколько сложносочиненным на деле оказывается то, что с научной санкции огульно называется «исламским миром» и «исламской религией». Аркун полагает, что корень проблемы во многом связан со сложным взаимоотношением власти и религии в «исламских контекстах»: «С научной точки зрения неприемлемо смешивать под вывеской “ислама” столько источников, верований, систем представлений, живущих под глобальным политическим контролем бывшего халифата или султаната, а сегодня – уже секуляристских государств, которые вынуждены проводить демонстративную религиозную политику из-за давления внутренней исламской оппозиции. Издавна и до сих пор продолжающаяся эскалация ортодоксии догматических позиций Ислама, понятого в качестве идеологического трамплина, всегда скрывала процессы идеологизации и мифологизации, которым сегодня содействуют как “улемы”, или управляющие священным (*gestionnaires du sacré*), так и манипуляторы разных социальных и политических принадлежностей, объединенные равным незнанием исламской традиции и классической мысли»<sup>168</sup>.

Таким образом, позиция Аркуна состоит в том, что историк должен овладеть таким понятием исламского контекста, которое больше бы не воспринималось в качестве инструмента и следствия идеологического и культурного распространения «единственного и всемогущего Ислама», победившего на всех социальных пространствах, захваченных силами

---

<sup>168</sup> *Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 62.*

Омейядов, Аббасидов и разнообразных империй (Османской, Сефевидской, Могольской) начиная с 661 г. и вплоть до упразднения Ататюрком Османского султаната в 1924 г. Согласно Аркуну, ислам как система верований и представлений является, скорее, фактором столкновения, обмена и взаимодействия множества живых и плодотворных культурных и интеллектуальных традиций на землях от Инда до Андалусии, от Аравии до Малой и Средней Азии. И в этом необъятном движении обмена и апроприации (верований, ритуалов, символов, мифологии, институтов, способов мышления) наука и философия еще удовлетворительным образом не выявили преемственность, повторяемость и реактивизацию механизмов репрезентации и артикуляции общего смыслового горизонта (то, что Аркун вслед за французской гуманитарной традицией называет «*sens commun*»). Иначе говоря, то, что скрывается за вывеской «ислама», еще должно быть дешифровано, поскольку «слово-вывеска впитало в себя все сложности, манипуляции и воображаемые экспансии, производимые тем, что обозначается другими тремя словами-вывесками: фундаментализмом, интегризмом и терроризмом»<sup>169</sup>.

Наконец, следует сказать о том, как Аркун понимает *веру*. Алжирский мыслитель различает подлинную веру (*īmān*) и авторитарную веру (*taṣdīq*). По его мнению, подлинная вера – это внутреннее, обретенное в переживании знание, которое стало твердым убеждением, подкрепленным философскими размышлениями и экзистенциальным опытом. Авторитарная же вера предполагает опору на человеческий авторитет, закрытость, эксклюзивизм, слепое следование кому-либо. Именно такой тип веры, согласно Аркуну, возобладал в исламе после формирования ортодоксии. Алжирский мыслитель призывает вернуться к подлинной вере, на что и ориентирован его историко-критический проект. Однако эти две «разновидности» веры пребывают в сложных

---

<sup>169</sup> Ibid. P. 63.

взаимоотношениях: можно сказать, что каждая из них в той или иной степени присуща человеку и человеческим сообществам. Тем самым они образуют нечто вроде неустрашимых, сложноплетенных экзистенциальных измерений. Поэтому Аркун выдвигает особый объединяющий термин *система верований*, обозначающий оба смысла веры, а также то или иное наличное отношение, в котором они пребывают. Для того чтобы подчеркнуть неотъемлемость измерения веры в любых человеческих сообществах, Аркун предлагает говорить не только о системах верований, но и о системах *не-верований*. Не-верование здесь имеет двоякий смысл. С одной стороны, существуют не только верующие, но и как бы «неверующие» сообщества (например, общества, живущие при коммунистических режимах). С другой же, всякая вера предполагает и меру некоторого неверия (например, следование одной религии предполагает запрет на следование другой религии).

Наш список ключевых концептов и терминов Аркуна не претендует на то, чтобы быть исчерпывающим. Скорее, он является вводным эскизом, который позволит в более свободном духе осуществлять дальнейший анализ. Некоторые используемые Аркуном термины, которые требуют своего пояснения, но не упоминаются в настоящем параграфе, будут отдельно разъяснены ниже.

### ***2.3. Проблема откровения и религии в исторической перспективе***

Одной из особенностей подхода Аркуна к откровению является *историзация* этого феномена. Отталкиваясь от идеи о том, что нам, как ограниченным существам, понятен лишь тот аспект Слова Божьего, который явлен в истории, Аркун настаивает на необходимости помещения откровения в исторический контекст. Кроме того, подобный подход объясняется простой правдивостью, которую принесла с собой эпоха модерна. Как справедливо отмечает Аркун, когда мы открываем для себя функцию социального *воображаемого*, состоящую в производстве групповой истории, то мы более не можем поддерживать «теорию откровения в той форме, в которой она была разработана ранее», то есть в форме «образов, произведенных сложным феноменом пророческого посредничества»<sup>170</sup>.

С помощью деконструктивистской методологии Аркун стремится понять причины доминирования ортодоксального взгляда на феномен откровения и его ограниченность, что отчасти достигается путем переоткрытия забытых учений. Критика ортодоксального взгляда не означает критики самого откровения. В связи с этим Аркун пишет: «Тема откровения является достаточно тонкой, особенно если мы хотим выйти за рамки “ортодоксальных” учений и обновить их – я имею в виду те самые учения, которые набожно повторяются в каждой монотеистической традиции. Речь не идет об игнорировании или низвержении этих учений; скорее, наука о религиях стремится понять их теологическое и историческое происхождение, их идеологические и психологические

---

<sup>170</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today // Aslam S. (ed.) Islam: Enduring Myths and Changing Realities. SAGE Publications, 2003. P. 36.

функции, их семантические и антропологические границы и слабые стороны».<sup>171</sup>

Аркун подходит к феномену откровения с широких и плюралистичных позиций. Точкой отсчета для него является, конечно, Коран, однако он также рассматривает другие писания, в частности индуистские, буддийские, иудейские и христианские. С опорой на исторический антропологический подход он определяет сущность пророчества в связи с феноменом «великого человека» в истории<sup>172</sup>. С этой точки зрения пророк является мудрым лидером, одаренным огромной духовной силой и воображением. Имея постоянное вдохновение от Бога, он способен проникнуть в неизвестное и расширить человеческое знание. Эти особые психологические черты, воплощенные в личности пророка, проявляются в разные исторические периоды. Согласно Аркуну, пророки отличаются от героев и военачальников не столько по природе, сколько по типу их миссии и по психологическим и социальным импульсам, которые используются для мобилизации последователей<sup>173</sup>.

Стремясь объяснить божественную весть и сохранить при этом свободу человеческого разума, пророки, по мнению Аркуна, руководят людьми без принуждения и насилия. Их цель не в том, чтобы мобилизовать людей, ссылаясь на авторитет свыше, а в том, чтобы принести новые «смыслы бытия». Эти смыслы могут подвергаться модификации и интерпретации с опорой на рациональный подход, характерный для людей<sup>174</sup>. Однако один лишь факт привнесения новых смыслов бытия не способен объяснить огромное влияние, которым обладают пророки. По мнению Аркуна, это влияние обусловлено не только природой откровения, но и психологическими установками людей. Люди

<sup>171</sup> Arkoun M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1994. P. 30.

<sup>172</sup> Arkoun M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Book, 2002. P. 117. См. также: *Salihu A. Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique // Intellectual Discourse*, Vol. 14. No. 1. 2006.

<sup>173</sup> Arkoun M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. P. 117.

<sup>174</sup> *Ibid.* P. 118.

склонны связывать смысл своего существования с высшим Бытием (Бог, Судьба, государство, народ и пр.). Делая это, они ощущают перед Бытием постоянное экзистенциальное обязательство, которое Аркун называет «долгом смысла». Поскольку откровение выполняет функцию стимулятора психологических импульсов народа, то в людях особенно остро пробуждается ощущение «долга», и они следуют за пророками. Аркун полагает, что в исламском контексте поиск новых смыслов привел к фиксации основных идей в Коране, Сунне Пророка и у благочестивых предков (*ас-салаф ас-сāлих*), притом эта фиксация оказалась столь жесткой, что большинство мусульман в дальнейшем отказывались принимать какие-либо идеи или новшества, не находящие подтверждения или прецедента в этих трех почитаемых источниках<sup>175</sup>.

Аркун делает важное замечание о том, что пророческая модель поведения способна выполнять свою функцию лишь в рамках эпистемы, которая характеризуется доминированием мифа над историей, духовности – над прагматизмом и воображения – над рациональностью. По его мнению, Коран замещает древние символы альтернативными символами, в то время как наш прагматический рационализм склонен критиковать все виды символов и мифов, предлагая в качестве альтернативы естественно-научное мировоззрение. Аркун полагает, что если современный человек осознал историчность пророческой модели в рамках общего исторического процесса порождения смыслов, то он больше не способен вернуться к этой пророческой модели. Отсюда следует, что неизбежна постепенная *секуляризация пророческой вести*.

Ставя Коран в один ряд с Писаниями других религий, алжирский мыслитель подчеркивает, что принцип историчности должен применяться в одинаковой мере к наследию всех народов и что не существует другого способа интерпретировать какой-либо тип откровения, кроме как путем

---

<sup>175</sup> Arkoun M. Present-day Islam: Between its Tradition and Globalization // Daftary F. (ed.). Intellectual Traditions in Islam. London: I.B. Tauris, 2000. P. 192.



соотнесения его с другими откровениями и с историческим контекстом. Он вполне открыто говорит об историчности Корана<sup>176</sup>. Аркун утверждает, что подобная историческая методология является частью *немыслимого* в исламской научной традиции – того, что находится за *догматической оградой*, но при этом она не оказывает разрушительного воздействия на Коран. Напротив, она является частью *нового иджтихада*, который способен пошатнуть общепринятые интеллектуальные подходы и обогатить историю мысли, предоставив лучшее понимание Корана<sup>177</sup>.

Осмысление историчности ислама связано с развенчанием того, что Аркун называет «*антропологическим треугольником*», который является фигурой взаимоотношенности *насилия, священного и истины*. Институциональные, объективированные формы откровения структурированы сообразно отправлению некоторого насилия: оно направляется против определенной группы неугодных, которая в смысле своей отделенности является сакральной. Декларируемое сакральное/священное (например, нерушимость догм) становится прочным только лишь в опоре на противопоставление греховному и неверному. Последнее так или иначе обретает свою плоть и кровь в ходе историзации откровения, то есть в процессе возникновения религиозных институтов и соответствующих им систем верований. Эти взаимные оппозиции образуют *режим истины*, внутри которого что-либо только и может быть определено как ложное. Важно отметить, что здесь истина (и ложь как противоположность истине) понимается как некоторая достоверность (что на самом деле является следствием самодостоверности сознания), залогом которой становится высшая инстанция, раз и навсегда полагающая систему различий. Такая система является основанием, на котором выстраивается та или иная историческая религия.

<sup>176</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 89.

<sup>177</sup> Аркун М. Мин ал-иджтихад илā нақд ал-‘ақл ал-ислāмийй. Лондон: Дār ас-сāқийй, 1991. С. 79–80.

Из сказанного становится ясно, что религиозный разум (французское слово *raison* обладает двояким смыслом «ума» и «основания», «причины») есть и это самое основание (установленная система различий), и истинностные процедуры внутри указанной системы. Смысл этих процедур заключается в отнесении всякого встречающегося феномена к тому или иному флангу в системе различий (впрочем, допускается и безразличное отношение). Кроме того, возможны ситуации, когда некоторые случаи сами способны менять системы различий, но не принцип различения. В этих ситуациях мы имеем дело с переучреждением той или иной системы религиозного разума, но не с отказом от самого принципа.

Отказ от религиозного исламского разума, но не отказ от ислама в смысле откровения – таков замысел Аркуна. Это сближает его проект с идеями Дж. Ваттимо о «выходе из религии», или о возможности «постхристианства»: «Истина, Религия, Общество, Политика, и т. д. С этими замечаниями и их трактовкой в моих разнообразных публикациях начиная с 1970-х гг. мы поймем, что гуманистическая позиция, защищаемая в настоящей книге, нацелена не только на реформирование того, что находится внутри догматической ограды, но и на выход из нее в том смысле, в котором Марсель Гоше и многие другие авторы, такие как Джанни Ваттимо, говорят о “выходе из религии” или о “нерелигиозном христианстве”»<sup>178</sup>.

Перед тем как отреагировать на проблемы, поставленные «выходом из религии», Аркун считает важным сделать одно уточнение, касающееся идеологического усиления и расширения социологической основы догматической ограды в так называемых мусульманских обществах второй половины XX в.<sup>179</sup> Он считает, что в форме политики согласованной и

<sup>178</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. Pp. 152–153.

<sup>179</sup> Им регулярно подчеркивается повсеместная ошибочность, иллюзорность и излишняя претенциозность имени «мусульманское (-ие) общество (-а)», потому он предпочитает выражаться указанным выше способом, который в оригинале звучит как «la société dit islamique».

управляемой материально-технической модернизации в них происходит явная или скрытая игра четырех конститутивных сил исторического становления любых человеческих обществ.

Первой такой силой является *Бог*, который затем замещается *народным суверенитетом* (можно отметить, что в незападных обществах процесс замещения все еще происходит). Последний, в свою очередь, становится уже источником *суверенитета политического*, но не духовного. Политический суверенитет является источником бесконечных конфликтов между гражданами, которые больше не располагают инстанцией духовного авторитета. «Государственная духовность» предоставляет лишь его эрзац, который по своей сути является только политическим (в духе политической теологии). Духовный суверенитет как таковой выражается в *долге смысла* (*dette de sens*) по отношению к Богу, его посланникам и посредникам.

Второй силой является *политическая власть*, воплощенная в государстве и находящаяся в перманентном поиске легитимности, хотя часто ей недостает даже собственной легальности. В качестве третьей силы Аркун обозначает стремящуюся к верховенству экономическую власть, которая управляет теми слабыми демократиями, которые соблюдают лишь внешние процедурные нормы, с помощью влияния (лобби, корпорации, мафии). Четвертой силой он называет *сексуальность* как источник всяческих побуждений, определяющих жизнь индивидуальной души<sup>180</sup>. Эти побуждения испытывают давление со стороны архаических нормативных установлений, которым подчиняется та или иная социальная группа.

В этой связи первостепенной важностью обладает то обстоятельство, что противостояние четырех сил затрудняет доступ субъекта к чистому осознанию того, что он (в качестве исторического актора, принадлежащего к группе, сообществу или нации) участвует не

---

<sup>180</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 153.

только в воображаемых институтах общества, но и *прямо причастен к духу как таковому*. Это осознание является условием допуска к эмерджентному разуму, то есть к разуму в собственном смысле, и к его применению – к разрушению (*subversion*). Поэтому Аркун задается вопросом о том, как эти четыре взаимодействующие силы направляют историческую судьбу общества в зависимости от того, преобладает ли в некотором *hic et nunc* так называемый религиозный или же так называемый светский режим истины. Иначе говоря, совершается ли безраздельное правление религиозного разума только в рамках религиозной догматической ограды или же еще и в рамках современного разума, находящегося, по словам Аркуна, в тисках ныне слабеющих материалистических, этатистских и либеральных идеологий (которые оказываются не менее отчуждающими от духа и опасными в «гуманитарном» плане)? Ответ на этот вопрос для Аркуна звучит положительно, в результате чего вопрос о выходе из религии, о «нерелигиозном исламе» усложняется, ибо он не решается простой секуляризацией и опережающей погоней за «локомотивом современности»<sup>181</sup>. Ситуация усугубляется еще и нарастающей этатизацией религии (что тоже является своеобразной формой ее секуляризации).

По словам Аркуна, предлагаемая им интеллектуальная стратегия касается человеческого субъекта, рассматриваемого одновременно в качестве критического сознания, или гражданского индивида, подчиненного законам, действующим в каждом обществе, и личности (*personne*), надеющейся на освобождение и свободу, которые принесут с собой проекты устройства будущей жизни. В этом пункте Аркун отмечает, что сейчас становится особенно заметна та пропасть, которая по меньшей мере с XVIII в. разделяет субъекта как гражданского индивида (*sujet individu-citoyen*), возникшего в современных (*modernes*) демократиях, и субъекта, подчиненного догматической ограде, «где в извращающей дух

<sup>181</sup> *Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 154.*

путанице складывается политическая тирания и сопутствующее ей религиозное мракобесие»<sup>182</sup>. Провал постколониальных государств случился не только по экономическим или социальным причинам. В гуманистической перспективе этот провал куда ярче проявляется в области разума, смысл которого в этих государствах извращается настолько, что едва ли не отрицается. В рамках национальной образовательной системы именно отсутствие политической культуры и оскорбительная этатизация «религиозных дел» продолжают систематически воспроизводить догматизм в умах растущих поколений (причем Аркун полагает, что аналогичный процесс имеет место и на Западе). Модернистская религиозная позиция по отношению к религии и стремление инкорпорировать ее в государственную машину лишь усугубляют то, что представляют собой исламский фундаментализм и радикальный традиционализм. Противопоставление между ними является мнимым, так как движение смысла в обоих случаях гомологично. Более того, модернизация религии не может быть успешной ни по западному, ни по ближневосточному сценарию.

Для алжирского мыслителя религиозная политика (как западная, так и имеющая место в «мусульманских» странах) является особенно возмутительной, поскольку она обнажает «безнадежную интеллектуальную безответственность» альянса государства, узурпирующего инстанцию духовного авторитета, со штатными клерикалами (будь то традиционными «улемами» или же так называемыми учеными или интеллектуалами). «Этот союз имеет место и в демократических европейских правительствах, которые мирятся с тем, что мигрантами-мусульманами руководят мракобесные имамы, невежественные вплоть до того, что не знают языка той страны, которая их приняла, и “сформированные” в такой догматической ограде, которая является отсталой даже по отношению к ограде классического ислама. На

---

<sup>182</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions.

сегодняшний день ислам во Франции, которым управляет министр внутренних дел, оставлен на попечение имамов, которые, кроме нескольких хорошо известных исключений, остаются чужими или даже враждебными республиканской культуре (это хорошо показывает вопрос о ношении хиджаба). В этой области производства совершающейся истории обществ бывшего третьего мира больше нельзя взывать к вмешательству Запада, причем это касается даже экономического, финансового и технологического секторов; можно даже заключить об обратном действии этих вмешательств на социологические факторы в демократических обществах»<sup>183</sup>.

По этой причине, полагает Аркун, с некоторыми оговорками можно считать установленным, что *религиозный закон, чье непреклонное приложение является повсеместно распространенным, определяет место, представления и функции четырех сил, предзадающих пространство человеческой экзистенции*. Это положение он иллюстрирует следующим образом. Во время гражданской войны в Алжире (и в других подобных конфликтах) противоборствующие стороны питались идеей о том, что подчинение наделенной властью инстанции перестает быть необходимым, когда оно приводит к неподчинению Богу (*лā тā'ат ли-махлук фī ма'сиййат ал-хāлик*). «Легальная» власть, обнажающая свой недостаток демократической легитимности, оправдывает репрессии с помощью манипуляции не менее древней идеей о том, что лучше подчиняться несправедливому правительству, нежели предпочесть отсутствие какого бы то ни было правительства, что привело бы к анархии и гражданской войне (*фитна*). Государство и исламистская оппозиция вовлечены в одни и те же *торги за обладание ортодоксией* и в ходе этого процесса занимаются манипуляциями с *шарī'а* относительно соблюдения канонических обязательств и норм, определяющих персональный статус человека (*ахвāl шахсиййа*). Действительный же смысл призыва к *шарī'а*

<sup>183</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions.

всегда заключается в присвоении власти, которая, будь то светской или фундаменталистской, застигает горизонт современных смыслов и закрывает выход из догматической ограды. Даже если бы эти горизонты не были загорожены, никакой гарантии выхода из догматической ограды исламского религиозного разума не существовало бы. Напротив, в такой современности имеет место не менее опасная угроза тотальной секуляризации и сциентизации<sup>184</sup>.

Однако проблемы возникают не только на уровне властных сил и суверенитета. По мнению алжирского исследователя, контроль за сексуальностью с помощью многочисленных табу, связывающих по рукам и ногам женщин, в особенности молодых, а также с помощью той непомерной власти, которая вверяется семейным укладом взрослому и женатому мужчине, обеспечивает надежное и длительное воспроизводство догматической ограды и религиозного разума. Это происходит благодаря интериоризируемым каждым поколением предписаниям и обычаям, которые уже давно увековечили почти рефлекторное подчинение детей – отцу, сестры – своим братьям-ровесникам, жены – мужу, младших – старшим. За пределами семьи верующий подчиняется доктринальному авторитету алима, ученик-послушник – духовному наставнику (муриду/шейху) в случае братств, и все вместе они подчиняются эмиру, султану, халифу или имаму (вождю, президенту, генеральному секретарю партии и т. д.). Воинствующим исламистам эта «шкала рабов и господ» видится моральной и религиозной ценностью, находящейся под угрозой сил секуляризации современных обществ; властные же режимы выдают ту же самую вертикальную структуру господства за формальную процедурную демократию. «Я бы кратко сформулировал суть этой ситуации следующим образом: теологически ислам является протестантским, но политически – католическим»<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 155.

<sup>185</sup> Ibid. P. 156.

В свете всего вышеизложенного Аркун делает вывод о том, что догматическая ограда не является следствием из одних лишь религиозных принципов. Последние только подвергают сакрализации древние традиции, обычаи, ритуалы, культурные установления, верования, «ценности» и политические практики. Всё это оказывается связано с вопросом о символическом и социально-экономическом порядках и той власти, которая ими руководит. Отсюда возникают вопросы: можно ли в такой логике спрашивать о выходе из систематического альянса догматических оград и вертикальной властной структуры там, где террористическая активность и авторитарные режимы подвергают массы невинных людей эксплуатации колониального типа, делегитимизируют интеллектуальный модерн и подчиняют демократию процедурам и махинациям политико-финансовых лобби? Можно ли «в имеющем теперь место мировом хаосе и господстве чистого насилия» определить условия возможности этого выхода? На эти вопросы Аркун дает положительный ответ: в интеллектуальном плане он обосновывается проектом критического эмерджентного разума, а в политическом плане предполагает применение этого разума и создание союза народов всего мира на фундаменте западной гуманистической цивилизации (что снова отсылает к проектам Канта и Деррида)<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> Подробнее об этом см.: *Arkoun M. Rôle et place du fait islamique dans la construction de l'espace euroméditerranéen // Prologues. No. 31; Arkoun M. Penser l'espace méditerranéen // Diogène. 2004. No. 206. Pp. 122–150.*



## 2.4. *Герменевтика Корана*

Кораническая герменевтика занимает важное место в творчестве Аркуна. Его герменевтическая теория касается двух главных интерпретационных вопросов. Первый является онтологическим: «Какова природа Корана, или того, что должно истолковываться?» Второй вопрос является методологическим: «Как интерпретировать Коран?» Ответ на второй вопрос в значительной степени зависит от ответа на первый вопрос.

Аркун отвергает односторонние классические подходы к изучению Корана и призывает к использованию разнообразных подходов, взятых из гуманитарных и социальных наук<sup>187</sup>. Отвечая на нападки в свой адрес относительно того, что в своей герменевтической практике он использует западные идеи и методы, Аркун утверждает, что применение концепта человеческого и исторического текста в отношении Корана имеет важные прецеденты в самой исламской истории. При этом он отвергает и радикально секуляристское, сциентистское отношение к феноменам человеческой веры.

«Когда я пытаюсь заменить чтение Корана с позиций веры на чтение с позиций истории и лингвистики, мусульманская публика всегда выражает свое негодование, так как расценивает такое чтение в качестве десакрализирующего. “Как вы смеете касаться чего-то святого?!” – удивленно и тревожно спрашивают меня. И напротив: в секуляризованных обществах культура неверия с прохладцей отвергает такой вид научной любознательности; верующие же принимают его, но без того, чтобы изменить свое отношение к прежде усвоенным истинам. В любом случае те дела, которые заслуживают особенного внимания, остаются либо

---

<sup>187</sup> Его методология подробно изложена в работе: *Arkoun M. Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve and Larose, 1982.

слишком взрывоопасными, либо слишком сложными даже для так называемой образованной публики»<sup>188</sup>.

Для примирения этих полярных позиций и обоснования собственной методологии Аркун ссылается на мутазилитское представление о сотворенности Корана, которое, по его мнению, в действительности означает, что Коран нуждается в человеческом посредничестве. Утверждение о сотворенности Корана, по словам Аркуна, подразумевает, что он выражен на человеческом языке, то есть на арабском языке, и что люди обязаны понимать и истолковывать его. Говоря о прецедентах исторического и контекстуалистского взгляда на Коран, алжирский мыслитель также ссылается на Ибн Мискавейха и ат-Таухиди.

Аркун выделяет несколько уровней Корана<sup>189</sup>. Первый уровень – это Слово Бога, которое относится к Небесной Книге, названной в Коране *ал-Лавх ал-Махфӯз* «Хранимая Скрижаль» (85: 22) и *Умм ал-Китāб* «Матерь Книги» (43: 4). Второй уровень – коранический дискурс, который является устной передачей этого Слова Мухаммаду. Данный тип Корана, именуемый Аркуном «профетическим дискурсом» (*ал-китāб ан-набавийй*), опирается на взаимодействие трех акторов: Бога как отправителя, Пророка как адресата и людей как дополнительного адресата. К последним относятся те, кто был сподвижником Пророка и слышал Коран непосредственно от него. Позднее этот устный дискурс трансформировался в текст (*муṣхаф*) и, в конечном счете, стал «официальным закрытым корпусом»<sup>190</sup>. Согласно Аркуну, трансформация устного дискурса в записанный текст имеет три важных следствия: 1) радикальные изменения в языковых и семиотических процессах, характерных для коранического дискурса; 2) приписывание

<sup>188</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 178.

<sup>189</sup> Arkoun M. The Notion of Revelation: From *Ahl al-Kitāb* to the Societies of the Book // Die Welt des Islams, 28, 1998. Pp. 62–89.

<sup>190</sup> Концепцию «официального закрытого корпуса» Аркун подробно объясняет в работе: Arkoun M. Islam: To Reform or to Subvert? London: Saqi Books, 2007.

зафиксированному тексту священного статуса; 3) повышение роли письменной культуры в ущерб устной культуре<sup>191</sup>.

В свете представления об этих трех уровнях Аркун утверждает, что ашаритская и ханбалитская школы ошибочно отождествили *мушхаф* с трансцендентным Словом Бога, проигнорировав многолетний процесс устной передачи и факт трансформации слова в текст. В отличие от ашаритов и ханбалитов, мутазилиты были убеждены в сотворенности Корана в аспекте его устной передачи Пророку на арабском языке и его специфического исторического контекста, но не в его трансцендентном аспекте, который не доступен людям.

Аркун полагает, что «сотворенный» аспект, сыгравший важную роль в формировании текста, делает Коран объектом для герменевтики со стороны людей. В процессе истолкования Корана необходимо учитывать все три уровня, особенно переход от устного дискурса к зафиксированному тексту. Специальное внимание должно быть уделено значению метафор и семиотических структур коранического дискурса.

Аркун признает, что его подход, который он вслед за французскими историками и социологами называет «антропологией прошлого», всё еще находится в стадии становления и характеризуется спекулятивностью<sup>192</sup>. Начальным пунктом этого подхода является «археологическое раскапывание» значения слова, его происхождения и его смысловых оттенков в прошлом и в наше время. Затем производится анализ того, как данное слово используется в Коране, что осуществляется путем его интеграции в социально-политический контекст Аравии VII в. Наконец, производится рассмотрение того, как указанное слово функционировало в традиции – в исторических хрониках, хадисах, сирах, тафсирах и т. д.<sup>193</sup> Здесь мы отчетливо видим влияние на Аркуна структуралистского подхода, согласно которому свою значимость единица языка или культуры

<sup>191</sup> Arkoun M. The Notion of Revelation. P. 75.

<sup>192</sup> Аркун М. Ал-фикр ал-усулий ва истихалат ат-та'сйл. Лондон: Дар ас-сақийй, 1999. С. 43–44.

<sup>193</sup> Там же. С. 52–55.

(в данном случае – слово) получает только в соотношении с другими единицами.

Аркун утверждает, что целью подобного археологического анализа является не столько определение правильности или неправильности конкретного мнения, сколько деконструкция социального *воображаемого*, которое получило оформление и структуру под влиянием *мусхафа*. Такой подход, предполагающий изучение религиозной литературы как продукта *имагинативной способности* верующих, согласно Аркуну, является более полноценным, чем узкий филологический метод, сконцентрированный на лексических и тематических влияниях.

Важнейшей задачей нашего времени, по мнению алжирского мыслителя, является раскрытие историчности коранических событий, которые сам Коран окутал в священные одеяния. Иными словами, современные ученые должны «историзировать то, что было систематически деисторизировано»<sup>194</sup>. Для достижения этой цели необходимо использовать три подхода к истолкованию Корана: историко-антропологическую интерпретацию; лингво-семиотическую интерпретацию; и теолого-экзегетическую интерпретацию<sup>195</sup>. Наибольшей важностью обладает теолого-экзегетическая интерпретация, однако осуществить ее возможно лишь после применения двух предыдущих методов.

Главной целью *историко-антропологического подхода* является соотнесение Корана с обстановкой Аравии VII в. Он начинается с анализа истории Корана. Аркун отвергает традиционную мусульманскую точку зрения, согласно которой Коран передавался устно и частично записывался еще во времена Пророка, а спустя несколько десятилетий после смерти Мухаммада был кодифицирован и приобрел свой окончательный вид. С опорой на исламоведческие работы своего времени Аркун предлагает иной

<sup>194</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 241.

<sup>195</sup> См. также: Salihu A. Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique. Pp. 24–28.

взгляд на историю Корана. Он делит эту историю на два периода: период откровения, или формативный период, и период собирания и письменной фиксации. Формативный период охватывает мекканские и мединские откровения, когда Коран распространялся устно среди сподвижников Пророка. Период собирания и фиксации начинается после смерти Пророка и заканчивается в IV/X в. Согласно Аркуну, свой окончательный вид Коран приобрел лишь в IV/X в.<sup>196</sup> Коран раннего периода Аркун обычно именуется «кораническим дискурсом», или «профетическим дискурсом», а его более позднюю зафиксированную версию – «официальным закрытым корпусом»<sup>197</sup>. Определяя Коран в целом, он пишет, что это – «завершенный и, в то же время, открытый корпус, выраженный на арабском языке, к которому мы не имеем иного доступа, кроме как через текст, зафиксированный после IV/X в.»<sup>198</sup>.

Сравнивая статус устной и зафиксированной форм Корана, Аркун пишет, что Коран был более священным, когда он циркулировал в виде «коранического дискурса». Это так, поскольку в своей устной форме Коран был открыт для разных смыслов и интерпретаций. Использование же письменных принадлежностей, таких как перо, бумага и пр., понизило божественный статус Корана, сделав его земной книгой. Иными словами, Аркун считает, что *мусхаф* не имеет священного статуса, но, несмотря на это, мусульманская ортодоксия возвысила его до самой Божьей Речи<sup>199</sup>.

Обращаясь к *лингво-семиотическому подходу*, Аркун стремится продемонстрировать историчность коранического языка и содержания. Он выступает за семиотический анализ Корана по двум причинам: во-первых, ввиду необходимости выявить историчность коранического языка; во-вторых, для того чтобы показать, как из Корана могут быть извлечены новые смыслы, притом без обращения к традиционному способу

<sup>196</sup> Arkoun M. Lectures du Coran. Pp. 43, 46.

<sup>197</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. Pp. 64–65.

<sup>198</sup> Arkoun M. Lectures du Coran. P. 46.

<sup>199</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 51.

прочтения. В связи с проблемой историчности Аркун ставит следующий герменевтический вопрос: как мы можем мыслить священное, духовное и трансцендентное измерение, приписываемое Корану, если весь его язык либо напрямую касается исторической тематики, либо косвенно определяется историческим планом?<sup>200</sup> Как следствие, Аркун отрицательно оценивает распространенную мусульманскую практику цитирования Корана по определенным случаям и праздникам. Аркун называет эту практику «семиотической манипуляцией», поскольку она способствует отделению Корана от его социально-исторического и лингвистического контекста и навязывает Корану свой собственный контекст, стремясь сделать его актуальным.

В связи с проблемой выявления новых смыслов Корана Аркун отмечает, что язык в целом и коранический язык в частности состоит из определенных знаков и символов. С семиотической точки зрения эти знаки и символы указывают на объекты случайным образом, то есть за этим указанием нет никакой естественной связи. Арабский язык здесь не является исключением. По этой причине алжирский мыслитель ставит под сомнение все вариантные чтения Корана (*қирā'a*), утверждая, что они в большей степени относятся к нормам раннего мусульманского сообщества, чем к подлинному смыслу Корана. Поскольку нужды и нормы нашего века существенно иные, то, согласно Аркуну, необходимо новое прочтение Корана. Кроме того, алжирский мыслитель пишет, что Коран содержит бесконечное число значений, и потому ни одна его интерпретация в принципе не может быть исчерпывающей<sup>201</sup>.

Наконец, наибольшей важностью обладает *теолого-экзегетический подход*. Аркун утверждает, что его применение возможно лишь после

<sup>200</sup> Arkoun M. The Concept of Authority in Islamic Thought // Ferdinand K., Mozaffari M. (eds.) Islam: State and Society. London: Curzon Press, 1988. P. 70.

<sup>201</sup> Arkoun M. Pour une Critique de la Raison Islamique. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. P. 132. Эта идея также получила широкое развитие в суфийской герменевтике, см.: Мухетдинов Д.В., Бородай С.Ю. Основные принципы суфийской герменевтики // Хайретдинов Д. З. (гл. ред.). Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М.: Медина, 2016. С. 382–437.

осуществления первых двух способов прочтения. Лежащая в его основе теология не тождественна традиционной (ханбалитской, ашаритской или матуридитской), но является плодом историко-антропологической и лингво-семиотической интерпретаций. Аркун полагает, что если мы продолжим рассматривать Коран как божественный и трансцендентный текст, то наш анализ быстро закончится на том, что мы погрязнем в многочисленных теологических и философских проблемах, которые едва ли разрешимы. Следовательно, необходима иная теология, которая, по его мнению, является «рациональным вероубеждением» и при этом базируется на столкновении между доминирующей в данный момент эпистемой и проблемами, поставленными религиозным текстом, – иными словами, между наследием и историей. На самом деле Аркун называет теологический подход «ритуальным прочтением», а первые два подхода характеризует как «более академичные и сложные»<sup>202</sup>. Им не признается ни один тип теологического прочтения, кроме того, который он называет «секулярной теологией». Отвергая распространенное мнение о том, что в исламе не проводится различие между духовным и мирским, Аркун, напротив, утверждает, что секуляризм является неотъемлемой частью ислама: «Секуляризм интегрирован в Коран и мединскую социальную практику»<sup>203</sup>. По его мнению, в пользу этого тезиса можно привести множество исторических аргументов. Осмысляя свой проект, алжирский мыслитель пишет: «Нам необходимо произвести деконструкцию закрытой ортодоксии изнутри. Однако это невозможно сделать, пока мы не станем исследовать недогматизированную историю, ведь только она способна подвести нас ко входу в секуляризацию ислама»<sup>204</sup>.

Хотя Аркун подробно разработал методологию истолкования Корана, он довольно редко прибегал к анализу конкретных коранических аятов и оценке их релевантности для нашего времени. Исключение

<sup>202</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 61.

<sup>203</sup> Arkoun M. The Concept of Authority in Islamic Thought. P. 71.

<sup>204</sup> Аркун М. Та'рихийят ал-фикр ал-'арабий ал-исламий. Бейрут, 1986. С. 286.

составляют отдельные фрагменты работы «Лекции о Коране», где Аркун применяет свою герменевтику на практике<sup>205</sup>. Стоит отметить, что именно за редкое обращение к конкретным кораническим проблемам Аркуна критиковали многие авторы. Гюнтер дает этому факту следующее объяснение: «Хотя Аркун и приводит некоторые примеры применения собственных понятий к конкретному материалу, значимость его работы состоит именно в обеспечении нас незаурядной концептуальной и теоретической моделью для изучения ислама. Несмотря на то, что многие поставленные вопросы так и остаются без ответа, а в действительности даже порождают новые вопросы, всё же было бы несправедливо ожидать от Аркуна той же эффективности на практическом уровне приложения его идей, какую он демонстрирует на теоретическом и концептуальном уровне»<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> См.: *Arkoun M. Lectures du Coran*. Pp. 77–125.

<sup>206</sup> *Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought*. Pp. 153–154.



## 2.5. Переосмысление ислама как эпистемологический проект

Свой проект *критики исламского разума и современного переосмысления ислама* Аркун представляет, с одной стороны, в качестве развития идей обновленческого и реформаторского движения, но на принципиально иных основаниях («новая нахда»), а с другой стороны, в качестве возрождения светских, плюралистичных и рационалистических установок, которые были характерны для раннего ислама и отдельных мыслителей классического периода.

На феномен религии Аркун смотрит с социологических позиций, что, по его мнению, является более объективным подходом. В глубинном плане религия, согласно Аркуну, – это ниспосланный человеку путь обнаружения Абсолюта, однако она имеет и социальное измерение. Тезис о том, что религия является социальным феноменом, направлен на расшатывание ортодоксальной установки, согласно которой религия – это внесоциальное и трансцендентное явление. Аркун считает подобную установку ошибочной и идеологизированной. Он пишет, что «не было предпринято никаких усилий (*иджтихād*) для того, чтобы отделить ортодоксию как воинствующую идеологическую активность, инструмент легитимации государства и ценностей, проводимых в жизнь этим государством, от религии как пути, ниспосланного человеку для обнаружения Абсолюта; это еще одна задача нашего современного проекта *переосмысления ислама и других религий*»<sup>207</sup>. По мнению Аркуна, на начальном этапе любая религия характеризуется открытостью к разнообразным смыслам и путям развития. Однако формирование ортодоксии приводит к сковыванию этой открытости и плюралистичности; оно ведет к выстраиванию иерархии и властных отношений, которые чужды религии в ее ранней форме. Гюнтер комментирует эту идею Аркуна

<sup>207</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 22.

следующим образом: «Аркун не сосредоточен ни на вопросах веры, ни на критике истинности какой-либо одной конкретной формы веры или веры как таковой, ни на апологии вероубеждения. Скорее, он стремится положить конец иерархическим и поляризующим людей способам восприятия религии (религий) или систем убеждения, принимая при этом веру как одну возможную истину. Следовательно, в соответствии с точкой зрения Аркуна, любой анализ религии и религиозного вопроса должен быть встроен в более высокий контекст вопроса о смысле. Этот подход отражает его видение философской теологии, соответствующей такой религиозной антропологии, которая не содержит в себе исключительно богословских позиций, но, скорее, встает на точку зрения, находящуюся за пределами догматических пристрастий и теологических предустановок»<sup>208</sup>.

На примере ислама различие между начальной установкой и последующей догматической моделью фиксируется в понятиях *коранического факта* и *исламского факта*<sup>209</sup>. Аркун здесь подразумевает переход от устной речи к официально закрытому своду священного текста и соответствующему ему дискурсу; иными словами, имеется в виду принципиальный смысловой сдвиг между периодом откровения, заданным кораническим дискурсом, который закончился в 632 г. со смертью Мухаммада, и периодом фиксации откровения. Концепты *коранического факта* и *исламского факта* описывают исторический процесс возникновения новой религии, произведенный и поддержанный определенными социальными, политическими и культурными силами. Эти концепты мыслятся как нейтральные, и они не претендуют ни на ориенталистскую критику сложившейся традиции, ни на апологию этой традиции.

Согласно Аркуну, *коранический факт* характеризуется следующими признаками: он возник на Аравийском полуострове

<sup>208</sup> Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought. P. 143.

<sup>209</sup> Иногда в этом же значении Аркун говорит о *кораническом событии* и *исламском событии*.

благодаря религиозному, моральному, политическому и экономическому опыту человека, который находился в прямом общении с Богом; смысловое измерение этого опыта неразрывно связано с арабским языком; он эксплицирован в устном виде; он не является систематизированным и не предполагает разрыва между мифическим и рациональным; несмотря на свою историческую конечность, он имеет трансисторический характер, поскольку обращен ко всем людям, которые озабочены поиском экзистенциального смысла. В отличие от него, *исламский факт* имеет следующие признаки: он является одной из возможных исторических проекций *коранического факта*; его фундаментом выступает Коран в качестве закрытого текстового корпуса; в процессе его формирования Коран был использован в качестве средства в политической и идеологической борьбе, что и привело к созданию ортодоксии; иными словами, для него характерна эксплуатация Корана; он не является трансисторическим, поскольку ограничен арабским языком и догматической оградой; в своем законченном виде он характеризуется замкнутостью, закрытостью и ригоризмом.

Как уже отмечалось, Аркун считает, что ранняя исламская мысль в формативный период *исламского события*, или *дискурса* (VII–X в.), была еще достаточно гибкой и разнородной. В этой связи представляет интерес то, как Аркун оценивает мутазилитов – интеллектуалов, которые традиционно считаются наиболее либеральными и рациональными представителями ранней исламской мысли. Эта тема рассматривается в работе «Исконная исламская мысль и ее трансформация» (1999)<sup>210</sup>. Аркун считает, что идея сотворенности Корана в действительности означала сотворенность его внешней манифестации, а значит – его историческую выраженность. Для своего времени это была крайне продуктивная и актуальная идея, которая предполагала иной взгляд на герменевтику Писания и законотворческую деятельность. Тем не менее, как утверждает

<sup>210</sup> Аркун М. Ал-фикр ал-усулий ва истихалат ат-та'сйл. Дār ас-сāкийй, 1999.

Аркун, мутазилиты совершили роковую ошибку, начав сотрудничать с властью и попытавшись догматизировать эту идею. События «михны» (833–849) свидетельствуют о том, что из защитников религиозной терпимости они превратились в гонителей по религиозному признаку. В результате это привело к обратному эффекту: перед лицом мутазилитской угрозы произошла консолидация традиционалистов, что при халифе ал-Кади́ре (ум. 1031) способствовало догматизации тезиса о несотворенности Корана – иными словами, тезиса о тождестве трансцендентного Слова Божьего и *мусхафа*. Коран был деисторизирован, что имело широкие последствия для богословской, законотворческой и герменевтической деятельности. Аркун отмечает, что эта догматическая фиксация совпала с социальными изменениями: утратой Багдадом статуса перекрестка торговых путей, ослаблением торговли и экономики, падением значимости городского ремесленного населения, являвшегося социальной базой мутазилизма и рационалистической мысли.

Среди других факторов формирования *догматической ограды* Аркун выделяет создание имамом аш-Шафии теории Сунны, канонизацию сборников хадисов, кодификацию Корана и закрытие врат иджтихада. Он пишет: «Ислам представлен и живет как определенная система верований и не-верований (non-beliefs), которые не могут быть подвергнуты какому-либо критическому вопрошанию. Таким образом, он разделяет пространство мышления на две части: немислимое и мислимое. Оба этих концепта являются в первую очередь историческими, а не философскими. Соответствующая каждому из них область меняется на протяжении истории и варьируется от одной социальной группы к другой. До систематизации имамом аш-Шафии концепта *Сунны* и его использования *усулийун* многие аспекты исламской мысли были еще мислимыми. Они стали немислимыми после триумфа теории аш-Шафии, а также разработки достоверных “сборников”, о чем уже упоминалось ранее. Подобным же образом, проблемы, связанные с историческим процессом сбора Корана в

официальный *мусхаф*, становились под официальным давлением халифата всё более и более невыносимыми по той причине, что с самого начала Коран был использован, чтобы легитимировать политическую власть и объединить умму. Последнее официальное решение, закрывающее любое обсуждение прочтений получившихся ортодоксальных *мусхафов*, было принято кадием Ибн Муджахидом после дела Ибн Шунбуза (IV/X в.)»<sup>211</sup>.

Представляет интерес то, как Аркун оценивает *средневековую систему мысли*, сформировавшуюся в результате догматизации традиции. Он отмечает, что даже гениальные и довольно независимые в творческом плане мыслители не были способны выйти за пределы *догматической ограды*. В качестве примера Аркун приводит известную дискуссию между ал-Газали (ум. 1111) и Ибн Рушдом (ум. 1198). Ал-Газали обвинил представителей фальсафы в неверии, исходя из трех положений: они отрицают воскресение тела; они отрицают знание Богом партикулярных, или частных событий и предметов (*джуз 'иййа*); они утверждают, что Бог предшествует миру только в онтологическом, но не в хронологическом плане. Ибн Рушд дал развернутый ответ ал-Газали, используя в том числе методологию фикха. В связи с этим Аркун отмечает: «Самое значительное, чему мы можем научиться, рассматривая эту дискуссию, состоит в выявлении эпистемических пределов и эпистемологических препятствий исламской мысли, как она была использована двумя своими знаменитыми представителями»<sup>212</sup>. Аркун выделяет несколько интеллектуальных предположений, из которых исходят оба мыслителя и которые отражают наиболее общие идеи, характерные для догматического ислама:

- Оба мыслителя признают приоритет богооткровенной истины, явленной в Коране. Разум должен быть полностью подчинен этой истине, или его следует представить в виде согласованной связи между истиной, учрежденной на основе демонстративных знаний (с использованием

<sup>211</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. Pp. 28–29.

<sup>212</sup> Ibid. P. 26.

перипатетической методологии), и богооткровенной истиной. Первое характерно для ал-Газали, второе – для Ибн Рушда. При этом в последнем случае, по замечанию Аркуна, происходит смешение правовой и философской методологии.

- Оба мыслителя стремятся занять «срединную позицию» между религиозными верованиями и правовыми нормами, с одной стороны, и философской методологией и идеями – с другой. Этот факт (как и предыдущий) свидетельствует о неудачности и искусственности попыток сочетать трансцендентно понятую богооткровенную истину и разум, что является следствием деисторизации Корана и придания ему трансцендентного статуса.

- Оба мыслителя игнорируют историчность в целом и историчность Корана в частности, поскольку она относится к сфере *немыслимого и непомысленного*.

- У обоих мыслителей историчность представлена в виде историографии (*ta'riḫ*), которая опирается на хронологию и на представление о времени как о статичной величине. Между временем как историческим динамическим процессом (историчностью) и элементами знаний, собранных историографией, в средневековой мысли не устанавливается никакой связи<sup>213</sup>.

Подобная модель, игнорирующая феномен историчности, всецело наследуется, по мнению Аркуна, модернистскими мусульманскими мыслителями, которых он причисляет к сфере *ислахистского мышления* (термин образован от араб. *isḫāḫ* – «реформа», буквально – «улучшение»). Аркун полагает, что *нахда* не состоялась в полном виде по той причине, что у мусульманских мыслителей кон. XIX – нач. XX в. отсутствовала адекватная научная методология, и они не смогли выступить единым фронтом. Подобно предшественникам средневекового периода, ислахистские мыслители исходили из веры в то, что вся божественная

<sup>213</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. Pp. 26–27.

трансцендентная Истина была ниспослана человечеству в откровении и получила реализацию в виде пророческой деятельности в Медине. Этот идеал, к которому необходимо стремиться, мыслился ими как трансцендентный и внеисторичный. В результате им не удалось в полной мере порвать с ортодоксией и с навязанными ею дискурсами об исламе.

Аркун обращает внимание на то, что сходные дискурсы доминируют в современном реформаторском движении, приводя в качестве примера идею «исламской концептуальной рамки» («Islamic framework»), развитую Международным институтом исламской мысли. Он пишет: «Предполагается наличие “исламской концептуальной рамки”, всегда надежной, трансцендентной, подлинной и универсальной, которая должна контролировать и правильно интегрировать все виды человеческой активности и все формы инициатив. Поскольку исламская концептуальная рамка является частью “исламского наследия”, нам необходимо всегда *оглядываться назад*, обращаясь к тому времени, когда Истина была сформулирована и реализована: либо в модели, установленной в Медине Пророком и откровением, либо признанными улемами-муджтахидами, которые правильно разработали шариат благодаря использованию норм надежного иджтихада. Она в одно и то же время является методологией, эпистемологией и теорией исторического процесса. Разумеется, эта работающая интеллектуальная рамка была использована и увековечена целыми поколениями мусульман в соответствии с моделями размышления и представления о мире, специфичными для ислахистского движения»<sup>214</sup>.

Аркун критически оценивает ислахистский подход, притом как в его «модернистской», так и в его «салафитской» версии. По мнению Аркуна, деконструкция ислахистского подхода является важной частью проекта по переосмыслению ислама. Он отмечает, что кораническое откровение изначально является стремлением освободить человека от его естественных ограничений, заданных присущим ему биологическим,

---

<sup>214</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. Pp. 22–23.

историческим и языковым положением. Поэтому сегодня всякой попытке «исламизации знания»<sup>215</sup> должна предшествовать радикальная эпистемологическая критика знания на самом глубинном уровне его конструирования в качестве работающей системы, используемой той или иной группой в данном социально-историческом пространстве.

Природа этой *эпистемологической критики* связана с тем, что Аркун называет «новой эпистемой», которая с конца 1960-х гг. неявно представлена в виде набора концептов, используемых в гуманитарных и социальных науках. Согласно алжирскому мыслителю, новая эпистема принципиально отлична от всех предшествующих форм рациональности, в том числе от исламского разума. Ее главная особенность заключается в полной прозрачности: ее имплицитные постулаты «делаются явными и более не используются в качестве не требующих доказательства несомненных фактов, раскрытых Богом или образованных трансцендентным разумом, но используются как умеренные, эвристические тенденции для исследования»<sup>216</sup>. Е.А. Фролова считает, что Аркун говорит в данном случае фактически о различии между предшествующими типами разума и новым разумом постмодерна. Она пишет: «Измененное отношение к религии является, по Аркуну, одним из отличий Новейшего времени от времени Нового (*modernité, хадāса*), или, в современной терминологии, постмодерна от модерна. Важнейшее измерение модерна в отношении к религии – это иное понимание разума. Сыграв свою великую историческую роль, разум модерна превратился в техно-сциентистский, убивающий веру, религию, не сомневающийся в своей победоносности и, как следствие, порождающий тоталитаризм, деспотизм, варварство. Такой разум ответствен и за усиление фундаменталистских движений, часть которых представляет собой

---

<sup>215</sup> Речь идет о проекте «исламизации знания», развитом известным палестино-американским мыслителем Исмаилом Раджи ал-Фаруки (ум. 1986). Об этом см.: *Мухетдинов Д.В.* Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма // *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 2. С. 165–181; *Esposito J., Voll J.* *Makers of Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Pp. 23–38.

<sup>216</sup> *Arkoun M.* *Rethinking Islam Today*. P. 23.



экстремистскую реакцию на негативные радикалистские тенденции, которые прослеживаются в цивилизации модерна... Разум модерна воспринимается сегодня как “блюститель” (*мухаймин*), охраняющий сложившийся веками уклад жизни, устойчивую структуру сознания. Разум же постмодерна выступает как новаторский, исследовательский, совершающий прорыв в будущее. Этот разум “превосходит все виды разума, которые были до этого”. Но и он может стать разрушительным, если будет противиться таким добродетелям, как скромность, осознание неограниченности своих притязаний, но одновременно и как философская озабоченность, неуспокоенность»<sup>217</sup>.

В рамках эпистемологического проекта переосмысления ислама Аркун выделяет шесть исследовательских эвристических направлений, призванных суммировать исламское знание и сопоставить его с современным научным знанием.

Во-первых, по мнению алжирского мыслителя, следует исходить из представления о том, что общественные отношения выражаются человеком с помощью различных *знаковых систем*. Ключом к критическому анализу откровения является семиотика, поскольку Священные Писания зафиксированы в знаковых системах, а знак представляет собой «место сходящихся операций (восприятия, выражения, интерпретации, перевода, коммуникации), вовлекающих все отношения между языком и мыслью»<sup>218</sup>. Аркун отмечает, что подобный подход радикально отличен от традиционного подхода, согласно которому арабский язык является привилегированным и священным; традиционный подход ведет к деисторизации арабского языка и формированию консервативной правовой методологии, которая призвана выводить из Корана «божественные законы». Аркун проницательно замечает, что

---

<sup>217</sup> Фролова Е.А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. С. 388–390.

<sup>218</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 23.

сердцевина исламской мысли связана с лингвистической и семантической проблематикой.

Во-вторых, полагает Аркун, необходимо учитывать *историчность*, то есть контекстуальность и изменчивость, любых порожденных знаковых форм. Сам Коран, будучи знаковой артикуляцией смысла, характеризуется историчностью. Это, по мнению алжирского мыслителя, почти полностью игнорировалось средневековой ортодоксией. Однако из этого важного тезиса следуют два вывода: во-первых, у человека нет доступа к сфере абсолютного самой по себе, но она открывается лишь через темпоральное и историческое измерение; во-вторых, все предшествующие определения ядра онтологии как «истины» и «трансцендентности» упускали из виду историчность в качестве измерения истины. Для компенсации этого упущения в новой методологии используются изменчивые инструменты, концепты, дефиниции и постулаты. Аркун пишет: «Данное направление мышления противостоит всей средневековой мысли, основанной на устойчивых сущностях и субстанциях. Идея откровения должна быть переработана в свете концепции знаковых систем, подверженных историческим трансформациям. В контексте этого направления особого внимания заслуживает мутазилитская теория сотворенной Божественной Речи»<sup>219</sup>. Иными словами, Аркун, опираясь на открытия европейской философии (линия, идущая от Канта к Деррида) и гуманитарных дисциплин (особенно тех ее направлений, которые успешно развивались во Франции во второй половине XX в.: структурная антропология, социология, дискурсивный анализ, микроистория, семиотика) пытается развить «деконструктивистский» и «постметафизический» подход к исламской мысли, который сконцентрирован не на «сущности» и «устойчивости», а на «темпоральности» и «событии».

В-третьих, по мнению алжирского мыслителя, в процессе исследования той или иной темы необходимо обращать особое внимание

---

<sup>219</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 24.

на то, что во французской социологии известно под названием *воображаемого (imaginaire)*. Как уже указывалось выше, воображаемое – это сфера представлений, образов и фантазий, касающихся реальности, которую в определенном историческом контексте формирует конкретная группа. Аркун полагает, что различные виды разума всегда находятся во взаимодействии с различными видами воображаемого, и это видно на примере взаимодействия мифа и логоса, символа и понятия, явного и скрытого, и т. д. Аркун полагает, что *воображаемое* заслуживает изучения как коллективный феномен, игравший важную роль в разные эпохи исламской мысли. Кроме того, по мнению алжирского мыслителя, в современных мусульманских обществах роль воображаемого является ключевой, что обусловлено слабой развитостью рационалистического аспекта культуры.

В-четвертых, как считает Аркун, в процессе исследования исламской мысли необходим учет *дискурса* как идеологической артикуляции реальности. По его мнению, дискурс предшествует вере, поскольку последняя формируется и выражается в дискурсе, хотя после обретения формы она может указывать новое направление существующим дискурсам. Сравнивая такой подход к вере с традиционными взглядами, Аркун пишет: «Идея или понятие веры, данной Богом, и классические теории свободной воли, благодати и предопределения должны быть переработаны в рамках конкретного контекста дискурсов, посредством которых выражается и усваивается любая система верований. Вера является кристаллизацией образов, представлений и идей, которые общепринятым способом разделяются каждой группой, вовлеченной в определенный исторический опыт. Она является чем-то бóльшим, нежели личным отношением к религиозным убеждениям; скорее, она утверждает духовное или метафизическое измерение, дающее трансцендентный смысл политическим, социальным, этическим и эстетическим ценностям,

которые связаны с каждым отдельным человеком внутри любой унифицированной социальной группы или сообщества»<sup>220</sup>.

В-пятых, полагает Аркун, традиционная система легитимации (или узаконения), представленная *усул ад-дйн* и *усул ал-фиqh*, уже не является актуальной. В наше время имеет место кризис оснований права и теологии, при этом ни одна новая система еще не утвердилась в умме в качестве общепринятой. Ставя задачу разработки новой системы легитимации, Аркун справедливо замечает, что уже с самого начала следует поразмыслить над вопросом о том, возможны ли в наше время *специфически исламские* науки и системы знаний. Вероятно, основания новой легитимации должны быть более универсалистскими, чем те, что были предложены в классических *усул ад-дйн* и *усул ал-фиqh*. Аркун допускает возможность того, что подобная универсальная легитимация будет охватывать представителей трех авраамических религий или даже всех членов гражданского общества. Ведь в противном случае, вопрошает он, как можно узаконить власть, монополизированную одной группой, над другими существующими группами?<sup>221</sup>

В-шестых, по мнению Аркуна, конечной целью проекта должен являться поиск предельного смысла, поскольку главной проблемой является вопрос об обосновании всех наших мыслей с опорой на постулат о существовании предельного смысла. Алжирский мыслитель полагает, что для достижения лучшего понимания взаимосвязи между смыслом и реальностью нам следует «усовершенствовать наш интеллектуальный инструментарий: словарный запас, методы, стратегии, процедуры, определения и горизонт исследования»<sup>222</sup>.

Намеченный Аркуном эпистемологический проект имеет широкие последствия как для интеллектуальной сферы, так и для сферы практического действия. По мнению алжирского мыслителя, в самом

<sup>220</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 25.

<sup>221</sup> Ibid.

<sup>222</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today.

широком плане он может быть определен как стремление, исходя из новой эпистемологической перспективы, дать оценку основным чертам и комплексности систем знания – исторических и мифических одновременно<sup>223</sup>. Как считает Аркун, историческое и мифическое, логос и миф, понятие и символ всё еще тесно переплетены в человеческом мышлении, и это необходимо вскрыть с помощью новой методологии. Кроме того, проект осмысления ислама ведет к разработке «новой эпистемологической стратегии для сравнительного исследования культур»<sup>224</sup>. Последнее замечание вновь показывает, что для Аркуна этот проект не является исламским в узком смысле слова, но представляется как универсальный и общечеловеческий. В той же статье Аркун пишет: «Проект *осмысления* ислама является базовым ответом на две основные потребности: 1) особую нужду мусульманских обществ размышлять (впервые в своей истории) о собственных проблемах, которые были сделаны *немыслимыми* вследствие торжества ортодоксальной схоластической мысли; и 2) необходимость для современной мысли в целом открыть новые области исследования и раскрыть новые горизонты знания путем систематического межкультурного подхода к фундаментальным проблемам человеческого существования»<sup>225</sup>.

Стоит отметить, что предложенный проект учитывает общий исторический контекст современности, который, согласно Аркуну, характеризуется «семантическим хаосом», «обесмысливанием» и «глобализацией». Все эти феномены так или иначе связаны с переходом от традиционного общества к модерну и постмодерну. Если в традиционном обществе религия была призвана обеспечить тотальную осмысленность бытия и она успешно справлялась с этой задачей, то в обществе модерна и постмодерна наука с ее специализацией и дроблением не смогла взять на себя указанную функцию. Как отмечает Аркун, социальное *воображаемое*

---

<sup>223</sup> Ibid. P. 19.

<sup>224</sup> Ibid.

<sup>225</sup> Ibid. P. 28.

в наше время не контролируется научным мировоззрением. Оно в гораздо большей степени контролируется различными идеологиями, которые построены на религиозном, светском или смешанном фундаменте и которые обладают мощным мобилизационным потенциалом. Таким образом, проект Аркуна призван в конечном счете ответить на всесторонний *экзистенциальный вызов*, с которым сталкивается современное человечество. Сам Аркун формулирует суть этого вызова следующим образом: «Кризис смысла начался в тот момент, когда каждый индивид стал утверждать себя в качестве источника всего смысла или истинного смысла. В такой ситуации более нет никакого трансцендентного авторитета. Отношения власти заменяют собой отношения символических обменов смыслом. Кому же мы теперь обязаны вернуть “долг смысла”?»

Нашей задачей является ответить на этот вопрос в нынешней ситуации: после того как человек изменил себя своими собственными инициативами, открытиями, деятельностью и ошибками. Кажется, этот ответ будет только гипотетическим и всё больше и больше привязанным к эмпирическим исследованиям, а не к Божественному руководству, которому нас учат традиционные религии. Благодаря Алжирской войне за независимость, я понял, что все революционные движения должны быть подкреплены борьбой за смысл. И я обнаружил, что смыслом манипулируют силы, вовлеченные в борьбу за власть. Конфликт между смыслом и властью был, есть и будет постоянным испытанием, в процессе прохождения которого человек будет стремиться реализовать свой потенциал мыслящего существа»<sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 39.

## 2.6. Выводы

Итак, попытаемся резюмировать основные идеи Мухаммада Аркуна, касающиеся исламоведения, философии религии и социологии.

Прежде всего стоит отметить, что Аркун видит себя в качестве продолжателя той *интеллектуальной традиции*, которая была заложена свободомыслящими и творческими деятелями ислама, такими как Ибн Мискавейх и ат-Таухиди. Подобно своим предшественникам, Аркун стремится сочетать исламскую религиозность и открытость к философскому и научному знанию. В то же время он находится под большим влиянием европейских гуманитарных наук второй половины XX в., о чем сам пишет довольно подробно. Аркун является апологетом *новой рациональности*, которая не похожа ни на средневековую исламскую, ни на классическую модернистскую. Этот тип рациональности в общих чертах и внешним образом соответствует тому, что известно в философии под названием «постмодернизма» (сколь бы расплывчатым и неоднозначным ни был сам этот термин). Взгляд Аркуна, безусловно, устремлен в будущее, хотя его методология всецело ориентирована на изучение прошлого, а также настоящего в качестве «эха» этого прошлого. Это обусловлено тем, что, по мнению Аркуна, невозможно идти в будущее, не понимая своего нынешнего состояния, которое является результатом прошлого, и невозможно быть полностью оторванным от традиции, или, скорее, от того, что он называет *исчерпывающей традицией*. Такая исчерпывающая традиция включает в себя и мыслимое, и немислимое в данном религиозном сообществе – фактически в ней явлен весь потенциал, который задан откровением. В этом плане, по мнению Аркуна, новые методологические перспективы, открытые европейскими гуманитарными науками, коренятся в исчерпывающей традиции, а значит, должны быть возведены к ней. Модерн и постмодерн не могут считаться

достоянием только Запада: в перспективе универсального откровения они являются в такой же мере «исламскими», в какой и «западными».

Важно пояснить, что философский проект Аркуна не является апологетикой так называемого постмодерна. Для последнего (если верить, например, его теоретику – Ж.-Ф. Лиотару или же мыслителям, кого с той или иной долей насилия к постмодерну относят – Ж. Делезу, Ж. Деррида, М. Фуко и проч.) антропологический «универсализм» Просвещения и больших нарративов, которые ему свойственны, потерпел крах. Аркун же, в свою очередь, не просто не отказывается от классических идей человека, человечности и гуманизма, но напротив, развивает их и уповает на них как на единственное достойное основание мышления и истории. В этом состоит его глубочайшее отличие от мнимой «плеяды» философов постмодернизма. Для них свойственно движение дегуманизации, депотенцирования человека, элиминация субъекта, смысла, предела («предельности смысла») и, наконец, разума. Потому вполне закономерен следующий вывод: хоть Аркун по внешним признакам и принадлежит к философскому «течению», характеризующему в качестве постмодернистского, но в действительности он сохраняет верность идеалам позднего Просвещения. История уже показала, что эти идеалы куда более долговечны, нежели мода на деконструкцию и всеобщую дискурсивную элиминацию.

В целом же мы полагаем, что имеются все основания для отнесения Аркуна к *неомодернистскому течению* исламской мысли, которое сочетает в себе элементы модернизма и традиционализма. При этом подход Аркуна, именуемый им «антропологией прошлого», не ограничен рамками ислама как религиозной традиции и касается всех обществ и культур. Алжирский мыслитель вполне эксплицитно декларирует универсалистский характер своего эпистемологического проекта, который является синтезом Запада и Востока, модерна и традиции, секуляризма и религии, логоса и мифа, и др. Кроме того, Аркун надеется, что его проект



сможет привести к созданию новой универсальной формы гуманизма. В частности, он пишет: «Современная мысль до сих пор не распознала позитивный аспект секуляризма в том факте, что он оказывается культурным и интеллектуальным способом преодоления фанатичных разделений, установленных догматическим, суеверным использованием религии. Но в то же время остается незамеченной и вполне определенной роль религии как источника символов человеческого существования... Идея о том, что общества Книги могли бы помочь построить новую форму гуманизма, которая включала бы в себя религии как культуры, а не как набор догм для религиозных общин, не рассматривается серьезно ни в теологии, ни в социальном научном исследовании религии. Но всё еще имеется надежда на то, что семиотика и лингвистика смогут создать вариант прочтения религиозных текстов тем новым способом, о котором мы упоминали»<sup>227</sup>.

Универсалистский характер аркуновского взгляда выражается и в его понимании *феномена религии*. Алжирскому мыслителю принадлежит оригинальная философия религии, которая базируется на плюралистичном представлении о том, что необходимо в равной степени подробно рассматривать писания всех крупных религий. Ставя Коран в один ряд с ними, Аркун подчеркивает, что принцип историчности должен применяться к наследию всех народов и что не существует другого способа интерпретировать какой-либо тип откровения, кроме как путем соотнесения его с другими откровениями и с историческим контекстом. Опираясь на эту идею, Аркун развивает *историцистский взгляд* на Коран, выделяя в Слове Божьем три измерения – Матерь Книги, устную речь и зафиксированный текст. Он также разрабатывает трехступенчатую методологию истолкования Корана, которая включает историко-антропологический подход, лингво-семиотический подход и теолого-экзегетический подход.

---

<sup>227</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 38.

Все вышеперечисленные идеи интегрированы в обширный эпистемологический проект Аркуна, посвященный *критике исламского разума* и *современному переосмыслению ислама*. Критический проект Аркуна направлен на деконструкцию постулатов средневекового исламского разума и средневековой ортодоксии. Он стремится сделать мыслимым то, что оказалось за пределами догматической ограды, сформировавшейся в X–XI вв. Речь идет о радикальной эпистемологической критике знания на самом глубинном уровне его конструирования в качестве работающей системы. Этот проект включает шесть эвристических тенденций, которые, с одной стороны, являются методологическими, а с другой стороны, выступают направлениями исследования: 1) семиотический анализ; 2) историцистский и деконструктивистский анализ; 3) изучение сферы воображаемого; 4) анализ дискурса как идеологической артикуляции реальности; 5) поиск новой системы легитимации (узаконения), принципиально отличной от средневековой; 6) анализ проблемы предельного смысла и взаимосвязи между смыслом и реальностью.

Применив эти методологические и исследовательские программы к исламской мысли и вопросу о человеческом существовании в целом, мы, согласно Аркуну, начнем двигаться по направлению к преодолению *экзистенциального кризиса* современности и сможем в конечном счете реализовать на практике свои открытия, построив более осмысленное, толерантное и свободное общество. Мысль Аркуна, которая в пестром, но не эклектичном единстве сочетает в себе высшие достижения «европейской» и «исламской» традиций, обладает долгоиграющим интеллектуальным потенциалом, чье сохранение и критическое развитие является важной задачей на будущее. Свой анализ *методологического плюрализма* Аркуна мы хотели бы завершить фрагментом из работы Гюнтер, в котором она определяет перспективы аркуновского проекта: «Нет сомнений в том, что плюрализм Аркуна является по-настоящему

трудной задачей, стоящей перед нами. Он выявляет упущения и недостатки, господствующие в области изучения ислама, и обращен как к мусульманским, так и к немусульманским ученым. Аркун дает новый импульс изучению ислама в целом и изучению Корана в частности. Его обширный проект критики исламского разума (неразрывно при этом связанный с переосмыслением исламской мысли) ставит любого ученого перед затруднением, которое сложно разрешить. Речь идет о деконструкции столетий исламской мысли, принимающей при этом во внимание все концептуальные и методологические схемы, которые дают выход к некоторому метауровню анализа, что позволяет избежать попадания в ловушку любых познавательных ограничений. Эта деконструкция требует существенных затрат энергии и времени, знакомства как с исламской, так и с западной христианской историей, а кроме того, и с недавней эволюцией и новыми дискурсами в области гуманитарных и социальных наук. Таким образом, при толковании Корана следует уделить внимание применению методов лингвистики, семиотики и критического дискурсивного анализа. Классическая экзегеза должна быть пересмотрена путем раскрытия ее вклада в формирование и укрепление *воображаемого, непомысленного и немислимого*. Кроме того, мусульманским теологам следует принять подход, который был бы сравним с подходом П. Тиллиха, Р. Бультмана и К. Барта. Это лишь несколько примеров тех задач и возможностей, которые ожидают ученых, желающих взять на вооружение аркуновские концепты»<sup>228</sup>.

---

<sup>228</sup> Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought. Pp. 151–153.

## ГЛАВА 3. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА МУХАММАДА ШАХРУРА

### *3.1. Биография и основные труды*

*Мухаммад Шахрур (род. 1938) является крупнейшим современным представителем реформаторского движения в исламе, живым классиком, труды которого разошлись по всему миру многотысячными тиражами. В то же время он является наиболее дискуссионной и спорной фигурой из всех тех мыслителей, что рассматриваются в данной диссертации. Среди специалистов принято говорить о «феномене Шахрура»: имеется в виду, с одной стороны, революционность его работ (которые по значимости сравниваются с трудами Лютера), а с другой стороны, активные дебаты вокруг его трудов, несмотря на их сложность и, порой, схоластичность. Шахрур подверг переосмыслению всю классическую традицию толкования Корана и Сунны и все основные правовые подходы. В результате этого переосмысления ему удалось сформулировать революционную теорию, в рамках которой представлена новая трактовка таких фундаментальных понятий, как Писание (Книга), Коран, откровение, ислам, иман, пророчество, посланничество, Сунна, иджтихад и др. При этом Шахрур видит свою задачу не в ниспровержении исторической традиции ислама, а в демонстрации ее ограниченности определенными историческими рамками. Его теория призвана адаптировать универсальные этические установки Писания, которые также прослеживаются в исторической традиции, к социокультурным условиям современного мира.*

*В данной главе мы рассмотрим базовые идеи Мухаммада Шахрура. В разделе 3.1 будет приведена биографическая информация. В разделах 3.2–3.3 мы проанализируем взгляды Шахрура на понятия ал-ислām и ал-*

*īmān. В разделе 3.4 мы подробно рассмотрим его теорию Сунны. В § 3.5 будет проанализировано его учение об откровении. В разделе 3.6 мы рассмотрим взгляды Шахрура на реформу фикха в виде теории пределов. В разделе 3.7 будут представлены выводы из нашего анализа.*

Мухаммад Шахрур родился в 1938 г. в Дамаске, столице Сирии, в районе ас-Салихийя в семье красильщика суннитского вероисповедания. Несмотря на религиозность его семьи (в детстве он совершил хадж вместе с отцом и всегда соблюдал пост), будущий мыслитель рос в либеральной атмосфере. Начальное и среднее образование Шахрур получил в светских школах, а в старшей школе учился в классе с естественно-научным уклоном. Финансовое положение семьи предопределило его карьерный выбор: он поступил в университет по специальности инженера-строителя. Период его взросления совпал с периодом наименьшей политической стабильности в Сирийской Арабской Республике, наступившим вслед за получением страной независимости в 1947 г. Шахрур обучался по специальности инженера-строителя за рубежом: сначала стажировался в Советском Союзе, а затем получил магистерскую и докторскую степени в Университетском колледже Дублина. При этом он никогда не оставлял своего интереса к теологии, религиоведению и теории познания. Ключевым моментом для формирования его взглядов стал кризис панарабизма и сокрушительное поражение арабской коалиции в Шестидневной войне в 1967 г. Вплоть до 1990 г., он, однако, не публиковал никаких трудов в области философии и религии. Естественно-научные знания во многом сформировали его мировоззрение и подход к феноменам окружающего мира, будь то религиозные тексты или политические вопросы. На момент появления своей первой и прорывной работы «Книга и Коран»<sup>229</sup> он был (в свои 52 года) неизвестным публике автором. Тогда его часто с осторожностью называли *ал-к̄атиб ал-мухандис*

<sup>229</sup> *Шахрур М.* Ал-китāб ва ал-Қур’ан - қирā’а му’āсира. Дамаск: Дār ал-ахāлийй ли ан-нашр ва ат-тавзй’, 1990; 2-е изд. Каир, 1994 (далее мы будем ссылаться именно на второе издание).

«писатель-инженер». Свою деятельность как мыслитель он вел и продолжает вести, совмещая ее с позицией главы строительной фирмы, а до 1998 г. он был также профессором Инженерно-строительного факультета в Университете Дамаска. Источником творческого вдохновения Шахрура никогда не была философская традиция классического ислама или средневековая экзегетика. Куда сильнее на него повлияли сочинения Альфреда Уайтхеда и Бертрана Рассела, а также немецкая философская традиция. Естественно-научные принципы и мысль о необходимости плюрализма мнений Шахрур приложил к прочтению Корана, результатом чего и стали его работы, вызвавшие бурную дискуссию в арабоязычном мире. Традиционные улемы с самого выхода его первой книги были нацелены на исключение Шахрура из исламского интеллектуального поля, сначала путем дискредитации и голословных обвинений в пособничестве интеллектуальной войне против мусульманской религии, затем – путем детальных опровержений. Это не помешало работам Шахрура разойтись огромными тиражами, а его имени стать символом нового исламского реформизма.

Уже в «Книге и Коране» Шахрур предельно ясно задает черты своей концепции, основным понятием которой является «теория пределов». Досконально анализируя Коран, он утверждает необходимость существования пространства свободного толкования коранических установлений и отхода от традиционной интерпретации. Согласно Шахруру, известный нам Коран (который он всегда называет *Книгой*) как Слово Бога может только задавать общие пределы для деятельности человека, но никак не являться точным указанием к тому или иному действию или отказу от действия. Свою вторую монографию Шахрур написал в 1994 г. Она называлась «Современное исламоведение о вопросах государства и общества» (*Дирāsат ислāmийа му‘āсира фī ад-даула ва ал-*

*муджтама*)<sup>230</sup>. В ней он применяет свою методологию и эволюционный подход, впервые изложенные в «Книге и Коране», к философии знания, а также к сфере исламской политики, высказываясь о необходимости решительного пересмотра традиционного ее понимания. В 1996 г. выходит третья крупная работа Шахрура – «Ислам и вера» (*Ал-ислām ва ал-ймāн*)<sup>231</sup>. В 2000 г. была опубликована работа «К новым основаниям исламского права» (*Наҳва усӯл джадйда ли ал-фиқх ал-ислāmийй*)<sup>232</sup>, в которой Шахрур представляет читателям более систематизированную и продуманную версию своей теории наказаний (*худӯд*) из «Книги и Корана», примененную к исламскому семейному праву и законам наследования<sup>233</sup>. Кроме того, он дает более ясное описание своих воззрений на историчность Сунны Пророка, формируя отправной пункт для революционной по своему характеру ревизии исламского фикха. Наконец, в 2009 г. вышло англоязычное издание работ Шахрура, озаглавленное как «Коран, мораль и критический разум» (под ред. А. Кристманна)<sup>234</sup>. В этом труде собраны пересмотренные и расширенные главы из предыдущих книг Шахрура, а также имеются новые разделы; в переводе с арабского языка и издании прямое участие принимал сам Шахрур. Ввиду того что сирийский мыслитель пережил значительную творческую эволюцию, можно утверждать, что именно указанная работа наиболее полно отражает его идеи на данный момент. В процессе дальнейшего анализа мы будем опираться преимущественно на нее, дополняя отдельные темы материалом из ранних работ Шахрура.

<sup>230</sup> Шахрӯр М. Дирāsат ислāmийя му‘āсира фй ад-даула ва ал-муджтама‘. Дамаск: Дār ал-ахāлийй ли ан-нашр ва ат-тавзй‘, 1994.

<sup>231</sup> Шахрӯр М. Ал-ислām ва ал-ймāн. Дамаск: Дār ал-ахāлийй ли ан-нашр ва ат-тавзй‘, 1996.

<sup>232</sup> Шахрӯр М. Наҳва усӯл джадйда ли ал-фиқх ал-ислāmийй. Дамаск: Дār ал-ахāлийй ли ан-нашр ва ат-тавзй‘, 2000.

<sup>233</sup> О наказаниях Шахрур писал и ранее, см. Шахрӯр М. Ал-китāб ва ал-Қур’āн - қирā’а му‘āсира. С. 453–480.

<sup>234</sup> Shahrur M. The Qur’an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur. Leiden: Brill, 2009.

Для понимания сложной теоретической системы сирийского исследователя важно учитывать три методологических и терминологических нюанса.

Во-первых, Шахрур придерживается методологии *несинонимичности*, согласно которой в тексте Писания отсутствуют абсолютные синонимы, так что при анализе каждого контекста необходимо учитывать семантическую специфику употребления конкретного термина. Сирийский мыслитель считает «представление о присутствующей в Книге синонимичности» коренным изъяном всех традиционных подходов к Писанию. Ввиду того что текст Писания является наиболее важным произведением из когда-либо зафиксированных, долг каждого верующего человека – позволить звучать его выражениям с учетом всех их смысловых обертонов. Исследователь же тем более не вправе лишать изучаемый предмет хоть части присущего ему богатства, нейтрализовывать заложенные в том идеи и облегчать себе задачу, упрощая его внутреннее разнообразие. Иначе говоря, основным мотивом шахруровского подхода оказывается стремление дать слово самому Писанию, а задача эта, в свою очередь, требует напряженных усилий и активной работы исследователя, который не должен игнорировать те или иные нюансы. Важно отметить, что тезис об отсутствии внутренней синонимии не подразумевает абсолютного несовпадения понятийных значений близких терминов или, тем более, их оппозиционности, но, скорее, направляет внимание читателя на тонкие семантические различия и оттенки смысла, которые в некоторых контекстах оказываются определяющими. Это необходимо иметь в виду на протяжении всего дальнейшего анализа.

Во-вторых, вследствие указанного подхода Шахрур проводит четкое различие между *Книгой* (*ал-Китāб*) и Кораном (*ал-Қур'āн*). Понятие *ал-Китāб* является более широким, и оно включает в себя *ал-Қур'āн* в качестве одной из частей. На основании тщательного изучения контекстов



употребления терминов, которыми традиционно обозначается Священное Писание ислама и его части, Шахрур выделяет в рамках *ал-Китāб* несколько групп аятов: книгу послания и книгу пророчества. Первой принадлежат все ясные и недвусмысленные стихи (*айāt мухаммāt*), связанные по преимуществу с вопросами законодательства и ритуальной практики. Второй – многозначные стихи (*айāt муташибихāt*) и особая группа разъясняющих стихов (*тафсйл ал-китāб*). В свою очередь, многозначные стихи делятся на «семь часто повторяемых стихов» (*саб‘ ал-масāнī*), отражающих, согласно Шахруру, звуки человеческого голоса, и собственно *ал-Қур’āн*, отражающий универсальные законы природы и истории. Таким образом, то, что в исламской и исламоведческой традиции именуется «Кораном», обозначается Шахруром словом *Книга*, или *Писание (ал-Китāб)*, а сам *ал-Қур’āн* составляет лишь одну из частей *Книги* (подробнее см. 3.5).

В-третьих, в своей герменевтике *Книги* Шахрур обычно следует трехступенчатой модели<sup>235</sup>. Сначала он готовит почву для толкования в виде наиболее актуального и разумного понимания реальности, которое учитывает в том числе достижения естественных наук; это означает, что прочтение айата не должно принципиальным образом противоречить разуму человека и эмпирической реальности, хотя частные противоречия, безусловно, возможны (они могут быть вызваны, например, недостатком наших знаний о реальности). Далее Шахрур предлагает читать потенциально многозначные айаты Писания в свете их наиболее актуальной и современной трактовки; если какие-то айаты противоречат современным ценностям и этическим ориентирам, то сирийский исследователь полагает, что они должны быть либо аннулированы, либо реинтерпретированы. Наконец, на последней ступени Шахрур призывает отойти от текста и вернуться к внетекстовой действительности, применив к

<sup>235</sup> См.: Christmann A. “Read the Qur’an as if it was revealed last night”: An Introduction to Muhammad Shahrur’s Life and Work // Shahrur M. The Qur’an, Morality and Critical Reason, 2009. Pp. xxxviii–xl.

ней универсальные этические нормативы *ал-ислām*. Таким образом, общий герменевтический подход Шахрура находится под большим влиянием его естественно-научных интересов, прогрессистских установок и этических ориентиров.

### 3.2. Ал-ислām как смирение перед Богом

В дискурсе Шахрура проводится строгое различие между *ал-ислām* и *ал-īmān*, которое не совпадает с традиционным. Согласно традиционному подходу, *ал-муслимūн* и *ал-муминūн* тождественны и обозначают последователей определенной религии *ал-ислām* – тех, кто исповедует особую для *ал-ислām* веру. Пройгнорировав существенные различия между этими двумя понятиями, не отдав должное их специфическому месту в общей системе коранической терминологии, исламские ученые прошлого, как полагает Шахрур, спровоцировали такую ситуацию, когда *ал-ислām* оказался практически полностью чужд сферы этического руководства, хотя последнее и составляет сердцевину ислама. Было выделено пять столпов *ал-ислām* и шесть столпов *ал-īmān* – причем основанием для различения двух рядов столпов составило различие ритуальной практики и убеждений веры. В итоге к столпам *ал-ислām* были отнесены: 1) *шахада*; 2) *намаз*; 3) *закят*; 4) *ураза*; 5) *хадж*. К столпам же *ал-īmān* были отнесены: 1) вера в существование Аллаха; 2) вера в Его ангелов; 3) вера в Его писания; 4) вера в Его посланников и пророков; 5) вера в Судный день; 6) вера в Божественное предопределение.

Сирийский мыслитель убежден, что исключение этики из перечня столпов *ал-ислām* и *ал-īmān* имело далеко идущие последствия, в частности способствовало тому, что представители светских, националистических и марксистских движений арабских и, шире, традиционно мусульманских стран стали отрицать за исламом какую-либо преобразующую силу. В конечном счете это привело к ряду не вполне удачных исторических экспериментов, не сумевших опереться на всё лучшее в исламском наследии и потому закончившихся торжеством реакции, то есть некритическим восприятием этого наследия. Не будучи удовлетворен сложившейся ситуацией, Шахрур рискнул оспорить

традиционную трактовку концептуального различия *ал-ислām* и *ал-īmān*, разработав достаточно оригинальный проект коранической экзегезы, к которому мы сейчас и обратимся. Такого рода *спор* с традицией может быть рассмотрен как деятельное различие области канонизации и области традиции, то есть как *способ продолжения* традиции, которая живет своей открытостью и, в отличие от закрытой области канонизированных взглядов и подходов, позволяет собственную критику.

Согласно Шахруру, *ал-ислām* – это естественная религия человечества. Приведем важный в контексте его рассуждений аят: «Обрати же свой лик к верной религии (*ли ад-дйн ал-ханйф*), будучи праведным. Такова сущность (*фитра*), с которой Аллах сотворил людей. Нет изменения (для) сотворенного Аллахом. Такова правая, прямая вера (*ад-дйн ал-қаййим*), но большинство людей не знают этого» (К. 30: 30). Таким образом, столпы ислама должны соответствовать естеству человека, а потому не могут опираться на что-либо, относящееся к обрядовой сфере. Так, выплата *закята* не является чем-то, предопределенным природной склонностью человека (скорее, противоречащим ей), а потому не может считаться столпом ислама. Аналогичным образом столпами ислама не являются и хадж, пост в месяц Рамадан, пятикратная молитва и *шахада* – более того, будь *шахада* столпом *ал-ислām*, и именно *ал-ислām*, мы не смогли бы считать мусульманами (то есть теми, чья религия – ислам) ни апостолов пророка Исы, ни Ибрахима, ни множество других пророков<sup>236</sup>, предварявших миссию Мухаммада, что напрямую противоречит тексту Корана<sup>237</sup>. Важно, что когда Коран упоминает о подобных ритуальных обязанностях, он всегда обращается к верующим – *ал-му’минун*, но не *ал-муслимун*. Отсюда можно заключить, что *ал-ислām* – это некоторое исходное религиозное состояние, предшествующее обретению *ал-īmān*, притом как в исторической, так и в лично-биографической

<sup>236</sup> О пророках см. Шахрур М. Ал-китāб ва ал-Қур’ан - қирā’а му’āсира. С. 675–710.

<sup>237</sup> См.: К. 3: 67; 3: 52; 2: 132; 12: 101; 7: 126; 10: 90; 10: 72–73; 51: 35–36; 4: 103; 2: 110; 24: 56; 2: 185.

перспективе. Принципы *ал-ġmān* в качестве своего условия требуют первоначального соблюдения *ал-ислām*, то есть праведной жизни в соответствии с общечеловеческой природой (по причине чего этика ислама – это общая этика). Для того чтобы стать *ал-му’мин*, такое соблюдение оказывается условием необходимым, но еще не достаточным: «Бедуины сказали: “Мы уверовали” (*аманнā*). Скажи: “Вы еще не обрели веру (*лам ту’минū*). Поэтому говорите: «Мы подчинились (*асламнā*)». Вера (*ал-ġmān*) еще не вошла в ваши сердца...”» (К. 49: 14).

На взгляд Шахрура, *ал-ислām* – это общая этика, разделяемая всеми людьми и, более того, всяким существом в любой точке Вселенной, способным действовать в соответствии с велениями своего естественного разума<sup>238</sup>; таким образом, именовать мусульманами последователей определенной религиозной общины – значит противоречить духу и букве Корана. Можно сказать, что те места Корана, где речь ведется об *ал-ислām*, не столько *предписывают* сделать нечто, сколько *описывают* определенный этос – жизнь, проживаемую в смирении перед Богом, то есть в соответствии с собственной природой. Исламский этос способствует неискаженному и наиболее полному раскрытию замысла, заложенного Творцом в *ал-фитра* того или иного создания. Таким образом, когда Коран говорит о том, что в рай войдут лишь мусульмане, он ведет речь не о представителях какой-либо частной религии, но о тех, кто служит Богу в меру смирения перед Его волей, руководствуясь при этом собственными естественными склонностями. *Ал-ислām* оказывается наиболее совершенным раскрытием присущих человеку природных свойств. *Ал-ġmān* же, понимаемая Шахруром в качестве частной этики, определяется как вера в посланническую миссию Мухаммада и действия, совершаемые в соответствии с этой верой. В контексте коранической терминологии *ал-му’мин* – это верующие в послание Мухаммада. Шахрур не считает *ал-ġmān* чем-то менее важным, нежели *ал-ислām*, однако, на его

<sup>238</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-ġmān // Shahrur M. The Qur’an, Morality and Critical Reason, 2009. P. 29.*

взгляд, все ритуальные обязательства *ал-й̄мāн* должны вырастать на почве *ал-ислām* и лишены самостоятельного значения – без полного следования «настоящим столпам *ал-ислām*», о которых мы скажем позднее, *ал-й̄мāн* рискует превратиться в пустое обрядоверие.

Первым последователем *ал-ислām*, то есть смирившимся перед Богом, *мусульманином*, которому было ниспослано пророчество, являлся Нух, не выполнявший и, разумеется, не бывший способным выполнять ритуальные предписания, возникшие в период жизни Мухаммада, с приходом которого ниспослание пророчества *ал-ислām* завершилось. В своем развитии оно, по мнению Шахрура, прошло несколько этапов, каждый из которых соответствовал более зрелой в интеллектуальном плане публике. Пророчество на каждом из этапов своего развития описывает те способы, посредством которых возможно наиболее совершенное осуществление жизни в рамках аксиоматической системы *ал-ислām*. Речь идет о праведном поведении (*ал-‘амал ас-сāлих*), отражающем 1) веру в Бога, 2) веру в Судный день и посмертную участь. Согласно Шахруру, данные аксиомы, подобно любым другим аксиомам, не подлежат доказательству, но составляют *начальный* шаг любого рассуждения в рамках религиозного понимания мира. Иными словами, они оказываются некоторым *минимумом религии*, присущим самому устройству разума (даже в неотрефлексированной форме). За их пределами мы имеем дело с чем угодно, но только не с религией. Шахрур полагает, что *ал-ислām*, единственная Божественная религия, которую знало все человечество, оказывается вместе с тем естественной религией, независимой от следования каким-либо определенным ритуальным правилам. В данном контексте проясняются слова Корана о том, что «религия Аллаха – Ислам» и что Он не может принять никакую иную

религию<sup>239</sup>. Действительно, если сутью ислама (в широком смысле, придаваемом данному термину Шахруром) оказывается вера в существование Бога, то любая другая «религия» (не в смысле христианства, иудаизма и т.п., которые являются примерами *ал-ислām*) явилась бы примером несогласия с Богом и отсутствия смирения перед Его волей, а потому в каком-то плане – феноменом *антирелигии*. Этот момент достаточно важен: для того чтобы лучше очертить то смысловое поле, которое создают вокруг себя термины *ал-ислām* и *ал-īmān*, Шахрур анализирует различные выделяемые Кораном категории «неверующих» или «несогласных с Богом», а именно: *ал-кāфирūн*, *ал-муширикūн* и *ал-муджримūн*.

Ключевым для шахруровского рассуждения оказывается прояснение значения термина *ал-муджримūн*. На путях решения этой задачи ученый обращается к этимологии слова и кораническому контексту его употребления; причем первая помогает правильно понять второй. Шахрур подчеркивает, что корень данного термина *дж-р-м* означает «отсекать» или «обрезать», и таким образом, *ал-муджримūн* – это те, кто отсек все свои связи с Богом, не верил в Его существование и не думал о значимости своих поступков для будущей жизни, а потому после смерти они не будут спрошены о своих земных делах<sup>240</sup>. В период своего земного существования такой человек отсекал собственные связи с невидимым миром, миром Божественного, так что дела его жизни были подчинены удовлетворению личных интересов (даже в том случае, если они могут считаться утилитарно благими для него и его окружающих). Таким образом, в соответствии с Кораном, его прегрешения касаются как теоретической сферы вероубеждения, так и практической сферы поступков. До этого момента сирийский исследователь согласен с

<sup>239</sup> «Поистине, религия у Аллаха – Ислам (смирение с Его волей)» (К. 3: 19). «Если кто желает иную религию, помимо Ислама (смирения с волей Аллаха), это никогда не будет принято от него, и в Грядущей жизни он окажется среди потерпевших урон» (К. 3: 85).

<sup>240</sup> «Грешники не будут (тут же) спрошены об их грехах» (К. 28: 78).

общепринятым толкованием, однако далее начинаются разногласия. В частности, согласно традиционной трактовке, *ал-муджримун* относятся к числу тех, кто «не совершал молитву»<sup>241</sup>, то есть сфера практики редуцируется до ритуальной деятельности, что абсурдно, так как это предполагало бы, что небрежность в совершении молитвы необходимым образом связана с отрицанием существования Бога. Очевидно, что ситуация может быть иной. Следовательно, было бы некорректным объединять столь разнородные элементы в рамках одной категории – *ал-муджримун*. Когда аят 74:44 говорит о «несовершивших молитву», то, по словам Шахрура, подразумевается не конкретный ритуальный акт (по отношению к которому Коран всегда использует термин *салавāt*), но *хвала Богу (салāt)*, когда твои мысли, слова и дела направлены на установление связи с Ним: в этой «отвязанности» от следования сугубо личным интересам и «привязанности» к Творцу и выражается то согласие, которое отличает мусульманина<sup>242</sup>.

По своей сути *ал-ислām*, будучи минимальной и фундаментальной формой религии как таковой, сводится к уже упомянутым ранее принципам: вере в Бога, вере в посмертное существование и стремлению к добрым поступкам. Все эти составляющие понятны разумным существам непосредственно. В данном случае, полагает Шахрур, задача исследователя состоит лишь в том, чтобы концептуально прояснить уже интуитивно ясное, обратившись в рамках решения этой задачи к тексту Корана. Столь близкое и интуитивно понятное нам, как это ни странно, достаточно просто упустить, пропустить или неверно истолковать: самое первое впечатление, продиктованное нашей неиспорченной *ал-фитра*, прекрасным творением Аллаха, оказывается загороженным от нас

<sup>241</sup> «Каждая душа является (заложником) того, что приобрела, кроме обладателей правой стороны. (Они будут) в Садах расспрашивать друг друга и (говорить) о грешниках: “Что привело вас в Адский огонь?” (Грешники) скажут: “Мы не были в числе тех, кто совершал молитву. Мы не кормили бедняков. Мы погружались в словоблудие вместе с погружавшимися. Мы считали ложью Последний день, пока к нам не явилась убежденность (в Часе)”» (К. 74: 38–47).

<sup>242</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-ʿīmān*. Pp. 33–34.



многочисленными словесными конструкциями и мыслительными привычками, выработанными в ходе человеческой истории и питающими человеческое эго. Здесь не место разбираться с целым комплексом причин, обусловивших подобную ситуацию, но, по крайней мере, ясно одно: для того чтобы увидеть самостоятельное и непреходящее значение всех компонентов исламского этоса, необходимо обратиться за помощью к Корану. Особого внимания заслуживает третий столп *ал-ислām*, выделяемый Шахруром, а именно – праведное поведение или добрые дела. Причины для такого акцента во многом исторические и заключаются они в том, что «практический разум», если использовать кантианское понятие, или сфера этического, не были на должном уровне осмыслены традиционными учеными ислама. Все это привело к описанной выше ситуации, когда под той формой практики, по которой проходит водораздел между *ал-муслимūн* и *ал-муджримūн*, начинает пониматься именно ритуальная активность. В любом случае все три столпа *ал-ислām* оказываются связаны друг с другом внутренними отношениями, то есть не могут мыслиться или существовать в отрыве друг от друга. Моральное измерение Корана в виде разного рода этических предписаний, установок и заповедей обладает универсальным статусом и образует то, что мыслитель называет «общей этикой» (*ал-фурқāн ал-'āмм*). На взгляд Шахрура, Корану, по сути, удалось в наиболее совершенной, очищенной и законченной форме выразить и описать то, что и так присутствовало в нравственных кодексах многих религиозных общин на протяжении человеческой истории, начиная от Нуха и заканчивая Мухаммадом. Тем не менее данное моральное измерение не было раскрыто сразу же в виде недостижимо высокой (для определенного этапа культурного развития) формы – оно оказалось «субъектом» того, что Шахрур называет «историей непрерывного созревания», необходимость которого во многом обеспечена педагогическими соображениями. Моральное измерение Корана – это описание «прямого пути», понятого во внеритуальном смысле *поклонения*

Богу. Иначе говоря, общая этика – это то универсальное содержание этических предписаний различных религий, которое возвещалось пророками на протяжении истории и ради сохранения и претворения в жизнь которого эти пророки, уже выступая в роли посланников, разрабатывали конкретное законодательство и соответствующее ритуальное поведение. Таким образом, каждое послание, обладающее частным статусом, предлагало некоторую форму для содержания, являющегося сквозным для всех пророчеств, то есть некоторую «частную этику» – *ал-фурқāн ал-хасс*. Своей вершины частная этика достигает в послании Мухаммада и составляет фундамент *ал-й̄мāн*<sup>243</sup>.

Следующим шагом в рассуждении Шахрура оказывается выделение заповедей *ал-ислām* и *ал-й̄мāн*. Две группы заповедей неразрывно связаны друг с другом. Заповеди *ал-й̄мāн* – то есть этические предписания тех, кто признает себя последователем послания Мухаммада (*ал-му'минūн*) – содержатся в большом числе в разных частях Корана, и Шахрур приводит лишь главные из них, не претендуя на исчерпывающий список. Они являются своеобразной конкретизацией и видоизменением, обладающим более строгим характером, заповедей *ал-ислām*, которые выступают по отношению к ним в качестве своеобразных пределов. Стоит отметить, что концепт «пределов» достаточно важен для мысли Шахрура в целом, хотя, безусловно, особо тщательную разработку он получает в его правовой теории (К. 3.6). Шахрур полагает, что на десять заповедей *ал-ислām* напрямую указывают айаты 6: 151–153, притом первая заповедь имеет теологическую природу, а девять оставшихся – характер конкретных этических предписаний: «Никого не приобщайте к Нему в сотоварищи, будьте добры к родителям. Не убивайте своих детей, опасаясь нищеты, ведь Мы даем пропитание и вам и им. Не приближайтесь к мерзким поступкам – очевидным или скрытым. Не убивайте душу, которую Аллах запретил убивать, если только у вас нет на это справедливого права. Это

<sup>243</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān P. 37.*

заповедал вам Аллах, – быть может, вы уразумете. Не подходите близко к имуществу сироты, кроме того, чтобы исправить, пока он не достигнет возраста полной силы. Наполняйте меру и весы (полной) справедливостью. Мы не возлагаем на человека сверх его возможностей. Когда вы говорите, говорите справедливо, даже если это касается родственника. Будьте верны договору с Аллахом. Так Он заповедал вам — быть может, вы вспомните (назидание). Таков Мой прямой путь. Следуйте по нему и не следуйте (другими) путями, поскольку они собьют вас с Его пути. Так заповедал Он вам, – быть может, вы будете богобоязненны» (К. 6: 151–153).

Первая заповедь – краеугольный камень *ал-ислām*, составляющая самую его суть, а именно – запрет приобщения Богу сотоварищей (*ширк*). Почему данное установление оказывается столь основополагающим, что его нарушение считается непростительным и автоматически приравнивает человека к категории *ал-муджримӯн* (то есть *ал-муширикӯн* – это частный случай *ал-муджримӯн*)? Дело в том, что поклонение идолу вместо Бога недостойно природы человека, *ал-фитра*, фундаментальным образом ее искажает – следовательно, Бога «оскорбляет» то, как человек оскорбляет самого себя, то есть Божественное творение, недостойным человека поклонением. Запрет *ширка* также призван напомнить, что Бог, в отличие от идола, создаваемого нами по собственной мерке, всегда далек от любых человеческих описаний, концептуализаций, теорий. В любом случае, как напоминает Шахрур, поскольку «нет принуждения в религии»<sup>244</sup>, борьба с идолопоклонством не может приобретать насильственный характер. Далее мы перечислим девять других, уже «практических» заповедей, каждая из которых утверждена в качестве предписания в силу своего соответствия естественным склонностям неповрежденной «природы человека». Открывает список вторая заповедь, раскрытая еще Нуху, – почитание родителей. Затем идет третья – запрет на убийство ребенка из *опасений* нищеты. Четвертая касается запрета «мерзких поступков» в сексуальной

<sup>244</sup> I *Shahrur M.* Al-Islām and al-Ḥmān. P. 38.

сфере и оказывается призывом к целомудрию. Пятая – запрет на убийство (без достаточного на то справедливого основания). Шестая защищает сирот и их имущество. Седьмая предписывает контроль за честным поведением в деловой сфере. Восьмая – это призыв к искренности и непредвзятости при разговоре о ком-то, в частности при даче показаний (даже если они затрагивают родственников человека). Девятая провозглашает необходимость хранить верность данным обетам (в первую очередь *ал-ислām* как завету с Богом, но также и любым другим клятвам верности, не идущим вразрез с *ал-ислām*). Десятая заповедь звучит следующим образом: «Таков Мой прямой путь. Следуйте по нему и не следуйте (другими) путями» (6: 153). Она призывает к соблюдению предшествующих десяти заповедей и к воздержанию от сектантской вражды на этом пути – все, что представляет моральный интерес *ал-муслимūн* на пути *ал-ислām*, сводится к упомянутым ранее заповедям, ни одна из которых не является предлогом для борьбы с другими людьми и не оправдывает подобную борьбу<sup>245</sup>.

Как мы уже говорили ранее, согласно Шахруру, заповеди *ал-ймāн* образуют более строгую форму этики, чем общая этика *ал-ислām*. Если *ал-ислām* можно сравнить с программой-минимум, то *ал-ймāн* – это программа-максимум, которая, однако, не должна никоим образом противоречить десяти заповедям *ал-ислām*. В отличие от последних, предписания *ал-ймāн* являлись предметом аннулирования на протяжении истории: каждое последующее послание отменяло противоречащие ему положения предыдущего. В общем и целом этика *ал-ймāн* базируется на идее мира: верующие должны распространять мир и согласие (отсюда предписание помогать бедным, путникам, жертвовать на благотворительность), а также избегать конфликтов и всего того, что может к ним привести (то есть злословия, клеветы, неуважения к чужой собственности, необоснованной слежки за другими людьми и т.д.).

<sup>245</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-ʿImān* . Pp. 37–41.

Напомним, что в шахруровской теории система установлений *ал-йман* – это одна из частных форм для универсального содержания *ал-ислам*. Этика же последнего, хотя затрагивает общественные отношения в целом (то есть его нормы являются и социальными нормами), обращена не столько к коллективу, сколько к каждому отдельному индивиду. Следовательно, регулятивным фактором исламской этики оказывается не социализированный стыд, но зов индивидуальной совести<sup>246</sup>. Сирийский мыслитель акцентирует внимание на том, что воспитание детей должно быть ориентировано именно на ее пробуждение, а не на внедрение в их сознание каких-то конкретных рецептов: ни одно конкретное наставление не способно выразить всю полноту *ал-ислам*. Отсюда следует, что нормы *ал-ислам*, понятные самому обычному человеку, – это ограничительные пределы человеческой жизни, в рамках которых она может наиболее продуктивно себя осуществить, а не мертвые схемы.

Необходимо добавить, что, несмотря на врожденный характер исламских (в широком смысле) ценностей, их общепонятность и существенную независимость конкретного культурного контекста, они, будучи все-таки *ценностями*, оказываются чрезвычайно хрупкими и неустойчивыми. Их весьма легко нарушить, даже если нарушитель всегда так или иначе понимает (сознательно или бессознательно), что совершает что-то неблагое. По этой причине общество, которое пусть и не в состоянии контролировать внутренний голос каждого из нас, должно ответственно подходить к применению негативных санкций в отношении тех, кто данные нормы нарушает, соблазняя при этом других, и позитивных санкций в отношении тех, кто неукоснительно им следует. Подобное устройство общества само по себе способствует миру и согласию, а потому соответствует ценностям *ал-ислам*. Шахрур убежден, что, в силу их чрезвычайной социальной значимости, формулировки данных ценностей могут стать предметом публичной дискуссии, главную

---

<sup>246</sup> Ibid. P. 46.

роль в которой играют носители мудрости (он признает философию и науку в качестве важнейших инструментов коранической экзегезы). Они следят за тем, чтобы никакие частные этические наставления не противоречили взаимосвязанной системе ценностей *ал-ислām*. Необходимо выработать наиболее точные, ясные и недвусмысленные формулировки того, что представлено порой многозначными айатами. При этом следует помнить, что Коран не случайно избирает такой способ описания универсального этического содержания – это обусловлено их неисчерпаемостью, а также возможностью быть понятными в любом историческом контексте (чему бы препятствовала излишне определенная и частная формулировка).

Общую этику *ал-ислām* в трактовке Шахрура можно резюмировать следующим образом:

1) Кораническая этика – это одновременно социальный и личностно-духовный феномен. Она призвана регулировать взаимоотношения людей в масштабах всего общества.

2) Она легитимна и обоснованна для любой социальной, экономической и политической системы.

3) Она обращена к представителям любой расы, национальности, возраста, гендера и социальной принадлежности<sup>247</sup>.

По мнению Шахрура, неразличенность *ал-ислām* и *ал-ймāн* сыграла роковую роль в истории исламской цивилизации и привела к целому ряду концептуальных и, что важнее, практических затруднений. Даже там, где присутствовало формальное разделение этики, права и вопросов культа, проблемы, относящиеся к данным сферам, постоянно на деле смешивались. Не была должным образом осмыслена моральная подоплека социального поведения, а все силы оказались брошены на разработку вопросов права и политики. Фактическое отождествление или чрезмерное сближение *ал-ислām* и *ал-ймāн*, в рамках которого ритуальная практика

<sup>247</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān. P. 48.*

последней была понята в качестве столпов первого, нанесла урон и самой *ал-ймāн*. Единственное, что может предотвратить превращение «следования посланию Мухаммада» в пустой ритуализм, – это умение помыслить его действительной основой *ал-ислām*. Последний, в свою очередь, сможет оказывать более эффективное воздействие на все стороны жизни традиционно мусульманских обществ, если его сумеют концептуально соотнести с конкретным Мухаммадовым посланием. Для того чтобы их реальная *связь* стала более очевидной в глазах общества, между ними необходимо провести *различие* и расставить в порядке приоритетности: лишь указание на независимый способ существования *ал-ислām* (первого приоритета) может наполнить живым содержанием *ал-ймāн* (второй приоритет)<sup>248</sup>.

---

<sup>248</sup> Ibid. Pp. 49–50.

### 3.3. Ал-имāн как вера в послание Мухаммада

На фоне проведенного анализа *ал-ислām* нам необходимо обратиться к прояснению понятия *ал-īmān*. Как уже отмечалось, согласно Шахруру, *ал-ислām* предшествует *ал-īmān*, представляя собой иную категорию религиозной веры, а именно веру естественную, изначально заложенную в *ал-фитра* человека и реализующую себя в следовании врожденному моральному чувству. *Ал-īmān* же – это частная форма религиозной веры, возникшая в Аравии VII в. н. э., которая основана на признании посланнической миссии Мухаммада. При этом любая форма частной религиозной веры, включая *ал-īmān*, движется в пределах, положенных ей смирением перед волей Аллаха (то есть *исламом* в том смысле, который придает данному термину Шахрур). Последнее держится на трех столпах: на вере в Бога, на вере в посмертное существование и на праведных делах. Отрицание любого из этих столпов именуется «неверием», конкретным случаем которого является ширк – противоречие первому принципу *ал-ислām*. При этом подлинное «неверие», или *куфр*<sup>249</sup>, должно быть выражено во вполне сознательной и откровенно враждебной манере. Каждая из возникавших в истории религий (а точнее религиозных общин, поскольку религия в определенном смысле одна – *ал-ислām*), включая наиболее совершенную из них – *ал-īmān*, пыталась по-своему зафиксировать и конкретизировать эти три принципа, в том числе путем дополнения естественных религиозных обязательств некими добровольно взятыми на себя обязательствами, имеющими более частный и строгий характер. Ограничения, установленные *ал-īmān* и добровольно взятые на

<sup>249</sup> По мнению Шахрура, *куфр* является наиболее общим термином, обозначающим «неверие». При этом не любое неверие автоматически выводит человека из числа мусульман и относит к категории *ал-муджримун*. Для этого, например, недостаточно неверия в пророческую или посланническую миссию Мухаммада (то есть в сам статус Мухаммада как посланника или пророка), если отрицание этих миссий не сопряжено с сознательным отвержением в них тех элементов, которые по сути своей являются выражением содержания трех столпов *ал-ислām*. См.: *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān* P. 55.



себя последователями Мухаммада, всегда расположены в границах природной религиозности.

Коранический термин для обозначения тех, кто держится *ал-ислām*, – это *ал-муслимун*, тогда как термин для последователей *ал-й̄мāн* – *ал-му'минūн*. На европейские языки данное различие может быть передано как «мусульмане (смиренные перед Богом)», и «мусульмане (верующие в послание Мухаммада)». Пожалуй, второй тип мусульман было бы вполне корректно именовать «магометане» (рус.), Muhammedans (англ.), Mohammedaner (нем.), Mahométans (франц.), если не подразумевать в данном случае, что мусульмане (*ал-му'минūн*) поклоняются Мухаммаду, так же как христиане поклоняются Христу. Согласно Шахруру, и *ал-муслимūн*, и *ал-му'минūн* причитается награда, но поскольку последние берут на себя дополнительные религиозные обязанности и веруют в Мухаммада как посланника Аллаха, они будут «вознаграждены вдвойне», «двойной порцией милости». Магометане образуют религиозную общину, подобно тому, как ее образуют иудеи, христиане, зороастрийцы и т.д., а главной задачей этой общины оказывается *перевод* этического содержания *ал-ислām* в конкретные социальные и ритуальные правила. Последние обладают исторически изменчивой природой и не превращаются в идолы лишь в той степени, в какой представители каждой религиозной общины укореняют их в почву *ал-ислām*.

Итак, *ал-й̄мāн* – это определенная форма религиозного благочестия тех, кто, по словам Шахрура, *уже* имеет твердую веру в Бога и будущую жизнь, а также совершает праведные поступки. Столпы *ал-й̄мāн*, таким образом, возвышаются на крыше, поддерживаемой столпами *ал-ислām*, то есть *дополняют* архитектурный ансамбль, причем наиболее великим из всех исторических религий способом. Перечислим вслед за сирийским мыслителем эти столпы:

1. *Шахада.*
2. *Молитва в установленное время.*

3. *Милостыня, или социальный налог.* Подобного рода пожертвования возможны целиком и полностью в рамках *ал-ислām*, поскольку отражают нашу врожденную склонность к альтруистическому поведению. Однако специфика пожертвований в *ал-ġmān* заключается в том, что они превосходят обычный и непосредственный этический порыв и превращаются во взятое на себя «сверх обычной нормы» бремя.

4. *Пост в течение месяца Рамадан.*

5. *Хадж для тех, кто способен его исполнить.*

6. *Принцип совещаний или консультаций* (в масштабе целого общества).

7. *Сражение за справедливость и равенство во славу Бога.* Шахрур особо подчеркивает, что речь не идет о сражении за религию, за насильственное обращение в нее представителей другой веры, но именно о вынужденной и необходимой борьбе за справедливость<sup>250</sup>.

*Ал-му'минун* нельзя ни в коем случае забывать о том, что они в первую очередь *ал-муслимун* и лишь затем носители определенной *ал-ġmān*. Тех, кто, по словам Шахрура, «перепрыгивает» через *ал-ислām* и полностью посвящает себя соответствию внешней стороне *ал-ġmān*, Коран называет лицемерами (*ал-мунāфиқун*)<sup>251</sup>. Действительное отличие *ал-му'минун* от представителей иных конфессий лежит в плоскости ритуальной и социальной практики (выходящей за пределы реализации естественных склонностей), но вовсе не в нравственной сфере, которая является общей для всех богооткровенных религий. Шахрур считает, что это простая мысль, которая не должна вызывать какого-либо ожесточения или неприятия: можно поступать праведно, совершать добрые дела, отражающие смирение перед Богом, но при этом по тем или иным причинам не верить в посланнический статус Мухаммада. Различие между *ал-ислām* и *ал-ġmān* касается по преимуществу двух аспектов:

<sup>250</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-ġmān.* P. 54.

<sup>251</sup> См. его рассуждение: *Shahrur M. Al-Islām and al-ġmān.* Pp. 59–60.

происхождения и универсальности. Если *ал-ислām* является чем-то врожденным и универсальным, то *ал-īmān* оказывается чем-то добровольно принятым и более частным. На взгляд Шахрура, в этой связи вовсе не случайно, что титулом праведных халифов был *амīр ал-му'минīн*, то есть «повелитель верующих», а не *амīр ал-муслимīн*<sup>252</sup>.

*Ал-ислām* – это один из неизменных параметров человеческого существования, некая антропологическая константа, заложенная Богом во время акта творения. Он является в полной мере естественным, принадлежащим неповрежденной природе (*ал-фитра*), и поэтому в столь же полной мере отражает Божественный аспект бытия. Исторический ислам (то есть *ал-īmān*) не считает возвращение или обращение к своему совершенному естеству чем-то невозможным или требующим *сверхъестественных* усилий. *Ал-ислām* вполне органично вписан в каждого индивида. По Шахруру, он стал религией всего человечества еще до того, как человек проявил хоть какую-либо активность в деле его принятия на себя. *Ал-ислām*, в том специфическом смысле, который придает ему Шахрур, всегда уже принят. Люди должны не столько прилагать какие-то усилия, чтобы стать *ал-муслимūн*, сколько не мешать этому «природному» процессу. Совсем иначе дело обстоит с частной формой религиозной веры – *ал-īmān*. В каком-то смысле *ал-īmān* служит напоминанием и инструментом возвращения к *ал-ислām*, обращения нашего внимания на него, а потому требует от человека свободного поступка и активной вовлеченности. В этой связи кажется уместной ссылка Шахрура на следующий аят: «Они попрекают тебя тем, что обратились в Ислам. Скажи: “Не попрекайте меня вашим обращением в Ислам. Это Аллах оказал вам милость тем, что привел вас к вере, если вы вообще говорите правду”» (К. 49: 17). *Ал-ислām* – это строгое соответствие родовой норме, нижний предел обязательного для живущего религиозным этосом человека, в то время как *ал-īmān* – это призыв к максимуму

---

<sup>252</sup> Ibid. P. 56.

индивидуальных усилий (как в социальной, так и в духовно-личностной сфере), различающихся по уровню строгости взятых на себя обязательств и зависящих от персональной духовной силы.

Таким образом, можно сказать, что *ал-ислām* и *ал-īmān* как общее и частное различаются не только в перспективе понятийного объема, но и в перспективе обращенности (1) к *индивиду-как-представителю-человеческого рода* и (2) к конкретному индивиду в полноте его персональных сил, то есть к личности со всеми ее уникальными характеристиками, выработанными в ходе соответствующего социального становления. Следовательно, *ал-ислām*, в отличие от *ал-īmān*, представляет собой более или менее устойчивое состояние, которое невозможно в одночасье утратить и которое всегда соразмерно общеродовым способностям человека как человека. В связи с этим Шахрур приводит аят: «Аллах не возлагает на душу больше, чем она может понести» (К. 2: 286). *Ал-īmān*, напротив, допускает неисполнение предписаний в том случае, если человек не в силах их осуществлять (например, нищий освобождается от *закята*, а больной человек вправе не держать пост, и т.д.).

Главной моральной категорией *ал-īmān* является *ал-ихсān*. *Ал-ихсān* обозначает стремление к совершенству и максимальной честности (в том числе перед собой) во взаимоотношениях с другими людьми. *Ал-мухсин*, «творящий добро», направляет все свои действия на то, чтобы приумножить мировое благо (в социальной сфере в первую очередь) и, насколько это возможно, компенсировать свершившееся зло<sup>253</sup>. Именно этим, как считает Шахрур, *ал-ихсān* отличается от обычного «праведного поведения» в рамках *ал-ислām*, поскольку последнее предполагает лишь те добрые дела, которые необременительным образом проистекают из наших естественных склонностей. При этом можно сказать, что *ал-ихсān*, максимизирующая естественную праведность, оказывается подлинным

<sup>253</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān. P. 62.*

местом встречи *ал-ислām* и *ал-īmān* – без этической самоотверженности и желания претворить в жизнь универсальное нравственное послание *ал-ислām* специфическим для данного исторического контекста способом, *ал-īmān* рискует превратиться во внешнюю поверхностную религиозность – иначе говоря, в ритуализм<sup>254</sup>. Проблема, на взгляд Шахрура, не в самих ритуальных нормах, а в оценке человека исключительно на основании соответствия этим ритуальным нормам. Даже в случае морального суждения, так или иначе затрагивающего область ритуала, мы должны быть сосредоточены на воплощенном в нем ценностном содержании, а не только лишь на внешней стороне дела. *Ал-ихсān* всегда контекстуален, носит мирской характер и зависит от социальных условий и конкретной практической (в том числе профессиональной) сферы. Благодаря этому он наполняет человеческую жизнь смыслом.

Как мы уже отмечали выше, правила, выработанные в рамках практики *ал-ихсān*, исторически изменчивы. Подчеркнем диалектичность мысли Шахрура: для того чтобы соответствовать универсальному этическому содержанию и принципу совершенства, нормы требуют учета конкретного социального контекста, в частности уровня технологического развития, научного прогресса, характера политико-правовых институтов и т.п. Таким образом, если норма *ал-ихсān* формулируется и воплощается как что-то самозамкнутое и вневременное, то *тем самым* она рискует предать то, что действительно составляет в ней нечто вневременное, и превратиться в законсервированный культурный артефакт. Идолопоклонство в отношении какого-либо периода времени является не более допустимым, чем любая другая его форма. Принцип же, согласно которому идея морального совершенства, справедливости и предельной честности во взаимоотношениях с окружающими нас людьми, то есть *ал-ихсān*, должна быть приспособлена к конкретным социально-историческим обстоятельствам, называется *ал-ханйфиййа* – принцип «общины

---

<sup>254</sup> Ibid.

Ибрахима», на которую должны равняться последователи Мухаммада<sup>255</sup>. Он предполагает, что всему множеству траекторий человеческого пути предпосланы некоторые пределы и основоположения, однако задача разработки конкретных и партикулярных нормативных систем, правил, образов действия всегда возложена целиком и полностью на плечи каждого человека.

Итак, форма нравственности, вокруг которой центрируется *ал-ġmān*, называется *ал-иḡsān*. Безусловно, другой неотъемлемой составляющей *ал-ġmān* является конкретная ритуальная практика, завещанная Мухаммадом. Тем не менее в наши дни, когда распространена одержимость внешней стороной дела, гораздо более важным оказывается размышление об *ал-иḡsān*, которое задает тот жизненный контекст, где только и имеет смысл любая практика, включая ритуальную. *Ал-иḡsān* становится мостом, который соединяет *ал-ислām* и *ал-ġmān*. Без такого моста, как считает Шахрур, любые усилия арабо-мусульманской цивилизации обречены на провал. Концентрация мусульман (точнее, *ал-му'минūn*) преимущественно на внешней обрядности и посвящение себя решению исключительно ритуальных проблем не имеет ничего общего не только с исламским возрождением (*ас-ṡaḡва ал-ислāmиййа*), но и с подлинным пробуждением веры (*ас-ṡaḡва ал-ġmāниййа*). Разграничение этих двух аспектов, *ал-ислām* и *ал-ġmān*, расстановка приоритетов, в соответствии с которой главным приоритетом всегда остается *ал-ислām* (праведное поведение, вера в Бога и будущую жизнь), не направлено на уменьшение значимости *ал-ġmān*. Скорее, оно позволяет установить действительные взаимосвязи между ними, выявить условия возможности *ал-ġmān* и указать на укорененность *ал-ислām* в человеческом естестве. Если *ал-му'минūn* не вправе претендовать на монополию на *ал-ислām*, поскольку его принципы потенциально разделяются всеми людьми (а актуально – их абсолютным большинством), то последователи Мухаммада лишаются автоматического

<sup>255</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-ġmān. P. 63.*

нравственного алиби. Им следует отнестись к своему положению со всем вниманием и ответственностью.

По словам Шахрура, настоящее исламское возрождение – это создание таких социальных условий и торжество такой морали, при которых люди сумеют жить в свободном и процветающем обществе. Это не просто вера (первые два столпа), но и неотъемлемые от самой веры дела (третий столп ислама). Сирийский мыслитель связывает исламское возрождение с наличием ясных, разумных и обязательных для всех правил сосуществования, с развитием здравоохранения, благотворительности, экономическим ростом, социальной и правовой справедливостью, заботой о детях, особенно сиротах, и установлением гендерного равноправия<sup>256</sup>. В общем, речь идет о развитии тех положительных тенденций, которые уже присутствуют в нашем обществе и связаны с самой природой человека. Благодаря этому создается подлинно исламское пространство, в котором, в свою очередь, становится возможным восстановление веры (*ал-īmān*), то есть рост числа молящихся, соблюдающих пост, любящих Посланника и т. д. Нынешнее же «восстановление веры» – как в форме политического ислама, так и форме «аполитичного» ритуализма (не менее политического по своей сути) – оказывается не в состоянии обеспечить социальную солидарность и увеличение благосостояния, поскольку служит деспотизму, препятствующему всякому свободному акту веры. Неспособность его деятелей (в том числе «радикалов») увидеть, сколь мало они совершают для всестороннего преобразования общества, а также их слепоту к узости избранного ими мировоззренческого и практического фундамента, Шахрур называет не иначе как «формой эскапизма»<sup>257</sup>. Уход от *действительных* мировых проблем останется самим собой, даже если осуществляется не только индивидами, но и целыми коллективами. И все же, как считает сирийский мыслитель, именно последователи Мухаммада, жизнь которых

<sup>256</sup> *Shahrur M. Al-Islām and al-Īmān. Pp. 67–68.*

<sup>257</sup> *Ibid. P. 68.*

столь неразрывно связана с Кораном (то есть *ал-му'минун*), могли бы сыграть важнейшую роль в деле подлинно исламского возрождения.



### 3.4. Концепция Сунны

Подобно многим другим исламским реформаторам, Шахрур обращается к исследованию вопроса о теологическом статусе Сунны и дает достаточно нюансированный и своеобразный ответ, рассмотрению которого посвящен данный параграф. Задача сирийского мыслителя состоит в том, чтобы осуществить действительную *критику* Сунны, то есть указать на границы ее применимости, ее природу, ее роль в религии и т.д. Все это позволяет пересмотреть традиционные эпистемологические процедуры, характерные для исламского разума, в частности чрезмерную ориентацию на «рассуждение по аналогии». В конечном итоге, подобный анализ заставляет нас иначе взглянуть на соотношение самого *ал-ислām*, исходной, согласно Шахруру, религии человека (заложенной в его *ал-фитра*), и мышления, способностью к которому Бог наделил человека в момент творения. *Ал-ислām*, будучи естественной религией, призван помочь человеку в достижении счастливой полноты, расцвета и максимальной реализации его природных сил в сообществе себе подобных. Все пределы для человеческого самоосуществления, которые в явной форме фиксирует *ал-ислām*, оказываются не какими-то внешними запретами, но актуально существующими внутренними пределами благой жизни, преступание которых в каком-то смысле обедняет человека, вынуждает его уродовать собственную природу, отпадать от себя. По мнению Шахрура, эти пределы непосредственно вытекают из трех столпов *ал-ислām*: веры в Бога, веры в будущую жизнь и стремления к праведным поступкам ( раздел 3.2). Следовательно, опираясь в первую очередь на Коран, теолог вправе изучить соответствие данному присущему *ал-ислām* универсализму (который, скорее, указывает на границы разнообразных этосов, нежели *ограничивает* человека) того или иного исторически сложившегося понимания центральных концептов *ал-ймāн*.

Как становится ясно из сказанного выше, задача переопределения Сунны напрямую следует из той специфической трактовки различия *ал-ислām* и *ал-īmān*, которая отличает подход Шахрура. *Книга* включает в себя условное и безусловное содержание: раздел посланничества и раздел пророчества. Условное содержание *Книги* добровольно принимается на себя *ал-му'минун*, то есть верующими в посланническую миссию Мухаммада, и представляет собой частную этику. Последняя возможна в рамках общей этики (*ал-ислām*), о которой возвещает пророчество Мухаммада<sup>258</sup>. Пророчество же не требует никакого принятия, но, будучи описанием вечных законов, обладает универсальной действенностью и достоверностью помимо человеческого согласия или несогласия. Все люди на земле исповедуют те или иные формы частной этики. Важно, чтобы они не выходили за пределы смирения перед волей Бога, то есть за пределы *ал-ислām*. Собственно говоря, именно *ал-īmān*, как она представлена в *Книге*, согласно Шахруру, является печатью всех посланий и наиболее совершенной формой частной этики (когда соотносится со своим *исламским* содержанием, а не вырождается в чистый ритуализм). В свою очередь, Сунна Мухаммада, закрепленная в корпусах в виде достоверных хадисов (но понятийно не тождественная им) не является фундаментальной этической категорией. В чем же тогда состоит эпистемологическая и методологическая специфика этого богословского концепта?

Свое исследование Шахрур начинает с критики той роли, которую Сунна (в ее традиционном понимании) со временем стала играть в исламском праве. По сути, она превратилась в первичный источник фетв, особенно по тем вопросам, которые «имеют далеко идущие социальные и политические последствия»<sup>259</sup>. Тем не менее Шахрур отвергает идею, согласно которой Божественное слово, в том числе как источник

<sup>258</sup> В этой связи он относит пророческое содержание Писания к *kitāb ал-айб*, «книге невидимого», а посланническое – к *kitāb ас-сулūk*, «книге путей».

<sup>259</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet // Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason, 2009. P. 71.*

исламского законодательства, нуждается в каком-либо дополнении со стороны человеческого текста. По словам Шахрура, Мухаммад не был непогрешим и, несмотря на все свои достоинства, был избран в качестве посланника не по причине личной святости. Шахрур убежден, что вся многозначительность, неоднозначность (*муташибих*) и смысловое богатство пророческих аятов Корана («книга невидимого») требуют к себе предельного внимания и самых передовых научных и философских методов исследования. Привычная же ориентация на Сунну, манифестирующую лишь один из доступных человеку способов мышления – мышления по аналогии с заданными образцами, приводит культуру исторического ислама к выхолащиванию и нехватке философской глубины. Исправлению подобной ситуации и надеется поспособствовать сирийский мыслитель.

Шахрур последовательно отличает возвешенные Мухаммадом пророческие аяты, не содержащие никаких правовых предписаний, от указаний, юридических установлений и правил посланнических аятов. Именно последние (но не Сунна), и только они, могут выступать в качестве основы исламского законодательства. Пророческие же аяты рассказывают нам о событиях отдаленного или ближайшего прошлого и будущего неизвестного мира, которые не могут быть нами постигнуты без помощи проповеди Мухаммада (категория вестей – *наба*'), либо обращают наше внимание на события прошлого и настоящего, свидетелями которых мы могли бы непосредственно являться (или же достоверно их реконструировать: категория вестей – *хабар*)<sup>260</sup>. Таким образом, то знание, которое раскрывает Мухаммад в роли пророка, относится к предельным вопросам бытия человека, космоса, истории, к проблемам творения, конца света, природы добра, зла и реальности. В этом состоит чудесная природа пророчества, которое являет себя в первую очередь «чудом знания». Что касается послания, то его чудесная природа заключается в особой

<sup>260</sup> Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason, Pp. 74–75.

достоверности его предписаний и правового принципа – *ханифийа*. В этой связи Шахрур отмечает, что в постпророческий и постпосланнический период функции пророков отчасти наследуют научные учреждения, а функции посланников – законодательные собрания, что по своей сути означает конец эпохи религиозных и моральных экспертов<sup>261</sup>. Парламентская деятельность, не вытекающая напрямую из познания, все же должна принимать во внимание те объективные характеристики реальности, которые изучает наука. Аналогично этому послание Мухаммада разворачивается в Божественных пределах *ал-ислām*.

Способ бытия *Книги* – в-себе-и-для-себя-бытие<sup>262</sup>. По словам Шахрура, она принадлежит собственному жизненному становлению, то есть не просто оказывается текстом для живых, полностью исчерпанным их наличными толкованиями, но и сама живет своей особой жизнью. Герменевтический принцип, которым надлежит руководствоваться, следующий: «Текст фиксирован, но его содержание подвижно». Текстуальная, вербально-фонетическая форма Писания именуется Шахруром *аз-зикр*<sup>263</sup>. Именно он остается неизменным на протяжении всех тех веков, которые прошли со времени откровения. Тем не менее текст организован таким образом, что представляет собой зеркало, в котором люди различных эпох видят отражения собственных интересов и проблем. И он дает ответы в меру вовлеченности становления человека в становление самого текстуального содержания – в меру способности человека соответствовать бесконечному смысловому богатству *Книги*. Ни одна человеческая жизнь не в состоянии охватить весь объем тех знаний, которыми та живет. По убеждению Шахрура, человек, пребывающий в историческом движении, обречен лишь вечно приближаться в своем постижении действительности к коранической мудрости: всякое прочтение

<sup>261</sup> Ibid. P. 75.

<sup>262</sup> Ibid. Pp. 76–77.

<sup>263</sup> На основании айата: «Воистину, Мы ниспослали Напоминание (*аз-зикр*), и Мы оберегаем его (от искажения)» (К. 15: 9).

*современно* своему историческому периоду, тому «эпистемологическому контексту», которым он располагает. Отсюда следует, что и Мухаммад был лишен всей полноты знания о смыслах, отраженных в Коране, а обратная позиция рассматривается сирийским мыслителем как грех *ширка*. Иначе говоря, поскольку Мухаммад обладал лишь относительным человеческим знанием, он не был способен написать текст, содержащий абсолютную истину. Согласно Шахруру, уже один этот факт вынуждает нас более критично отнестись к Сунне и не рассматривать ее в качестве абсолютного авторитета в отношении Корана. Как полагает сирийский мыслитель, Сунна – это личный иджтихад / интерпретация коранического текста со стороны Мухаммада, а потому, в отличие от Божественного откровения, она неизбежно ограничена. Из этого он заключает, что только наделенное свойством святости Писание является источником как для пророчества, так и для посланничества, а потому лишь оно может лежать в основании права<sup>264</sup>.

Объяснив собственное несогласие с той ролью, которую Сунна играет в сфере законодательства, и, таким образом, выдержав дистанцию по отношению к традиционным взглядам, Шахрур переходит к их непосредственной критике. Критика эта мотивирована тем застоем правовой и, шире, всей теоретической мысли, к которому привела характерная фиксация «становления» арабо-мусульманской культуры на первых трех веках ислама. Данная особенность сформировала тип мышления, противящийся любым новшествам и работающий посредством механизма аналогии. Одной из причин, породивших эту проблему, является неверное, по мнению Шахрура, понимание следующего айата: «В Посланнике Аллаха был прекрасный пример для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминает Аллаха» (К. 33: 21).

Из неверного понимания вытекает взгляд, который рассматривает природу Мухаммада в качестве сверхчеловеческой. Вследствие этого все

<sup>264</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 79.*

хадисы (безотносительно того, касаются ли они трактовки пророчества, посланничества, личных предпочтений, законодательства и т.д.) в равной мере регламентируют и расписывают повседневную жизнь верующего. Подобное возвышение хадисов, согласно Шахруру, вряд ли нашло бы одобрение у самого Пророка и его сподвижников. Кодификация Корана, которая началась еще при Абу Бакре, а завершилась во времена халифа Усмана, составляла единственную задачу сподвижников после смерти Пророка<sup>265</sup>. По убеждению сирийского мыслителя, сподвижники хорошо знали содержание Корана, в частности правильно понимали аят: «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии Ислам...» (К. 5: 3), – а потому строго отделяли сделанное и сказанное Мухаммадом в качестве обычного человека от передаваемых им Божественных откровений. Откуда же проистекает эта фатальная сакрализация Сунны? Шахрур выделяет шесть ошибочных воззрений, определивших традиционный взгляд на природу пророческого предания. Перечислим их, а затем прокомментируем каждое из них по отдельности:

1. Убеждение, что личные слова Мухаммада были вдохновлены Богом.
2. Убежденность в непогрешимости и безошибочности поведения Мухаммада.
3. Вера в святость Пророка.
4. Общее преувеличение той роли, которую Мухаммаду надлежало исполнять в качестве пророка.
5. Неверное понимание суры *Ал-ҳашир* («Сбор»), в частности следующего айата: «Берите же то, что дал вам (*мā а'тāкум*) Посланник, и сторонитесь того, что он запретил вам (*мā нахāкум*). Бойтесь Аллаха, ведь Аллах Сильный в наказании» (К. 59:7).

---

<sup>265</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 81.*

6. Приравнивание послушания Аллаху к послушанию Его Посланнику<sup>266</sup>.

Согласно Шахруру, первая характерная для традиционного понимания Сунны проблема явилась следствием неверного истолкования следующих аятов: «Он не говорит (что-либо) (*йантиқ*) по (своей собственной) прихоти. Это – не иначе как по вдохновению (*вахй*), дарованному (*йӯҳа*) ему» (К. 53: 3–4). На самом деле данные стихи были ниспосланы в связи с противостоянием Мухаммада курайшитам во время мекканского периода, дабы указать на богооткровенный характер возвещаемого им пророчества, а вовсе не для того, чтобы приравнять Сунну к Корану. Что касается второй проблемы, а именно тезиса о непогрешимости поступков Мухаммада, то он легко опровергается хотя бы теми стихами суры «‘Абаса», в которых Бог порицает своего пророка за проявленное им высокомерие по отношению к слепому сподвижнику<sup>267</sup>. Кроме того, Шахрур приводит еще несколько аналогичных примеров с «выговором». В контексте рассмотрения третьей проблемы – веры в особую личную святость Пророка как такового – сирийский мыслитель выделяет те аспекты, в рамках которых мы действительно можем утверждать специфическую пророческую непогрешимость. К ним относится безошибочная передача Божественного текста с его стороны, а также присущее ему моральное совершенство. Последнее обозначает не безгрешность в прямом смысле слова, а тот факт, что все земные поступки Мухаммада свершались в абсолютных пределах дозволенного – *халāl*. В этих границах Пророк осуществлял практический иджтихад, связанный со специфическими обстоятельствами его времени, обеспечив мусульман примерами деятельности в рамках дозволенного, но не фиксировал единственно возможные образцы допустимого поведения.

<sup>266</sup> См.: *Shahrur M. The Sunna of the Prophet*. Pp. 81–90.

<sup>267</sup> «(Пророк) нахмурился и отвернулся, потому что к нему подошел слепой (прерывая). Откуда тебе знать? Возможно, он бы очистился или помянул бы наставление, и поминание принесло бы ему пользу» (К. 80: 1–4).

О четвертом заблуждении, которое выделяет Шахрур, следует сказать подробнее. Речь идет о том, что со временем в силу определенных герменевтических привычек Коран все сложнее было читать вне того «практического уточнения», которое предлагает нам Сунна. По словам Шахрура, последнюю стали рассматривать в качестве идеального фильтра Писания: ее авторитет стал механизмом отбора коранических фрагментов и расстановки акцентов в Божественном откровении. Широко известно высказывание, согласно которому Сунна необходима Корану в большей степени, чем Коран, Книга Бога, – Сунне. В ответ на это Шахрур приводит аят: «Пречист Он и Превыше всего, что приписывают Ему!» (К. 6: 100), – и переходит к анализу источника возникшего заблуждения, а именно к следующему аяту: «(Мы направляли их) с ясными знамениями и писаниями. И Мы ниспослали тебе (также) Напоминание для того, чтобы ты разъяснил (*ли-тубаййин*) людям то, что им ниспослано, и для того, чтобы они поразмыслили» (К. 16: 44). Шахрур полагает, что неверной оказывается трактовка глагола *ли-тубаййин* в качестве «делания чего-то ясным, устранения путаницы, пояснения». На его взгляд, который он подтверждает контекстом множества аятов, *б-й-н* означает, скорее, не «пояснение», но «предъявление для взгляда», «делание очевидным/зримым/прозрачным»<sup>268</sup>. Строго говоря, *Книга* не требовала никаких «разъяснений» – в данном кораническом стихе речь идет о пророческой миссии Мухаммада, которая состояла только в том, чтобы донести в текстуальной, вербальной форме (*зикр*) полученное им и не требующее уточнений откровение (то есть известить людей). Причем, согласно Шахруру, откровение было последовательно манифестировано в сознании Мухаммада уже в текстуальной форме.

<sup>268</sup> См.: К. 2: 159; 3: 187; 5: 15; 2: 187; 9: 114; 55: 3–4; 75: 18–19; 16: 89; 12: 111; 6: 126 – часть из этих аятов, относящихся к Ибрахиму, показывает, что корневые слова от *б-й-н* означают, скорее, «зримость», «возможность быть воспринятым», «выявленным для чувств», «сделанный очевидным» (в буквальном смысле слова «очевидный»); другая же часть указывает на то, что Бог ниспослал Коран уже разъясненным, в частности: «Таков прямой путь твоего Господа. Мы уже подробно разъяснили (*фассалнā*) знамения людям, которые приняли предупреждение» (К. 6: 126)



При обсуждении пятой проблемы традиционного понимания Сунны, то есть неверного истолкования 59:7, Шахрур обращает наше внимание на глагольную форму, используемую в данном аяте. В частности, *mā a'tā'kum*, производный от корня '-*m-ā*', указывает на некоторое «возникновение», «приход», источник которого лежит в самом акторе, в отличие от глагола *дж-а-*'. Если откровение – *дж-а-*', то в данном аяте идет речь о чем-то *не* боготкровенном, то есть о персональном человеческом знании Мухаммада. В аяте сказано о принятии (и непринятии того, что запретил – *н-х-й*, в отличие от глагольной формы *х-р-м*) допущенного, дозволенного Мухаммадом в рамках «абсолютных пределов» разрешенного, установленных самим Господом, а не о том, будто границы допущенного Мухаммадом совпадают с границами всего дозволенного (*халāl*). Речь идет о принятии того, что делает Мухаммад, а именно – конкретизирует, релятивизирует абсолютные Божественные пределы относительно конкретных социокультурных условий, не преступая их при этом<sup>269</sup>. Именно поэтому Мухаммад мог менять свои решения (например, о посещении гробниц) с течением времени.

Шестая проблема – приравнивание послушания Богу к послушанию Его Посланнику. Во-первых, Шахрур делает акцент на том, что речь именно о посланнической функции, а не о пророческой. Пророчество можно принимать или не принимать, но повиноваться или не повиноваться можно лишь в отношении послания. Следовательно, данный пункт касается исключительно *ал-му'минун*, но не всех *ал-муслимун* (это различие обсуждалось в § 3.2). Далее он разделяет «объединенное послушание Аллаху и Его Посланнику» (*ат-тā'a ал-муттасила*; то есть повинаясь посланнику, ты повинуешься тем самым и Богу) и «разделенное послушание» (*ат-тā'a ал-мунфасила*)<sup>270</sup>. Объединенное, в свою очередь,

<sup>269</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. Pp. 89–90.*

<sup>270</sup> *Ibid. Pp. 91–93.*

делится на абсолютное и относительное послушание, первое из которых касается ритуальной практики (обязательной для *ал-му'минун* как *ал-му'минун*) и всех связанных с ней инструкций, приводимых в Писании, а второе – практики личного иджтихада, подобного тому, что осуществлял Мухаммад, в пределах, установленных Аллахом. Разделенное послушание Богу и Его Посланнику касается тех случаев повиновения, которые самим же Писанием фактически ограничивались временем жизни Мухаммада. После его смерти вечное послушание Богу остается, но временное послушание Мухаммаду уже не может быть религиозной обязанностью верующих. Эти случаи связаны с применением принципа «ограниченности и абсолютности» (*тақйид ва итләқ*), когда контекстуальный иджтихад, исходивший из конкретных требований времени, либо расширял зону допустимого до ее предельного максимума, либо же сужал ее до предельного минимума. При этом ни один из запретов, который был введен Мухаммадом в рамках собственного иджтихада, не фигурирует в Писании, а потому не может рассматриваться в качестве чего-то неизменного. Скорее, в его запретах мы находим отражение той исторической диалектики между условным и безусловным, посредством которой функционирует любое общество: Мухаммад подчеркивает безусловность установленных Богом запретов признанием условности собственных решений, абсолютно ограниченных этими запретами и относительно – обстоятельствами времени. Вне подобного признания и при отождествлении области дозволенного Мухаммадом с областью дозволенного самим Аллахом мы рискуем незаметно для себя утратить понимание безусловности Божественных запретов. Историческая диалектика, предохраняющая общество от застоя и упадка, основана на строгом разделении Божественного и человеческого, вечного и временного, абсолютного и относительного.

Теперь следует перейти к рассмотрению того, как Сунну понимает сам Шахрур. Для начала обратимся к аяту: «В Посланнике Аллаха был

прекрасный пример для вас, для тех, кто надеется на Аллаха и Последний день и премного поминает Аллаха» (К. 33: 21).

В приведенном аяте утверждается, что Мухаммад является для всех верующих образцом для подражания. Возникает справедливый вопрос: подражания *в чем?* Шахрур отмечает, что единственным случаем употребления данного выражения (помимо приведенного), причем в схожем контексте, являются аяты, посвященные Ибрахиму, в частности 60:4 и 60:5–6<sup>271</sup>. Известно, что главной причиной конфликта между пророками и их народами являлось практиковавшееся последними идолопоклонство. Именно в избавлении людей от власти идолов состоял предельный замысел избрания Мухаммада и Ибрахима. Единственной стороной пророческой деятельности, которая в данном контексте могла стать поведенческой моделью для их соплеменников, является настойчивость в таухиде. Согласно Шахруру, дух и буква Писания с такой очевидностью подчеркивает общую для Мухаммада и Ибрахима пророческую идентичность и всестороннее сходство их последователей, что определять эту идентичность в случае Мухаммада через набор хадисов – значит входить в противоречие с этим духом и буквой<sup>272</sup>.

Таухид в трактовке Шахрура, несомненно, обретает антропологическое и социальное измерение. Принцип таухида требует не просто дискурсивного согласия с некой идеей – тезисом о единстве и единственности Бога, но и, как выражается сирийский мыслитель, «утверждения в душах». Шахрур убежден, что нам надлежит поддерживать людей в их борьбе с идолами, а не осуждать за нарушение дресс-кода или недостаточную длину бороды. Эта борьба невозможна в

<sup>271</sup> «Прекрасным примером (*усва хасана*) для вас были Ибрахим и те, кто был с ним. Они сказали своему народу: “Мы отрекаемся от вас и тех, кому вы поклоняетесь вместо Аллаха. Мы отвергаем вас, и между нами и вами установились вражда и ненависть навеки, пока вы не уверуете в одного Аллаха”» (К. 60: 4). «Господь наш! Не делай нас испытанием и искушением для тех, которые не веруют. Господь наш, прости нас, ведь Ты – Могущественный, Мудрый”. В них был прекрасный пример (*усва хасана*) для вас – для тех, кто надеется на Аллаха и на Последний день. А если кто-либо отвернется, то ведь Аллах – Богатый (Превыше всех нужд), Достохвальный» (К. 60: 5–6).

<sup>272</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. Pp. 95–96.*

ситуации забвения моральных заповедей *ал-ислām* и подчинения своей жизни мелкому ритуализму, лишённому связи с безусловным духовным содержанием. Подчеркнем, Шахрур не спорит с тем, что при определенных условиях пост или молитва могут считаться недействительными. Не выступает он и против других ритуалов *ал-ймāн*. Порочной становится ситуация загораживания теми или иными вторичными вопросами и окружающим их шумом предельных жизненных проблем, относящихся к нашей человеческой сущности. Главным является стремление к равенству, добродетели и совершенству. Решающим в этом стремлении становится опыт человеческой общности, благочестие и праведные поступки, которые, как мы помним, составляют третий, согласно Шахруру, столп *ал-ислām*. Мусульмане должны поступать лишь в рамках разрешенного Аллахом, способствовать благу окружающих людей и поддерживать сплоченность во всех социальных группах, членами которых они являются.

Шахрур выступает против навязчивого желания исламских радикалов относить к категории смертных грехов любую провинность, мнимую или действительную. Опираясь на свой герменевтический принцип «несинонимичности» терминологии Писания, сирийский мыслитель проводит тщательный анализ коранических аятов, который помогает ему строго различить категории греха. В частности, существуют абсолютные запреты – *харām*. Смертные грехи (*ал-мухаррамāt*) связаны с преступанием данных абсолютных запретов. К ним, в свою очередь, не относятся другие грехи – *нахй* (слежка друг за другом, оскорбления, клевета), включающие также *кабā'ир ал-исм* «большие грехи» (это не *ал-мухаррамāt*) и *ал-фавāхйш* «нечто постыдное, мерзкое»<sup>273</sup>. Шахрур убежден, что смешение разных категорий грехов является актом недопустимым, а настойчивое утверждение в качестве религиозных каких-то запретов, которые никоим образом не фундированы в Коране, –

<sup>273</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. Pp. 98–99.*

попросту кощунственным. Условный запрет на что-то (*нахй*), который действительно присутствует среди коранических аятов, не может ни в коем случае служить основанием для перевода его в категорию *харām*.

Согласно Шахруру, Бог способен устанавливать как условные запреты (их нарушение, среди прочего, не влечет максимального наказания), так и абсолютные запреты. Отсюда вытекает принципиальное онтологическое различие Божественных и человеческих запретов: по способу своего бытия человеческие запреты *никогда* не могут быть универсальными – хотя могут в большей или меньшей степени к универсальности приближаться. По этой причине все установленные Мухаммадом в качестве посланника Аллаха запреты Шахрур предлагает рассматривать как результат практики личного *иджтихада*, ориентированного на конкретные обстоятельства того времени. Мухаммад оказывается для верующих «прекрасным образцом» в том случае, если они столь же неукоснительны в своем таухиде, в своем отказе от смешения человеческого и Божественного (в этом – скрытый корень многих исторических трагедий) и в своем умении конкретизировать универсальную этику Писания применительно к актуальному уровню социокультурного развития.

Шахрур выделяет следующие характеристики Сунны Мухаммада, отражающие ее условную (то есть связанную с обстоятельствами времени) природу:

«1) Его решения были обусловлены обстоятельствами жизни на Аравийском полуострове VII в. н. э.

2) Введенные им ограничения на разрешенное (*ал-халāl*) не нуждались в Божественном откровении.

3) Ограничения Мухаммада на “полностью разрешенное” (*халāl мутлак*) постоянно корректировались в течение всей его жизни в связи с ее изменчивыми обстоятельствами.

4) Его иджитхад не был непогрешимым, а потому, в отличие от богооткровенных текстов, исправлялся.

5) Его иджитхад, пророческий или нет, не образует исламского законодательства. Вместо этого он отражает конкретные реализации гражданского права, зависящие от исторических условий Аравии VII в. н. э. При управлении государством и обществом своего времени Мухаммад применял конкретную форму гражданского права (*қāнūн маданийй*), подходящего для его времени в условиях исторической контингентности и не имеющего надысторической сферы действия, даже если дошедшие до нас сообщения о нем, *хадисы*, полностью достоверны»<sup>274</sup>.

На этом изложение общего взгляда Шахрура на Сунну можно закончить. Остается обратиться к предпринятой им достаточно интересной классификации хадисов – «текстуального тела» Сунны. Итак, хадисы Пророка не должны участвовать в законодательстве в качестве каких-то предельных оснований и последних аргументов. Скорее, они представляют собой то, что Шахрур называет «словами мудрости» и «пророческими утверждениями»<sup>275</sup>. Слова мудрости, которые могут содержаться и внутри Писания (и содержатся в большом количестве), а не только в Сунне Мухаммада, претендуют на выражение полностью постижимых человеческим разумом и повсеместно распространенных моральных убеждений, которые сформулированы в общей форме и по этой причине не предназначены для использования в правовой сфере в качестве непосредственных источников. Пророческие же утверждения бывают нескольких видов: высказывания о ритуалах, высказывания о невидимом мире, правовые предписания, священные высказывания и персональные высказывания. Высказывания о ритуалах (*ахādйс аш-ша'ā'ир*), вне всяких сомнений, имеют обязывающую силу для всякого верующего, *ал-му'минун*: послушание Посланнику в этой области означает и послушание

<sup>274</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 101–102.*

<sup>275</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 103.*

Богу, то есть относится к категории «объединенного послушания». Высказывания о невидимом мире (*ахādīс ал-ахбār би ал-ғайб*), или же священные высказывания (*ахādīс ал-қудсийа*), якобы вдохновленные Богом, представляют собой частное мнение Мухаммада, который как человек мог знать обо всем этом крайне мало или же не знать вовсе ничего<sup>276</sup>. На самом деле, вне Писания, как убежден Шахрур, нет ни единого Божественного откровения – обратное означало бы, что Коран нуждается в дополнениях или исправлениях. Кроме того, если данные хадисы действительно являлись богооткровенными, неясно, почему же они не вошли состав Писания: чем в таком случае различается богооткровенность *ахādīс ал-қудсийа* и коранических аятов? Что же касается персональных высказываний Мухаммада (*ахādīс ал-хайāt ал-инсāнийй*), то они отражают круг исключительно личных предпочтений Мухаммада (в выборе одежды, еды, жизненных привычек и т.п.). Несомненно, они могут многому научить верующего, обратить его пристальное внимание на то, чем он живет, переменить его нрав, однако сами по себе, взятые со своей внешней стороны, они лишены какой бы то ни было нормативности.

Важными для дискуссии о реформе фикха оказываются правовые высказывания Посланника (*ахādīс ал-ахкām*). Последние, согласно Шахруру, могут дать верующим пищу для размышлений. Более того, верующие даже вправе принять некоторые из них, но не в силу самого их статуса, а если поймут, каким образом они подходят и для их времени. Следовательно, юридические решения, приводимые в Сунне, способны играть роль ориентира или приблизительной модели. Действительно, все правовые предписания Мухаммада находятся в абсолютных пределах *ал-ислām*, о которых говорит *Книга*. Тем не менее они не совпадают с этими пределами, а потому оставляют, согласно Шахруру, достаточный простор для выработки совершенно иных решений, чем занимался и сам Мухаммад

---

<sup>276</sup> Ibid. Pp. 106–107.

с течением времени. Из данной ситуации следует, что правовые предписания, зафиксированные Сунной, не представляют собой ограничений для законотворчества будущих поколений мусульман, которые подобны тем, что установлены *Книгой*<sup>277</sup>. Решения, принимаемые одним муджтахидом, могут отличаться от решений другого муджтахида. Предписания Мухаммада по большей части были крепко связаны со специфическими обстоятельствами его времени и уровнем развития арабской культуры VII в. н. э.; религиозный долг мусульман, по мнению Шахрура, состоит в том, чтобы разработать столь же строгие, пребывающие в пределах *ал-ислām* юридические нормы и для нашего времени. При этом у мусульман нет никаких ограничений на ту методологию, посредством которой это возможно сделать. Самое главное, чтобы конечный результат не выходил за пределы, заданные *Книгой*.

Шахрур является одним из наиболее обсуждаемых и спорных представителей исламского реформизма. Из представленного анализа его теории Сунны становится ясно, почему это так. Еще раз отметим, что речь не идет о полном отвержении Сунны или же гиперкритицизме<sup>278</sup>; напротив, речь идет о последовательном, тщательном и рациональном анализе ее статуса. Переосмысление Сунны не уничтожает ее, но придает ей новую жизнь. Подобное переосмысление существенно и для традиционного подхода, поскольку позволяет ему обрести необходимую гибкость, уточнить свои аргументы, исправить какие-то частные детали. Это важно, поскольку от ответа на вопрос о статусе Сунны зависит понимание всего этико-политического комплекса проблем, встающих перед современными мусульманами. Выводы Шахрура можно резюмировать следующим образом:

<sup>277</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 106.*

<sup>278</sup> В этом Шахрур принципиально отличается от так называемых коранитов, подробнее о них см.: *Musa A. Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam. New York: Palgrave, 2008. Pp. 83–112.*



1. Сунна не является ни дополнением, ни уточнением Корана, поскольку Коран в таковых не нуждается<sup>279</sup>.

2. То «пояснение» откровения, которое было возложено на Мухаммада, состояло лишь в предъявлении Писания доступным для чувств людей способом.

3. Сунна и Писание различаются по своему онтологическому статусу. Сунна условна, неуниверсальна, имеет временную природу и создана человеком. Писание, безусловно, не связано с частными обстоятельствами, вечно и сотворено Богом.

4. Сунна устанавливает пределы, актуальные для Аравии VII в. н. э., в абсолютных пределах, заданных *Книгой*.

5. Сунна – это личный иджтихад Мухаммада. Результат этого иджтихада, совершаемого им в качестве посланника, а не пророка, не обладает качеством непогрешимости<sup>280</sup>.

6. Существует несколько категорий хадисов, представляющих для мусульман различную ценность.

7. Ни одна из категорий хадисов сама по себе не может выступать в качестве непосредственного источника права.

8. Сунна обязательна для верующих (*ал-му'минун*) лишь в той своей части, где содержит описание исполнения соответствующих ритуалов.

9. Мухаммад действительно представляет собой «прекрасный пример» для верующих, однако образцовость этого примера касается таухида и искренности в единобожии.

10. Следовательно, мусульмане должны «подражать» не столько тому, к каким выводам Мухаммад пришел в рамках своего иджтихада, сколько самому способу осуществления этого иджтихада.

---

<sup>279</sup> «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии Ислам...» (К. 5: 3).

<sup>280</sup> «Скажи: “Воистину, я такой же человек, как и вы, (но) мне было даровано вдохновение о том, что ваш Бог – Бог Единственный. Тот, кто надеется на встречу со своим Господом, пусть совершает праведные деяния и никого не равняет Ему в сотоварищи» (К. 18: 110).

11. Этот способ состоит в согласовании «становления» вечных смыслов Писания с частным «становлением» конкретного общества, при этом особое внимание должно уделяться характерным для него реалиям. Сунна – это свидетельство того, что иджтихад в отношении абсолютного морального содержания Писания и в его пределах конкретизирующий это содержание в виде конкретных правовых норм, способен к созиданию всеобъемлющего и жизнеспособного социально-политического контекста.

12. Сунна в значительной степени отражена в изначально устных преданиях. Решать, какие из них восходят к Пророку, – дело исторической и филологической критики. С точки зрения их значимости для мусульман важно не то, единичный, недостоверный, слабый или, напротив, сильный ли это хадис, а его соответствие Писанию.

13. Будучи исторически первым иджтихадом в отношении Писания, Сунна не налагает никаких ограничений на возможность иных практик иджтихада. Все ограничения налагаются самим Писанием.

14. Все предания, идущие от сподвижников Пророка, обладают только исторической ценностью (кроме тех случаев, когда они по той или иной причине оказываются актуальными для нашего времени). Консенсус первых поколений мусульман должен быть заменен консенсусом живых людей в отношении того или иного иджтихада, осуществляемого в абсолютных моральных пределах *ал-ислām*.

Шахрур глубоко убежден, что ислам – это не политическая доктрина, однако его аполитичная трактовка является не в меньшей степени ошибочной. Моральное содержание ислама не позволяет превратить себя в однозначные и строгие рецепты. Ислам – это не идеальный проект социального переустройства. Тем не менее долг каждого из *ал-муслимун*, к которым относятся и *ал-му'минун*, соучаствовать в строительстве более справедливого, эгалитарного и процветающего общества. В этом смысле столпы *ал-ислām* и то содержание, которое они отражают, являются для людей предельными

границами, в которых может развернуться их деятельность. В свою очередь, это и наиболее продуктивные границы, поскольку они изначально замыслены в качестве тех, которые помогают реализоваться человеческой *ал-фитра* наиболее полным и неискаженным образом. На настоящий момент Сунна, как считает Шахрур, уже никак не может помочь верующим в организации эффективного социально-политического устройства<sup>281</sup>. Таким образом, задача верующих – задача людей, в полной мере подражающих практической Сунне Пророка, основанной на беспрекословном следовании таухиду – состоит в том, чтобы максимально использовать накопленный на данный момент интеллектуальный потенциал всей цивилизации.

На взгляд Шахрура, предлагаемая им трактовка Сунны позволяет избежать крайностей как традиционалистского застоя, так и разрыва с традицией. Напротив, он говорит о необходимой преемственности верующих с предыдущими поколениями мусульман через шахаду, основополагающие этические принципы и исполнение ритуальных обязательств<sup>282</sup>. Вне становления не существует и преемственности, но лишь обреченная на неудачу попытка сохранения формы для всё более стирающегося содержания. Такая относительная «отвязанность» от традиции, теорию которой разработал Шахрур, позволит относиться к прошлому по достоинству, увидеть его не в музейной перспективе как готовый набор застывших форм и, наконец, эту традицию продолжить. Если верующие не сумеют увидеть то, чем *жило* прошлое, особенно прошлое формативного периода ислама, а именно свободным поиском и всей полнотой деятельности в рамках здорового ограничительного законодательства, то они рискуют законсервировать его в некоем образе, а тем самым законсервировать и свою собственную жизнь. Верующим, по мнению Шахрура, необходимо приспособить то универсальное

<sup>281</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 112.*

<sup>282</sup> *Ibid. P. 111.*

содержание, которым жил человек всех прежних эпох, к нашему времени. На этом пути всегда существует риск оступиться и упасть, оказаться плохими учениками истории и природы, однако без рискованного шага, чреватога возможным падением, немислимо и возвышение. Шахрур убежден, что глобальной задачей и долгом всех смиренных перед волей Бога людей является практика, учитывающая максимальный объем современных достижений в области науки, техники, институционального строительства и философии.

### 3.5. Учение об откровении

Особая концепция откровения лежит в основании всей теологической конструкции Шахрура. Откровение раскрывает перед человеком целый мир – его широта не вмещается в сознание отдельного человека, не важно к какой культурной эпохе тот принадлежит. Даже Пророк, согласно Шахруру, не привносил ничего от себя, но лишь передавал то, что явилось его взору. И все же каждый участвует в постижении этого откровения – оно непостижимо, поскольку связывает воедино разрозненное, однако лишено непроницаемости – именно его мы и постигаем, когда не ставим своему ограниченному разуму какие-либо внешние границы. Все пределы уже заданы тем фактом, что мы не способны совпасть с абсолютным Божественным знанием. Люди подчиняют себя откровению, когда признают, что никто из них не может охватить раскрытое в нем своим разумом, а потому пребывают в непрерывном поиске наилучшего для данной эпохи понимания. Отсутствие канона для понимания откровения, обусловленное его дистанцией по отношению к любому историческому разуму, на взгляд Шахрура, обеспечивает нашу особую к нему близость. Отсюда вытекает и герменевтический принцип Шахрура: «... читать Коран так, будто откровение произошло прошлой ночью».

Для человечества оно оказывается встречей в пределах культуры с тем, что раз за разом в культуру включается (этим культура и живет), однако не может быть без остатка в нее включено, поскольку превосходит любую культуру. По мнению Шахрура, откровение сообщает о некотором пространстве со строгими и безусловными границами, которые всегда *не наши*, но существуют *для нас*, поскольку позволяют нашим условным границам быть. В этом заключается историческая диалектика священного и мирского, объективного и субъективного, безусловного и условного.

Таким образом, откровение поворачивается к живущим в первую очередь через познание – познание ими собственной конечности, находящейся в динамической связи с бесконечным и нечеловеческим: либо откровение в его неприступности помогает людям увидеть свою собственную, человеческую, сущность, либо речь не об откровении вовсе. Такую качественную динамическую связь в форме устремления к абсолютному, обеспечивающего всякое историческое изменение и развитие, Шахрур называет «становлением» человека.

Из сказанного выше становится ясно, что для Шахрура откровение – это не набор религиозных догматов, которые выстраиваются вокруг него, и не учения *об* откровении. Единственный текст, который наделен чудесной природой отражать в себе последнее откровение, – это текст *Книги*. С теологической точки зрения окончательная форма богооткровенного текста неслучайна: она призвана посредством ограниченного человеческого языка передать безграничное содержание Божественных слов и запечатлеть все главные различия нашего мироздания в их сложной диалектической взаимосвязи. В этом отношении становится понятна и центральная установка Шахрура: идея несинонимичности терминологии *Книги*. Вовсе не исключая возможную семантическую *близость* тех или иных терминов *Книги*, Шахрур настаивает, что каждый из них обнаруживает определенный смысловой нюанс. Различия последних могут стать решающими для понимания религии.

Как отмечает сирийский мыслитель, *Книга* использует разные термины для обозначения дарованного человечеству откровения. Среди них: *ал-фурқан*, *ал-китāб*, *ал-қур'āн* и *аз-зикр*. Прояснению смысловых различий между ними будет посвящено дальнейшее изложение.

В следующем аяте *Книга* и Коран соединены союзом *ва*: «Алиф. Лям. Ра. Это – аяты Писания (*ал-китāб*) и ясного Корана» (К. 15: 1).

По словам Шахрура, это указывает на две возможности: 1) либо речь идет о двух совершенно разных единицах; 2) либо второй термин служит обозначением более частной категории<sup>283</sup>. Во всяком случае синонимичность данных понятий исключена. Далее Шахрур ссылается на следующие айаты: «Рамадан – месяц, во время которого был ниспослан Коран как руководство для человечества, ясные знамения наставничества и различение» (К. 2: 185).

«Когда Наши ясные знамения (*айātунā баййанāt*) читают тем, которые не надеются на встречу с Нами, они говорят: “Принеси нам другой Коран или замени его!” Скажи: “Не подобает мне заменять его по своему желанию. Я лишь следую тому, что даровано мне (в Откровении), и боюсь, что если я ослушаюсь Господа моего, то следует мне бояться (прихода) мучений в Великий день”» (К. 10: 15).

«Когда им читаются Наши ясные айаты (*айātунā баййанāt*), то те, которые не уверовали в истину, когда она явилась к ним, говорят: “Это – очевидное колдовство”» (К. 46: 7).

«То, что Мы явили тебе из Писания (*мин ал-китāб*), есть истина (*ал-хаққ*), которая подтверждает то, что было до того. Воистину, Аллах ведает о Своих рабах и видит их» (К. 35: 31).

На основании последнего стиха Шахрур делает вывод, что Коран, отражающий истину (*ал-хаққ*), составляет лишь часть *Книги*, то есть верной, на его взгляд, оказывается вторая гипотеза. *Книга* в целом, в свою очередь, делится на *ал-китāб ал-муҳкам* и *ал-китāб ал-муташāбих*, каждой из которых соответствует свой тип айатов. Первая книга – это стихи посланничества, вторая книга – стихи пророчества, которые и образуют, по мнению Шахрура, Коран в подлинном смысле слова. Категория «*книги*» в арабском языке обозначает некий цельный тематический блок. Само слово *китāб*, отмечает Шахрур, производно от корня *к-т-б*, который означает «собирать нечто» завершённым,

<sup>283</sup> *Shahrur M. Revelation // Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason, 2009. P. 120.*

законченным и объемлющим способом. Таким образом, каждая из книг *Книги (ал- китāб)*<sup>284</sup> делится еще на ряд книг (*китāб*), соответствующих законченным смысловым разделам. Шахрур говорит, например, о «книге молитвы», «книге поста» и т.п.

Итак, все ниспосланное откровение, образующее *Книгу*, от первой и до последней суры составлено из ряда частей. В качестве пояснения Шахрур приводит следующий аят:

«Он (Аллах) – Тот, Кто ниспослал тебе (Пророку) Писание (*ал- китāб*), в котором есть аяты ясно изложенные (*айāt мухаммāt*), составляющие “основу Писания” (*умм ал-китāб*), и другие аяты – иносказательные (*муташибихāt*). Те, чьи сердца уклоняются в сторону, следуют за иносказаниями в Писании, желая посеять раздор и желая добиться их толкования, хотя толкования их не знает никто, кроме Аллаха. А те, кто обладают основательными знаниями (*ар-рāsихūн фī ал-‘илм*), говорят: “Мы уверовали в него (в Коран): все это – от нашего Господа”. И не постигают назидания, кроме как обладающие проницательным разумом» (К. 3: 7)<sup>285</sup>.

Согласно Шахруру, *айāt мухаммāt*, ясные, «однозначные» стихи, формируют *умм ал-китāб* и представляют собой послание Мухаммада. В первую очередь эти аяты призваны регулировать человеческое поведение в ритуальной сфере, но они также задают частную этику *ал-му’минūн* в социальной, политической, экономической и прочих сферах. Совсем иначе обстоит дело с *айāt муташибихāt* – стихами пророчества. На русский язык данное понятие лучше всего передается термином «многозначные стихи» (а не «двусмысленные стихи»), то есть такие, которые нельзя исчерпать какой-то одной частной интерпретацией. Именно через

<sup>284</sup> Различие между *Книгой* и составляющими ее книгами в арабском языке задается наличием определенного артикля в первом случае и его отсутствием во втором.

<sup>285</sup> Этот аят допускает и иной перевод, в соответствии с которым толкования иносказательных стихов не знает никто, кроме Аллаха и тех, кто обладает основательными знаниями. О дискуссиях на эту тему в суфийских кругах см.: *Мухетдинов Д.В., Бородай С.Ю.* Основные принципы суфийской герменевтики. С. 391–399.



познание данных стихов человек познает все Божественное творение, законы, обладающие универсальным характером, пределы мироздания и своего естества. Как говорит Шахрур: «Они содержат “вести” о Вселенной, а не о дозволениях и запретах»<sup>286</sup>. Понятие «многозначных аятов» отсылает не только к «великому Корану» (*ал-қур’ән ал-‘азӣм*), но также к «семи часто повторяемым стихам» (*саб’ан мин ал-масәнӣ*)<sup>287</sup>. Более подробно каждая из этих категорий будет рассмотрена ниже.

Рассуждая о взаимосвязи различных частей *Книги*, Шахрур наиболее радикально отходит от традиционной точки зрения. Крупный специалист по его творчеству, Андреас Кристманн, дает следующее развернутое пояснение: «Все переводы не признают семантической разницы между *ва ухар муташибихāt* (некоторые другие, то есть другие, чем эти, которые многозначные/иносказательные) и *ал-ахар муташибихāt* (другие – двусмысленные/иносказательные) и придают первому выражению (которое относится к К. 3: 7) значение второго (которое не имеет отношения к К. 3: 7). Мухаммад Шахрур, в свою очередь, видит здесь указание на иной (третий) тип стихов, помимо и двусмысленных, и определенных. Это означает, что Шахрур использует К. 3: 7 не в качестве указания на “неоднозначные стихи” (как он использует К. 39: 23), но на стихи *тафсӣл ал-китāб*»<sup>288</sup>.

Таким образом, Шахрур видит в аяте 3:7 основание для выделения не двух, а трех категорий стихов. Ясное же указание на все три категории он находит в аяте суры «Йунус»: «Этот Коран не может быть сочинением кого-либо, кроме Аллаха. Он является подтверждением тех (Откровений), что были до него»<sup>289</sup>, и разъяснением Писания, в котором нет сомнения, (ниспосланном) Господом миров» (К. 10: 37).

<sup>286</sup> *Shahrur M. Revelation. P. 124.*

<sup>287</sup> «Мы даровали тебе семь часто повторяемых (Стихов) и великий Коран» (К. 15: 87).

<sup>288</sup> Примеч. в: *Shahrur M. Revelation. Pp. 124–125.*

<sup>289</sup> У Шахрура иная интерпретация: «...вместе с ним (*ал-лази байна йадайхи*)».

Итак, здесь имеется указание на *ал-қур'ән*, *умм ал-китāб* (правила, что «пришли вместе с ним») и на стихи категории *тафсїл ал-китāб*. *Умм ал-китāб* как особая книга (книга послания) в рамках целого откровения охватывает, согласно Шахруру, моральные заповеди, обязательные запреты и предписания правового характера. Они не требуют глубокого теоретического понимания, но предполагают практическое истолкование в рамках конкретного исторического контекста, подобное тому, что совершил в рамках своего *иджтихада* Мухаммад («пророческая Сунна»). В общем, стихи *умм ал-китāб* затрагивают семь тематических блоков:

«1. Обряды.

2. Божественные пределы (*худūd*), определяющие способы неритуального поклонения (*'ибāда*).

3. Общая этика (*фурқāн*), моральные руководства, данные в форме заповедей, и абсолютные запреты (*муҳаррамāt*).

4. Временные правила (действительные лишь для времен Мухаммада).

5. Ситуационные правила (например, запрет), подлежащие исполнению только в том случае, если возникает особая историческая ситуация, подобная той, что описана в *Книге*.

6. Общие уведомления, необязательные инструкции в *Книге*, вводимые фразой: “О Пророк!” (например, касающиеся женской одежды).

7. Особые уведомления, аналогичным образом не имеющие обязательной силы, поскольку они были раскрыты специально и исключительно для времени Мухаммада (например, правила поведения жен Пророка)»<sup>290</sup>.

*Ал-қур'ән* – первая часть «многозначных стихов». Коран раскрывает и объясняет реальность, притом зона, раскрытая данным типом откровения, всегда на шаг впереди любых человеческих трактовок коранического текста. Сами стихи устроены таким образом, что в них и

<sup>290</sup> *Shahrur M. Revelation. P. 125–126.*

посредством них очень многое возможно понять и осмыслить, но человек никогда не поймет их целиком, то есть не приведет к завершеному и однозначному смыслу. Такое несовпадение способностей понимающего субъекта и семантической неисчерпаемости *айāt муташибихāt* производит эффект *ал-и'джāз* – неподражаемости Корана, вызывает ощущение его чудесной природы<sup>291</sup>. Понимание Корана, его рациональное истолкование (*та'вил*) – неповторимый и невозможный опыт, представляющий собой попытку повторить все смысловые траектории связанных Кораном воедино законов мироздания. Ввиду невозможности подобного опыта и неповторимости любой его попытки (всегда уникальной и всегда начинающейся заново в различных историко-культурных контекстах и периодах времени) Коран избавляет нас от необходимости в строгом смысле слова подражать его смыслу, воспроизводить его. На деле всякая такая попытка – это в первую очередь обращение к самим себе и максимально совершенное на данном уровне развития знания понимание того мира, в котором мы находимся. Смысловой универсум Корана – это не пространство готовых ответов, но пространство мотивации к наиболее ответственному выбору из всех возможных интерпретаций, то есть зона предельной ответственности. Именно в этой коранической зоне, связывающей вместе универсальное и историческое, происходит «подтверждение», то есть наполнение жизненной значимостью всех установлений *умм ал-китāб*.

Проясним концептуальную схему Шахрура. Итак, Коран указывает на объективное, в то время как *умм ал-китāб* – на субъективное и субъектное, то есть непосредственно связанное с человеческим сознанием. Объективное – то, что существует и вне соотнесенности с нашим осмыслением (хотя мы можем его *относительным* образом осмыслять). Вся сфера человеческих поступков и намерений не регулируется *ал-кур'āн*, однако последний описывает объективную реальность, в которой

<sup>291</sup> См.: Шахрӯр М. Ал-китāб ва ал-Қур'āн - қирā'а му'āсира. С. 208–209.

укоренены данные поступки. *Ал-қур'ән* – это сама истина, существовавшая предвечно, которая, согласно Шахруру, не *регулирует* (глагол важен) абсолютно ничего. Если установления *умм ал-китāб* можно отвергнуть и не исполнять, несмотря на все последствия этого акта, то Коран в вербальной форме выражает то, что «исполняется» во Вселенной автоматически – такова специфическая гармония мироустройства. Именно с ней соотносится категория *калимāt Аллāх* (слов Бога). Слова Бога изначально записаны в *лавх махфӯз* («Хранимую Скрижаль») или *имām мубйн* («ясную запись») – их суть раскрывается в самой объективной реальности, а не в тексте: «Выражаясь диалектически, слова Бога являются сущностью всего существования Вселенной, которое в своем статусе Божественного означаемого, выступает сущностью слов Бога (*калимāt Аллāх*)»<sup>292</sup>.

Шахрур настаивает, что полагать Бога носителем арабского языка и проводить какую-либо неметафорическую аналогию между Божественной и человеческой речью – значит впасть в грех ширка. Как же следует понимать природу записанного Корана на арабском языке – того, что составил *мусхаф*? Содержит ли текст самой *Книги* указание на эту специфическую категорию? Шахрур обращает внимание на то, что существует множество стихов, указывающих на *аз-зикр* – Напоминание<sup>293</sup>. В частности, сказано: «Сад. Клянусь Кораном, содержащим напоминание (*ал-қур'ән зӯ аз-зикр*) (которое правдиво)!» (К. 38: 1). Это значит, что Напоминание – *аз-зикр* – составляет лишь атрибут, одну из сторон Корана, а именно его выраженность на арабском языке. *Аз-зикр* – «объективированная» в человеческой речи абсолютная истина Божественных слов. Посредством данной объективации Коран стал частью духовной жизни человечества. Будучи включен в ритуальную практику, он

<sup>292</sup> Шахрур М. Ал-китāб ва ал-Қур'ән - қирā'а му'āсира. Р. 137.

<sup>293</sup> «Мы открыли вам (о люди) Книгу (*китāб*), в которой содержится напоминание (*зикрукум*) о вас. Неужели вы не понимаете?» (К. 21: 10); «Воистину, Мы ниспослали Напоминание (*аз-зикр*), и Мы оберегаем его (от искажения)» (К. 15: 9).

превратился в Напоминание о существовании вечной истины, законов природы в их органической взаимосвязи и об отношении к ним конечного человеческого разума. Коран в форме *аз-зикр* представляет собой путь, благодаря следованию которому мы обращаем внимание на существование превосходящих человеческую волю законов и отчасти понимаем их. Он способствует развитию рационального познания мира, которое в виде наук и философии, в свою очередь, способствует лучшему пониманию Корана. В таком случае, полагает Шахрур, правомерно говорить, что Аллах не создавал Коран, «неотъемлемую часть Его исходной природы», однако создал *аз-зикр* в качестве помощи человечеству.

Второй частью *айāt муташāбихāt* являются *саб‘ ал-масāнī*. Согласно Шахруру, это весьма важная составляющая Божественного текста, не предполагающая никакого аннулирования, преобразования и никак не зависящая от исторического контекста раскрытия, в том числе от арабского языка. Сирийский мыслитель отождествляет *саб‘ ал-масāнī* с одиннадцатью разрозненными харфами («буквами»), которые встречаются в тексте Книги именно в семи различных комбинациях – *ал-муқатта‘а*:

- 1) Алиф-Лям-Мим-Ра (которые также появляются в форме Алиф-Лям-Мим и Алиф-Лям-Ра);
- 2) Алиф-Лям-Мим-Сад;
- 3) Каф-Ха-Йа-Айн-Сад;
- 4) Йа-Син;
- 5) Та-Ха;
- 6) Та-Син-Мим (которые также появляются в форме Та-Син);
- 7) Ха-Мим<sup>294</sup>.

В отличие от *ал-кур‘āн* они не записаны на *имām мубīн*, но исходят непосредственно от места божественной власти – так называемого трона (*‘арш*). Тот факт, что данные харфы могут составлять целых два стиха в начале суры (например, К. 42: 1–2), по мнению Шахрура, свидетельствует

<sup>294</sup> *Shahrur M. Revelation. P. 129.*

об осмысленности и особом языковом режиме их существования, а не о простой отделенности от всего остального текста суры. Что это за режим? Безусловно, эти харфы не являются какими-то загадочными арабскими выражениями, поскольку ни один носитель арабского языка не способен их понять в принципе. Шахрур предполагает, что, строго говоря, это вообще не *буквы* некоторого алфавита и не какие-то особые лексемы, а графическая передача основных фонем человеческой речи, минимальные смыслоразличительные элементы человеческого голоса, универсальные для всех языков. Именно благодаря способности различать эти фонемы люди в состоянии понимать любые языковые образования<sup>295</sup>.

Мы уже кратко разобрали взаимосвязь двух основных категорий стихов – *айāt муташāбихāt* и *айāt мухамāt*, составляющих пророчество (*ан-нубувва*) и послание (*ар-рисāла*) соответственно. Третья категория стихов – это разъясняющие стихи<sup>296</sup>. Именно со ссылки на своеобразный подход сирийского мыслителя к *тафсйл ал-китāб* мы начали данный параграф. Подобно *саб‘ ал-масāнī*, разъясняющие стихи раскрываются непосредственно Богом и не предполагают первоначальной записи в *имām мубйн*. В рамках композиции Книги разъясняющие стихи выполняют две функции: 1) функцию самоописания *Книги* (информация о ее составе и природе ее частей); 2) функцию контекстуализации. Первая осуществляется в порядке ясного изложения, в то время как вторая – посредством «разделения» текста. Такие стихи указывают на конкретные временные рамки происходящего, отделяют серию стихов одной природы (например, *муташāбихāt*) от стихов другой природы (*мухамāt*), то есть

<sup>295</sup> В этом рассуждении Шахрур несколько вольно отождествляет то, что известно в арабской лингвистической традиции, как *харфы*, с европейскими *буквами*. О лингвистическом и онтологическом статусе харфов см.: *Смирнов А.В.* Событие и вещи. М., 2017. Еще более проблематично утверждение Шахрура о том, что арабские харфы передают универсальные фонемы человеческой речи, – оно просто не соответствует действительности, о чем свидетельствуют труды по фонологической типологии. См.: *Gordon M.* Phonological Typology. Oxford: Oxford University Press, 2016.

<sup>296</sup> «В повествовании о них содержится назидание для обладающих разумом. Это – не вымышленный рассказ, а подтверждение тому, что было до него, разъяснение (*тафсйл*) всякой вещи, верное руководство и милость для тех, кто верует» (К. 12: 111). «Алиф. Лям. Ра. Это – Писание, аяты которого ясно изложены (в смыслах), а затем разъяснены Мудрым, Ведающим (обо всем)» (К. 11: 1).

выступают в качестве неких внутритекстовых границ, выделяют разные главы и т. п. Четкая идентификация «разъясняющих стихов», согласно Шахруру, является крайне важной задачей в рамках целостного истолкования *Книги*, поскольку позволяет систематизировать наше знание о ней. *Тафсїл ал-китāб* относятся к стихам пророчества, поскольку не содержат каких-либо моральных, правовых или социальных установлений. Тем не менее они принципиально отличаются от всех остальных стихов пророчества как происхождением, о чем мы уже говорили выше<sup>297</sup>, так и своей близостью к однозначным стихам. Шахрур предпочитает называть их не «определенными» или «однозначными», а «немногозначными».

В чем состоит причина столь сложного устройства *Книги*? Шахрур утверждает, что пониманию *Книги* необходимо вернуть соответствующую сложность – и причина этого кроется в истории самого откровения. Во всех прежних откровениях, как считает сирийский мыслитель, излишний акцент был сделан именно на послании, то есть на моральных предписаниях, праве и иных регулятивах. Подобное доминирование правил вне ясного и отделенного от них контекста описания реальности, который служил бы фундаментом и содержательным наполнением для этих правил, создало такую ситуацию, когда эти правила искажались, к ним добавлялись новые, другие же исключались и т. п. Именно поэтому, согласно Шахруру, в исламском откровении, в рамках которого был ниспослан *ал-қур'āн* (то есть истина – *ал-хаққ*), введено столь четкое разделение между посланием и пророчеством с акцентом на последнем. Слова Бога, о которых возвещает пророчество, не могут быть нарушены: они суть истина и укорены в истине, то есть в самом Боге. Таким образом, все стихи *Книги*, отражающие предписания, которым можно не следовать, не являются *калимāt Аллāх*, то есть не относятся к *ал-қур'āн*. В противном случае было бы необходимо признать, что слова Бога могут оказаться ложью.

<sup>297</sup> Они лишены предсуществования в *лавх махфӯз* или *имām мубїн*.

Переходим к следующему аспекту теории откровения Шахрура – трактовке им понятия *Коран*. Выше мы уже достаточно много говорили о Коране. Тем не менее это довольно сложная концептуальная единица, требующая введения дополнительных различий. По мнению сирийского мыслителя, это обусловлено тем, что сама *Книга* упоминает Коран как в определенной форме (*ал-қур'ән*)<sup>298</sup>, так и в неопределенной форме (*қур'ән*)<sup>299</sup>. Первый – это Коран как таковой, именно он был раскрыт во время месяца Рамадан Мухаммаду. Его полное название – *ал-қур'ән ал-'азім*, то есть благородный Коран. Второй – это особая, частная категория в рамках более общей, а именно – славный Коран, начертанный на *лавх махфӯз* (Хранимой Скрижали), то есть *ал-қур'ән ал-маджид*<sup>300</sup>. Именно он составляет фиксированную часть пророчества. В свою очередь, в рамках более общей категории *ал-қур'ән ал-'азім* ему противостоит изменяемая часть пророчества – *имām мубйн* («ясная запись»), которая делится на *китāб мубйн* («открытую книгу», «ясную книгу») и *айāt Аллāх* («знамения Аллаха»).

Итак, *ал-қур'ән ал-маджид* – это неизменяемая часть пророчества, указывающая на предельные факты человеческой жизни и универсальные законы Вселенной, в том числе «невидимого мира» – речь о смерти, о Судном дне, о рае и аде и т.д. *Ал-қур'ән ал-маджид* представляет собой предел, горизонт и смысловое поле любого развивающегося в истории знания. В свою очередь, та часть пророчества, которая относится к *имām мубйн*, является изменяемой. Здесь не идет речь о том, будто можно изменить что-либо в самом тексте Корана или что-либо отбросить. Скорее, изменяемость – это характеристика тех событий, о которых повествует пророчество. Суть же пророчества, как мы уже отмечали, имеет внеязыковую природу. Если сам факт неизбежной смерти – это то, что

<sup>298</sup> «Рамадан – месяц, во время которого был ниспослан Коран (*ал-қур'ән*) как руководство для человечества, ясные знамения наставничества и различение» (К. 2: 185).

<sup>299</sup> «Это – славный Коран (*ал-қур'ән ал-маджид*), (начертанный) на Скрижали хранимой» (К. 88: 21–22). См.: *Shahrur M. Revelation*. P. 139.

<sup>300</sup> Этой категории оказывается близок концепт *калимат Аллāх*.



зафиксировано *лавх махфӯз*, то есть относится к фиксированной части пророчества, то конкретные смерти, описываемые Кораном, конкретные природные бедствия (категория *айāt Аллāх*), которые имеют место в нашем мире, но начало которых не предопределено, суть исторические рассказы, уже неотменимые, но по природе своей не являющиеся универсальными и неизменными законами. После того как те или иные человеческие дела свершились и Бог пожелал преподнести их людям в качестве назидания, дабы они могли извлечь из них уроки<sup>301</sup>, Он внес их в «открытую книгу» – *китāб мубйн*. При этом ни одна из изменяемых сфер пророчества (*айāt Аллāх* и *китāб мубйн*) не способна повлиять на фиксированную часть (*ал-қур’āн ал-маджид*), поскольку это означало бы способность частной категории Корана подорвать власть более общей (*ал-қур’āн ал-‘азим*).

*Ал-қур’āн* объективен, его истина существует в форме неизменных параметров Вселенной и законов ее устройства. Человек же является носителем разума, субъективности, а это значит, что каждый рожденный привносит в мир какое-то новое начало, которое не противоречит универсальным законам, но в полной мере не описывается и не определяется ими. Шахрур полагает, что уникальная принадлежность человека к пространству свободы обеспечена тем «духом» (*рӯх*), который Аллах вдохнул в самого первого человека. Речь не идет «душе» (*нафс*), которая существует в связи с телесностью и подчиняется описанным в Коране законам, но, скорее, о силе познавать и устанавливать правила. Боговдохновенная человеческая субъективность позволяет не только механически существовать по объективным законам природы, но также познавать условия своего существования и менять их. Знание, производство которого, согласно Шахруру, оказывается коллективным предприятием, и законодательство – две неотъемлемые черты

<sup>301</sup> Согласно Шахруру, они устроены таким образом, что в силу их многозначности (*ташйбух*) человечество на каждом витке своего развития способно извлекать из этих рассказов всё более совершенные уроки.

человеческого духа. Законодательство необходимо для учреждения наиболее справедливого и эффективного социального строя, а в этом деле нужно принимать во внимание то знание объективной реальности, которым располагают люди.

Именно в этом смысле *ал-қур'ән* служит подтверждением *умм ал-китāб*, даже если последняя была, будучи предписывающей, а не описывающей, ниспослана непосредственно самим Аллахом без какого бы то ни было обращения к материальному строю Вселенной. Лишь извне – из области совершенного и последнего пророчества – было возможно осмысленно санкционировать абсолютные запреты *умм ал-китāб*. В свою очередь, частная этика *умм ал-китāб* создает условия для исторического прогресса, благодаря которому люди всё глубже погружаются в многозначный смысл Корана. Атрибут многозначности – это способность *ал-қур'ән* при неизменности своей формы (то есть непосредственно текста) постоянно углублять и расширять свое содержание в рамках конкретного исторического понимания. Такое устройство Корана преследует определенные педагогические цели, поскольку способствует более вдумчивому, постепенному и совершенному усвоению истины. Аналогичным образом сама постепенность истории откровения, то есть тот факт, что *ал-қур'ән* был раскрыт человечеству не сразу, помогает людям подготовиться к встрече с многозначной Божественной истиной. В этом смысле вполне правомерно говорить об определенной «педагогике откровения». Свойство *ташāбух*, как утверждает Шахрур, это главная причина того, почему, в отличие от Торы и Евангелий, Коран сложно превратить в исключительно богослужебный текст. Благодаря своей предельной многозначности *ал-қур'ән* сохраняет неразрывную связь с рациональным познанием в форме наук и философии.

По словам Шахрура, Коран – это самое великое и в то же время самое рациональное из всех чудес Бога. По этой причине Мухаммаду, который донес до людей *ал-қур'ән* в неискаженном виде, не было нужды

совершать какие-либо дополнительные и более зримые чудеса. Шахрур выделяет три отличительные черты главного чуда:

1. Текст пророчества (*ал-қур'ән* вместе с *саб' ул-мас'анӣ*) организован в виде целостной сети рациональных связей. Из одних положений пророчества принципиально выводимы другие. По мере исторического усложнения нашего понимания реальности эти связи становятся всё более очевидными.

2. *Ал-қур'ән* представляет собой полноту всего возможного знания, однако допускает лишь частичное понимание этого знания. Каждая интерпретация отражает стандарты понимания своей эпохи.

3. *Ал-қур'ән* совершенен как с точки зрения поэтического стиля (литературное совершенство), так и с точки зрения точности передачи своего содержания (научное совершенство). Необходимо помнить о комплексной природе этого совершенства и не делать акцент лишь на какой-то одной его стороне (чаще всего подчеркивают его литературное достоинство и забывают о рациональной составляющей)<sup>302</sup>.

Прежде чем говорить об особенностях раскрытия и понимания тех или иных частей *Книги*, необходимо упомянуть два основоположения, которые определяют шахруровский подход к *ал-қур'ән* в частности и к откровению как таковому в общем:

1. Откровение и разум не входят в противоречие.
2. Откровение и реальность не входят в противоречие.

Руководствуясь этими двумя основоположениями, Шахрур выделяет восемь принципов рационального истолкования *ал-қур'ән*:

1. Коран может быть воспринят в любой исторический период благодаря своей характеристике *таш'абух*. Для него характерна вечная и универсальная достоверность.

2. Направление истолкования должно задаваться наиболее острыми проблемами эпохи, а не привычным руслом традиционной экзегезы

---

<sup>302</sup> *Shahrur M. Revelation. P. 146.*

(*тафси́р*). В идентификации этих проблем должна помогать современная философия.

3. Коран постигается именно разумом (*'ақл*)<sup>303</sup>.

4. Необходима гармонизация знаний, полученных благодаря тексту Корана, и знаний, полученных независимо от него. Шахрур отмечает, что иногда такая гармонизация удается в полной мере, а иногда нет.

5. Если имеется конкретный коранический отрывок, который на первый взгляд противоречит разуму и нынешнему уровню развития знания, то мы должны воздержаться от поспешных критических суждений. Возможно, причина этого состоит в неверном понимании айата или в неполноте знания.

6. Необходимо воздержаться от рациональной критики тех описываемых Кораном аспектов реальности, которые ввиду своей принадлежности будущему времени никак не могут быть подтверждены опытом. Речь идет, например, о Судном дне. Все, что остается в отношении подобных реалий, это строить умозрительные гипотезы на основании размышления над *Книгой*. В конце времен обнаружится либо истинность, либо ложность этих гипотез.

7. Ни одна из интерпретаций, разработанная в конкретный период времени, не является окончательным пределом истины. Мусульмане должны с большей легкостью принимать факт смены интерпретаций.

8. Коран позволяет лучше понять и описать уготованную человеку участь в том мире, в котором он живет. Таким образом, он не должен редуцироваться до источника ритуалистических или моралистических проповедей. В силу этого Шахрур предлагает заменить традиционный *тафси́р*, ориентированный исключительно на внутритекстовый анализ, рациональным *та'вилом*, в разработке которого участвуют представители различных научных дисциплин и философы. *Та'вил* обеспечивает лучшее

---

<sup>303</sup> «Воистину, Мы сделали его Кораном на арабском языке, чтобы вы могли уразуметь» (К. 43: 3).

понимание Корана за счет изучения окружающей нас реальности и лучшее понимание реальности за счет изучения Корана<sup>304</sup>.

Теперь мы можем перейти к детализации процесса ниспослания и восприятия *ал-қур'ән* и всех остальных частей откровения. Первым делом, ссылаясь на свою идею несинонимичности терминологии *Книги*, Шахрур различает два ключевых концепта: *инзāl*<sup>305</sup> (от него производна *анзала* – четвертая порода глагола) и *танзйл*<sup>306</sup> (*наззала* – вторая порода глагола), которые обычно рассматриваются в качестве синонимов. На самом деле, как утверждает Шахрур, каждый из этих терминов систематически прилагается лишь к определенной категории стихов, что позволяет углубить наше понимание процесса нисхождения и последующего восприятия различных частей откровения.

Для того чтобы лучше прояснить семантическое различие между второй (*наззала*) и четвертой (*анзала*) породами глагола сирийский мыслитель обращается к глаголу другого корня, а именно к глаголу *балаға* «передавать, возвещать, доносить». На основании анализа коранических айатов он делает вывод, что вторая порода данного глагола (*баллаға*) применяется в том случае, когда речь идет о простом возвещении, объявлении, обнародовании информации, то есть когда нет необходимости контролировать, состоялся ли сознательный прием и осознание данной информации реципиентом. Четвертая же порода глагола (*аблаға*) предполагает обязанность сообщаемого *донести* информацию до сознания своей аудитории и проверить наличие обратной связи. В данном различии проясняется важный момент профетологии Шахрура: дело в том, что всем пророкам, кроме Мухаммада, было приказано именно *аблаға* «донести» (в повелительном наклонении – *аблиғ*) откровение до своих слушателей, поскольку их аудитория состояла из той или иной ограниченной группы людей, например, конкретного народа. Но так как

<sup>304</sup> *Shahrur M. Revelation. P. 149–150.*

<sup>305</sup> Прилагается к явлениям, упоминаемым в айатах 57: 25; 12: 2; 97: 1; 2: 57; 25: 48; 16: 44.

<sup>306</sup> Прилагается к явлениям, упоминаемым в айатах 76: 23; 45: 2; 41: 2; 56: 80; 20: 80; 50: 9.

пророчество Мухаммада – это «печать пророчества», то есть пророчество последнее и универсальное, обращенное ко всем людям будущего, сама пророческая миссия Мухаммада является, выражаясь словами Шахрура, «более широкой», поскольку он просто физически не мог «донести» (*аблаза*) откровение до соответствующей ему аудитории. В силу этого задача Мухаммада сводилась лишь к тому, что обозначается второй породой глагола – *баллаза* «возвестить» (в повелительном наклонении – *баллиз*)<sup>307</sup>.

По аналогии с данным рассуждением Шахрур делает вывод, что *танзйль* обозначает такой процесс информационной коммуникации, при котором передаваемый сигнал не преобразуется в осознаваемую и воспринимаемую человеческим умом информацию. Это непосредственное физическое «восприятие». В свою очередь, *инзйль* – это процесс, происходящий внутри человеческого сознания. Иначе говоря, *танзйль* включает переход от создания (*джа'л*) сигнала к передаче и фиксации одного неким приемником. И лишь затем в определенных случаях может наступить ситуация *инзйль*: преобразование информации в понятную реципиенту (дешифровка сигнала), завершающееся полноценным чувственным и умственным восприятием (*идрйк*). Итак, *танзйль* – это только механическая транспортировка некоей вещи, сигнала или явления, сама по себе невидимая для человека. Порой *инзйль*, то есть создание воспринимаемой информации, может даже предшествовать ее передаче-*танзйль* (как и произошло в случае с Кораном). В любом случае, как *танзйль*, так и *инзйль* подразумевают предварительное и независимое от этих процессов существование некоей реальности, которая затем будет подвергнута трансляции.

Согласно Шахруру, до своего ниспослания *ал-Кур'ан* был самой структурой объективной реальности и управляющими этой реальностью законами, зафиксированными на *лавх махфуз*. В тот самый момент, когда

<sup>307</sup> *Shahrur M. Revelation. P. 152.*

он был преобразован в воспринимаемую носителем арабского языка лингвистическую форму, состоялся процесс *инзъл*. Затем посредством ангела Джибрила на протяжении двадцати трех лет происходил *танзъл* Корана в разум Мухаммада, который постепенно возвещал его населению Мекки и Медины (это уже второй *танзъл*, или, точнее, вторая фаза первого). Такая постепенность опять же обусловлена определенной «педагогикой откровения», то есть она нацелена на соответствующую подготовку аудитории. Этому *танзъл* предшествовал<sup>308</sup> (или ему сопутствовал) момент осознания Мухаммадом поступившей информации во время «ночи могущества». С тех пор *танзъл* Корана всегда сопровождался процессом *инзъл*, поскольку его раскрытие с самого начала (и до конца) происходило на арабском языке, то есть в принципиально понятной человеку форме. Передача информации на арабском языке никогда не может быть исключительно *танзъл*, поскольку язык – это не просто физические волны, механически распространяемые по определенным законам («звуковая оболочка»), но и нечто сознаваемое.

Шахрур подчеркивает, что мы не способны коснуться Корана как такового. Не только (по очевидным причинам) того Корана, части которого закреплены в *лавх махфӯз* и *имām мубйн*, но и ниспосланного Корана. Дело в том, что Коран в его ниспосланной (по мнению Шахрура, одномоментно) форме – это устное языковое образование<sup>309</sup>. В виде *мусхафа* зафиксирована письменная копия (*қиртӓс*) ниспосланного Корана. По этой причине сирийский мыслитель отклоняет традиционную трактовку аятов 56:77–80<sup>310</sup>, согласно которой только очищенным *дозволено* прикасаться к Корану. По словам Шахрура, тут нет никакого

<sup>308</sup> Согласно Шахруру, аят «Воистину, Мы ниспослали это (Откровение – *ал-кур'ан*) в Ночь могущества» (К. 97: 1) означает, что Мухаммаду откровение *ал-кур'ан* (и именно оно) было ниспослано в процессе *инзъл* (то есть он осознал его) одномоментно, а постепенность касается лишь последующей трансляции (*танзъл*) со стороны Мухаммада окружавшему его народу.

<sup>309</sup> «Если бы даже Мы ниспослали тебе Писание на бумаге (*фй қиртӓс*), и они прикоснулись бы к нему своими руками, неверующие все равно сказали бы: “Это всего лишь колдовство”» (К. 6: 7).

<sup>310</sup> «Воистину, это – благородный Коран, находящийся в тщательно хранимом Писании. К нему прикасаются только очищенные (*ал-мутаххарун*). Он ниспослан (*танзъл*) Господом миров» (К. 56: 77–80).

предписания, императива (в том числе грамматически), а потому некорректно интерпретировать это место в смысле указания на «ритуальную чистоту». Как утверждает Шахрур, данный коранический отрывок описывает тот факт, принадлежащий процессу *танзйль* (ниспослания) Корана, что доставлять, передавать откровение могут лишь ангелы. В отличие от *ал-кур'ан*, которому требовалось особое преобразование, создание в языковой форме, то есть процесс *джа'л*, другие части пророчества – *тафсйль ал-китāб* и *саб' ал-масāни* – были ниспосланы в рамках одновременного *танзйль* и *инзāл*.

Характер ниспослания *умм ал-китāб* отличается от характера ниспослания *ал-кур'ан*. Во-первых, отличается природа самого содержания ниспослания – в случае с *умм ал-китāб* это не универсальные и предвечные законы мироздания, а моральные предписания и социальные установления, то есть всё то, что относится к правилам человеческого поведения. И эти правила человеческого поведения (например, в отношении поста) человек в силах нарушить. Во-вторых, содержимое *умм ал-китāб* может подлежать изменению или отмене<sup>311</sup>. В-третьих, *умм ал-китāб* находится непосредственно у Бога и нисходит столь же непосредственно от Него по тому или иному обстоятельству (в то время как в случае *ал-кур'ан* обстоятельства ниспослания не важны, поэтому он не связан с *асбāб ан-нузūл*)<sup>312</sup>. Это означает, что регулятивы *умм ал-китāб* не имеют своего предсуществования в *лавх махфūз*, а потому процесс *инзāл* и *танзйль умм ал-китāб* представляет собой единое целое. Таким образом, *умм ал-китāб* не предполагает ситуации *джа'л*.

Резюмируя подход Шахрура к теории откровения, следует сказать, что различие характера ниспослания *умм ал-китāб* и *ал-кур'ан* имеет чрезвычайно важные теологические последствия. Как мы уже писали выше, согласно Шахруру, *умм ал-китāб* содержится «у Него», а именно у

<sup>311</sup> «Аллах стирает и утверждает то, что пожелает, и у Него – Мать Писания» (К. 13: 39).

<sup>312</sup> Об *асбāб ан-нузūл* см. Шахрур М. Нахва усūл джайдйа ли ал-фиqh ал-ислāмийй. С. 83 и далее.



Его «трона» (*'ари*). Данный «трон», по словам сирийского мыслителя, является метафорическим указанием на «место Божественной власти». Правомерно задать вопрос: какой власти? В данном случае говорится о власти, которую верующие (*ал-му'минун*) добровольно принимают на себя в акте произнесения *шахады* и проявляют в готовности следовать за Мухаммадом. Однако речь не идет о другой, более фундаментальной власти, не требующей ни свидетельства, ни признания со стороны верующих, а именно о Божественном управлении естеством всего творения (в частности, на этом уровне люди по своей исконной природе уже являются *ал-муслимун*). Иначе говоря, послание связано с иной стороной Божественной природы, нежели пророчество. Поэтому неслучайно и то, что *Книга* использует два разных термина в отношении Аллаха. Первый из них – Властелин или Господь (*рабб*), тогда как второй – Бог (*илāх*). Сфера Господства (*рубубиййа*) – это власть Господа над всем творением, это установленные им непреодолимые законы Вселенной и пределы бытия. Именно из этой сферы проистекает сущность человеческого наместничества – участь, которую разделяют как верующие, так и неверующие. Пророчество Мухаммада возвещает Господство Аллаха. Сфера Божественности (*улūхиййа*), в свою очередь, – это источник всех заповедей и наставлений для верующих, то есть для «тех, кто осознаёт»<sup>313</sup>. Поэтому, говорит Шахрур, формула *шахады*, которая относится к осознанному и намеренному поклонению, провозглашает: «Нет бога (*илāх*), кроме Бога (*Аллāх*)», – а не: «Нет господа (*рабб*), кроме Бога (*Аллāх*)». Господство Аллаха, как мы уже отмечали выше, не требует никакого поклонения и уже заранее в полной мере затрагивает жизнь людей.

В этой связи для Шахрура чрезвычайно важно провести различие между двумя типами «определенности»: *ал-қадар* и *ал-қадā'*. *Ал-қадар* –

<sup>313</sup> «Он повелел, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него. Это и есть правая вера, но большая часть людей не осознают этого» (К. 12: 40).

это закономерная предопределенность объективного строя Вселенной, которая проистекает из сферы Господства. *Ал-қадā'* – это определенность Божественных предписаний, то есть то, что Бог со всей однозначностью *определил* (иначе говоря, предписал) в сфере поклонения (недвусмысленность правил *умм ал-китāб*, лишенных свойства *ташāбух*). Она связана со сферой Божественности, будучи неустранимым знаком того, что объективности мира неотъемлемо принадлежит субъективная свобода выбора, присущая человеку. Именно в смешении объективных реалий *ал-қадар* (откровение *ал-қур'āн*, возвешенное пророчеством) и правил *ал-қадā'* (откровение *умм ал-китāб*, донесенное посланием) Шахрур видит главный изъян традиционного *тафсира*, приводящий к чрезмерному ритуализму мусульманской культуры<sup>314</sup>.

---

<sup>314</sup> *Shahrur M. Revelation. Pp. 169–173.*

### 3.6. Реформа фикха: Теория пределов

Теория пределов является одним из ключевых аспектов мысли Шахрура, особенно в связи с проблемой исламского законодательства и проекта его реформы. Сирийский исследователь полагает, одну из основных характеристик послания Мухаммада и в частности его правового компонента составляет принцип наличия *верхнего* и *нижнего пределов*. Шахрур считает, что восприятие норм шариата в качестве вечных установлений Бога – это продукт современности, и стремится показать, что исламское право должно в первую очередь основываться на принципах *иджтихада*. Подразумевается необходимость существования такого права, которое было бы способно на самообновление и адаптацию к историческим изменениям. Исламский мыслитель отнюдь не отходит от веры в достоверность этических основ *ал-ġmān*; скорее, он предлагает их новое прочтение, позволяющее ввести в нормы шариата возможность их изменения во времени. Первым случаем *иджтихада* Шахрур считает Сунну Пророка, видя в ней доказательство того, что способ приложения правовых норм к изменяющимся обстоятельствам жизни не может оставаться одним и тем же на протяжении веков<sup>315</sup>.

Необходимость изменений в исламском законодательстве Шахрур обосновывает весьма интересным образом. С одной стороны, он заявляет о вневременном характере сути послания Мухаммада. Доказательством достоверности посланничества Мухаммада, в том числе его законотворческого духа, Шахрур считает вечную достоверность *ал-ислām*, основами которого являются вера в Аллаха и Судный день. Однако сирийский мыслитель пересматривает соотношение понятий *ал-ислām* и *ал-ġmān* в области права. Он замечает, что *ал-ислām* является корнем этики, права и ритуала. Тем самым *ал-ислām* включает в себя и сферу шариата,

<sup>315</sup> *Shahrur M. The Theory of Limits // Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason, 2009. P. 177.*

которая также является зоной *ал-й̄мāн*, посланничества Мухаммада. Поскольку *ал-й̄мāн* есть корень права, послание Мухаммада также оказывается достоверным. Такова одна из посылок утверждения о необходимости реформы фикха<sup>316</sup>, однако Шахрур должен был согласовать ее со своим концептом вечно изменяющегося законодательства, наделенного гибкостью, способностью к адаптации. К прояснению этого соотношения мы и переходим.

Главный аргумент в пользу необходимости реформы Шахрур находит не в Коране и не в традиции его толкования, а в поступательном развитии истории человечества. По мнению исследователя, в целесообразности гибкости законов нас убеждает прогресс как таковой. Более развитые общества, обладающие большим количеством знаний и более продвинутыми технологиями, чувствительны к изменениям, происходящим в области культуры, экономике и социальной сфере. Право же повторяет и подстраивается под это движение, поскольку его смысл заключается в отражении изменений, происходящих с обществом. Его нормы с необходимостью вынуждены приспосабливаться к окружающей социальной среде. Примером такой адаптации сирийский мыслитель считает то, как международное право включило в себя регуляции в отношении ядерного оружия. Аналогичный случай адаптации права – это новые законы и изменения в правовой сфере, которые последовали за трансформациями в обществе, произошедшими с появлением мобильной связи<sup>317</sup>. Согласно Шахруру, технологический прогресс неукоснительно ведет к реформированию законодательства.

Как согласуется это мнение с верой в актуальность посланничества Мухаммада? Шахрур полагает, что появление Мухаммада и завершение им пророческой эпохи само указывает на необходимость свободного эксперимента в области права. Мухаммад не только привнес что-то

<sup>316</sup> Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур'ан - қира'а му'ақира. С. 575–582.

<sup>317</sup> Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур'ан - қира'а му'ақира. Р. 178.

принципиально новое в законодательство, но также установил устойчивую модель отношения к праву, которой должны следовать люди. Это отношение сводится к свободной интерпретации правовых норм и их гибкости. *Книга*, по словам Шахрура, не подразумевала шариата в качестве кодифицированного права, которое устанавливается навсегда. Аллах лишь установил верхний и нижний *пределы*, внутри которых функционирует право людей, то есть здесь обнаруживается пространство свободного эксперимента человека. Посланничество Мухаммада потому и обладает особой ценностью, что не вводит фиксированных установлений. По Шахруру, в противном случае оно никак бы не стало последним и не смогло бы логически завершить собой пророческую эпоху. Мыслитель полагает, что правовые формы послания Мухаммада входили в резкий контраст с существовавшими в обществе традициями, а отнюдь не отражали их уровень. В *Книгу* тем самым оказывается встроенной возможность изменения и творческого переосмысления любой правовой нормы, поскольку свойство гибкости и стремления к прогрессу и процветанию есть ее неотъемлемая часть<sup>318</sup>.

Шахрур считает, что человечество превзошло сподвижников Пророка и потому имеет возможность не оглядываться на авторитеты в толковании *Книги*. Единственная область, в которой обойти сподвижников невозможно – область ритуала, поскольку они были единственными, кто своими глазами видел отправление ритуалов Мухаммадом. По этой причине установления в отношении ритуалов представляют собой единственную правовую область, в которой не требуется и не может быть проведена никакая реформа. Именно о ней говорят стихи *Книги*, запрещающие правовые нововведения<sup>319</sup>, и ее же касаются соответствующие высказывания Пророка<sup>320</sup>.

<sup>318</sup> Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур’ан - қира’а му’аџира. Р. 179.

<sup>319</sup> «В тот день беззаконник станет кусать свои руки и скажет: “Лучше бы я последовал (праведным) путем Посланника! О горе мне! Лучше бы я не брал такого-то себе в покровители! Это он отворотил меня

О понятиях *прямоты* и *искривленности* в теории пределов Шахрура речь пойдет ниже. Сейчас необходимо кратко отметить, почему Шахрур считает реформу исламского права необходимой в связи с его понятием искривления. Как утверждает сирийский мыслитель, Ибрахим был первым, кто осознал, что природа и человек предрасположены к изменению. После него в этом утвердились многие другие пророки и посланники. Попытка увековечить нечто изначально предрасположенное к изменению, каковым является человеческое общество, полагающая право в качестве фиксированного установления, является нарушением единства Аллаха, заключает Шахрур<sup>321</sup>.

Формулируя свою *теорию пределов*, Шахрур берет из *Книги* два понятия, представляя их в новом свете. Этими концептами являются *прямота* (*ал-истиқāма*) и *искривление* (*ал-ханйфийа*). По мнению исследователя, они «отражают внутреннюю диалектику человеческой жизни, заключающуюся в противоречии между, с одной стороны, постоянным получением нового знания, приводящим к социальным и экономическим изменениям, и введением нового законодательства в качестве упредительной реакции на эти изменения и усовершенствования – с другой»<sup>322</sup>. Применяя эти два понятия к области исламского права, Шахрур стремится прийти к новому и, что важно, современному его истолкованию.

Как уже было сказано, оба понятия взяты сирийским исследователем из текста *Книги*, хотя там они и могут быть представлены в иной языковой форме. К «прямоте» отсылают отрывки, в которых упоминается «*прямой путь*» (К.1:6; 6:151; 6:153; 37:117–118). *Ал-истиқāма* в них встречается в форме прилагательного *мустақйм*. Корень обоих слов, *қ-в-м*, может иметь два значения: 1) коллектив мужчин, то есть «толпа», и

---

от напоминания послания (Аллаха) после того, как оно дошло до меня». Воистину, сатана оставляет человека без поддержки» (К. 25: 27–29).

<sup>320</sup> *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 179–180.*

<sup>321</sup> *Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур'ан - қира'а му'ақира. P. 185.*

<sup>322</sup> *Ibid. P. 180.*

в этом случае слово фактически выполняет функцию множественного числа понятия *имра* '«мужчина»; 2) отсылка к словам *интасаба* «восстанавливать, устанавливать, вставлять, выпрямлять, поправлять, приводить в порядок, выверять» или *'азама* «определять, разрешать, уверенно намереваться». Шахруровское понятие «прямоты» является производным от значения слова *интасаба*. Смысл здесь в выпрямлении, в устройении верным образом чего-либо отклонившегося. По мнению Шахрура, понятие *ал-ислām* схожим образом отсылает к «исправлению, правильному установлению религии», что определяется вторым значением *'азама*. Исследователь делает из этого следующий вывод: противоречивость природы исламской религии (то есть диапазон между приведением чего-либо в порядок и одновременно сохранением силы и могущества) является несомненной, следовательно, пределы, прямота и искривление суть плоть от плоти ислама.

Перейдем ко второму понятию, при помощи которого Шахрур устраивает свою теорию пределов, – «искривлению». Этот концепт также является производным от слова, которое встречается в *Книге*, – от существительного *ханīф* (мн. ч. *хунафā*'). Слово это употребляется в контексте упоминания либо тех, кто «прав в своей вере», либо религии, которой следуют правоверные (К. 30: 30; 98: 5; 22: 23; 4: 125). Разбирая семантику корня *х-н-ф*, Шахрур приходит к выводу, что почти всегда он подразумевает значение неправильности или искажения, хотя конкретные случаи могут широко варьироваться. «Искривление», «искривленность» Шахрур утверждает в качестве свойства человеческой природы, да и сотворенного мира вообще. В своей искривленности, нелинейности люди пребывают в состоянии гармонии с окружающей их объективной материальной действительностью.

Каким образом соотносятся в теории пределов Шахрура прямота и искривление? Движущаяся по кривой, нелинейная Вселенная, включающая в себя людей, требует уравнивания, определенной

степени постоянства. Исследователь считает, что Аллах для людей является выпрямляющей функцией – Тем, Кто указывает им «прямой путь» (*ас-сирāt ал-мустақīm*). Природа людей, в которой заложены постоянные изменения, нуждается в контролирующем проводнике. Проводнику этому незачем учить тому, что предполагается самой человечностью как таковой, потому ни один из аятов Корана не учит нелинейности и изменчивости, не предлагает для следования искривленный путь. Однако цель Бога, как замечает Шахрур, не в устранении человеческой искривленности, ведь это свойство было Им же и устроено при сотворении людей. Скорее, здесь вновь проявляет себя диалектическое взаимоотношение двух функций. Комбинация прямоты (использования Бога в качестве ориентира) и искривления (следования своей изменчивой природе) открывает перед человеком бесконечное множество возможных способов взглянуть на право, использовать его, применять его и, разумеется, изменять и реформировать. Приспособление исламского права к требованиям времени и места, тем самым, заложено и в природе тех, кто им руководствуется, и в природе этого права самого по себе. Шахрур резюмирует: прямой путь как таковой не дает точной инструкции человеку, а определяет *верхний и нижний пределы*, внутри которых человек может вести себя как угодно, изменяя и приспособлявая право для своего удобства<sup>323</sup>.

Шахрур приводит множество примеров того, как верхний и нижний пределы ограничивают нашу жизнь, среди которых жизнь на средней высоте относительно уровня моря (внутри пределов высоты и низин), продолжительность светового дня, спектр различаемых человеческим глазом цветов, диапазон различаемых человеческим слухом звуковых вибраций, доля сахара в крови человека, дневная температура воздуха, количество необходимой для функционирования человеческого тела жидкости и проч. Все эти примеры приводятся исследователем с одной

<sup>323</sup> Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур'ан - қирā'а му'ақира. Р. 183.



целью – доказать, что и природа, и человеческое общество (как органичная часть природы, Вселенной), функционируют в рамках верхнего и нижнего пределов. Вывод Шахрура следующий: соблюдение предельных рамок необходимо для сохранения жизни вообще. Если обратиться к области права, то мы, считает мыслитель, встретимся с той же самой закономерностью. Границы государств, определяющие пределы, рамки действия его законов – характерный случай. Регуляция дорожного движения, трудовое законодательство – эти типичные для любого человеческого общества вещи характеризуются присутствием в них пределов, максимума и минимума (скорость движения, норма трудового дня)<sup>324</sup>. Аллах есть единство, прямота, на которую человек должен равняться, к которой должен стремиться, однако природу которой ему никогда не удастся повторить ни в себе, ни в своем праве, просто потому, что человек есть человек.

Появление Божьих посланников, согласно Шахруру, – это закономерный процесс. Все дело в том, что без регулирования, без правового ограничения человек собьется с прямого пути, потеряет ориентир. Однако и среди всех посланников Мухаммад играет особую роль. Его предшественники вводили эксплицитные нормы права. Мухаммад же, помимо всего прочего, в своем посланничестве принес человечеству новое понимание и новое отношение к праву, а именно право, устанавливающее пределы или рамки человеческого поведения<sup>325</sup>. Появился и новый тип законодательства, в котором оказались отражены как нелинейная и изменчивая природа человека и общества, так и необходимость следования прямому пути, определенному ориентиру, образцу. До Мухаммада господствовала карательная логика талиона: око за око, зуб за зуб, породившая несоразмерные преступлению крайние виды санкций и наказаний. Согласно Шахруру, исламское законодательство по

---

<sup>324</sup> Ibid. Pp. 183–184, 186.

<sup>325</sup> Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур'ан - қирā'а му'āсира. Р. 187.

самой своей сути отличается от такого вида права. В нем изначально заложена гибкость, возможность смягчения наказания и даже необходимость этого смягчения. Сирийский исследователь признает, что Мухаммад действительно приказал отсечь руки мединским ворами, но напоминает также, что второй халиф, Умар ибн ал-Хаттаб, выступил против примера Пророка и простил множество воров, тем самым отнюдь не отклонившись от нормы и не сбившись с прямого пути. Просто возможность индивидуального подхода, гибкого восприятия и применения норм права изначально была заложена в исламском законе<sup>326</sup>.

Исламский мыслитель завершает свою аргументацию тем, что вновь обращается к историческому опыту человечества: аспект пределов проявляет себя в качестве природного элемента во всех правовых системах людей. Исламское право должно быть вновь прояснено и изложено в свете каждого из возможных новых теоретических взглядов<sup>327</sup>.

В качестве иллюстрации того, как работает теория пределов в конкретных ситуациях, можно привести рассуждения Шахрура из труда «Книга и Коран»<sup>328</sup>. Сирийский мыслитель выделяет шесть типов пределов.

1. Первый тип соответствует нижнему пределу самому по себе. Его примером является встречающийся в *Книге* запрет жениться на собственной матери, дочерях, тетках по отцовской и материнской линии и т. д. После того как исключено такое родство, браки с другими родственниками или не родственниками становятся разрешены.

2. Второй тип соответствует верхнему пределу самому по себе. Его пример мы встречаем в следующем аяте: «Вору и воровке отсекайте руки» (5: 38). Такой верхний предел, согласно Шахруру, не может быть нарушен, однако допустимо смягчение наказания. Если же речь идет о крупных кражах (напр., коррупция), которые угрожают национальной

<sup>326</sup> Ibid. Pp. 188–189.

<sup>327</sup> Ibid. P. 190.

<sup>328</sup> Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур'ан. С. 450 и далее.

безопасности, то следует обратиться к другому аяту: «Действительно, воздаяние тех, которые воюют с Аллахом и Его посланником и стараются на земле вызвать нечестие, в том, что они будут убиты, или распяты, или будут отсечены у них руки и ноги накрест, или будут они изгнаны из земли» (5: 33). И в первом, и во втором случае возможность смягчения наказания зависит от условий конкретного общества, и этот вопрос должен решаться муджтахидами<sup>329</sup>.

3. Третий тип состоит из объединения нижнего и верхнего пределов. В качестве примера Шахрур приводит аят 4:11, посвященный наследованию. В этом аяте, по мнению сирийского мыслителя, определяется верхний предел для мужчин и нижний предел для женщин. Доля женщины не должна быть ниже 33,3% имущества, а доля мужчины не должна превышать 66,6%. Процентное соотношение определяется в соответствии с объективными условиями, существующими в данном обществе в конкретный момент времени, так что допустимо, например, и соотношение 50% на 50%.

4. Четвертый тип – это встреча верхнего и нижнего пределов. Согласно Шахруру, во всей *Книге* лишь один аят можно отнести к этому типу: «Прелюбодейку и прелюбодея – каждого из них высеките сто раз. Пусть не овладевает вами жалость к ним ради религии Аллаха, если вы веруете в Аллаха и в Последний день. А свидетелями их наказания пусть будет группа верующих» (К. 24: 2). В данном случае верхний и нижний пределы установлены в одной точке, а именно – в сотне ударов плетью<sup>330</sup>.

5. Пятый тип характеризуется тем, что кривизна движется между нижним и верхним пределами и не касается ни одного из них. Сексуальные отношения между мужчиной и женщиной служат примером такого типа. Начинаясь в точке, расположенной выше нижнего предела, где оба пола не

<sup>329</sup> Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур'ән. С. 455.

<sup>330</sup> Шахрур М. Ал-китаб ва ал-Қур'ән. С. 463.

соприкасаются друг с другом, кривизна движется вверх в направлении верхнего предела, когда они подходят близко к совершению прелюбодеяния, но не совершают его. Это – нормальные сексуальные отношения в исламе<sup>331</sup>.

6. Шестой тип – это движение по кривой между положительным верхним пределом и отрицательным нижним. Структуру этого типа иллюстрируют финансовые сделки: верхний предел представлен взиманием процентов, а нижний – выплатой налога-милостыни (закят). Поскольку это положительные и отрицательные пределы, то между ними существует определенное пространство, эквивалентное нулю. Примером такой срединной позиции является беспроцентный заем. Следовательно, существует три основных категории передачи денег: 1) выплата налога; 2) предоставление беспроцентного займа; 3) предоставление займа с процентами<sup>332</sup>.

Таким образом, с помощью концепта верхнего и нижнего пределов Шахрур выстраивает гибкую и контекстуальную правовую теорию, которая гораздо лучше приспособлена к проблемам современности, чем классический фикх. В связи с этим небезынтересно проанализировать выделенные сирийским мыслителем *восемь принципиальных различий* между теорией пределов и основаниями классического фикха<sup>333</sup>.

Во-первых, полагает Шахрур, фатальной ошибкой исламской традиции является восприятие правовых аятов в качестве абсолютного закона, не допускающего ни смягчения, ни адаптации к изменяющимся социальным и культурным обстоятельствам. Теория пределов, напротив, стремится вернуть человеческому законодательству гибкость, каковая была изначально заложена в *Книге*: предписания следует воспринимать не как абсолютные ограничения, а как указатели, или этико-юридические маркеры.

<sup>331</sup> Там же. С. 464.

<sup>332</sup> Подробные рассуждения Шахрура о ростовщичестве (*риба*) см. там же. С. 464–470.

<sup>333</sup> *Shahrur M. The Theory of Limits*. Pp. 214–217.

Во-вторых, по убеждению Шахрура, подлинное исламское законодательство обладает высокой степенью универсализма, в то время как «традиционная юриспруденция пожертвовала этой универсальностью в угоду очень узких культурных и националистических задач, которые более отражают политические интересы нежели несут универсальные этические послания *Книги*»<sup>334</sup>. Теория пределов призвана освободить мусульман от узкого взгляда, характерного для Аравии VII в. н. э., и заменить его универсальным взглядом, который признает культурное разнообразие.

В-третьих, по мнению Шахрура, классические правоведы совершенно неверно поняли статус Сунны Пророка, истолковав ее буквалистски и поставив всеобщее послание *ал-ислām* в ее жесткие рамки. На самом деле, Сунну нужно рассматривать как образцовый метод реагирования на вызовы и правовые конфликты, с которыми в свое время столкнулся Мухаммад. Ее следует воспринимать в качестве «методического пособия», из которого необходимо вывести общие принципы и использовать их при формировании новой системы права, которая позволит ответить на вызовы современности.

В-четвертых, Шахрур убежден, что метод аналогического рассуждения (*қийās*) оставил целые поколения факихов в правовом и интеллектуальном поле Аравии VII в. н. э. От него необходимо отказаться. По мнению сирийского мыслителя, «теория пределов отлично работает без аналогий, что позволяет *муджтахидам* быть прочно укорененными в их современном контексте и заменить сравнения с ранним исламом ссылками на последние результаты научных исследований; это также позволяет им соотносить исламское законодательство с познавательным прогрессом в науке»<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 215.*

<sup>335</sup> *Ibid.*

В-пятых, по мнению Шахрура, ошибкой исламской правовой традиции являлось то, что она воспринимала послание Мухаммада так, как воспринимались предыдущие посланничества, и считала его закон абсолютным, точным и полностью определенным. В действительности же это послание обладает иным статусом: оно является *последним* в том смысле, что оно было сформулировано не в качестве окончательного выражения закона, но другим способом, допускающим эволюцию закона в течение миллионов лет вплоть до наступления Судного дня.

В-шестых, как считает Шахрур, классические правоведы испытывали чрезмерный трепет перед установленными Писанием пределами, в результате чего они предлагали двигаться не внутри законотворческого пространства, а по его границам. Теория пределов призвана вернуть «подвижность во всем законотворческом поле, поддержав тем самым творческие ходы, которые приводят к социокультурному разнообразию в вопросах регулирования брака, развода, краж, наследия, убийства, измены, полигамии, дресс-кодов и т. д.»<sup>336</sup>.

В-седьмых, по мнению Шахрура, три ветви (*фурӯ'*) послания Мухаммада – этика, сфера ритуала и право в узком смысле – разрабатывались факихами весьма специфическим образом: они полностью проигнорировали этику, заблокировали иджтихад в инновативных аспектах права и сосредоточились на мельчайших и наименее важных деталях ритуального поведения. В теории пределов приоритеты расставлены иначе: в ритуальной сфере иджтихад воспрещается, однако он активно используется в случае всех правовых айатов (в том числе ясных, *насс*); при этом имеется явная тенденция к восстановлению этического основания исламского права.

В-восьмых, как отмечает Шахрур, традиционный фикх исходил из возможности аннулирования правовых айатов в рамках одного послания (в

<sup>336</sup> *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 216.*

данном случае – послания Мухаммада). В теории пределов такая возможность исключается. Сирийский исследователь пишет: «Аллах не стал бы посылать противоречивое узаконение *внутри* одного и того же посланничества, какой бы ни была историческая ситуация. Мы верим в цепь наследования посланий, при которой новое послание естественным образом заменяет старое. Потому сегодня мы находимся (и это совершенно точно) в постпророческой эпохе. Хотя мы и сформированы и во многом созданы предыдущими посланничествами, мы повзрослели до такой степени, что можем быть предоставлены сами себе в решении наших правовых проблем без каких-либо новых Божественных посланий. Как мы показали, Аллах недвусмысленно попросил нас не ждать новых откровений, но полагаться на тот разум, который Он уже даровал нам»<sup>337</sup>.

---

<sup>337</sup> *Shahrur M. The Theory of Limits. P. 216.*

### 3.7. Выводы

Итак, попытаемся резюмировать основные положения теоретической системы Мухаммада Шахрура.

Во-первых, Шахрур разработал и применил на практике уникальный метод герменевтики, предполагающий *несинонимичность* терминов Писания и особую значимость этой несинонимичности для всех контекстов. Этот подход обусловлен, с одной стороны, общим взглядом на Писание как на богооткровенный феномен, который значим во всех нюансах, а с другой стороны, феноменологической перспективой, согласно которой необходимо позволить заговорить тексту как таковому, минимизировав роль предустановок исследователя. В дополнение к этому в процессе истолкования аятов Шахрур предложил придерживаться следующих принципов: рационализма, вычленения наиболее актуального содержания и главенства этических ориентиров. В ряде областей его подход показал свою эффективность, хотя не все предложенные им решения можно считать удачными (впрочем, сам сирийский мыслитель никогда не претендовал на то, что его конкретные выводы являются окончательными).

Во-вторых, на основе анализа аятов Писания Шахрур по-новому интерпретировал традиционное различие между *ал-ислām* и *ал-ймāн*. По его мнению, *ал-ислām* – это естественная религия человечества, соответствующая незамутненной природе (*фитра*), с которой рождается каждый человек; *ал-ислām* базируется на трех столпах – на вере в Единого Бога, в Судный день и на стремлении совершать добрые дела; отсюда следует, что мусульманами (*ал-муслимūн*) по природе являются все люди, хотя на практике они часто отклоняются от этических ориентиров ислама; принадлежность к *ал-ислām* определяется не религиозной идентичностью, а эксплицитным или имплицитным признанием трех столпов естественной



религии. Что касается *ал-й̄мāн*, то это, по мнению Шахрура, является обозначением реализации принципов *ал-ислām* в виде конкретных религиозных предписаний, исторически связанных с Аравией VII в. н. э.; верующими (*ал-му'минūн*) должны считаться люди, признающие посланническую миссию Мухаммада и переданный им текст Писания; *ал-й̄мāн* детализирует и конкретизирует принципы *ал-ислām* применительно к специфической социокультурной ситуации, а также теоретически применительно ко всем последующим возможным ситуациям (поскольку Мухаммад является последним пророком и посланником). Шахрур полагает, что чрезмерная приверженность *ал-й̄мāн* заслонила в исторической традиции принципы *ал-ислām*, и это нередко приводило к трансформации религии в пустой ритуализм.

В-третьих, сирийский мыслитель разработал *концепцию Сунны*, во всех отношениях отличную от традиционной. По его мнению, Сунна не является дополнением к Писанию (само по себе оно не требует никаких дополнений), но лишь отражает образцовый иджтихад раннего периода – иджтихад Мухаммада как посланника. Решения Мухаммада были обусловлены обстоятельствами жизни в Аравии VII в. н. э., они отражают его личные суждения и не имеют божественного статуса. Его иджтихад не был непогрешимым, и он не может составлять основу исламского законодательства. Однако этот иджтихад должен являться образцом для верующих, поскольку сам Посланник является во всех отношениях таким образцом: верующие должны «подражать» не столько тому, к каким выводам Мухаммад пришел в рамках своего иджтихада, сколько самому способу осуществления этого иджтихада. Кроме того, согласно Шахруру, для верующих обязательна та часть Сунны, которая связана с ритуальной сферой.

В-четвертых, сирийский мыслитель разработал оригинальное *учение об откровении*. На основе тщательного анализа аятов Шахрур пришел к выводу о том, что традиционное отождествление Книги, или

Писания (*ал-Китāб*), и Корана (*ал-Қур'āн*) является ошибочным. В действительности понятие *ал-Китāб* является более широким, и оно включает в себя *ал-Қур'āн* в качестве одной из частей. В рамках *ал-Китāб* Шахрур выделил несколько групп аятов: книгу послания и книгу пророчества. К первой относятся все ясные и недвусмысленные стихи (*айāt мухаммāt*), связанные по преимуществу с вопросами законодательства и ритуальной практики, а ко второй – многозначные стихи (*айāt муташибихāt*) и особая группа разъясняющих стихов (*тафсйл ал-китāб*). В свою очередь, многозначные стихи делятся на «семь часто повторяемых стихов» (*саб' ал-масāнī*), отражающих звуки человеческого голоса, и *ал-Қур'āн*. Сам *ал-Қур'āн*, по мнению Шахрура, является наиболее великим и наиболее рациональным из всех чудес Бога, поскольку он указывает на предельные факты человеческой жизни и универсальные законы Вселенной, в том числе «невидимого мира»; он содержит всю полноту возможного знания, но допускает при этом адаптацию указанного знания к обстоятельствам конкретной эпохи. Важным следствием такого подхода к откровению является призыв Шахрура заменить традиционный *тафсир*, ориентированный исключительно на внутритекстовый анализ, более рациональным *та'вилом*, в разработке которого будут участвовать представители различных научных дисциплин и философы. Такой *та'вил* должен обеспечить лучшее понимание Корана за счет изучения окружающей нас реальности и лучшее понимание реальности за счет изучения Корана.

В-пятых, Шахрур разработал свою версию реформистского фикха – *теорию пределов*. Согласно этой теории, главной характеристикой послания Мухаммада является принцип наличия верхнего и нижнего пределов. Это послание устанавливает устойчивую модель отношения к праву, которой должны следовать верующие, а именно принцип свободной интерпретации правовых норм и их гибкости. По мнению Шахрура, *Книга* не подразумевала шариата в качестве кодифицированного права, которое

фиксируется навсегда. В ней лишь указываются верхний и нижний *пределы*, внутри которых функционирует право людей, то есть здесь обнаруживается пространство свободного эксперимента человека. В теории пределов отвергается метод аналогического рассуждения (*қийās*), возможность отмены аятов (*насх*) в рамках одного послания и консенсус (*иджмā*) первых поколений мусульман; при этом Сунна считается не столько источником права, сколько образцовым примером иджтихада – «методическим пособием», из которого необходимо вывести общие принципы и использовать их при формировании новой системы права, которая позволит ответить на вызовы современности. Согласно Шахруру, традиционные факихи полностью проигнорировали этику, заблокировали иджтихад в инновативных аспектах права и сосредоточились на мельчайших и наименее важных деталях ритуального поведения. В противоположность этому, теория пределов воспрещает иджтихад в ритуальной сфере, но активно использует его по отношению ко всем правовым аятам и стремится восстановить этический фундамент исламского права.

Таким образом, теоретическая система Мухаммада Шахрура является плодом оригинальной герменевтики Писания, которая базируется на феноменологических, рационалистических, прогрессистских и этических принципах. Она сочетает в себе как элементы традиционных подходов, так и модернистские идеи, которые укоренены в исламской традиции лишь отчасти. Это позволяет охарактеризовать ее как *неомодернистскую*. Из всех анализируемых в данной диссертации теорий именно теория Шахрура является наиболее революционной, поскольку она меняет представление не только о Сунне, фикхе, статусе Писания и истории исламской мысли, но и о внутренней структуре Писания, а также о характере миссии Мухаммада. Шахрур не претендует на реконструкцию какого-то раннего «правильного» понимания Писания. Для него *Книга* принципиально многозначна, и каждое последующее поколение понимает

ее лучше, чем предыдущее (по крайней мере, так должно быть в идеале). Сирийский исследователь не признает никаких авторитетов, кроме *Книги*, разума человека и научных знаний; ссылки в его работах на классиков исламской мысли крайне редки. Внешне это выглядит как разрыв с традицией, однако для самого Шахрура это не так, поскольку *подлинная традиционность* обеспечивается не принадлежностью к конкретной школе фикха или калама, а приверженностью этическим установкам *ал-ислām*; в этом плане сирийский мыслитель мог бы указать на своих многочисленных предшественников как внутри исторической исламской традиции, так и за ее пределами.

## ГЛАВА 4. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА НАСРА ХАМИДА АБУ ЗАЙДА

### 4.1. Биография

*Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010) является одним из ведущих мусульманских мыслителей кон. XX – нач. XXI в., представителем исламской либеральной теологии, лидером обновленческого движения, исламоведом, философом и общественным деятелем. Получив хорошее религиозное образование, Абу Зайд уже довольно рано стал известен как прекрасный специалист по истории исламской мысли, в том числе по таким ее направлениям, как калам, тасаввуф и фальсафа. В то же время он хорошо владел современной научной методологией, знал западную литературу об исламе и внес существенный вклад в развитие исламоведения. Абу Зайд разработал оригинальную теорию гуманистического понимания природы Корана, подчеркивающую его языковое и социокультурное измерение. Он развил оригинальную герменевтику Писания, сочетающую в себе элементы традиционных подходов, достижения современной семиотики и герменевтики, а также принцип контекстуализации – идею перехода от «значения» текста к его «значимости» в современный период. В последние годы жизни египетский мыслитель выступил лидером обновленческого движения, он представил подробную критику «шариатски-ориентированной» парадигмы понимания ислама и политизированных движений, а также предложил альтернативу этим проектам в виде плюралистичной и открытой герменевтики.*

*В данной главе мы проанализируем основные религиозно-философские идеи Абу Зайда. В 4.1 будет вкратце описана его биография. В 4.2 мы рассмотрим разработанную им теорию гуманистического*

понимания природы Корана. В 4.3 будет проанализирована кораническая герменевтика Абу Зайда. В 4.4 мы коснемся проблемы контекстуализации Корана и различия между «значением» и «значимостью». В 4.5 будут рассмотрены идеи мыслителя, касающиеся положения ислама в современном мире (реформа фикха, критика исламизма и др.). В заключительном 4.6 мы представим выводы из нашего исследования.

Наср Хамид Абу Зайд родился 10 июля 1943 г. в деревне Кухафе, в 120 километрах от Каира. Он получил традиционное религиозное образование, уже в раннем возрасте знал весь Коран наизусть и был его великолепным чтецом. В подростковый период он увлекся идеями Сайида Кутба, однако позже отрекся от них. В 1972 г. Абу Зайд получил степень бакалавра в Каирском университете, где он специализировался на арабистике. В 1977 г. защитил магистерскую диссертацию по проблеме истолкования Корана, а в 1981 г. – докторскую диссертацию по той же теме. В 1982 г. Абу Зайд начал работать преподавателем в Каирском университете, ведя несколько исламоведческих курсов. В 1987 г. он получил должность адъюнкт-профессора. С 1985 по 1989 гг. проходил стажировку в Японии, где испытал значительное влияние со стороны известного японского исламоведа Тосихико Идзуцу. В 1992 г. Абу Зайд подал заявку на получение должности профессора в Каирском университете, что в итоге привело к обвинению его в вероотступничестве, судебному процессу и изгнанию из Египта<sup>338</sup>. Покинув Египет в 1995 г., Абу Зайд обосновался в Нидерландах, где стал преподавателем Лейденского университета. В Европе он получил широкую известность как представитель обновленческого движения исламской мысли. В последующий период он еще несколько раз приезжал в Египет, в том числе

<sup>338</sup> «Дело Абу Зайда» является крайне неоднозначным. Его подробному разбору было посвящено несколько фундаментальных исследований: *Thielmann J.* Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba – Sari'a und Qanun im heutigen Agypten. Würzburg: Ergon, 2003; *Bälz K.* Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The Abū Zayd Case // *Die Welt des Islams.* 1997. No. 37. Pp. 135–155; *Sfeir G.N.* Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd // *Middle East Journal.* 1998. No. 52. Pp. 402–414.

для чтения лекций. Во время одной из таких поездок он и умер от неизвестного вируса, что произошло 5 июля 2010 г.

Хотя в своем творчестве Абу Зайд касается широкого спектра проблем, связанных с историей исламской мысли и обновленческим движением, всё же главная тема в его работах – это проблема понимания природы Корана и кораническая герменевтика в широком смысле. Сам египетский мыслитель выделяет в своем творчестве три периода концептуализации указанной темы<sup>339</sup>. Первый период ознаменован выходом фундаментального исследования «Понятие текста» (1990)<sup>340</sup>. В этой работе он выступил сторонником трактовки Корана в качестве текста, подлежащего специфическому текстуальному анализу. На основании критического пересмотра классической науки о Коране (*'улӯм ал-Қур'ән*) Абу Зайд выявил его историческое и языковое измерение. Он пришел к заключению о том, что Коран являлся культурным продуктом, так как посредством определенной языковой структуры он участвовал в переустройстве доисламской культуры и ее идей. Он акцентировал внимание на том, что, хотя Коран и стал истоком новой культуры, всё же адекватный герменевтический подход должен учитывать доисламскую культуру в качестве контекста его функционирования; без учета этого любая интерпретация окажется идеологизированной.

Второй период творчества Абу Зайда начался с его инаугурационной лекции 2000 г. при вступлении в должность Клеверингского профессора права в Лейденском университете<sup>341</sup>. В этой лекции дополнительно к историческому и культурному измерению он ввел концепт «человеческого измерения» Корана. Коран им был осмыслен как пространство общения между Богом и человеком. В лекции представлено новое толкование «наук о Коране», в особенности тех, которые

<sup>339</sup> *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. Pp. 97–99.*

<sup>340</sup> *Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-наҗс. Дирәсат фй 'улӯм ал-Қур'ән. Каир, 1990.*

<sup>341</sup> *Abu Zayd N. The Qur'an: God and Man in Communication. Leiden University, 2000.*

занимаются природой Корана, его историей и структурой. В рамках этого проекта он использовал целый ряд дополняющих историческую критику и герменевтику методологических подходов, включая семантику и семиотику, которые никогда не применялись в традиционных коранических исследованиях в мусульманском мире.

Третий период творчества Абу Зайда связан с углублением предшествующего проекта. В инаугурационной лекции при получении именной профессуры Ибн Рушда за ислам и гуманизм в Университете гуманитарных исследований в Утрехте (27 мая 2004 г.)<sup>342</sup> он сделал еще один шаг вперед в развитии своего тезиса о человеческом аспекте Корана, перейдя к его «горизонтальному измерению». Под последним он подразумевал не только историю текста Корана (его канонизацию и постепенное распространение), но и то измерение, которое встроено в структуру Корана и проявляется во время самого процесса коммуникации между Богом, Пророком и людьми. Основным тезис Абу Зайда состоял в том, что реализация этого горизонтального измерения возможна лишь при смещении акцента в нашей концептуальной схеме от Корана как «текста» к Корану как «дискурсу».

В дальнейшем мы постараемся учесть все три этапа развития мысли Абу Зайда и представить его концепцию как нечто целостное и логически последовательное.

---

<sup>342</sup> *Abu Zayd N. Voice of an Exile. Reflection on Islam (with E. Nelson). New York: Praeger, 2004.*



## 4.2. Гуманистическое понимание природы Корана

На протяжении всего своего творчества Абу Зайд развивал гуманистическое понимание природы Корана, хотя сам термин «гуманистическая герменевтика» был впервые использован им лишь в 2004 г.<sup>343</sup> Гуманистический подход к Корану предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его трансцендентную и метафизическую природу. Согласно Абу Зайду, имеющийся в нашем распоряжении текст Корана не может мыслиться как предвечное и несотворенное Слово Божье (*калām Аллāх*) на арабском языке (*би ал-хурӯф ал-‘арабиййа*), содержащееся в Хранимой Скрижали (*фи лавҳ ал-махфӯз*). Об этом свидетельствует сам Коран, который неоднократно подчеркивает, что Слова Божьи беспредельны и не могут быть помещены во что-либо и ограничены чем-либо (К. 18: 109; 31:27); кроме того, известно, что Тора и Евангелие являются другими манифестациями этого Слова, поэтому сохранить метафизический статус только за Кораном невозможно. Абу Зайд пишет: «Нет никаких оснований утверждать, что Коран является буквальным и единственным выражением Слова Божьего. Если принять такое предположение, то Слово Божье станет ограничено одним лишь Кораном, а все предыдущие писания лишатся права представлять его на других языках (на которых они были написаны)»<sup>344</sup>. Более адекватным подходом, согласно египетскому мыслителю, является гуманистическая интерпретация, согласно которой Коран – это сотворенный аспект Слова Божьего, атрибут божественных действий (*сифат ал-аф‘āl*), а не атрибут божественной сущности (*аз-зāт ал-*

<sup>343</sup> *Abu Zayd N. Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004.* Также см. работы: *Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’an // Die Welt des Islams. 2009. No. 49; Rahman Y. The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur’an. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2001; Völker K. Quran and Reform. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. University of Otago, 2011.*

<sup>344</sup> *Abu Zayd N. The Qur’an: God and Man in Communication. P. 7.*

*илахиййа*); подобно другим атрибутам божественных действий, Коран получает проявление в нашем сотворенном мире (*фи ал-‘āлам ал-махлӯк*), то есть в истории. Абу Зайд пишет: «Коран – одно из проявлений Слова Божьего, ниспосланное пророку Мухаммаду при посредничестве архангела Джibriла. Следовательно, нет никаких преград для разделения трех аспектов Корана: его содержания, его языка и его структуры. Не должно быть никаких разногласий насчет положения о божественности источника происхождения Корана. Однако содержание откровения в большой мере коррелирует с языковой структурой текста, которая, в свою очередь, определяется культурными и историческими условиями. Иначе говоря, коль скоро содержание Слова Божьего было выражено человеческим языком, то именно плоскость языка является человеческим измерением в Коране и писаниях как таковых»<sup>345</sup>.

Другим важным положением гуманистического подхода Абу Зайда является тезис о том, что Коран – это «языковой текст» (*насс лузавийй*). По мнению египетского мыслителя, статус Корана как текста ничем не отличается от статуса любого другого текста в любом языке человеческой цивилизации<sup>346</sup>. 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-қавāнйн ал-‘āмма*), в соответствии с которыми рождаются другие тексты определенного языка (*ал-луза*), культуры (*ас-сақāфа*) и реальности (*ал-вāқи’*)<sup>347</sup>. Текст помещается внутрь «диалектического отношения» (*алāқа джадалиййа*) между Кораном как текстом, с одной стороны, и культурой, а также реальностью, которым текст принадлежит и воплощением которых служит, – с другой. Кроме

<sup>345</sup> Abu Zayd N. The Qur’an: God and Man in Communication.

<sup>346</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. Каир, 1992. С. 206.

<sup>347</sup> Там же. С. 203.

того, Коран, согласно Абу Зайду, является «человеческим текстом» (*насс инсāнийй*), поскольку с самого момента ниспослания он превратился в открытый для постижения концепт, став объектом мысли человека (*ал-‘ақл ал-инсāнийй*)<sup>348</sup>. Это многоаспектное понимание Корана как «сотворенного Слова», «языкового текста» и «человеческого текста» отражает идею о том, что Коран воплощен в человеческом языке, культуре и реальности. С другой стороны, Коран сам является «производителем культуры» (*мунтиджан ли ас-сақāфа*). Он выступает субъектом (*фā‘ил*) в процессе формирования культуры (*ас-сақāфа ма‘фūл*)<sup>349</sup>. Диалектическое отношение между Кораном как текстом и языком, культурой и реальностью возникло в конкретный момент истории. Стоило Корану появиться в арабском обществе VII в. н. э., как случился переломный момент в его складывании в качестве «исторического текста» (*насс тā‘рихийй*). Абу Зайд описывает суть упомянутого диалектического отношения следующим образом: «По своей сути язык Корана представляет собой особенный вид “речи” (*калām*) внутри арабского “языка” (*лисāн*) как такового. Как и любая “речь”, он подчиняется лексическим, грамматическим, синтаксическим и семантическим законам арабского языка, а также общим стандартам его речевой выразительности. Тем не менее конкретные речевые акты могут влиять на язык в целом благодаря особой динамике, используемой ими в рамках организации собственного дискурса. Особая языковая динамика, при помощи которой коранический язык оказывал воздействие на арабский язык в целом, превратила языковые знаки (его лексикон, терминологию) в знаки семиотические. Другими словами, язык Корана переносит значительную часть арабской лексики в сферу семиотики, в которой лексические единицы отсылают только к одной абсолютной реальности – Богу. Такое превращение служит особой цели: уйти от видимой реальности и упрочить скрытую от органов чувств высшую

<sup>348</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 126.

<sup>349</sup> Абу Зайд Н. Мафхūм ан-насс. С. 178.

реальность Бога. Именно поэтому, согласно Корану, всё в видимом мире есть не более чем “знаки” (*айāt*), отсылающие к Богу и подразумевающие Его. Коран не только считает семиотическими знаками природные феномены (живые и неживые), но и на историю человечества смотрит как на серию “знаков”. Вечная борьба “правды” и “неправды” (*ал-хаққ ва ал-бātил*), притеснителя и угнетенного (*ал-мустад‘афйн ва ал-мустакбирйн*), изображенная в Коране, представлена в качестве знаков Сунны Бога...

Именно такая языковая динамика позволила Корану повлиять почти на все области знаний в истории исламской культуры: теологию, философию, мистицизм, языковедение, литературу, литературную критику и изобразительное искусство. Широкое применение в Коране слова *айа* (и его множественного числа – *айāt*) в отношении не только Корана, но и Вселенной дало философам и суфиям возможность разработать исламскую теорию “логоса”. В этой теории Коран представляется в качестве модели вселенной. Другой предпосылкой этой эволюции мысли было переупорядочивание стихов (*айатов*) и глав Корана – то есть переход к современной форме *мусхафа*. Посредством этого семантического и структурного преобразования арабский оказался насыщен кораническим языком. Динамика “речи” (*калām*, конкретного речевого акта) смогла получить господство над своим языком (*лисāн*). В сущности это и есть тот фундамент, на котором строится дискуссия об *и‘джāз ал-Қур‘āн*, чудесности и неподражаемости Корана»<sup>350</sup>.

Гуманистический характер герменевтики Абу Зайда отражен и в его понимании феномена откровения (*вахийй*). Он мыслит откровение в контексте семиотической теории, определяя его как «акт коммуникации» (*амалийат иттиқāl*) между отправителем (*мурсил*) и получателем (*муста || бил*) посредством особого кода, шифра (*шифра хасса*) или системы знаков, пониманием которой обладают обе стороны. В арабской культуре такая коммуникация, согласно Абу Зайду, мыслится тремя

<sup>350</sup> *Abu Zayd N. The Qur'an: God and Man in Communication. Pp. 8–9.*

способами: как коммуникация между людьми, как коммуникация между джиннами и людьми и как коммуникация между Богом и людьми. Третий тип представляет для него наибольший интерес. Абу Зайд обращает внимание на то, что, согласно Корану, этот тип коммуникации также делится на три вида: «Посредством вдохновения, или через завесу, или же Он направляет посланника, который с Его позволения раскрывает то, что Он желает» (К. 42: 51). Египетский мыслитель предлагает анализ всех трех способов откровения:

- В первом случае *вахийй* понимается как вдохновение (*ал-ихлām*), подобное тому, какое испытала мать Моисея (К. 28: 7). Понятие *вахийй* в данном случае означает «речь без слов» (*калām бидūни қадл*), или «зашифрованную беззвучную речь» (*калām би-шифра ҳайр саутиййа*).

- Во втором случае *вахийй* – это способ говорить «через завесу». Чаще всего данный способ указывает на вербальную коммуникацию и разговор Бога с Моисеем на горе Синай. Коран упоминает это так: «И Аллах вел беседу с Мусой (напрямую)» (К. 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”» (К. 7: 143). Если предыдущий тип *вахийй* указывает на «речь без слов», то прямое обращение Бога к Моисею, по убеждению Абу Зайда, представляет собой «речь посредством языка» (*калām би-луға*), благодаря чему Моисей с легкостью понял сказанное Богом.

- В третьем случае *вахийй* мыслится как вербальная коммуникация посредством посланника (*расул*). Этим каналом и было

передано кораническое откровение: Бог послал Пророку Своего вестника для передачи сообщения человеку и человечеству в целом<sup>351</sup>.

Внимание Абу Зайда сосредоточено на последнем варианте коммуникации. Осмысляя процесс ниспослания откровения, он предлагает следующую схему, представленную на рисунке 2<sup>352</sup>.

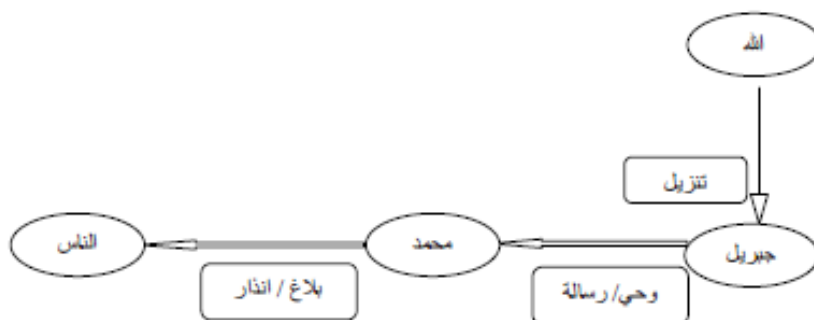


Рисунок – 2. Схема трансляции Откровения согласно Н.Х. Абу Зайда

Из этой схемы следует, что процесс ниспослания сначала предполагает передачу откровения от Бога к Джибрилу. Эту передачу Абу Зайд обозначает термином *танзй́л* (от глагола *назала* «заставить снизойти; «ниспослать»). Она концептуализируется с помощью «вертикальной» метафоры. Феномен откровения начинается с Бога, *ниспославшего* (на нижний план бытия) ангела Джибрила в качестве посредника или связующего звена (*алāқат иттисāл*) в ходе общего процесса «ниспослания» (*танзй́л*) Его божественной вести Мухаммаду, выступающему в качестве получателя (*мустақбил*) или адресата (*мухāйтаб*). Согласно Абу Зайду, в Коране об этом говорится следующее: «Мы ниспослали (Коран) с истиной, и он сошел с истиной» (17: 105). В связи с этим египетский мыслитель вопрошает: «Что же из содержащегося в Коране было *ниспослано* через Джибрила? Было ли это слово вместе с его смыслом, то есть текст с его содержанием и формой? Или же это было

<sup>351</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-наҫс. С. 41.

<sup>352</sup> Там же, С. 57; см. также: *Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an*. Pp. 197–203.

только содержание, смысл и “субстанция”, а посланник уже облек его в форму арабского языка? Иначе говоря, была ли коммуникация между Джibriлом и Мухаммадом *вахй* в форме вдохновения или *вахй* в форме речи (языковой выраженности)?»<sup>353</sup>

Отвечая на свой вопрос, Абу Зайд пишет, что Джibriл *ниспослал* Мухаммаду смыслы (*ал-ма‘анй*), разъяснил ему их, а Мухаммад, в свою очередь, выразил их на арабском. В подтверждение своей точки зрения он приводит айаты: «Воистину, это – откровение от Господа миров. Верный Дух сошел с ним на твое сердце, чтобы ты (Мухаммад) стал одним из тех, кто предостерегает. Оно ниспослано на ясном арабском языке» (К. 26: 192–195).

По мнению египетского мыслителя, Джibriл *ниспослал* смыслы в сердце Мухаммада при помощи неязыкового кода (*зайр аш-шифра ал-лузавиййа*), поэтому необходимо вести речь о вдохновении (*ал-илхām*), однако с использованием «особого беззвучного шифра» (*шифра хасса зайр савтиййа*). Абу Зайд делает акцент на том, что процесс откровения (*таухил ал-ваи*) приобрел характер *преобразования*. Это произошло на стадии перехода от вдохновения (*ал-илхām*) к языковому контакту (*ал-иттисал ал-лузави*) – в тот момент, когда Мухаммад выразил дух божественного откровения на ясном и понятном людям арабском языке<sup>354</sup>.

Предложенная Абу Зайдом схема ревелативного процесса является четырехступенчатой: Бог => Джibriл => Мухаммад => люди. Бог *ниспосылает* Слово Джibriлу (*танзйль*). В качестве получателя Джibriл принимает божественную речь, а в качестве отправителя – передает пророку Мухаммаду. Аналогичным образом, выступая в качестве получателя, Мухаммад принимает послание от Джibriла (*вахийй* как опосредованное откровение). Как отправитель Мухаммад, в свою очередь, сообщает послание людям (*инзāр*). Пророк не является окончательным

<sup>353</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насҗ. С.42.

<sup>354</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насҗ. С. 44.

адресатом откровения, поскольку он обязан передать послание дальше по цепочке. Только благодаря его функции как «посредника» в передаче божественного послания людям (*балāğ* или *таблīğ* означает «передачу») его называют «посланником»<sup>355</sup>.

Таким образом, гуманистический характер подхода Абу Зайда заключается в трех тезисах: во-первых, конечными адресатами откровения являются человек и человечество; откровение как целостный процесс коммуникации на своем последнем этапе включает множество адресатов, куда входят «люди», «сыны Адама», «верующие», «люди Писания» и другие адресаты, упомянутые в Коране; во-вторых, при передаче откровения от Пророка к людям произошел процесс *преобразования* – перевод Корана в плоскость языка и культуры; в-третьих, известный нам текст Корана не является трансцендентным Словом Божьим, но должен мыслиться как историческое воплощение атрибута божественного действия. Если первый тезис еще мог быть принят египетской ортодоксией, то второй и третий тезисы явно противоречат традиционным теологическим теориям о несотворенности Корана, что и явилось причиной обвинения Абу Зайда в «ереси».

---

<sup>355</sup> Там же. С. 56.



### 4.3. Герменевтический акт

Из гуманистического понимания природы Корана рождается и специфическая герменевтика. По мнению Абу Зайда, великое цивилизационное значение Корана способствовало тому, что арабская культура стала «культурой текста» (*хад̄рат ан-насс*). Более того, он характеризует эту культуру как культуру текста по преимуществу. Он утверждает, что арабская культура была рождена в результате «столкновения человека с действительностью и его диалога (*хив̄ар*) с текстом»<sup>356</sup>. Но отсюда также следует, что это – культура интерпретации (*ха г̄рат ат-та'вйл*)<sup>357</sup>; язык Корана, как и в случае любого другого текста, «не объясним сам через себя, поскольку понимание текста и его значения зависит от интеллектуального и культурного багажа читателя (*инт̄адж дал̄латихи*)»<sup>358</sup>. Поэтому послание, заложенное в тексте, может быть выявлено только его интерпретаторами. Если Коран предполагает интерпретатора, или того, кто «расшифровывает» текст, значит, текст и интерпретация, *насс* и *та'вйл*, неразрывно связаны друг с другом, или, как это формулирует Абу Зайд, интерпретация является «другой стороной текста» (*ал-ваджх ал-ахар ли ан-насс*)<sup>359</sup>. Абу Зайд намеренно и последовательно использует термин *та'вйл* вместо более распространенного термина *тафсир*, чтобы подчеркнуть участие разума человека (*'ақл*) в акте интерпретации, что противоположно подходу, отдающему предпочтение переданным сообщениям (*нақл*) при истолковании текста. По мнению египетского мыслителя, акт интерпретации выходит за пределы простого объяснения или комментария, поскольку без этого акта Коран был бы бессмысленным

<sup>356</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насс. С. 11.

<sup>357</sup> Там же. С. 247.

<sup>358</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хит̄аб ад-д̄нийй. С. 87.

<sup>359</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насс. С.11.

текстом, простым «самоценным объектом», но без какого-либо послания для человечества.

«Коранический текст изменился с самого первого момента – то есть с момента его произнесения Пророком в начале откровения – перестав быть божественным текстом (*насс илāхийй*) и став чем-то, что подлежит пониманию, то есть человеческим текстом (*насс инсāнийй*), поскольку произошел переход от откровения к интерпретации (*ли-аннаху тахаввала мин ат-танзйль илā ат-та'вйль*). Понимание текста Пророком – это одна из ранних фаз движения смысла, являющаяся следствием соприкосновения текста с человеческим разумом»<sup>360</sup>.

Следуя советской школе семиотики<sup>361</sup>, Абу Зайд развил теоретическую коммуникационную модель, в рамках которой Коран, подобно любому другому сообщению (*рисāла*), то есть вербальному или невербальному знаку (*айат*), предполагает «коммуникативное отношение между отправителем (*мурсил*) и адресатом (*мустақбил*), базирующееся на коде (*шифра*), или языковой системе»<sup>362</sup>. Египетский мыслитель отмечает, что, если информация, содержащаяся в тексте, варьируется в зависимости от культурного и социального багажа читателя, то суть сообщения, переданного Кораном для адресата XX в., должна отличаться от информации, переданной для мусульманина VII, VIII или XI вв. Соответственно, интерпретация, базирующаяся на корпусе классических экзегетических текстов и наследии Пророка и его сподвижников, то есть на ранних интерпретациях, не способна передать специфическое сообщение Корана, адресованное каждому другому веку. Абу Зайд критикует точку зрения, согласно которой существует лишь одна точная и адекватная интерпретация Корана, идущая от Пророка и пригодная на все времена: «Подобное утверждение [то есть утверждение о том, что толкование Пророка является священным. – Д. М.] предполагает

<sup>360</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 93.

<sup>361</sup> Стоит отметить, что Абу Зайд перевел на арабский язык несколько работ Ю.М. Лотмана.

<sup>362</sup> Абу Зайд Н. Мафхум ан-насс. С. 27.

специфическую форму многобожия, поскольку оно уравнивает абсолютное и относительное, а также постоянное и временное; кроме того, оно уравнивает Божье намерение с человеческим пониманием этого намерения, даже несмотря на то, что речь идет о понимании Пророка. Это утверждение ведет к идолопоклонству, поскольку оно предполагает сакральный статус Пророка, хотя истина состоит в том, что он был лишь человеком; но это же утверждение также скрывает от нас тот факт, что он был всего лишь пророком»<sup>363</sup>.

По мнению Абу Зайда, интерпретация, совершаемая индивидуумом, никогда не может быть абсолютной (*фахм мутлақ*). Она всегда является относительной (*фахм нисбийй*), поскольку «информация» в божественном «послании» варьируется в зависимости от того, кто является адресатом этого послания. Разделение «абсолютного» и «относительного» в герменевтике Абу Зайда хорошо описал М. Сукиди: «Ясное разделение между абсолютным и относительным – ключевой момент зайдовского герменевтического противостояния тем, кто утверждает необходимость абсолютных авторитетов (*ас-султа ал-мутлақа*) в экзегезе религиозных текстов (*ан-нусус ад-дйниййа*). Свое рассуждение Абу Зайд начинает с введения четкого водораздела между “первичным текстом” (*ан-насс ал-аслийй*) и “вторичными текстами” (*ан-насс ас-санавийй*). Первая категория в исламском наследии (*турас*) представлена только Кораном, вторая – текстом *Сунны*, зачастую выполняющей функцию комментария к основному тексту традиции. Во вторую категорию также включаются религиозные тексты, написанные учеными (*уламā*), юристами (*ал-фукахā*) и комментаторами Корана (*ал-муфасиррүн*). Все эти виды текстов служат комментариями либо к основному, либо к одному из вторичных текстов. Согласно Абу Зайду, в истории арабо-исламской культуры вторичные тексты по каким-то причинам стали считаться первичными и получили новый статус, заставивший широкие массы мусульманского

<sup>363</sup> Абу Зайд Нақд ал-хитаб ад-дйнийй. С. 93.

сообщества воспринимать их в качестве авторитетных текстов. Коран, потерявший статус основного текста, был впоследствии заменен новой генерацией вторичных текстов и гегемонией ученых, юристов и комментаторов. Предметом самой по себе сферы интеллектуальной деятельности (*маджāl ал-иджтихād*) стало в основном понимание вторичных текстов – без какого-либо обращения к Корану как основному тексту.

Абу Зайд призывает к освобождению от “власти текстов” (*султат ан-нусӯс*)... Его требование отнюдь не несет характера отрицания главенства Корана или важности *Сунны* Пророка. Правильнее понимать его как призыв к мусульманам сбросить оковы безусловных авторитетов (*ас-султа ал-мутлақа*) – тех, кто навязывает запреты (*ал-қам*), свою гегемонию (*ал-хаймана*) и господство (*ас-сайтара*), прикрываясь религиозными текстами и не принимая во внимание никакие соображения времени, места и текущих обстоятельств»<sup>364</sup>.

Абу Зайд не согласен с точкой зрения о том, что контекстуальное понимание природы текста, которое преодолевает буквалистские и традиционные интерпретации и делает акцент на роли адресата, противоречит Корану и исламской теологии<sup>365</sup>. В действительности, как он полагает, Коран изначально требует к себе герменевтического подхода с использованием человеческого разума и систематических литературных методик. В поддержку своей точки зрения египетский мыслитель приводит несколько цитат из Священного Писания, мутазилитских авторов, а также канонические дисциплины изучения Корана (*‘улӯм ал-Қур’ән*), как они представлены в передаче аз-Заркаши (ум. 1392) и ас-Суйути (ум. 1505). Абу Зайд утверждает, что любое истолкование, базирующееся на «авторитете старших поколений» (*султат ал-қудамā*), ограничивает текст интеллектуальным и культурным горизонтом первого поколения

<sup>364</sup> Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’an. Pp. 204–205.

<sup>365</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-нақс. С. 28.

мусульман или историческими обстоятельствами исламского «Золотого века», который уже давно миновал: «Такая связь принципиально противоречит пониманию, укорененному в арабской культуре, согласно которому значение текста преодолевает границы пространства и времени. Ограничивая себя интерпретациями первых поколений мусульман и сводя роль современных экзегетов к пересказу мнений предшествующих ученых, мы приходим к весьма проблематичному результату. Как следствие, люди держатся буквы этих интерпретаций и делают их частью исповедания, что в конечном счете приводит к ограниченности этими “изначально вечными” (в смысле “окончательными”) истинами и отвержению экспериментального метода в изучении естественно-научных и гуманитарных явлений; а также приводит к тому, что “наука” обращается в “религию”, а религия – в суеверие, байки и пережиток прошлой эпохи»<sup>366</sup>.

Три главные задачи, которые ставил перед собой Абу Зайд, таковы: во-первых, проследить различные интерпретации Корана и исторические обстоятельства, которыми они вызваны, от периода зарождения ислама до современности; во-вторых, продемонстрировать «интерпретационное разнообразие» (*ал-та'аддуд ал-та'вйлий*)<sup>367</sup>, которое существует в исламской духовной традиции; в-третьих, показать, как это разнообразие со временем оказалось забыто исламскими теологами. Эти проблемы восходят еще к тематике его магистерской диссертации, которая была посвящена анализу рационалистических интерпретаций Корана, выдвинутых мутазилистами, и попыткам мутазитов объяснять коранические метафоры в контексте политических, социальных и экономических обстоятельств того периода<sup>368</sup>. В своей докторской диссертации Абу Зайд изучил другую традицию истолкования Корана,

<sup>366</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насґ.

<sup>367</sup> Там же. С. 11.

<sup>368</sup> Абу Зайд Н. Ал-иттиджāх ал-'ақлий фй ат-тафсйр: дирāса фй қадийят ал-маджāз фй ал-Қур'ан 'инда ал-Му'тазила. Бейрут, 1982.

которая связана с суфийской школой Мухиддина ибн Араби (ум. 1240)<sup>369</sup>. Размышления Ибн Араби о сущности герменевтики и его трактовка бытия и Корана как открытых систем коммуникации между Богом и человеком очень сильно повлияли на методологию Абу Зайда, что он сам подробно разъяснил в автобиографии<sup>370</sup>.

Критические работы Абу Зайда в области исламской теологии и герменевтики были посвящены имаму аш-Шафии (ум. 820)<sup>371</sup>, Абу Хамиду ал-Газали (ум. 1111)<sup>372</sup> и Мухаммаду Абдо (ум. 1905)<sup>373</sup>. В этих трудах египетский мыслитель стремился показать, как особые исторические, политические и идеологические мотивы служили основой для определенных интерпретаций, которые впоследствии стали считаться каноническими. Абу Зайд критикует то, что он называет «преобладанием реакционной мысли в традиции»<sup>374</sup>; эта тенденция всегда способствовала маргинализации или даже запрету критических, рациональных, оригинальных и мистических подходов, сводя исламскую мысль к консервативной в политическом плане и традиционной по духу теологии. Задачей этого реакционного религиозного дискурса, по мнению Абу Зайда, являлось «упрощение древнего наследия»<sup>375</sup>. Этот дискурс выступает за простое заучивание и повторение, вследствие чего более глубокие слои смысла игнорируются. Мусульмане, как утверждает Абу Зайд, потеряли свое свободное отношение к Корану – сейчас их отношение окутано пеленой неприкосновенности и непостижимости. Поскольку это понимание возведено в статус сакрального объекта, подлинное послание Корана полностью игнорируется. Сущность коранического откровения оказалась завалена «грудой разных уровней интерпретации, каждый из

<sup>369</sup> Абу Зайд Н. Фалсафат ат-та'вил: дир'аса фи та'вил ал-Қур'ан 'инда Мухий ад-Дин ал-'Арабий. Бейрут, 1983.

<sup>370</sup> Abu Zayd N. Ein Leben mit dem Islam. Freiburg, 1999. P. 111.

<sup>371</sup> Абу Зайд Н. Ал-имам аш-Шафи'ий ва та'сис ал-йдиулуджийя ал-васа'ийя. Каир, 1992.

<sup>372</sup> Абу Зайд Н. Мафхум ан-наср. С. 275–350.

<sup>373</sup> Абу Зайд Н. Ан-наср, ал-султа, ал-хақіқа. Бейрут, 1995. С. 13–66.

<sup>374</sup> Абу Зайд Н. Мафхум ан-наср. С. 12.

<sup>375</sup> Там же. С. 13.

которых связан с определенной исторической идеологией, что препятствует пониманию текста и осознанию той роли, которую он должен играть в современном арабском обществе»<sup>376</sup>. В свете этого свою собственную задачу Абу Зайд описывает так: «Мои работы и исследования сосредоточены на следующих проблемах: как достичь научного понимания Корана и как очистить его от уровней идеологических интерпретаций; на самом деле это не что иное, как способ докопаться до исторической реальности текста»<sup>377</sup>.

Абу Зайд утверждает, что в герменевтическом процессе ключевое значение имеет фокус на историческом контексте откровения; это необходимо для того, чтобы различить его историческое значение (*ма‘нан*) и его более широкую, непреходящую значимость (*ма—зан*). Поскольку сама языковая система (*низām луғавийй*) Корана ориентирована на конкретных адресатов (*мухā ٱабӯн*), понимание историчности текста имеет особую важность, в частности для понимания его содержания в наше время.

«Безусловно, это – сообщение, идущее с Небес на землю, но отсюда не следует, что оно независимо от законов действительности, включая весь тот порядок, которому подчинена реальность, в том числе культурный контекст. Абсолют открывает себя людям посредством своей Речи. Он “низводит Себя до их уровня” (*йатаназзалу илайхим*), используя их культурную и языковую систему значений»<sup>378</sup>.

Таким образом, Абу Зайд утверждает, что откровение было приспособлено под языковой и интеллектуальный кругозор первых адресатов. Отсюда следует, что откровение имеет определенную связь с сотворенной реальностью. Абу Зайд подчеркивает «диалектическое отношение» (*‘алāқа джадалиийа*), которое существует между Кораном и реальностью во многих аспектах истории его ниспослания. Он приводит

<sup>376</sup> Там же. С. 337.

<sup>377</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 196.

<sup>378</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 64.

пример специфических этических, духовных и идеологических понятий, предшествовавших исламской эпохе, которые были затем интегрированы в монотеистическое кредо и ценностную систему. Он описывает, как откровение реагировало на особые исторические обстоятельства, в том числе на общие социальные и политические изменения, которые происходили еще до возвышения ислама. Абу Зайд также подробно рассматривает степень, до которой классические коранические дисциплины (*'улӯм ал-Қур'ән*), связанные с такими идеями, как «обстоятельства ниспослания» (*асбāб ан-нузӯл*) и «отменяющие/отмененные айаты» (*ал-нāсих ва ал-мансӯх*), опирались на представление о природе коранического текста, бравшее в расчет историческое измерение откровения. Как специалист по литературе, Абу Зайд был сосредоточен на языке откровения. Он анализирует языковые нормы и метафоры Корана, которые основаны на социальной реальности и литературном каноне того периода, но которым придан совершенно новый вид; при этом Абу Зайд опирается на предположение, высказанное в известной работе Тосихико Идзуцу, согласно которому при передаче Корана на арабском языке Бог учел специфику культуры, в которой функционировал этот язык. Следовательно, полагает Абу Зайд, Коран можно назвать продуктом определенной культуры (*мунтадж сақāфийй*). Эта идея выражена в следующем фрагменте: «Когда Всевышний передавал Коран Пророку, Он выбрал определенную языковую систему для первого адресата. Выбор языка – это не выбор пустого сосуда, хотя в рамках современного религиозного дискурса и считается иначе; язык – это наиболее важный инструмент сообщества в познании мира и упорядочивании его в сознании. Невозможно говорить на языке, не принимая во внимание связанную с ним культуру и действительность. Точно так же невозможно говорить о тексте, не принимая во внимание



культуру и действительность, поскольку текст – это феномен, всегда локализованный в языковых и культурных рамках»<sup>379</sup>.

Бог выбрал арабский язык для того, чтобы установить коммуникацию с человеком; если человек хочет расшифровать Его послание, то необходимо проанализировать Его речь, используя методы и правила, которые применяются к любой другой речи, поскольку, согласно Абу Зайду, «божественный акт (*фи'л илāхийй*) в мире происходит в определенном месте и времени, то есть он происходит с учетом законов этого мира»<sup>380</sup>. Египетский мыслитель добавляет, что широко распространенное нежелание применять методы человеческого разума к Божьему Слову является следствием допущения о том, что «отношения между Божественным и человеческим базируются на разделении или даже оппозиции; эта иллюзия порождена ашаритским взглядом на мир»<sup>381</sup>. При этом Абу Зайд подчеркивает, что «подобное полное разделение между Божественным и человеческим мешает осознанию важной истины, подтвержденной самим Божественным Откровением, которое описывает себя как “ниспосланное” (*танзйль*), что предполагает круговую связанность, так что Речь является тем, что связывает друг с другом Божественное и человеческое; иными словами, если “ниспосланная” Божественная Речь (которая помечает путь Божественного) использует средства человеческого языка, несмотря на Свое всезнание, совершенство, могущество и мудрость, то человеческий разум, интерпретируя ее, связан с Божественной Речью, несмотря на невежество человека, его несовершенство, слабость и подверженность страстям»<sup>382</sup>.

Учитывая то, что между текстом и интерпретатором всегда существует некоторое отношение, отмечает Абу Зайд, это отношение является куда более сложным в случае с теми литературными текстами,

<sup>379</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 27.

<sup>380</sup> Там же.

<sup>381</sup> Там же. С. 195.

<sup>382</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 63.

которые он называет *ан-нусӯс ал-мумтāза*, или «высшими текстами»<sup>383</sup>. В качестве примера текста, который имеет чрезвычайно сложную языковую структуру, делающую его одновременно максимально содержательным и внутренне неоднородным, он приводит трагедии Шекспира. Но то же самое, по мнению Абу Зайда, верно и в отношении Корана, чудесная природа которого часто усматривалась в его литературной структуре. Хотя язык Корана «не отклоняется от общей языковой системы, всё же он создает свой собственный код, что достигается посредством перегруппировки элементов изначальной семантической системы»<sup>384</sup>. Египетский исследователь отмечает, что особая сложность структуры языка Корана отличает его от обычной речи. Она колеблется между различными языковыми уровнями – «между простой передачей информации, хотя это и бывает редко, и нагруженным “литературным” языком со своими собственными уникальными механизмами»<sup>385</sup>. Для анализа этих уникальных механизмов необходимы филологические методы: герменевтика, литературная критика, семантика и др. Абу Зайд является сторонником объединения коранических и филологических наук, утверждая, что только та интерпретация способна дать полноценный анализ Корана, расшифровать его код и выявить послание Корана для современного общества, которая в состоянии понять его особые языковые механизмы. В процессе такого истолкования происходит преодоление исторического значения Корана, релевантного только для времени его ниспослания. Необходимость привлечения многочисленных наук обосновывается дискурсивной и функциональной спецификой Корана как текста определенной культуры.

Корни своей методологии Абу Зайд находит у исламских мыслителей, таких как Абд ал-Джаббар (ум. 1025) и Абд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. 1078), которые считали изучение языка Корана в свете

<sup>383</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насҫ. С. 120.

<sup>384</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 194.

<sup>385</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-насҫ. С. 212.

поэзии раннего периода и других видов словесного искусства чем-то само собой разумеющимся. Абу Зайд также именуется последователем Амина ал-Хули (ум. 1968), специалиста по коранической герменевтике, преподававшего в Каирском университете и разработавшего теорию филологической интерпретации Корана (*ал-тафсир ал-адбийй ли ал-Кур'ан*)<sup>386</sup>. Эта теория предполагала использование всех доступных научных методов для изучения Корана и активное обращение к историческому контексту арабского общества VII в. н. э. Подход ал-Хули требовал точного лингвистического анализа всех аятов, посвященных определенной теме или содержащих слово, нуждающееся в истолковании. Интерпретатор должен был также рассмотреть структуру предложения и попытаться оценить психологический эффект, который коранический язык оказывал на слушателя. Ал-Хули писал: «Человек, интерпретирующий текст, особенно если речь идет о литературном тексте, вносит в него свое толкование и свое понимание. Личность человека, пытающегося понять выражение, ограничивает понятийные возможности этого выражения. Именно интерпретатор ограничивает интеллектуальный горизонт выражения, расширяет его смысл и предполагает у него намерение. Он делает всё это в соответствии со своим понятийным уровнем и в рамках своего интеллектуального кругозора, поскольку он никогда не может выйти за пределы своей собственной личности. Никто не способен понять текст, не распространив на него особенности своего мышления и интеллектуального багажа»<sup>387</sup>.

Параллели между Абу Зайдом и Амином ал-Хули касаются и их эстетического интереса к Корану. Ал-Хули характеризовал Коран как «величайшую книгу и самую удивительную литературную работу на арабском языке», добавляя также: «Коран обессмертил этот язык и его сущность и сам стал бессмертным. Он стал гордостью этого языка и

<sup>386</sup> Ал-Хулийй А. Манāхидж тадждйд фй ан-нахв ва ал-балāга ва ат-тафсир ва ал-адāб. Каир, 1961.

<sup>387</sup> Ал-Хулийй А. Манāхидж тадждйд фй ан-нахв ва ал-балāга ва ат-тафсир ва ал-адāб. С. 304.

сокровищем его традиции. Хотя арабы могут различаться по религии или взглядам на жизнь, все они чувствуют это качество Корана – его *арабский характер* (*'арабиййатуху*)»<sup>388</sup>. Ал-Хули полагал, что арабы должны изучать Коран «как другие народы изучают литературные шедевры на различных языках»<sup>389</sup>. Коран является «наиболее священной книгой с точки зрения арабского искусства, вне зависимости от того, считает ли его человек столь же значимым в религиозном плане»<sup>390</sup>.

Пятьдесят лет спустя Абу Зайд выражает сходное мнение: «Я рассматриваю Коран как текст на арабском языке, который должны изучать и мусульмане, и христиане, и атеисты, поскольку арабская культура объединена в нем и он все еще способен влиять на другие тексты этой культуры. Это – текст, который вобрал в себя доисламские тексты; а все более поздние тексты, включая современные, вобрали его в себя. Я почитаю Коран больше, чем любой салафит. Салафиты ограничивают его роль предписанием (*халāl*) и запретом (*харām*). Это противоречит тому факту, что Коран также является текстом, повлиявшим на искусства. Из него выросли визуальные искусства, наиболее важным из которых является искусство каллиграфии. Вокальное искусство также выросло из рецитации Корана – все классические певцы в арабской культуре начинали с рецитации Корана. Как это многообразие значений и указаний, это присутствие на всех уровнях, могло быть превратно истолковано? Я наслаждаюсь, слушая рецитацию Корана. Сколь многое оказывается сокрытым, если мы ограничиваемся предписаниями и запретами! В действительности, никто не получает удовольствие от Корана. Мы читаем Коран и страшимся или мечтаем о рае. Мы превратили Коран в текст, который дает поощрения и утешения, – в кнут и пряник. Я хочу освободить Коран из этой тюрьмы, чтобы он вновь стал плодотворным для

---

<sup>388</sup> Там же. С. 303.

<sup>389</sup> Там же

<sup>390</sup> Там же. С. 304.

сущности культуры и искусств, развитие которых подавляется в нашем обществе»<sup>391</sup>.

Амин ал-Хули оказал на Абу Зайда огромное влияние, чего последний и не отрицал. Абу Зайд также подчеркивал, что его взгляды были сформированы в процессе критического осмысления работ авторов, живших в разные эпохи. Он особенно часто упоминал иранского грамматиста ас-Сибавейхи (ум. 800), японского исламоведа Тосикихо Идзуцу, основателя структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра, советского культуролога Юрия Лотмана и немецкого философа и теоретика герменевтики Ханса-Георга Гадамера. Критический анализ их работ представлен в книге Абу Зайда «Проблемы чтения и механизмы толкования» (1992)<sup>392</sup>, которая является сборником его основных филологических и литературоведческих статей. Книга содержит статью, посвященную обзору европейской философской герменевтики, которая была опубликована в 1981 г. и на тот момент являлась одним из первых опытов осмысления этой интеллектуальной традиции на арабском языке. Актуальность европейской герменевтики для понимания Священного Писания, по мнению Абу Зайда, связана с тем фактом, что, в отличие от методов аналитической лингвистики и позитивизма, герменевтика акцентирует внимание на субъективности любого истолкования текста. Одной из задач познающего субъекта является критическое осмысление собственной интеллектуальной установки. Эта идея базируется на тезисе о том, что субъект играет важную роль в формировании образа мира и что познание никогда не отражает «реальность» напрямую. Применительно к Корану это означает, что он не имеет полностью «объективного» смысла, который был бы напрямую доступен ученым или теологам; следовательно, не может существовать и полностью «объективной» интерпретации. Напротив, каждая интерпретация является результатом определенного

<sup>391</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитаб ад-дйнийй. С. 204.

<sup>392</sup> Абу Зайд Н. Ишкалиййат ал-қира'а ва алиййат ат-та'вил. Бейрут, 1992.

отношения между текстом и интерпретатором, и она отражает уникальность этого отношения. Именно поэтому, отмечает Абу Зайд, она не может быть тождественна интерпретации из другой эпохи или из другого социокультурного контекста.

#### 4.4. Значение и значимость

Выше уже отмечалось, что в своей герменевтической методологии Абу Зайд уделяет большое внимание историческому значению (*далāла тā'рīхиййа*) текста Корана. Он осознает историческую дистанцию (*ал-бу'д ат-тā'рīхийй*), лежащую между Кораном и нами, так что, по его мнению, недостаточно ограничиться истолкованием с современных позиций, но необходимо понять исконный смысл. Этот исконный смысл может быть схвачен через историческое изучение того, как первые поколения мусульман трактовали текст. Но эта трактовка не является, согласно Абу Зайду, конечной – она необходима для того, чтобы выявить значимость (*мағзан*) текста для современной эпохи.

Интересно, что разделение между значением (*ма'нан*) и значимостью (*мағзан*) было позаимствовано Абу Зайдом у Э.Д. Хирша<sup>393</sup>. Хирш был известным сторонником учета авторитета при интерпретации, в то время как Абу Зайд выступал против этого. На самом деле Абу Зайд немного модифицировал трактовку терминов, выдвинутых Хиршем. В работе «Обоснованность интерпретации» Хирш писал: «Значение – это то, что представлено текстом; именно это подразумевал автор, используя определенный набор знаков; это то, что репрезентируют знаки. Значимость же – это отношение между значением и личностью, или концепцией, или ситуацией, или чем-то воображаемым»<sup>394</sup>.

Хотя Абу Зайд принимает идею Хирша о неизменном характере значения и изменчивом характере значимости, всё же «значение» в герменевтике Абу Зайда – это не то, что вкладывается автором, но исторический смысл, как он понимался первыми адресатами. Это важное замечание, поскольку в случае с Кораном человек не может претендовать на полное выявление авторского намерения, ведь речь идет о намерении

<sup>393</sup> Hirsch E.D. Validity in Interpretation. London: Yale University Press, 1967.

<sup>394</sup> Ibid. P. 8.

Бога. Кроме того, Коран, согласно Абу Зайду (и здесь он следует суфийской традиции), является принципиально многовекторным текстом: в одном и том же пассаже могут быть заложены *разные* намерения, поскольку Коран обращен к каждому человеку, читающему его, отдельно с конкретным намерением.

Для обоснования различия между историческим значением и значимостью Абу Зайд анализирует семантику понятия *та'вйл* в тех айатах Корана, где оно встречается<sup>395</sup>. Он выделяет два основных смысла, в которых оно используется. *Первый смысл* связан с глаголом *аввала*, имеющим значение «возвращать(ся)». В этом плане термин *та'вйл*, являющийся отглагольным именем от *аввала*, может быть понят как «заставлять нечто или какое-то явление вернуться к его исконному основанию» (*ирджā' аш-шайй' ав ал-зāхира ... илā 'илалихā ал-ўлā ва асбāбиха ал-аслиййа*)<sup>396</sup>. В другом месте Абу Зайд говорит, что *та'вйл* имеет семантику раскрытия неявного значения (*ад-далāла ал-хафиййа*) события, что предполагает раскрытие истинных причин, стоящих за ним, раскрытие его подлинного истока и основания<sup>397</sup>. Именно это имеется в виду в следующем кораническом фрагменте: «Он [Юсуф] сказал: «(Не успеют) принести еду, которой вас кормят, как я уже растолкую (*наба'тукумā би та'вйлихи*) ваши сновидения. Это – часть того, чему научил меня мой Господь. Поистине, я оставил путь людей, которые не веруют в Аллаха и отвергают Грядущую жизнь» (К. 12: 37).

Истолкование событий или снов означает раскрытие подлинных причин, стоящих за ними. В подтверждение этого Абу Зайд цитирует еще один аят: «Так твой Господь изберет тебя, научит тебя толковать (*йу'аллимук мин та'вйл*) события (и сны) и одарит совершенной милостью тебя и род Йакуба, подобно тому, как еще раньше Он одарил совершенной

<sup>395</sup> Абу Зайд Н. Мафхум ан-наср. С. 226 и далее.

<sup>396</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй. С. 110.

<sup>397</sup> Абу Зайд Н. Мафхум ан-наср. С. 229.



милостью твоих отцов Ибрахима и Исхака. Воистину, твой Господь Знающий и Мудрый» (К. 12: 6).

Второй смысл слова *та'вйл* опирается на другое значение глагола *аввала*, которое Абу Зайд реконструирует как «положить что-то на должное место и управлять этим». В данном случае *та'вйл* означает «достижение цели через проявление заботы, управление или исправление» (*ал-вусул илā ал-зайа би ар-ри'айа ва ас-сийāса ва ал-ислāх*)<sup>398</sup>. Понятие *та'вил* может также означать *'ақиба* «плод, результат, исход». В подтверждение этого приводятся следующие айаты:

«Давайте полную меру, когда вы отпускаете мерой, и взвешивайте на точных весах. Так будет лучше и более честно по последнему исходу (*та'вйлан*)» (К. 17:35).

«О верующие! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику и тем, кто обладает влиянием среди вас. Если же вы не согласитесь в чем-нибудь, то обратитесь с этим к Аллаху и Его Посланнику, если вы веруете в Аллаха и Последний день. Это лучше и более подходит для последней награды (*та'вйлан*)!» (К. 4:59).

Опираясь на результаты, полученные при исследовании семантики термина *та'вйл*, Абу Зайд утверждает, что контекстуальная интерпретация (*ал-қирā'а ал-сийāқиййа*) должна происходить в соответствии с двойкой семантикой указанного термина, то есть в соответствии с принципом «возвращения к истоку» и принципом «достижения конечной цели». Следовательно, полагает египетский мыслитель, интерпретация должна осуществляться в два этапа: во-первых, возврат (*руджӯ'*) к значению в его историческом и культурном контексте, и во-вторых, вскрытие значимости (*мағзан*) значения для современного контекста<sup>399</sup>. При этом, как уже отмечалось, историческое значение является устойчивым, а значимость подвержена вариациям и зависит от локальных контекстов. Выявление

<sup>398</sup> Абу Зайд Н. Мафхӯм ан-наҗс. С. 230.

<sup>399</sup> Там же.

значимости невозможно без адекватного понимания исторического значения.

Согласно Абу Зайду, для понимания исторического значения Корана должно быть произведено его масштабное историко-критическое изучение. Следует привлечь материалы *усул ал-фиqh*, в частности *асбāб ан-нузул* (обстоятельства ниспослания айатов), *нāсих ва мансӯх* (отменяющие и отмененные айаты), *маккийй ва маданийй* (более ранние и более поздние айаты). Кроме того, Коран должен изучаться в социокультурном контексте Аравии VII в. н. э. Знание этого контекста имеет огромную важность, поскольку оно позволяет понять, например, введены ли законы и нормы, упомянутые в тексте, исламом или они являются доисламскими социальными и религиозными обычаями, которые затем были приняты и развиты исламом<sup>400</sup>.

В дополнение к социокультурному контексту существуют и другие контексты, которые необходимо учитывать при истолковании Корана. Прежде всего это то, что Абу Зайд называет «внешним контекстом» (*сийāқ ҳарифийй*). Хотя социокультурный контекст тоже может трактоваться как внешний контекст, поскольку он репрезентирует отношение божественного послания к окружающему миру, всё же подлинным внешним контекстом, по мнению египетского мыслителя, является контекст обращения (*сийāқ ал-тахātуб*), или в случае Корана – контекст ниспослания (*сийāқ ат-танзīл*)<sup>401</sup>. Элементами этого контекста являются отправитель послания и его адресаты. К последним относятся различные адресаты откровения, такие как Мухаммад, его жены, женщины в целом, верующие, «люди книги» и пр. Ввиду того что процесс ниспослания длился более двадцати лет, многие факторы были подвержены изменениям, так что разделы *усул ал-фиqh*, касающиеся контекста ниспослания, крайне важны для конкретизации внешнего контекста.

<sup>400</sup> Абу Зайд Н. Ан-насс, ал-султа, ал-ҳақйқа. Бейрут, 1995. С. 100–101.

<sup>401</sup> Там же. С. 101.

Согласно Абу Зайду, имеются также внутренние контексты (*ас-сийāk ад-дāхилийй*), в частности внутренняя хронология текста (*тартīb ан-нузūл*). Суры в существующей редакции Корана даны не в хронологическом порядке, и хотя с точностью неизвестно, почему ситуация обстоит именно таким образом, всё же в процессе интерпретации знание хронологии является полезным. Абу Зайд отмечает, что понимание этого помогает осознать тот факт, что одно и то же слово в разных сурах Корана может иметь различные значения, поскольку значение могло измениться в течение двадцати лет. Историческое прочтение текста способно выявить семантическое развитие внутри него. Последовательное же чтение (*қирā'а татабу'иййа*), то есть чтение в соответствии с существующим порядком сур, способно приблизить к пониманию Корана как целостного текста и его реального влияния на людей<sup>402</sup>. По мнению Абу Зайда, современные методы истолкования Корана сочетают в себе оба вида прочтения.

Другими уровнями внутреннего контекста являются контекст представления (*сийāk сард*) и языковая структура (*ат-тарқīb ал-луғавийй*). Первый тип контекста позволяет определить, описывает ли данный текст ситуацию, восходящую к прошлым поколениям, или он устанавливает новый закон; притом это касается как контекстов «мотивации и устрашения» (*тарғīb ва тархīb*), так и контекстов «обещания и угрозы» (*ва 'д ва ва 'йд*)<sup>403</sup>. Что касается языковой структуры, то она включает в себя грамматическую структуру (*ал-тарқīb ал-наҳвийй*) и литературные приемы, такие как эллипсис, повторение, метафора и пр. Анализ этой языковой структуры, согласно Абу Зайду, необходим не только для понимания эксплицитных значений, но и для выявления значения того, что

<sup>402</sup> Абу Зайд Н. Давā'ир ал-хавф: қира'а фй хитāб ал-мар'а. Касабланка, 1999. С. 203.

<sup>403</sup> Там же. С. 204.

неявно (*ал-маскūt ‘анху*) присутствует в тексте. Под «неявным» он подразумевает значение, лежащее за пределами указанной структуры<sup>404</sup>.

Внутренние и внешние контексты касаются исторического значения текста, и их анализ составляет первый шаг в научном прочтении Корана. Следующим шагом является вычленение значимости значения с опорой уже на современный контекст. Значимость связана с важностью и актуальностью значения текста. Именно в процессе ее выявления интерпретатор играет ключевую роль. Конечно, в изучении исторического значения текста интерпретатор также выполняет важную функцию, но поскольку это значение является определенным и фиксированным, после его обнаружения функция интерпретатора становится излишней. Обнаружение же значимости в большей степени зависит от интерпретатора, и его плоды варьируются от одного интерпретатора к другому, что в немалой степени связано с вариациями в области социокультурных условий и интеллектуальных установок человека. По сути, речь идет об устремленном вперед герменевтическом процессе, который имеет результатом многочисленные и разнообразные интерпретации.

Одно из серьезных возражений против этой теории связано с ее видимым релятивизмом, поскольку предполагается, что абсолютной истины не существует или, по крайней мере, она недостижима. Однако Абу Зайд считает, что все-таки имеются принципы, позволяющие отделить адекватную интерпретацию от неадекватной. Он пишет: «Как только Коран декодирован в свете своего изначального исторического, культурного и языкового контекста, он должен быть перекодирован в код культурного и языкового контекста толкователя. Другими словами, из наружной структуры Корана должна быть реконструирована его глубинная структура. Следующим шагом будет переписать эту глубинную структуру на другой наружной структуре, то есть структуре современной. Все это

<sup>404</sup> Абу Зайд Н. Ан-наҫс, ал-султа, ал-хақйқа. С. 108–109.

влечет за собой открытость в интерпретации, поскольку бесконечный процесс толкования и перетолкования с необходимостью занимает продолжительный период времени. Если интерпретатор не будет открытым, то Коран навсегда останется – как он остается сейчас – предметом политической манипуляции. Более того, открытая интерпретация необходима, коль скоро мусульмане считают послание Корана актуальным и значимым для всего человечества безотносительно условий пространства и времени.

Результатом всего этого будет множество толкований Корана. Как же избежать превращения этой множественности толкований Корана в идеологическую манипуляцию с его значением? Осознание различия между исконным контекстуальным “значением”, которое, ввиду своей историчности, почти полностью фиксировано, и “значимостью”, которая подвержена изменениям, а также осознание необходимости устойчивой и рациональной соотнесенности значимости и значения, являются залогом обоснованности интерпретации. Интерпретация правомерна только в том случае, если она не нарушает указанные правила; обратное часто бывает, когда имеется стремление свести толкования к априорным идеологическим установкам и заключениям, исходя из которых люди претендуют на совершенное понимание текста. Хотя текст и имеет божественное происхождение, он историчен по своей природе. Соответственно, толкование его может быть только человеческим (а не божественным)»<sup>405</sup>.

Соблюдение указанных принципов является, согласно Абу Зайду, залогом объективности интерпретации. Но это не абсолютная объективность, поскольку она допускает наличие альтернативных интерпретаций. Египетский мыслитель называет это «контекстуальной объективностью», или «культурной объективностью»<sup>406</sup>, – она

<sup>405</sup> *Abu Zayd N. 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. London and New York: Routledge, 2011. P. 84.*

<sup>406</sup> *Абу Зайд Н. Мафхұм ан-наҫс. С. 240.*

характеризуется обоснованностью для специфических контекстов, но не для всех возможных контекстов.

Стоит отметить, что с 2004 г., то есть в поздний период своего творчества, Абу Зайд смещает акцент с анализа Корана как текста в сторону анализа Корана как *набора дискурсов*<sup>407</sup>. Это вызвано фактом наличия в Коране многочисленных противоречий, что не соответствует заявлениям Всевышнего о том, что в Его Книге нет противоречий (К. 4: 82). Противоречивость Корана осознавалась мутакаллимами, которые стремились объяснить ее при помощи дихотомии «ясных» и «многозначных» стихов; факихи также знали об этой противоречивости и стремились разрешить ее с помощью теории отмены ранних аятов более поздними аятами; в реформистском движении противоречивость Корана сглаживалась с помощью теории о наличии в нем «универсального» и «относительного» измерений. Однако, полагает Абу Зайд, все эти попытки решения проблемы не могут считаться удачными, поскольку они не учитывают ее суть. По мнению египетского мыслителя, сама проблема противоречивости укоренена во взгляде на Коран как на «текст», что, в свою очередь, предполагает наличие автора в качестве некоей внешней по отношению к тексту «инстанции». Иными словами, мусульмане заблуждаются по поводу природы Корана, что обусловлено, с одной стороны, представлением о его трансцендентности, несотворенности и «одномоментности», а с другой стороны, привычкой отождествлять Коран и *мусхаф*.

Указанное заблуждение преодолевается в историческом взгляде на Коран, то есть в таком взгляде, который видит в нем *набор дискурсов*. Согласно Абу Зайду, Коран изначально представлял собой серию дискурсов, каждый из которых имел свой конкретный исторический

---

<sup>407</sup> См.: *Abu Zayd N. Voice of an Exile. Reflection on Islam*, 2004; *Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview: An Autobiographical Reflection*, 2011; *Abu Zayd N. The Status of Women between the Qur'an and Fiqh // Mir-Hosseini Z. et al. (eds.). Gender and Equality in Muslim Family Law*. London, 2013. Pp. 153–168.

контекст и определенную степень независимости; эти дискурсы «обладают полифоническим, а не монофоническим характером, и отражают не только различные ситуации, но также и различных получателей, адресатов»<sup>408</sup>. Каждая дискурсивная единица включает следующие аспекты: во-первых, кто является говорящим и кто получает сообщение; во-вторых, характер исследуемого дискурса. Этот характер может различаться в зависимости от применяемой типологии. Дискурс может быть доказательным, убеждающим, полемическим, запрещающим, инклюзивным и т. д. Таким образом, самостоятельной единицей является не сура или аят, а дискурс, выделенный с помощью указанных критериев. В контексте такого подхода идея хронологического упорядочивания сур, предлагавшаяся Абу Зайдом ранее, не может считаться достаточной; для реконструкции целостного взгляда на Коран, а значит и для развития адекватной герменевтики, необходимо *хронологическое упорядочивание дискурсов*<sup>409</sup>.

Абу Зайд не успел разработать этот проект в деталях. Он лишь указал на то, что дискурсивный анализ должен сочетаться с содержательной реконструкцией многомерного мировоззрения Корана, которое было раздроблено уже в ранний период развития исламской мысли: «Теология захватила мир Божественной природы, философия захватила мир метафизики, то есть космоса, уровней существования, природы и т. д. Суфизм взял себе мир этики и духовности, а правовая теория – мир правовой, законодательный. Кораническое мировоззрение, таким образом, было расколото на фрагменты, и потому оно нуждается в дефрагментации»<sup>410</sup>. Первый шаг на пути к «дефрагментации» многомерного мировоззрения Корана – это вернуться к истокам и посмотреть, как выглядят сегментированные «миры» Корана сами по себе. Абу Зайд выделяет пять таких смысловых областей:

<sup>408</sup> Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview. P. 85.

<sup>409</sup> Ibid.

<sup>410</sup> Abu Zayd N. The Status of Women. P. 154.

1. *Космология*. Сюда относится взгляд Корана на мир природу, творение, создателя, смерть и воскресение и т. д.

2. *Отношения Бога и человека*. Здесь подчеркивается как близость двух действующих лиц коммуникации, так и их четкое разграничение.

3. *Этическое и моральное измерение*. Здесь Коран соблюдает и сохраняет определенное напряжение между возможностью совершенствования человека и реальностью моральной неполноценности людей.

4. *Общественный уровень*. Здесь Коран разбирается с конкретными практическими вопросами, такими как брак, развод и наследование. Данный уровень представляет собой область значений, содержащихся в отрывках Корана о правовых установлениях. Эта область есть область *иджтихада*, независимого рационального рассуждения, которое не следует ограничивать классическим понятием *кийаса*.

5. *Наказание (худуд)*. Данный уровень представлен в Коране, но не относится к кораническому мировоззрению как целому. Эти формы наказания существовали до появления Корана, и Коран позаимствовал их, чтобы защитить общество от преступлений<sup>411</sup>.

В действительности, как отмечает Абу Зайд, эти (и другие) смысловые миры переплетены в Коране, и они не существуют сами по себе. Последующая традиция не только искусственно разделила их, но и выстроила на каждом из них самостоятельные модели понимания ислама, при этом исторически явно доминировала законническая модель. Абу Зайд справедливо замечает: «В современном мусульманском мире, наследующем многовековую маргинализацию теологии, философии и мистицизма, парадигма шариата – в виде теории права или же в виде материального права (*фуру'*) – стала единственной репрезентацией ислама. Две разные лексические единицы – *шариат* и *ислам* – стали

<sup>411</sup> Ibid. Pp. 155–156; также см.: *Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview*. Pp. 85–86.



синонимами»<sup>412</sup>. Преодоление столь узкого взгляда на ислам возможно только путем всесторонней реконструкции многомерного коранического мировоззрения и применения к этому мировоззрению холистической герменевтики. Впрочем, по мнению египетского мыслителя, такая реконструкция никогда не будет окончательной, поскольку Коран представляет собой принципиально «открытый» текст, намеренно содержащий элемент «неопределенности», чтобы отвечать потребностям людей, живущих в разные исторические эпохи: «Если бы писания были бы такими ясными и определенными, какими их считает большинство верующих, их значение не несло бы никакой значимости за пределами исторического момента их возникновения»<sup>413</sup>.

---

<sup>412</sup> *Abu Zayd N. The Status of Woman. P. 160.*

<sup>413</sup> *Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview. P. 87.*

#### 4.5. Ислам в современном мире

Абу Зайд эксплицитно относит себя к обновленческому движению в исламе, хотя и не считает само это движение чем-то однородным. По мнению египетского мыслителя, средневековые правовые нормы нуждаются в существенной корректировке. Утверждать, что корпус традиционной правовой литературы является обязательным для всех мусульман, независимо от социокультурных обстоятельств, – значит приписывать божественный статус историческому продукту человеческой мысли; данная позиция является формой *ширка*, поэтому ее следует всячески избегать. Абу Зайд полагает, что ислам не выступает против демократии, прогресса или модерна, при этом, вопреки традиционной точке зрения, у мусульман нет никаких обязательств по созданию теократического государства. Реализация политического сценария, к чему призывают многие исламистские движения, «воссоздала бы дьявольский диктаторский режим в ущерб духовному и этическому измерению ислама»<sup>414</sup>.

Абу Зайд убежден, что сам по себе Коран не является правовой книгой. Его правовые положения «выражаются в рамках конкретного дискурсивного стиля и раскрывают характерный для определенного времени контекст взаимодействия юридической науки с человеческими потребностями...; коранический дискурс предлагает множество возможностей выбора и разнообразные решения, как и открытые врата понимания»<sup>415</sup>. Правильное истолкование коранических директив требует всестороннего обращения к контекстуальной методологии (раздел 4.4). Иными словами, необходима контекстуализация коранических директив, извлечение из них общего этического смысла и применение его в современной ситуации – подход, близкий к «теории двойного сдвига»,

---

<sup>414</sup> Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 95.

<sup>415</sup> Ibid.

предложенной Фазлуром Рахманом (раздел 1.4)<sup>416</sup>. Абу Зайд утверждает: «Контекстуализация положений Корана и исследование его языковой и стилистической структуры (в качестве определенного дискурса) продемонстрировали бы, что основная работа правоведов должна была заключаться в том, чтобы раскрыть смысл таких положений, а затем перекодировать этот смысл для множества различных социальных контекстов»<sup>417</sup>.

Тем не менее уже очень рано мусульманские факихи избрали совсем другой путь – путь буквалистской и внеконтекстуальной оценки юридической силы того или иного айата; в результате подобный подход породил то, что Абу Зайд называет «шариатски-ориентированной парадигмой» (*sharia-oriented paradigm*). Создание этой парадигмы требовало разработки особой герменевтики законнического типа, которая, по мнению египетского мыслителя, была соткана из противоречий. Прежде всего с опорой на стих 3:7 факихи развили учение о необходимости трактовки иносказательных (*муташабих*) айатов Корана через посредство ясных (*мухкам*); однако на практике сразу стало понятно, что классификации «иносказательного» и «ясного» в Коране не совпадают у различных мыслителей. Кроме того, уже очень рано факихи были озадачены многообразием и противоречивостью юридических положений Корана по целому ряду вопросов: права женщин, брак, развод, опека, пища и др. Для закрепления конкретных правовых норм они разработали учение об отмене одних айатов другими, выведенное из ясных стихов Корана (К. 16: 99; 2: 106); в соответствии с этим учением, правовой силой обладает исторически более позднее откровение, а предшествующее следует считать аннулированным. И вновь правоведы не достигли согласия по поводу того, что именно считать отмененным: просто потому, что действительный хронологический порядок коранического повествования

<sup>416</sup> Нет сомнений в том, что Абу Зайд был хорошо знаком с трудами Рахмана, однако он по какой-то причине редко ссылается на них.

<sup>417</sup> *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought.*

всегда был дискуссионным. Затем к этому набору противоречий были добавлены принципы *иджмы'* и *идждтихада*, которые привели к еще большему усложнению и запутыванию системы (особенно это касается *иджстихада*). История развития исламского права, по мнению Абу Зайда, свидетельствует о том, что «шариат – это творение, созданное человеком, и в нем нет ничего божественного; ничто в нем не может претендовать на то, чтобы быть действительным вне зависимости от пространства и времени»<sup>418</sup>.

Шариатски-ориентированная парадигма предполагает прочтение Корана через призму 16% его аятов, которые, согласно традиционной точке зрения, являются правовыми в узком смысле. Остальные 84% Корана, по замечанию Абу Зайда, стали играть в этой парадигме всего лишь вспомогательную роль, поддерживая юридическую систему. Египетский мыслитель критикует не только традиционный законнический подход ригористского типа, но и довольно умеренное представление о целях шариата (*мақāсид аш-шарī'a*), развивавшееся средневековыми муджтахидами и ставшее популярным среди тех современных улемов, которые тяготеют к реформистскому течению. По его мнению, цели шариата, то есть (1) спасение души, (2) защита потомков, (3) защита собственности, (4) сохранение благоразумия и (5) охрана религии, сами по себе довольно адекватны, однако способ их обоснования и выведения из Корана является ущербным из-за его сущностной связи с традиционной парадигмой. Абу Зайд пишет: «Не представляет никакого труда объяснить, что эти пять целей проистекают в основном из “уголовного кодекса” ислама. Первая цель выведена из уголовного права, связанного с незаконным убийством. Согласно Корану, воздаяние фактически поддерживает и защищает саму жизнь (К. 2: 178–179). Вторая цель связана по преимуществу с наказанием за прелюбодеяние и блуд, например с 80 ударами плетью, упомянутыми в Коране, которые в дальнейшем будут

<sup>418</sup> *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 94.*

применяться исключительно для незамужних, или же с забиванием камнями замужних (у чего нет коранического основания). Третья цель – это не что иное, как ампутация рук, налагаемая в качестве наказания вору. Четвертая цель связана с запретом на употребление алкоголя, за которое Коран не учредил никакого определенного наказания. Оно было введено позже, уже после смерти Пророка. Охрана религии является целью, выведенной из назначенной для вероотступника смертной казни. Подобная кара была теоретически обоснована правоведами лишь позднее – сам Коран не говорит нам ни о каких мирских наказаниях для тех, кто отверг ислам после его принятия. Коран упоминает лишь о наказании в загробной жизни... Позднее, в основном по политическим причинам, смертная казнь всё же была введена; защита политической власти была отождествлена с защитой самого ислама»<sup>419</sup>.

Абу Зайд отмечает, что эти положения не были инициированы исламом и потому они не могут считаться по природе религиозными. Все они получили распространение еще в доисламскую эпоху. Некоторые из этих форм взыскания имеют корни в римском праве или были заимствованы из иудейской традиции, в то время как другие относятся к еще более древней традиции. По мнению египетского мыслителя, в современную эпоху, для которой характерно уважение к неприкосновенности человеческого тела и признание прав человека, «ампутация частей тела или смертная казнь не могут более считаться божественно предписанной карой». Кроме того, «другие аспекты шариата, особенно те, что касаются прав религиозных меньшинств, прав женщин и прав человека в целом, также должны быть подвергнуты пересмотру и исправлению»<sup>420</sup>.

Представляют интерес рассуждения Абу Зайда о демократии. В отличие от многих модернистов, он не спешит сближать современную

<sup>419</sup> *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. Pp. 94–95.*

<sup>420</sup> *Ibid. P. 95.*

демократию с ранними мусульманскими формами социальной и политической организации, однако, по его мнению, проблема многообразия и плюрализма действительно стоит в современном мире очень остро. Он пишет: «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 ниспослан Коран. Современные общества отличаются разнообразием взглядов, идентичностей и интересов. Как иметь дело с плюрализмом в политической сфере – это одна из ключевых проблем современного мира»<sup>421</sup>. Абу Зайд полагает, что сближение коранического принципа *шуры* (совета, консультации), функционировавшего в рамках традиционного общества, с современными формами демократического устройства неприемлемо. Он убежден, что *шура* является доисламской практикой. Хотя в Коране и хадисах приводятся примеры того, как Пророк совещался со своими соратниками по определенным вопросам, всё же сама идея *шуры* не является религиозной или исламской. Это – исторический феномен, и его следует оставить именно таковым. Попытки развить *шуру* в нечто демократическое, предпринимаемые в некоторых странах Ближнего Востока, представляются Абу Зайду нелепыми, поскольку в таких случаях *шура* выступает всего лишь компонентом авторитарного политического устройства. Египетский мыслитель убежден, что мусульманам необходимо уйти от подобной приспособленческой ревизии ислама и оставить исторические формы традиции в прошлом. Он резюмирует свою позицию: «Если говорить в целом, то политическая теория должна основываться на том, что в исламе, то есть в Коране, нет никакой политической теории, нет никаких политических принципов, даже для традиционного общества. То, что там говорится о традиционных обществах, носит, скорее,

---

<sup>421</sup> Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 96.

описательный характер. Это не предписывает мусульманам какой-либо конкретный образ действий, а потому в Коране нет политической системы. Кроме того, он ничего не говорит о государстве или о форме правления. Следовательно, мусульмане вольны выбирать то, что они пожелают. Это значит, что ислам не выступает против демократии, прогресса или модерна»<sup>422</sup>.

Логическим следствием установки Абу Зайда на плюралистичность герменевтики является критическое отношение к попыткам загнать коранический дискурс в политические, правовые и институциональные рамки. Этот подход представлен в работе «Критика книги о религии» (1992)<sup>423</sup>. Будучи сторонником множественности интерпретаций, Абу Зайд отвергает притязания исламистов на единственно верную и вечную интерпретацию: «Это утверждение опровергается самой историей ислама – историей, в которой воплощены разнообразные тенденции и группы, возникавшие по социальным, экономическим и политическим причинам и формировавшие свое вероубеждение на основе интерпретации и попыток понять тексты. Каковы бы ни были мотивы той или иной работы, отстаивание тезиса о том, что существует лишь один ислам, и отвержение реальной плюралистичности ведут к двум результатам. Первый результат – это одностороннее и статичное понимание ислама; понимание, которое непроницаемо для внешних исторических влияний, связанных с социальными различиями, не говоря уже о влияниях разнообразных групп в рамках одного общества, существование которых обусловлено различиями их интересов. Второй результат заключается в том, что этой неизменной интерпретации придерживается группа людей – в основном теологи – и члены этой группы считают себя свободными от заблуждения и естественных наклонностей людей»<sup>424</sup>.

---

<sup>422</sup> Ibid.

<sup>423</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитаб ад-дйний. Каир, 1992.

<sup>424</sup> Там же. С. 30.

Абу Зайд критикует учреждение «института священства», который претендует на «истинное понимание ислама» и стремится ограничить «потенциал интерпретации и комментария лишь своим кругом»<sup>425</sup>. По мнению священства, только теолог или факих имеет право на интерпретацию, что противоречит исламскому вероубеждению, которое не признает «сакральную власть и священство как таковое»<sup>426</sup>. Еще более негативно то, что они представляют свою интерпретацию как абсолютную истину, отвергающую любое другое мнение. Тем самым нивелируется различие между текстом и его интерпретацией. Абу Зайд пишет: «Все говорят об *одном* исламе, и при этом никто даже не задумывается о том, что это может быть лишь *его собственное* понимание ислама и исламских текстов»<sup>427</sup>.

Более того, Абу Зайд подчеркивает, что, высказывая притязания на то, что они осознали намерения Бога, выраженные в исламских текстах, теологи вторгаются в «крайне опасную область – область “говoreния от имени Бога”, которой религиозный дискурс на протяжении своей истории, исключая несколько случаев, старался избегать»<sup>428</sup>. Египетский мыслитель также утверждает, что подобное рассуждение «постепенно ведет к тому, что у определенных людей, претендующих на то, что они имеют монополию на понимание, объяснение, комментирование и интерпретацию, возникает стремление использовать свою власть, поскольку они ощущают, что только им дано право говорить от имени Бога»<sup>429</sup>.

Логическим следствием критики шариатски-ориентированной парадигмы является негативное отношение к распространенным призывам «исламизировать» не только закон, но и литературу, искусство и вообще интеллектуальную сферу в целом. Абу Зайду чужд подход, согласно

---

<sup>425</sup> Там же. С. 31.

<sup>426</sup> Там же.

<sup>427</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитаб ад-диний. С. 29.

<sup>428</sup> Там же.

<sup>429</sup> Там же. С. 81.



которому во всех областях культуры и науки Коран и Сунна должны стать «авторитетными источниками для вынесения суждения и анализа», ведь это в конечном счете приведет к доминированию во всех сферах жизни «людей, связанных с религией» (*риджа́л ад-дй́н*)<sup>430</sup>. Абу Зайд отмечает, что стремление видеть в Коране систему координат для всех сфер жизни не было изобретено современными исламистами и оно имеет долгую историю, однако нужно понимать, что во времена Пророка религиозные и светские вопросы разделялись довольно четко. Он пишет: «Начиная с первых моментов истории ислама и в течение периода откровения и формирования (*ташааккул*) текстов, имелось устойчивое осознание того, что религиозные тексты связаны с определенной сферой, где они релевантны и действенны, и что существуют другие сферы деятельности человеческого разума и опыта, которые не связаны с релевантностью текстов. Часто происходило так, что, когда первые мусульмане сталкивались с новой ситуацией, они спрашивали Пророка, было ли его поведение обусловлено откровением или его личным опытом и рассуждением. И они нередко имели мнение, отличное от мнения Пророка, и вели себя иначе, когда проблема касалась сферы рассуждения и личного опыта»<sup>431</sup>.

Таким образом, Абу Зайд считает, что ислам совместим с модерном, поэтому в современном мире положение мусульман должно меняться: религиозная и правовая мысль требует развития, притом необходимо осуществить отход от шариатски-ориентированной парадигмы; мусульманским обществам также следует развиваться и постепенно отходить от принципа «исламизации» всех сфер жизни; кроме того, нужно отказаться от «института священства», узурпировавшего дискурс об исламе, на его место должна прийти свободная и плюралистичная герменевтика, которая позволит смотреть не в прошлое, а

<sup>430</sup> Там же. С. 188.

<sup>431</sup> Абу Зайд Н. Нақд ал-хитаб ад-дйний. С. 28.

в будущее. Абу Зайд убежден: «Дело не в том, что ислам не может принять модернизацию, а в том, что ей противятся современные мусульмане. Реальной преградой для модернизации становится мусульманское мышление, в частности мыслительные привычки, выработывавшиеся в течение длительного периода времени»<sup>432</sup>.

---

<sup>432</sup> *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. Pp. 96–97.*

#### 4.6. Выводы

Итак, попытаемся резюмировать основные идеи Абу Зайда, касающиеся корановедения, герменевтики и мусульманской реформы.

Во-первых, Абу Зайд разработал *гуманистическое понимание природы Корана*, которое предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его метафизическое и трансцендентное измерение. Гуманистическая теория египетского мыслителя включает в себя три тезиса: 1) конечными адресатами откровения являются человек и человечество; 2) при передаче откровения от Пророка к людям произошел процесс преобразования – перевод Корана в плоскость языка и культуры; 3) известный нам текст Корана не является трансцендентным Словом Божьим, но должен мыслиться как историческое воплощение атрибута божественного действия. Эта теория открывает путь к историческому и контекстуальному прочтению Корана и осмысленной реализации его указаний в современной ситуации.

Во-вторых, Абу Зайду принадлежит оригинальная *герменевтика Корана*, которая предполагает концептуализацию Писания, с одной стороны, как текста в рамках арабской культуры, а с другой – как текста, трансформирующего арабскую и другие культуры. Египетский мыслитель применил к Корану методы современной семиотики и философской герменевтики. Он также разработал проект изучения различных интерпретационных стратегий, использовавшихся в истории исламской мысли, который отчасти сам же воплотил в жизнь. Для теории герменевтики Абу Зайда характерно принципиальное разделение между «первичным текстом» и «вторичными текстами»: статусом первичности обладает только Коран, в то время как остальные тексты исламской традиции должны рассматриваться лишь как относительные интерпретации, локализованные в определенном историческом контексте.

Иными словами, египетский мыслитель выступал категорически против слепого таклида.

В-третьих, Абу Зайд развил *теорию контекстуализации коранических положений* в современных условиях. С опорой на западную семиотику он провел различие между «значением» коранических директив и их «значимостью»: если значение связано с обстоятельствами ниспослания айатов, то значимость предполагает отнесенность универсальных принципов, выраженных в айатах, к современной ситуации. Египетский мыслитель также проанализировал многочисленные внутренние и внешние контексты Корана, которые важны для его адекватного осмысления.

В-четвертых, Абу Зайд представил *стратегию сочетания ислама и модерна*. По его мнению, требуется преодолеть «шариатски-ориентированную» парадигму понимания ислама и перейти к его этическому пониманию. На этом пути необходимо осмыслить процесс складывания «шариатски-ориентированной» парадигмы, а также ее сильные и слабые стороны. Абу Зайд выступил с резкой критикой всех форм политического ислама: по его мнению, в Коране нет никакой политической теории, поэтому мусульмане вольны выбирать то, что наиболее всего пригодно для них в данный момент. Он также представил критику «института священства» и попыток монополизации исламского дискурса улемами. По его мнению, ислам принципиально неиерархичен, поскольку он предполагает плюрализм и свободомыслие.

Таким образом, теория Абу Зайда является интересным примером сочетания классических исламских подходов, модернистских и неомодернистских идей, методов современного структурализма и философской герменевтики. Она позволяет по-новому взглянуть на статус Корана и его языковую структуру, а также выявить многочисленные внутренние и внешние контексты, необходимые для всестороннего истолкования Корана. Эта теория обладает не только историческим, но и

прикладным измерением – Абу Зайд мыслил свой проект в рамках исламского обновленческого движения, поэтому его методология имеет конечной целью определение значимости Писания для современной эпохи.

В заключение необходимо отметить следующее: Абу Зайд был убежден, что его проект может получить реализацию лишь с помощью перехода от анализа Корана как текста к анализу Корана как дискурса, что, по его мнению, потребует развития плюралистичной и открытой герменевтики. На вопрос о том, почему герменевтика должна быть именно таковой, он дал исчерпывающий ответ: «По той причине, что речь идет о смысле жизни. Если мы достаточно серьезно относимся к делу освобождения религиозной мысли от властных манипуляций – не важно, политических, социальных или религиозных – и хотим дать общине верующих возможность самим формулировать этот “смысл”, нам необходимо построить открытую демократичную герменевтику. Эмпирическое многообразие религиозного смысла жизни – это часть многообразия ищущих смысл жизни людей в целом, которое должно являться позитивной ценностью в контексте современной жизни. Для того чтобы вновь связать вопрос о смысле Корана с вопросом о смысле, важно подчеркнуть, что сам Коран был продуктом диалога, дебатов, возвеличивания, принятия и отвержения – как в отношении доисламских норм, практик и культуры, так и в отношении собственных прежних оценок, предпосылок и утверждений»<sup>433</sup>.

---

<sup>433</sup> *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 99.*

## ГЛАВА 5. ПРОГРАММА ОБНОВЛЕНИЯ В СВЕТЕ НЕОМОДЕРНИЗМА

### 5.1. Новая методология

*В нашей работе «Ислам в XXI: программа обновления» (2016) мы попытались обозначить основные идеи собственного обновленческого проекта<sup>434</sup>. Нами было сформулировано пять положений обновленческой программы: 1) преодоление слепого таклида и возвращение к иджтихаду; 2) преодоление хадисоцентричности; 3) возвращение доверия к разуму человека; 4) отказ от эксклюзивизма и замкнутости уммы; 5) отказ от узкого законнического понимания правоверия. Это был именно тезисный и схематичный вариант программы. На данном этапе работы, принимая во внимание весь представленный выше анализ неомодернистских идей, мы попытаемся дать развернутую версию программы, в которой будет отражено как то, что уже получило разработку у неомодернистов, так и то, что требует дополнительного осмысления. Мы будем исходить из широкого контекста обновленческого движения, а не только из работ Ф. Рахмана, М. Аркуна, М. Шахрура, Н. Абу Зайда. Конечно, всесторонняя обновленческая программа должна базироваться на специальном исследовании, которое бы затрагивало весь спектр проблем уммы в современном мире. Возможно, нами еще будет подготовлена такая подробная работа. Пока же постараемся сформулировать развернутую версию программы с опорой на неомодернистские идеи<sup>435</sup>.*

*Мы полагаем, что обновленческая программа должна включать: новую методологию понимания ислама (раздел 5.1), переосмысление калама (раздел 5.2), теорию откровения (раздел 5.3), контекстуальный*

<sup>434</sup> Мухетдинов Д.В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М., 2016. С. 14–27.

<sup>435</sup> Также см.: Мухетдинов Д.В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 83–95.

*иджстихад (раздел 5.4), теорию Сунны и переосмысление статуса хадисов (раздел 5.5), деконструкцию традиции (раздел 5.6), социально-политическую теорию (раздел 5.7), осмысление ислама как платформы для плюрализма (раздел 5.8), анализ соотношения ислама и цивилизационного контекста (раздел 5.9).*

*Однако прежде чем перейти к обсуждению пунктов программы обновления, необходимо сказать о нашем понимании природы данной программы в целом. Мы вовсе не претендуем на исчерпывающий охват всех проблем и решений, которые были предложены в рамках неомодернизма. В этом смысле наша программа останется лишь еще одним уникальным неомодернистским проектом. Именно уникальностью, которую нам удалось осуществить, мы способны внести свой вклад в общее дело осмысления исторических путей ислама. Принципиальным для нас было не просто дать отстраненный анализ некой интеллектуальной традиции, но увидеть себя в ее свете, а значит испытать эту традицию на прочность. Ее проблемы должны обрести всю вопросительность нашего стремления понять собственную историческую ситуацию, понять самих себя как возможных продолжателей дела этой традиции: мы пытались оценить, насколько эта традиция способна ответить на наши вопросы, стать нашими глазами. Значимость любого акта понимания связана с откликом понимающего – такой отклик не является привнесением чуждого, но творческим включением в свершение смысла, управляемого живым содержанием изучаемой традиции. Иначе говоря, неомодернизм в его лучших проявлениях помогает нам понять, что значит быть мусульманином сегодня: какие уроки из развития традиции мы можем извлечь, какие ответы на вызовы времени помогут нам сохранить как интеллектуальную честность, так и полноту открытости Божественному откровению, какой нереализованный потенциал исламской традиции способствует адекватному пониманию исторического бытия самой этой традиции. Таковы главные вопросы,*

*поставленные перед неомодернистской программой самими обстоятельствами времени: только при ответе на них неомодернизм способен занять особое место внутри истории ислама и достойно продолжить ее. В исламской дискурсивной традиции со всей остротой заявляет о себе потребность в самоистолковании, которое не противоречило бы объективности и строгости описания. Та же самая проблема затрагивает и нас: как интерпретаторы мы призваны раскрыть собственную субъективность, не повредив при этом исследовательской адекватности.*

*Представленное ниже описание программы неомодернизма родилось из размышлений над многообразием опыта современного мусульманина. Попытка выявить сильные и слабые стороны в дискурсе мыслителей, которых обычно относят к данному направлению исламской мысли, не преследовала цели обобщить соответствующие проекты и стереть присущую им вариативность. Найти общее, прояснить внутреннюю универсальность, расширить контекст – означает не обобщить, поскольку обобщение ведет к «стерилизации» идей, но ориентировать их относительно того уровня общих проблем, на котором каждая из данных проблем предстает как своя собственная. Горизонт совместно разделяемых, но от этого не менее непосредственно затрагивающих нас проблем (а одну из них мы уже называли: как совместить личную вовлеченность и научную строгость описания), образует живое содержание традиции, которое утверждает связь времен: оно связывает наше настоящее с настоящим, актуальным, непреходящим в наследии прошлого и раскрывает образ будущего, способного стать настоящим при том условии, что мы пронесем сквозь свое настоящее это прошлое. Ничего не предстоит нам более, чем наше прошлое. Оно настигает человека изнутри любого акта интерпретации настоящего и взывает к собственному осмыслению. Именно эта фундаментальная интуиция руководила деятельностью ярчайших*



*представителей российской богословской школы ислама рубежа XIX–XX вв. А. Курсави, Ш. Марджани, М. Бигиев, З. Камали и другие не практиковали «богословие повторения», поскольку знали, что духовно-нравственное возрождение уммы, религиозный ренессанс возможен лишь на пути обновления (разумеется, не в смысле слепого и некритичного «обновленчества») исламской мысли и социальной практики.*

*Обновление – это способность раскрыть новизну исторического предания, сохранив при этом всю полноту преемственности с теми, кто формировал его в прошлом. Определенный разрыв, в том числе наш разрыв с представителями отечественного джадидизма, неизбежен, однако он должен служить продолжению их дела в текущей исторической ситуации. Делом их жизни, в свою очередь, было не повторение выхолощенных формул традиционализма, а потому и продолжить его путем повторения их самих, очевидно, оказывается невозможно. Доверие человеческому разуму в его способности постигать изменчивость и неизменность окружающего мира закономерно приводит к доверию его силе осознавать собственные ограничения. Послушание, готовность вслушаться, с одной стороны, и критичность, сомнение (как внутреннее горение мысли, освещающее помысленное, а не бесплодный идущий извне скептицизм), – с другой, составляют два столпа герменевтической практики. Интерпретация, таким образом, полагается на наше умение открыться другим, быть «проинтерпретированными» другими и честно расстаться с их пониманием там, где оно уже неспособно стать нашим. Связь между этими двумя аспектами интерпретации обеспечена самой формой герменевтической открытости: речь идет о структуре вопрошания и о том, каким образом она упорядочивает обретенный в понимании смысл. Задать вопрос представителям российской богословской школы – значит войти в круг их вопросов и ответов, а войти туда мы можем лишь настолько, насколько данные вопросы и ответы избавлены от узкой сиюминутности, продолжая и сегодня оставаться*

нашими. Иначе говоря, восприятие некоего смысла, раскрываемого посредством вопрошания других, включает в качестве своего неотъемлемого момента вопрос, который мы уже всегда поставили перед самими собой: применим ли этот смысл для нас сегодня, дополняет ли он наше видение, трансформирует ли совокупность наших предпосылок, дающих о себе знать в характерном для нас обхождении с миром?

Подчеркнем, что вопрос о применимости смысла (аппликативности акта интерпретации, если использовать выражение Х.-Г. Гадамера) не является внешним, случайным вопросом, которого могло бы и не быть. Это – внутренний аспект понимания (осознан он или нет), без которого последнее, будучи откликом читателя в его исторической ситуации, просто не состоялось бы. Осознание указанного момента не ведет к одностороннему и поверхностному прагматизму, но лишь повышает эффективность, или силу воздействия, нашего понимания. Самые, на первый взгляд, отвлеченные значения получают свою значимость, исподволь влияя на поведение, восприятие и фокус внимания интерпретатора. Другими словами, к истории действующего в рамках той или иной традиции смысла принадлежит не только замысел авторов изучаемых текстов, но и разворачивание данного смысла в истории – в интерпретации последующих поколений. Следовательно, интерпретация является не помехой на пути к значимому содержанию исламской традиции, а единственным способом доступа к нему. Мы призваны воспринять наследие отечественной богословской школы всерьез, сохранив верность не объективному строю речи ее представителей, но тому, что они пытались с ее помощью осуществить. И лишь настолько, насколько их тексты и сегодня успешно выполняют задачи (ввиду главной цели – обновления, *тадждид*), для выполнения которых они были созданы, и насколько эти задачи продолжают оставаться нашими задачами, мы можем сохранить верность также и объективному строю их речи.

Таким образом, наследование традиции отечественной богословской школы означает не копирование или повторение тезисов ее главных представителей, но свободный разговор с ними как с равными, ничуть не умаляющий уважение учеников к своим учителям. Уважение к деятельности Бигиева и других богословов-джадидов предполагает решительное введение их концепций в более широкий контекст, перевод их языка на язык современных направлений мысли, так или иначе конгениальных им в интеллектуальной практике (дело не в том, возможен ли подобный перевод, а в том, что он необходим и неизбежно осуществляется), и попытку ответить на до сих пор стоящие перед уммой вызовы времени с критическим (а значит, и творческим) привлечением всех имеющихся в нашем распоряжении концептуальных средств. Именно в исламском неомодернизме мы находим искомое продолжение и развитие идей отечественной богословской школы рубежа XIX–XX вв.: того собеседника, диалог с которым помогает узнать самих себя, свой все еще не вполне реализованный потенциал и не до конца утраченные возможности. Потенциальное влияние представителей отечественного джадидизма на мыслителей-неомодернистов – это легитимная тема, заслуживающая специального историко-социологического исследования и отдельной публикации. Здесь же мы ограничимся указанием на типологическое сходство рассматриваемых направлений и доказательством значимости освоения исламского неомодернизма для дальнейшего развития отечественной богословской школы в новом историческом контексте<sup>436</sup>.

Первое положение обновленческой программы имеет методологический характер: по нашему мнению, необходим глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в

---

<sup>436</sup> См. также Мухетдинов Д.В. К вопросу о российском мусульманстве // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 81–90.

том числе исламоведения. Иными словами, нам необходимо разработать *новую методологию понимания ислама*. Такой синтез предполагает хорошее знание как классической исламской методологии, так и современной гуманитарной методологии. Конечно, стремление к подобному синтезу всегда существовало в неомодернистском движении и получило в нем частичную реализацию, и это было во многом обусловлено тем фактом, что ведущие неомодернисты получили и исламское, и западное образование. Нельзя не видеть влияние классических исламоведческих работ на историософские проекты Рахмана, Аркуна и Абу Зайда. Ранее немало было сказано об увлеченности Рахмана и Абу Зайда семиотикой и философской герменевтикой; о формативном воздействии французской социологии и интеллектуальной истории на Аркуна; и т.д. Тем не менее при внимательном изучении того, как неомодернисты обращаются с европейской методологией, создается впечатление, что (пожалуй, за исключением Аркуна) понимание ими этой методологии и вообще европейской мысли является достаточно ограниченным и фрагментарным. В целом можно сказать, что исламскую интеллектуальную традицию они знают лучше, хотя и здесь у многочисленных критиков имеются серьезные возражения. Безусловно, все это является естественным следствием того, что неомодернизм только делает первые шаги, и он сам находится еще в стадии формирования. Но это не отменяет нашего призыва к тому, что идеалом, к которому следует стремиться, должен быть провозглашен глубокий синтез методологических достижений исламской традиции и западной традиции.

Подобные призывы нередко вызывают возражения со стороны догматически настроенных улемов. Ставится следующий вопрос: как можно говорить о «новой методологии понимания ислама», если, во-первых, все необходимое и так есть в классических тафсирах и школах права, а во-вторых, человек не способен исключительно своим умом понять Коран (для адекватного понимания ему необходимо обратиться к

комментариям, восходящим к Пророку и его сподвижникам)? Вдобавок к этому часто приводится хадис: «Тот, кто толкует Коран по своему усмотрению, пусть готовит себе место в Аду»<sup>437</sup>. И другой хадис, актуальный в связи с проблемой использования «чуждой исламу» методологии: «Тот, кто уподобляется какому-либо народу, тот из них»<sup>438</sup>. Указанные возражения отражают определенный тип мышления, поэтому они сами по себе требуют детальной деконструкции с выявлением неявных положений и скрытых смыслов, заложенных в них. Сейчас у нас нет возможности этим заниматься, поэтому попытаемся дать как можно более краткий ответ.

Во-первых, не следует идеализировать классическую традицию и считать ее полностью «автохтонной». Мы сейчас гораздо лучше понимаем процесс ее формирования, чем еще несколько десятилетий назад<sup>439</sup>. В нашем распоряжении имеются детальные исследования по развитию коранической герменевтики, притом не только классической, но также и суфийской, и шиитской. Мы также располагаем десятками подробных исследований о формировании школ исламской мысли, в частности школ исламского права. Вся эта совокупность материалов (да и элементарное понимание логики исторического процесса) однозначно говорит о том, что классическая традиция тафсиров и школ исламской мысли – это результат интеллектуальной деятельности людей, которые подвержены ошибкам и заблуждениям. Безусловно, сборники хадисов и тафсиры содержат ценный материал для контекстуализации коранических положений и понимания ранней истории уммы, однако этот материал нуждается в проверке с использованием методов современной исторической критики; также хорошо известно, что сборники хадисов и тафсиры содержат многое из того, что по целому ряду причин не может отражать реалии VII в. н.э.

<sup>437</sup> Цит. по: *Ат-Табарий. Джāми' ал-байāн 'ан та'вил ал-Қур'āн*. Каир: М. ал-Бāбий ал-Халабий, 1954–1957. Т. 1. С. 34.

<sup>438</sup> Абу Дауд, № 4031.

<sup>439</sup> Именно поэтому соображения Рахмана о необходимости подготовки обобщающих работ по фикху, теологии, философии и другим исламским наукам (§ 1.7) уже не выглядят столь актуальными.

Стремление мухаддисов и муфассиров реконструировать раннюю историю уммы похвально, но, будучи людьми, в распоряжении которых имелись лишь весьма ограниченные научные методы, они были подвержены ошибкам и влиянию ментальных предустановок своей эпохи. Так что мы ни в коем случае не должны идеализировать и «канонизировать» их работы, ставя их в один ряд с Кораном. Наша подлинная задача состоит в том, чтобы дать их критическую оценку – отделить в них зерна от плевел.

Нам действительно не следует уподобляться «какому-либо из народов». Однако в не меньшей степени мы не должны держаться «наследия отцов» только потому, что это «наследие отцов», – прислушиваться к голосу крови, а не веры. Имеет смысл говорить о совершенно другом: о других операциях, актах, действиях. Не «уподобление» (чужакам или предшественникам), а критическое применение своей познавательной способности управляет теоретической деятельностью мыслителя-неомодерниста. Он не забывает о должной скромности разума и об опасностях, к которым приводит абсолютизация относительной методологии. Именно поэтому он анализирует внутренние возможности каждой из них более свободно, чем это мог позволить себе его «коллега» из прошлого. Разница между исламской онтологией и любой из методологий, с помощью которых мы пытаемся подступиться к ее реконструкции, более принципиальна, нежели разница между любыми методологиями («исламскими» или нет). Свободное и радикальное применение разума не в силах разоблачить Божественную тайну, но может демистифицировать собственные же претензии. Страх повредить энергии откровения, мотивирующий ограничивать рациональность извне, вредит нашему пониманию откровения и, по сути, свидетельствует о нетвердой вере. Самое главное, чтобы «тайна» не превращалась в «еще не познанное» или даже в «непознаваемое», поскольку, в противном случае, она оказывается зависимой от силы или же бессилия человеческого познания. Верующий человек способен сохранять удивление перед творением,

понятными и непонятными сферами мироздания, дарованным ему потенциалом, следуя до конца как своей рациональности, так и своей иррациональности. Последняя в таком случае определяется не нехваткой рациональности, а собственным позитивным содержанием. Речь идет о настроениях, ценностях, порывах, чувствах и т. д. – о чем-то, что просто не сводится к области разума, но не обязательно задается противоположением оной. Возможность подобного неконфликтного сосуществования рационального и иррационального обеспечивается их совместной укорененностью в сверхрациональном, если использовать понятие С.Л. Франка<sup>440</sup>, т.е. в общем для них Божественном источнике бытия. Таким образом, наш отказ или готовность обратиться к «неисламским» методам должны быть объяснены на рациональном уровне без апелляции к тому «иррациональному», которое проистекает из гордыни, слепоты, невежества, т.е. попросту из недостатка нашей рациональности.

Во-вторых, стремление избавить мусульманскую мысль и практику от «чуждых влияний» не является чем-то оригинальным для истории ислама, что ярче всего отражено в концепции «новшеств» (*бид'а*) и в салафитских проектах отдельных мыслителей (из представителей средневекового периода в данном отношении особого внимания заслуживают Ибн Хазм и Ибн Таймийя). Однако если не брать в расчет неомодернистов, то можно констатировать, что во всех случаях сохранялось методологическое и герменевтическое ядро, которое, как было принято считать, свободно от «внешних влияний». В случае умеренного салафизма данное ядро отражало (или претендовало на это) взгляды основателя одного из мазхабов. В более радикальных случаях, характерных уже для Нового времени, ядро проецировалось за пределы мазхабов, к самым истокам исламской мысли. Ясно, что, ввиду отсутствия профессиональных исторических исследований раннего периода ислама, второй подход не мог иметь сколько-нибудь убедительного обоснования,

---

<sup>440</sup> См.: Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 2007.

поэтому он чаще всего оказывался идеологизированным. Что же касается первого подхода, то его сторонники, видящие «чистоту» ислама в методологии одного из мазхабов (или четырех «ортодоксальных» мазхабов), просто плохо знакомы с историей формирования мазхабов и историей исламской мысли в целом. Проблема в том, что исламская мысль – насколько мы можем судить о ней с исторической точки зрения – всегда была подвержена «внешним» влияниям; в качестве наиболее ярких примеров принято приводить мутазилитский калам, фальсафу и некоторые направления мистицизма<sup>441</sup>. Нет смысла отрицать, что перечисленные течения в той или иной степени испытали воздействие извне. Но при этом не следует забывать, что с самого начала ислам развивался не в вакууме, а в поликультурном и полирелигиозном пространстве. Иудейская, христианская и автохтонная арабская культуры оказывали существенное влияние на исламскую мысль и даже на самого Пророка. Арабская культура Хиджаза вообще является фоном и контекстом ниспослания Корана и деятельности Пророка. Институт судебного посредничества (*хакам*), прорицания (*к̄ахин*), представление об идеальном образце поведения (*сунна*), доисламские взгляды на Судьбу – все это сыграло большую роль в формировании концептуального каркаса ранней исламской мысли. Во времена Омейядов и Аббасидов усилилось воздействие иудейской, христианской, эллинистической и персидской традиций. Не только теология и философия, но и правовая мысль формировалась в этом сложном поликультурном пространстве. Например, идея консенсуса (*иджмā'*) является, по-видимому, вариантом концепции *opinio prudentium*, относящейся к римскому праву; идея «пяти степеней» (*ал-ахкām ал-хамса*) была заимствована из стоической философии; метод

---

<sup>441</sup> Ирония состоит в том, что, согласно последним исследованиям, мутазилитский калам имеет в основном автохтонное происхождение (хотя нельзя отрицать того, что уже довольно рано он испытал сильное влияние извне), и то же самое справедливо для тасаввуфа, который вырос из движения «отрешения от мирского» (*зухд*). См.: Смирнов А.В. (ред). История арабо-мусульманской философии: учебник. М., 2013. С. 52–55, 150–151; Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2012.



аналогического рассуждения, или *қийās*, был заимствован из иудейского права, как и само его обозначение; также под влиянием иудейского права формировались концепции *истиқхāб* и *истиқлāх*. Все эти заимствования происходили через посредство новообращенных мусульман неарабского происхождения, которые были носителями эллинистической культуры<sup>442</sup>. При этом их влияние не является чем-то антиисламским по своей природе – скорее, оно может быть или не быть таковым. Каждый случай заслуживает отдельного детального рассмотрения. Не приходится сомневаться в одном: способность исторического ислама к ассимиляции неарабских изобретений, не противоречащих сути религиозного послания, демонстрирует его потенциал к внутреннему преодолению автоматического арабизма. В свою очередь, потенциал арабской культуры, при всей ее исключительной важности для формирования исторического ислама, все-таки отличается от потенциала самого ислама – и как Божественного откровения (что очевидно), и как дискурсивной традиции (носителями которой выступают представители различных народов и культурных сред).

Приведенные выше примеры относятся к раннему, «домазхабному» периоду исламской правовой мысли, поэтому можно утверждать, что все муджтахиды, выносившие правовые решения в рамках своего мазхаба и не претендовавшие на абсолютный иджтихад, оказывались под косвенным влиянием немусульманских правовых традиций (впрочем, и абсолютный иджтихад основателей мазхабов не может считаться свободным от этого влияния). Таким образом, в использовании каких-то идей и концепций другой культуры нет ничего нового и необычного. В истории уммы просто не было такого периода, когда она не обращалась бы к наследию других культур. Сама идея герметичной и полностью закрытой культуры является утопичной, а ее реализация была невозможна даже в средневековый

---

<sup>442</sup> *Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxford: Oxford University Press, 1983. Pp. 20–21. Там же см. другие многочисленные примеры заимствований.*

период – что уж говорить о современной глобальной цивилизации! Продуктивный подход, таким образом, состоит вовсе не в том, чтобы стремиться закрыться от внешних влияний, а в том, чтобы научиться правильно использовать богатство других культур, в том числе в области мысли. Если какая-то идея является глубокой, полезной и истинной, то не имеет значения, высказал ли ее человек, называющий себя мусульманином, или человек, не ассоциирующий себя с уммой.

В-третьих, вопреки распространенному мнению, классическая традиция никогда не была абсолютно текстоцентричной. Она неизменно обращалась к тем формам рационального мышления, которые не определялись исключительно текстом. Самый простой пример – это способ рассуждения по аналогии (*қийās*), широко использовавшийся факихами уже со II в. хиджры и ставший достоянием методологии четырех «ортодоксальных» мазхабов. Менее прозрачный пример касается следующего обстоятельства: сам метод текстуального доказательства (*насс*) в немалой степени зависит от интерпретатора. В пользу разных решений может свидетельствовать один и тот же текст, что было осознано ханафитами уже во II в. хиджры. Детальный анализ интеллектуальной деятельности муфассиров и факихов лишь убеждает нас в том, что опора *только* на текстуальные доказательства, без обращения к разуму, – это химерическое и чисто идеологическое требование, которое в истории исламской мысли никогда не соблюдалось и не могло быть соблюдено. Любое конкретное решение по самому мелочному и бытовому вопросу всегда отражает фундаментальную теологическую и теоретическую позицию интерпретатора, которую, имея базовые знания по истории исламской мысли, довольно легко прояснить. Следовательно, призыв опираться только на текстуальные свидетельства и мнения, восходящие к Пророку и сподвижникам, отказавшись при этом от разума, равнозначен призыву выбросить из герменевтического процесса интерпретатора: такая позиция, если она продумана до конца, полностью абсурдна. Другое дело,

что любые формы рационального мышления, методы и подходы – это только своеобразный канал, по которому протекает наше понимание того или иного феномена, а потому их не следует мыслить в качестве независимого источника исламского мировидения и канонизировать в соответствующих списках. И в самом деле, их ценность, подобно ценности любого «инструмента», весьма относительна – относительна нашему умению отвечать с их помощью открытой значимости исламского послания. Обращение к той или иной форме мышления предполагает либо специальное обоснование нашего выбора, либо вовсе не предполагает никакого обоснования, поскольку в этом «обращении» уже сказывается неизбежный для человека способ разумной деятельности. Иными словами, в силу неотъемлемости определенных форм мышления от самой конституции человеческого разума, мы уже всегда к ним «обратились». Методологическая конкретизация данных форм мышления (например, рассуждения по аналогии) не должна быть предметом горячих дискуссий, поскольку она преследует единственную цель: сделать более строгим и поддающимся рациональному контролю то, что и без всякой методологической конкретизации активно применяется толкователями (осознают они это или нет).

Популярный хадис об истолковании по собственному усмотрению (*тафсир би ар-ра'ий*), если читать его буквалистски, в одинаковой степени применим и к классическим работам, и к трудам неомодернистов; однако, разумеется, его буквалистское понимание завело бы нас слишком далеко и привело бы к конфликту с кораническими призывами к интеллектуальной деятельности, поэтому он не мыслился буквалистски даже наиболее консервативными муджтахидами<sup>443</sup>. На самом деле в неомодернистском стремлении выработать новую методологию понимания ислама нет ничего необычного, поскольку, как и классическая традиция, оно сочетает в себе и

---

<sup>443</sup> Ср. взгляды ат-Табари, Ибн ал-Кайима и Ибн Таймийи на то, как нужно понимать этот хадис; они анализируются в работе: Sands K. Z. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. London and New York: Routledge, 2006. P. 47–56.

текстуальные свидетельства, и рациональную деятельность человека. Однако принципиальным отличием неомодернизма от бóльшей части классической традиции является *рефлексивное* использование собственного разума. Если средневековый муфассир или мухаддис использовал рациональные аргументы, то он нередко думал, что имеет дело с авторитетной традицией, восходящей к Пророку, а не с собственными аргументами. Неомодернистская позиция в данном плане более критична к себе: мы можем опираться на авторитет Пророка только в том случае, если полностью уверены, что конкретное утверждение восходит к Пророку, в противном случае мы должны прямо сказать, что обращаемся к собственным рациональным аргументам. Также следует добавить, что даже если конкретное утверждение восходит к Пророку, мы должны быть уверены, что правильно его понимаем, знаем контекст этого утверждения и имеем основания для его применения в современной ситуации<sup>444</sup>. Все эти интеллектуальные операции, тесно связанные с саморефлексией, отсутствовали (за редким исключением) в классической традиции.

Необходимо понимать, что представители неомодернизма одновременно и более открыты достижениям «светского знания», науки, т. е. более охотно опираются на современные данные и весь арсенал философско-научных методов (причем на деле, а не исключительно на уровне деклараций), и более критичны в отношении «империализма» разума (в том числе «научного разума»), т.е. с бóльшей готовностью, нежели их предшественники, допускают возможность ошибки, принципиального опровержения или пересмотра положений собственных теорий в свете новых исследований. Таким образом, в особом смысле они безусловно оказываются законными наследниками Просвещения, а именно: в смысле верности по отношению ко все возрастающей

---

<sup>444</sup> Ср. с известным высказыванием Абу Ханифы: «Неприятие [хадиса] любого, кто возводит к Пророку противоречащее Корану речение, не есть отвержение Пророка, но лишь отвержение того, кто приписывает Пророку ложное!» (цит. по: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М., 2015. С. 368).

критичности разума. Упомянутая критичность, будучи промысленной до своего логического конца, неизбежно становится самокритичностью разума или, точнее, разоблачением различных идеологий разума, претендующих на тотальность объяснения. Следовательно, отказываясь от наивной просветительской веры во всеильную и самодостаточную природу разума (с чем связано пристальное внимание неомодернистов к культурным контекстам и предрассудкам, обуславливающими способы человеческого понимания), они преодолевают Просвещение лишь как частный исторический период с типичным для него умонастроением. Однако именно благодаря этому отказу они сохраняют верность Просвещению как идее «совершеннолетия разума» (в кантовском смысле), избавленного от детской неуверенности и подросткового максимализма. Может быть, наиболее релевантной трактовкой и развитием указанной идеи в современной ситуации, которая при этом способна адекватно описать общий настрой неомодернистских проектов, будет предложенная М. Фуко концепция философского этоса как «критической онтологии нас самих». Французский мыслитель характеризует подобный философский этос как «историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, как работа нас самих над нами самими в качестве свободных существ»<sup>445</sup>. В этой связи исламских неомодернистов правомерно считать не носителями мировоззрения исторического Просвещения, а продолжателями его дела посредством реализации рефлексивной «историко-критической установки» к действительности.

В-четвертых, исламская герменевтика должна быть плюралистичной и многоаспектной по той причине, что одной из главных тем Корана является призыв «размышлять», «думать», «осмыслять»,

---

<sup>445</sup> Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 354.

«наблюдать» и т.д.<sup>446</sup> Специфический тип рационализма интегрирован в кораническое учение, притом знамения Бога, Его *айаты*, даны не только в Книге, как уже было сказано, но также и во Вселенной и в человеке. Коран считает многообразие народов и культур знаменем Всевышнего, поэтому изучение этих культур само по себе является богоугодным делом. Конечно, Коран выступает для мусульманина универсальным руководством, и его принципы должны в первую очередь браться в расчет при оценке истины и лжи, правильного и неправильного. Однако нет причин ограничивать *айаты* Всевышнего только Книгой, ведь и природа, и человек в каком-то смысле говорят нам о Боге. Если какая-то идея позволяет нам в результате интеллектуального усилия лучше понять Коран, то происхождение этой идеи не имеет большой важности. Плюралистичность и многоаспектность исламской герменевтики (в том числе на уровне интерпретации Корана), разумеется, не следует трактовать в качестве очередной формы поверхностного «идеологического плюрализма», для которого любое мнение оказывается «ценным», чем и обесценивается каждое из них. Иначе говоря, необходимо акцентировать «истину» отношения и *значимость* позиции наблюдателя для определения отношения к феномену, а не догматически утверждать относительность истины (в строгом смысле этих слов) и всецелую определенность перспективы понимания *исключительно* самим наблюдателем. Как справедливо отмечал польский философ и логик Ю.М. Бохеньский, самопротиворечивые разговоры об «относительности истины» ведутся по причине необоснованного концептуального смешения истины и нашего знания о ней. Именно наше знание об истине, вызванное неизменной включенностью субъекта в процесс познания (понимания, интерпретации), по праву характеризуется как относительное<sup>447</sup>. Таким образом, всякое

<sup>446</sup> См. айаты: К. 2: 164; К. 2: 269; К. 39: 9; К. 58: 11; К. 67: 10 и др. О том, к каким философским следствиям это ведет, ср. всю рационалистическую традицию ислама: *Martin R. et al. Defenders of Reason in Islam. Oxford, 2003.*

<sup>447</sup> См.: *Бохеньский Ю. М. Сто суеверий: Краткий философский словарь. М.: Прогресс, 1993. С. 70–72.*

рассуждение, подчеркивающее историческую (и любую иную) относительность истины, обязано помнить об известной фигуральности и нестрогости данного выражения, избегая тем самым соблазна со стороны теоретического скептицизма. Если под скептицизмом понимать не описанную ранее историко-критическую рефлексивную установку или же одноименную античную школу философии, а расхожую позицию «принципиального сомнения во всем», то такой скептицизм не способен стать фундаментом неомодернистского подхода в силу своей практической бессмысленности. Следуя в этом вопросе Л. Витгенштейну, можно сказать, что игра в сомнение необходимо предполагает игру в уверенность<sup>448</sup>. Разумеется, под «игрой» здесь подразумевается не что-то несерьезное, а просто некая деятельность, осуществляемая по определенным правилам. И в этом отношении «правила» сомнения требуют наличия конкретных оснований не меньше, чем того требуют «правила» уверенности. Подлинное сомнение, которое отзывается на возникающие по ходу развития мысли проблемы, является внутренним двигателем этой мысли: оно преодолевает ее ограничения и помогает обрести новые горизонты. Скептицизм, в свою очередь, есть поставленная извне граница для мысли, т.е. ее фактическая смерть, иначе говоря, бесплодность.

Адекватная тематизация плюралистичности исламской герменевтики, таким образом, ни в коем случае не может способствовать снижению внимательности к самим себе и другим, т.е. скептическому внешнему оправданию умственной лени. Скорее, ее роль заключается в том, чтобы избавить интерпретатора от излишнего фанатизма и призвать к более объемному взгляду на откровение. Не стоит забывать, что перспектива не только творит свой «объект» неким заранее данным субъектом, но и что сам этот субъект оказывается в известной мере

---

<sup>448</sup> Речь идет о 115 афоризме сочинения Л. Витгенштейна «О достоверности»: «Попытавшийся усомниться во всем не дошел бы до сомнения в чем-то. Игра в сомнение уже предполагает уверенность». – см в.: *Витгенштейн Л. О достоверности. // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 338.*

производным от того объекта, к которому он обращен, т. е. на существование которого он вынужден откликнуться и чье присутствие оказывает на него неизгладимое воздействие. Упомянутый «объект», в нашем случае – откровение, не поддается тотальной объективации со стороны субъекта и сохраняет значительную неисчерпанность в субъективном взгляде. Именно этим фактом, а не любого рода идеологическими соображениями объясняется неизбежная плюралистичность исламской герменевтики.

В-пятых, в классической традиции – по крайней мере, в ее магистральной и «ортодоксальной» линии – есть далеко не все, что нужно мусульманам, чтобы жить в современном мире. Если бы было иначе, то уже удалось бы создать и реализовать на практике конкурентоспособный исламский цивилизационный проект, который смог бы вывести исламский мир из кризиса. Однако сколько-нибудь вменяемый проект отсутствует даже на уровне теории. Кроме того, сама исламская традиция подверглась существенным изменениям в последние полтора века; многие улемы, выдающие себя за носителей классической традиции, на деле являются сторонниками религиозного утилитаризма, гуманистической интерпретации исламского права или иной реформистской версии фикха<sup>449</sup>. Хотят того мусульмане или нет, но в самой ученой корпорации ислама происходят тектонические интеллектуальные сдвиги, поэтому говорить о том, что кто-то в современную эпоху является носителем классической традиции, довольно проблематично. Впрочем, реформистские и либеральные тенденции в среде улемов едва ли способны служить всесторонним ответом на вызовы, которые перед мусульманами поставила эпоха модерна (и постмодерна). Необходим отход от законнического понимания ислама, или от того, что Абу Зайд называет

---

<sup>449</sup> См.: Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М., 2014; Duderija A. (ed.). *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. Palgrave Macmillan US, 2014; Hallaq W. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Pp. 207–254.



«шариатски-ориентированной парадигмой», а это требует переосмысления всей истории исламской мысли (ср. интересные опыты Рахмана и Аркуна: 1.7 и 3.5). Именно этого не хотят понять представители ученой корпорации ислама, так что можно с полным правом утверждать, что такого взгляда в классической (и современной реформистской) «ортодоксальной» традиции попросту нет. Отход от законнического понимания ислама требует переосмысления *оснований* традиции, а в ней едва ли имеется потенциал для такого движения. Вопреки распространенному мнению, современный кризис исламского мира – это не результат «неправильного» понимания традиции, а логическое следствие самой традиции.

Таким образом, возражения консервативно настроенных улемов против поиска новой методологии понимания ислама, которая бы сочетала в себе компоненты классических подходов и методы современных гуманитарных наук, не выдерживают критики. Повторим наши тезисы: 1) сама классическая традиция сформирована в результате деятельности людей, и потому не может считаться чем-то священным; 2) умма всегда была подвержена внешним влияниям, и это касается в том числе муфассиров, мухаддисов и факихов – задача состоит не в том, чтобы закрыться от внешних влияний, а в том, чтобы научиться правильно использовать богатство других культур; 3) классическая традиция всегда включала в себя и текстуальный, и рациональный компонент, так что в этом неомодернистский подход лишь воспроизводит нормальную исламскую практику; 4) исламская герменевтика, согласно Корану, должна быть рациональной, плюралистичной и многоплановой; если какая-то идея позволяет нам лучше понять Коран, то происхождение этой идеи не имеет значения; 5) классическая традиция – по крайней мере, в ее «ортодоксальной» форме – не содержит потенциала для радикального внутреннего реформирования, и прежде всего для отхода от шариатски-ориентированной парадигмы; это значит, что она не решает фундаментальные проблемы современных мусульман, а лишь чинит

препятствия на пути их решения. Впрочем, как мы уже отмечали, это – лишь часть того, что можно было бы сказать против аргументов, приводимых консервативными улемами. Их всесторонний анализ требует детальной деконструкции того типа мышления, который неявно отражен в них, а это в каком-то смысле является задачей всего обновленческого движения (см. ниже раздел 5.6).

## 5.2. Калам

Второе положение обновленческой программы затрагивает теоретические основания исламской мысли – ее онтологию. В исламской традиции онтологические проблемы ставились и решались целым рядом течений: каламом, фальсафой, тасаввуфом и отчасти даже фикхом. Для простоты в дальнейшем мы будем говорить просто о *каламе*. Стоит отметить, что сам этот термин в разные эпохи обладал различным смыслом, и потому в глазах одних муджтахидов он ассоциировался с дозволенным и необходимым занятием, а в глазах других – с порицаемым новшеством. Показательно, что в российской богословской школе еще со времен Абу Насра ал-Курсави (ум. 1812) калам подвергался жесточайшей критике, что не помешало ведущим мыслителям этой школы, в том числе ал-Курсави, Марджани (ум. 1889) и Бигиеву (ум. 1949), писать труды по онтологической проблематике, пусть и обозначая ее не термином *калам*, а словосочетанием *'илм ат-тавхид* или как-то иначе<sup>450</sup>. Вне зависимости от того, как называть эту проблемную сферу, ни одна форма акиды – даже такая агностическая в отношении каламических вопросов форма, как ханбалитская акида – не способна игнорировать ее, так что и мы не будем пытаться этого сделать.

Когда мы говорим о переосмыслении исламской онтологии, или калама, то имеем в виду прежде всего классические формы акиды – ханбалитскую, ашаритскую и матуридитскую. Ранняя дискуссия между, с одной стороны, мутазилистами, а с другой – традиционалистами (протоханбалитами и протоашаритами), показывает две крайности в интерпретации коранической онтологии. Как справедливо отметил Рахман, трудно согласиться с тем, что какая-то из этих школ в полной мере

---

<sup>450</sup> Проблема амбивалентного отношения к каламу со стороны Абу Насра ал-Курсави хорошо обрисована в работе: *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.

отражает кораническое мировидение. Сама *кораническая онтология* требует детальной реконструкции с опорой прежде всего на Коран и на контекст ниспослания аятов (хотя, предположительно, онтологическое учение в меньшей степени связано с контекстом, чем этико-правовое). Такая реконструкция является одним из ключевых компонентов переосмысления калама. Другим важным компонентом выступает согласование реконструированной коранической онтологии с данными современных наук, притом как естественных, так и философских<sup>451</sup>. Это – непростая задача, которую смогут решить лишь теологи нового типа, прекрасно владеющие корановедением и современной научной и философской проблематикой.

Стоит отметить, что как у модернистов, так и у неомодернистов отсутствует эксплицитная и подробная теория религиозно-философского типа. В зачаточном виде подобная теория была сформулирована Мухаммадом Абдо, которого Харун Насутион не без оснований назвал «мутазилитским мутакаллимом», однако теория египетского мыслителя является, скорее, полемической, чем систематической: она выстраивалась в дискуссиях с ашаритами и имела вполне определенную цель – предоставить человеку больше свободы и привить ему более либеральное и жизнеутверждающее мировоззрение, которое поможет ему адаптироваться к быстро меняющимся условиям современного мира<sup>452</sup>. Другая попытка разработать религиозно-философскую модель была осуществлена Мухаммадом Икбалом, однако, как справедливо указывают его критики, теория Икбала является синкретичной, и она не имеет в своей основе логически стройной методологии, которая бы позволила вывести ее напрямую из Корана (см. 1.7). Склонность к онтологическому теоретизированию – и без того слабо развитая у модернистов – среди

---

<sup>451</sup> Важные рассуждения по теме представлены в докладе муфтия шейха Равиля Гайнутдина: *Гайнутдин Р.И.* Аллах требует поклонения в разуме // Минарет Ислама. 2015. № 3.

<sup>452</sup> Подробный анализ религиозно-философской теории Абдо см. в работе: *Adams Ch.* Islam and Modernism in Egypt. New York, 1968.

неомодернистов не получила сколько-нибудь значимого проявления. Многие неомодернисты открыто ассоциировали себя с мутазилитским каламом: так, Абу Зайд, Насутион и Соруш называли себя «неомутазилитскими» мутакаллимами. Тем не менее анализ их систем позволяет понять, что подобная ассоциация имеет, скорее, символический, чем содержательный характер. Мутазилизм для них служит символом борьбы против косности, иррационализма, фанатизма, фатализма и ложного теоцентризма, однако подобная позиция является чисто полемической и идеологической. К реальному мутазилизму, представляющему собой целый спектр разнородных теорий, отнюдь не сводимых к знаменитым «пяти принципам» ал-Аллафа, она имеет далекое отношение<sup>453</sup>.

И все же, несмотря на все указанные недостатки, модернистские и неомодернистские усилия по переосмыслению ханбалитской и ашаритской акиды имели три важных следствия: во-первых, формирование нового взгляда на феномен откровения; во-вторых, отход от традиционной точки зрения о принципиальной «нерациональности» религиозного закона, невозможности его рациональной концептуализации; в-третьих, отказ от идеи о том, что понятия правильного и неправильного устанавливаются законом, а не имеют объективную этическую природу. Первое следствие фактически открывало путь к историческому и контекстуальному взгляду на Коран; оно позволило посмотреть на откровение как на проявленное в истории, а не как на трансцендентный и внеисторичный атрибут Бога<sup>454</sup>. Второе следствие позволило более свободно рассуждать о религиозном законе и о мотивах, стоящих за тем или иным положением; размышления над «мотивами» установления той или иной коранической директивы –

<sup>453</sup> См.: *Смирнов А.В.* (ред.). История арабо-мусульманской философии. С. 71–72;

<sup>454</sup> Стоит отметить, что из российских мыслителей движение в эту сторону было впервые сделано еще Хусаином Фаизхановым (ум. 1866). Он ввел принцип историзма в изучение классических исламских источников и отчасти даже Корана, что, по-видимому, являлось следствием его хорошего знакомства с востоковедением. См.: Хусаин Фаизханов: жизнь и наследие / под ред. Д.В. Мухетдинова. Н. Новгород, 2008.

вещь почти немислимая в рамках классической акиды. Наконец, третье следствие обеспечило возможность формирования этического взгляда на феномен откровения и указало путь к реконструкции этической системы Корана.

Таким образом, осторожные шаги в сторону более рациональной и гуманистичной акиды, сделанные модернистами и неомодернистами, уже принесли заметные плоды в виде ряда реформистских теорий. Причина этого состоит в том, что сдвиг в религиозно-философском мировидении означает сдвиг всех концептуальных, методологических и герменевтических стратегий; именно из онтологии выводятся все частные теоретические и практические разработки. Трудно представить, сколь грандиозные результаты могут дать систематическая реконструкция коранической онтологии и ее согласование с современными научными и философскими теориями.

Важно отметить, что кораническая онтология как таковая не должна и не может быть особой закрытой онтологической системой. Онтология, учение о бытии, миропорядке, месте человека в космосе, явленная самим Кораном, не тождественна всем нашим попыткам ее реконструкции, даже самым успешным и убедительным. Она лишена каких-то особых партикулярных «онтологических обязательств», подобно тем, которыми обладают наши научные теории. Это не проницательный взгляд в какой-то одной узкой области, а всегда открытое мировому многообразию острое зрение в целом. Можно сказать, что кораническая онтология в качестве нашей реконструкции, т.е. как продукт теоретического и духовного опыта, нашей работы, принципиально отличается от коранической онтологии как всеобъемлющего коранического взгляда на мир. В случае последнего сам предикат «коранический» отчасти утрачивает свою весомость, поскольку, с точки зрения ислама, подлинно коранический взгляд на мир – это максимально незашоренное, чуткое к истине и реальности отношение к миру. Дело

обстоит не так, будто Коран являет специфическую кораническую истину, а так, что специфика самого Корана – в наиболее полном явлении истины как таковой.

Наши теоретические проекты «коранической онтологии» оказываются только приближениями к коранической онтологии, т. е. к наиболее адекватной онтологии в принципе. Последняя в нашей концептуальной схеме – это исключительно негативное понятие, призванное напоминать, что наши трактовки Корана не должны (1) ни зависеть от конкретных научных и философских результатов, (2) ни опровергать их каким-то частным образом. С одной стороны, реконструкции коранической онтологии призваны оставить достаточно простора для высказываний множества теоретических дисциплин и опытов, не подменяя их результаты трактовками Корана. С другой – реконструкции коранической онтологии должны производиться таким способом, чтобы не привязывать ее к частным научно-философским результатам, делая излишне зависимой от конкретной эпохи. Более того, задача подобной реконструкции – сохранять соответствующий настрой, готовность пересмотреть собственные взгляды. «Мир» Корана как исторического документа, хотя и сформирован на текстуальном уровне обстоятельствами отдельного исторического периода, обладает потенциалом для расширения собственной значимости за его пределы. При этом расширении, происходящем не без нашего участия, важно как не утратить исторической внимательности, конкретности исторического исследования, так и не забыть, *что* мотивировало нас обратиться именно к Корану, а именно: нашу веру в его силу «отвязываться» от частных и говорить с нами сквозь века. «Мир» Корана, в конечном счете, должен совпасть просто с миром (не как с некоторой абстракцией, но с тем, в чем мы обитаем), а наши реконструкции призваны показать, что язык Корана, его идеи, ориентиры, настроение наилучшим образом позволяют об этом мире сказать.

«Новый калам» требует предельной строгости понятий, но также их предельной открытости и специфической формальности, которая принципиально отличается от бессодержательности. Подобная «формальность» означает, что верующему следует избегать захвата явлений сеткой готовых жестких определений, якобы почерпнутых им из Корана. Вместо этого он должен воспринимать кораническую рамку описания тех или иных явлений как указание на их уникальность, особенность и значимую отдельность. Айаты Корана в смысле «стихов», благодаря работе по реконструкции, должны обращать наше внимание на айаты в смысле «знамений» природы или мира в целом: легко превращаться из «текста» в намеченную текстом перспективу взгляда, способную вместить всю полноту явления и дать нам понять, почему Божественное Писание обратило нас к нему. Идея несинонимичности терминологии Писания, предложенная Шахруром, на наш взгляд, является одним из завоеваний неомодернистского подхода в целом и может быть выделена из массива остальных положений шахруровской теории. Она требует не простого интеллектуального согласия, а всестороннего экзистенциального принятия как ее самой, так и всех вытекающих из нее онтологических следствий, главное из которых – сингулярность и неповторимость каждого творения.

Необходимо отдавать себе отчет в том, что любые философские учения, с которыми будет работать реконструкция коранической онтологии, будь то структурализм, постструктурализм, фундаментальная онтология или бытийно-историческое мышление М. Хайдеггера, герменевтика Х.-Г. Гадамера или П. Рикёра, деконструкция Ж. Деррида, социально-критическая теория Ю. Хабермаса, теория речевых актов Дж. Остина–Дж. Серла и т.д. могут в лучшем случае освободить нас от зависимости от «плохих» философий, идеологий и иллюзий «здорового смысла», настроить нашу деятельность на требуемую критичность и обеспечить условными и временными вместилищами нашу мысль. Не



осмысление структуралистской методологии должно ввести нас в мир коранических смыслов, а погружение в мир коранических смыслов должно пробудить в нас понимание уместности/неуместности тех или иных концептов структурализма (или чего-либо иного). Разумеется, речь идет о диалектическом процессе понимания или, лучше сказать, о герменевтическом круге. Присущее нам понимание уместности использования того или иного частного концепта связано с умением охватить некоторым (пусть не детализированным) постижением весь контекст, предназначенный для осмысления, осуществить его пред-взятие. Однако в само это пред-взятие уже вовлечена потенциальная опора на данный концепт, некоторое его «примеривание» к контексту. Понимание уместности отдельного концепта, возникающее при понимании всего контекста, помогает, в свою очередь, по-новому понять включающий его контекст и уже иначе отнестись к рассматриваемой частности. В таком случае процесс интерпретации, производящий разворачивание возможностей, конкретизаций самого понимания, начинается как бы заново (хотя, разумеется, не с пустого места) и не останавливается на достигнутом.

### 5.3. Теория откровения

Третье положение обновленческой программы напрямую связано со вторым. Оно касается переосмысления статуса откровения и, как следствие, развития гуманистической герменевтики Писания. В «ортодоксальной» акиде Коран мыслился как несотворенное Слово Божье, притом несотворенность связывалась с его смысловой частью. Идея несотворенности Корана предполагала 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 неисторичные и обладающие правовой силой во все времена. Конечно, в первые века хиджры собиралась информация об обстоятельствах ниспослания аятов (*асбāб ан-нузūл*), но, как справедливо замечает Рахман, данная информация использовалась муфассирами непоследовательно, притом в самой этой сфере царил хронологический хаос.

Находясь под влиянием новой акиды, разработанной ранними модернистами, представители неомодернистского движения попытались переосмыслить статус Корана; нередко это делалось также под воздействием мутазилитской идеи о сотворенности Корана. В предыдущих разделах анализировались попытки подобного переосмысления. Как правило, стратегия состоит в том, чтобы различать в Слове Божьем его вечную составляющую, «Матерь Книги», и его историческую манифестацию в виде Корана, Торы, Евангелия и др. Таким способом сохраняется статус Корана как Слова Божьего, но при этом ему придается отсутствовавшее ранее (или существовавшее в менее эксплицитном виде) историческое измерение. Может показаться, что это похоже на классическую ашаритскую теорию о «внутреннем» и «внешнем» Коране,

согласно которой первый аспект Корана, отождествляемый с его смысловой частью, является вечным, а второй аспект, отождествляемый с выражением на арабском языке, является историчным. Однако неомодернистское переосмысление статуса Корана предполагает историзацию и его смысловой части – в этом существенное отличие от классической теории. Такая историзация позволяет по-новому посмотреть на директивы Корана, контекстуализировать их и ограничить конкретными обстоятельствами ниспослания. Она также позволяет выявить этическое измерение, стоящее за конкретными директивами, – впрочем, и в самом Коране довольно много указаний на это измерение. Таким образом, переосмысление статуса Корана, являющееся следствием новых разработок в акиде, ведет к переосмыслению герменевтики Корана.

Эта новая герменевтика, развитая неомодернистами, является этической, холистической и контекстуальной. В действительности, по отношению к ней могут быть применены многие характеристики. Но, на наш взгляд, наиболее полно ее суть схватывается в используемом Абу Зайдом термине «гуманистическая герменевтика». Гуманистическая герменевтика предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его метафизическое и трансцендентное измерение. Она включает в себя три тезиса: 1) конечными адресатами откровения являются человек и человечество; 2) при передаче откровения от Пророка к людям произошел процесс преобразования – перевод Корана в плоскость языка и культуры; 3) известный нам текст Корана не является трансцендентным Словом Божьим, но должен мыслиться как историческое воплощение атрибута божественного действия.

В неомодернистском гуманистическом понимании статуса Корана получил отражение смысловой сдвиг, который отсутствовал в модернистской трактовке статуса Писания. Как правило, модернисты склонялись к тому, чтобы выделить Коран в качестве единственного вневременного источника ислама, а разработки факихов, мутакаллимов,

суфиев (иногда и хадисы) считать вторичными источниками, которые не имеют абсолютного авторитета и сильно привязаны к историческому контексту. С последним тезисом неомодернисты согласны полностью, однако они идут еще дальше, провозглашая, что контекстуальными являются не только вторичные источники, но и сам Коран. Понимание Корана невозможно без учета контекста его ниспослания, а значит, необходимо выделить в нем локальные установления и универсальные ценности, или то, что можно обозначить как «этос» Корана. Локальные установления не должны переноситься в какую-либо эпоху автоматически, без учета коранического этоса. Решающее значение имеет Коран как целостность, его этос, а не локальные установления, поскольку сам Коран мыслится в качестве этического текста, «руководства для человечества» (*худан ли ан-нās*), а не в качестве законодательного сборника. На самом деле, похожий подход разрабатывался еще в средневековый период, в частности Абд ал-Джаббаром, Ибн Рушдом и Абу Исхаком аш-Шатиби, однако он не оказал значительного влияния на ортодоксальную точку зрения<sup>455</sup>.

Таким образом, неомодернистские попытки создать новую теорию откровения являются первым важным шагом в сторону гуманистического понимания Корана. Они, безусловно, требуют дальнейшего развития и углубления с привлечением материалов семиотики, лингвистики, истории и социологии. Стоит отметить, что «антропологическая оптика» новой коранической герменевтики, т. е. присущее ей внимание к, условно говоря, «человекоразмерности» и историчности смыслов Корана, вовсе не является стремлением к «безтаинственному» и профанирующему представлению об этих смыслах и мире как таковом. Авторитету человеческого разума сильно повредила его специфическая трактовка,

---

<sup>455</sup> См.: *Rahman F.* Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago, 1982. Pp. 21–22; *Hallaq W.* Law and the Qur'ān // McAuliffe J. (ed.). The Encyclopedia of the Qur'ān. Vol. III. Leiden: Brill, 2003. Pp. 164–168; *Hourani G. F.* Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar. Oxford: Clarendon Press, 1971.

разработанная в узком рационализме, который как раз и игнорировал конкретные достижения разума и абсолютизировал свою исторически условную позицию. Откровение никогда не будет постижимым в его целокупности, однако как *форма открытости* Бога или Божественной воли человеку оно взывает к пониманию и интерпретации<sup>456</sup>. В противном случае, мы имели бы дело не с откровением, т.е. открытостью, а с закрытостью Бога, отсутствием Божественного руководства и милости. Парадоксальное сочетание непостижимости и открытой обращенности к нам обуславливает историческую динамику понимания Корана и провоцирует поиски исторически явленной, но от этого не менее абсолютной и неизменной коранической универсальности. Данную универсальность требуется выявлять (и выявлять каждый раз заново – разумеется, сохраняя преемственность с прежними попытками выявления), а не укореняться, «обосновываться» в ней как в чем-то самоочевидном и «уже данном». Будучи достаточно критичными в отношении человеческого разума, неомодернисты, однако, не впадают в воинствующий антирационализм и защищают право сотворенного Богом разума на использование всех доступных ему «инструментов» для понимания откровения. При рефлексивном использовании подобных «инструментов» (например, методов и научных открытий) толкователь не привязывает богооткровенные смыслы к конкретному уровню знаний своего времени, т.е. не превращается в своеобразного «традиционалиста современной научно-философской традиции». Открытость толкователя одновременной историчности и метаисторичности («более-чем-историчности») Корана является, в конечном счете, открытостью своей собственной историчности и вниманием к тому, как универсальное содержание откровения актуализируется для нас в обстоятельствах нашей

---

<sup>456</sup> Для характеристики этого свойства Корана («пророчески-богооткровенного события», по выражению У. Грэма) современный неомодернист Адис Дудериджа использует немецкий термин *Deutungsbedürftigkeit*, буквально означающий «нужда быть осмысленным (истолкованным)» (Дудериджа А. Эволюция понятия сунны у первых четырех поколений мусульман // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 443-444).

эпохи. Такого рода открытость и внимание оказываются *ответом* на достигающую нас открытость самого Корана, а не попыткой ограничения его пределами доступного нам сегодня понимания.

#### 5.4. Контекстуальный иджтихад

Четвертое положение обновленческой программы касается иджтихада. В узком смысле термин «иджтихад» означает усилие факиха по поиску решения той или иной правовой проблемы; в такой формулировке иджтихад оказывается интегрирован в законническую модель понимания ислама, или в шариатски-ориентированную парадигму. До 1990-х гг. было распространено мнение о том, что «врата иджтихада» были закрыты в исламской интеллектуальной традиции с X в., что в целом соответствовало и точке зрения исламских ученых. Однако в новаторском исследовании В. Халляка было показано, что на протяжении всей Средневековой эпохи исламская правовая мысль активно развивалась, хотя попытки осуществить абсолютный иджтихад и оказывались крайне редки<sup>457</sup>. Если с современной точки зрения и можно говорить о «закрытии врат иджтихада», то только в том смысле, что абсолютный иджтихад (*ал-иджтихад ал-мутлак*) после X в. стал практиковаться крайне редко, а крупные муджтахиды в основном опирались на методологию своего мазхаба. Впрочем, в некоторых регионах отказ от иджтихада в пользу слепого таклида доходил до такой степени, что считалось, будто все частные правовые вопросы уже были решены ранее, а факиху требуется лишь найти необходимую фетву предшественника из числа муджтахидов своего мазхаба. Ясно, что такая позиция переориентировала факихов с изучения Корана и Сунны на изучение вторичных источников; фактически она вела к неявной сакрализации вторичных источников, что среди прочего способствовало стагнации исламской мысли. Именно такие взгляды были широко распространены среди российских и среднеазиатских факихов второй половины XVIII – XIX в., против чего и боролись представители российской богословской школы, начиная с Абу

<sup>457</sup> Hallaq W. Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle East Studies. 1984. Vol. 16. No. 1; Hallaq W. Authority, continuity, and change in Islamic law. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Насра ал-Курсави, который, например, считал таклид видом идолопоклонства<sup>458</sup>. С тезисом о необходимости открытия врат иджтихада также выступили Сайид Ахмад-хан (ум. 1898) в Индии, Джамаладдин ал-Афгани (ум. 1897) и Мухаммад Абдо (ум. 1905) в Египте и др. Собственно говоря, идея открытия врат иджтихада является одним из главных принципов модернизма.

В неомодернизме термин «иджтихад» мыслится гораздо шире, чем в классической традиции и даже в модернизме, который все еще исходил из шариатски-ориентированной парадигмы. Уже у Мухаммада Икбала иджтихад представлен как интеллектуальная деятельность в области теологии, философии, истории и права; он мыслится как интеллектуальное усилие широкого плана, не привязанное к конкретной парадигме и даже к методологии какого-либо мазхаба. Что же касается «закрытия врат» иджтихада, то Икбал высказывался следующим образом: «Мне известно, что мусульманские улемы заявляли о конечном авторитете популярных школ мусульманского права, хотя они никогда не находили возможным отрицать теоретическую возможность полного иджтихада. Я попытался объяснить причины, которые, по моему мнению, определили такую позицию улемов; но поскольку с тех пор положение вещей изменилось и мир ислама сегодня столкнулся с новыми силами, высвобожденными невероятным развитием человеческой мысли во всех ее направлениях, и оказался подверженным их влиянию, я не вижу причины, почему подобная позиция должна по-прежнему сохраняться. Разве основатели наших школ заявляли когда-нибудь об окончательности своих рассуждений и толкований? Никогда. Требование нынешнего поколения мусульманских либералов переинтерпретировать фундаментальные юридические принципы в свете их собственного опыта и с учетом изменившихся условий современной жизни, по-моему, вполне оправданны. Учение Корана о том, что жизнь – это процесс последовательного творения,

---

<sup>458</sup> Курсави А. Наставление людей на путь истины. Казань, 2005.



обязывает каждое поколение, руководимое и в то же время не удерживаемое деятельностью своих предшественников, самому разрешать свои собственные проблемы»<sup>459</sup>.

Другими словами, применение иджтихада даже в отдельной области права уже требует переосмысления всей целокупности опыта в условиях современной жизни, т. е. выхода за пределы узко юридической сферы и ее формальных процедур в сферу исследовательскую. Под последней мы понимаем две практики, которые связаны процессом непрерывного взаимодействия: во-первых, изучение достижений как в рамках институционального строительства, так и научно-философской мысли; во-вторых, более «неформальные» практики понимания себя в конкретный момент времени: скорее, искусство, нежели науку, слушать, видеть, выявлять то, чему мы следуем, обращаясь к конкретному религиозному источнику (в частности, к Корану), чего мы ждем от этого обращения и что заставляет нас это обращение осуществлять. Изучение достижений в области социальной организации и мышления, наших интересов по отношению к отдельным их образцам, а также пробуждаемых ими надежд и опасений (т.е. всего того, что мы включили в первый пункт), служит вспомогательным инструментом для более широкой практики понимания себя, не сводимой к техническому выполнению ряда эксплицитных задач (второй пункт). Понимание себя, рассматриваемое в качестве цели герменевтического процесса, разумеется, не означает отсутствия интереса к самому источнику – напротив, как верующих нас интересует то влияние, которое на нас оказывает прочтение священных текстов, иначе говоря, ответ на вопрос: что означает быть мусульманином сегодня, подвергаться *активному* воздействию исламской вести в контексте целостного отношения к миру? Читательская открытость предпосылкам и последствиям собственного понимания, т.е. своей субъективной позиции, не подразумевает закрытости к объективной

---

<sup>459</sup> Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: Вост. лит., 2002. С. 158.

динамике культурного бытия текста. Данная объективная динамика не определяется ни желаниями отдельного интерпретатора, ни желаниями интерпретирующего сообщества произвольно вчитать в текст некоторое содержание: текст движется нам навстречу и полагает при этом подвижные, но все же границы для толкования, демонстрируя разную степень «сопротивляемости» нашим актам понимания.

Акцентируя субъективность интерпретатора в процессе понимания, мы вовсе не субъективируем все условия, критерии и конечный результат данного процесса, т.е. не отрицаем объективность истины (скорее, показываем всю проблематичность применения к истине категорий «субъективная» и «объективная»: она представляет собой нечто большее, нежели реализацию наших желаний, хотя и раскрывается во *встрече* с текстом). В 5.1, касаясь проблемы плюралистичности исламской герменевтики, мы уже указывали на невозможность полной объективации откровения, т.е. рассмотрения его в качестве пассивного объекта произвольной манипуляции со стороны толкователя. Здесь же мы хотим подчеркнуть, что упомянутая невозможность является частным случаем невозможности вырваться за рамки «герменевтического круга» и занять по отношению к «объекту» интерпретации внешнюю позицию. Понимание неосуществимости внешней позиции, на наш взгляд, знаменует собой переход исламской мысли от экзегетического к подлинно герменевтическому подходу. Разумеется, это не означает, будто исламская мысль была совершенно лишена образцов герменевтического мышления – таковые, несомненно, присутствовали, например, у ал-Газали и представителей суфизма<sup>460</sup>. Скорее, речь идет о смене общей тенденции и о систематическом осмыслении герменевтических вопросов как вопросов особого рода.

---

<sup>460</sup> Мухетдинов Д.В. Принципы суфийской герменевтики ал-Газали // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3. С. 53–64; Мухетдинов Д.В. Учение ал-Газали о единобожии (таухид) // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 49–60.

Следующий шаг в разработке неомодернистской герменевтики был сделан Рахманом, который с опорой на ряд предшественников развил концепцию *контекстуального иджтихада*. При ближайшем рассмотрении становится очевидно, что последний представляет собой спецификацию уже проанализированной нами концепции «герменевтического круга»: поскольку верующий соглашается не с отдельным убеждением, а с системой взаимосвязанных убеждений, то отдельное убеждение, будучи лишь деталью всей картины, проясняется в свете (пред)понимания целого. Однако понимание целого есть понимание всей картины *в ее деталях*, а не *по ту сторону* данных деталей. Какое развитие эта достаточно общая идея получила в теории Рахмана? Под контекстуальным иджтихадом он понимает процесс двойного сдвига: от частного коранического положения к общему смыслу, или принципу, лежащему в основе этого положения, а затем от общего смысла к частному положению, релевантному уже для современной эпохи. По мнению Рахмана, это – единственный способ адекватной контекстуализации коранических положений, в противном случае ислам ожидает либо архаизация (как следствие буквализма), либо секуляризация (как следствие отказа от «устаревших» коранических директив). Сходную модель контекстуализации коранических положений развил Абу Зайд в рамках своей теории перехода от *значения* к *значимости*. В этой теории значение представлено как исторический смысл, направленный к первым адресатам, то есть к Пророку и его общине, а значимость – как способ реализации значения в современном контексте. Строго говоря, на наш взгляд, теория Абу Зайда не исключает компонент *значения* в пользу *значимости*, поскольку трактует значимость как способ реализации значения. Таким образом, речь идет не о буквальном *переходе* от одного к другому, но, скорее, об обретении значением значимости для современных читателей. Смысловая структура значимости не сводится к тому, что подразумевало то или иное положение в формативный период исламской истории, однако опосредованным

образом включает в себя данное значение. Интерпретатор стремится понять, какой значимости соответствовало данное значение для первых адресатов (как исполнялось в их жизни, какую имело функциональность, на что обращало их внимание и, наконец, сколь значимым было) – и в том случае, если аналогичное соответствие нарушается в текущую эпоху, он пытается переформулировать значение так, чтобы оно вновь обрело для верующих свою значимость: «...применяя различие между “значением” и “значимостью” в современной герменевтике Корана, не следует игнорировать или упрощать контекстуальное социокультурное значение послания, адресатом которого были арабы той эпохи. Это значение есть важный индикатор направления коранического послания, т.е. его значимости (significance) для будущих поколений мусульман. Определение этой направленности Корана позволит толкователю извлечь из его текста исторические или временные аспекты, которые теперь уже не несут никакой значимости в современном контексте»<sup>461</sup>.

Иными словами, интерпретатор как бы улавливает общую для разных эпох смысловую направленность значения, которая, чтобы сохранить собственную значимость, с необходимостью допускает несколько способов реализации. Согласно Абу Зайду, изначальное значение подразумевается в качестве неотъемлемого компонента понимания, а именно: включено в его смысловую структуру в качестве идеального полюса. Однако читатели, независимо от присущей им проницательности, не в состоянии выделить такое «чистое значение», раскрытое вне исторически конкретного способа понимания и исполнения. Различие значения и значимости оказывается концептуально важным, поскольку помогает подчеркнуть, что любой интерпретатор перемещается лишь от одной значимости к другой значимости. Мы можем объяснить это следующим образом: работа со значением текста – это обнаружение

---

<sup>461</sup> Абу Зайд Н.Х. К пониманию коранического мировоззрения: Автобиографическое размышление // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 3. М., 2018. С. 298.

перехода от той значимости, которой гипотетически обладало отдельное кораническое положение для первых адресатов исламского послания, к той, которой оно может обладать для нас сегодня при условии сохранения сквозного значения. Обнаружение такого перехода, в свою очередь, требует от интерпретатора указания на подразумеваемое значение, которое является общим для прошлого и настоящего. При этом вполне очевидно, что статус подобного указания остается неизбежно предположительным, поскольку оно производится в контексте актуальной для интерпретатора значимости рассматриваемого положения.

Данный факт, во-первых, обеспечивает чисто регулятивный статус концепта значения (никто не вправе заявлять, будто именно он обнаружил подлинное значение текста), во-вторых, легитимирует идею неотменяемой открытости процесса интерпретации (невозможности сказать о ней и в ней «последнее слово») и, в-третьих, утверждает метаисторическую размерность коранического значения, выражаемую, тем не менее, в череде исторически конкретных способов реализации. Никакой иной работы со значением текста (кроме как работы с переходом от одной значимости к другой), на взгляд Абу Зайда, фактически не существует. Таким образом, его герменевтическая концепция позволяет описать понимание в терминах исторической обусловленности человеческого разума: в процессе осмысления/истолкования текста мы не решаем абстрактные проблемы вневременного характера, но отвечаем на насущные вопросы, которые непрерывно ставит перед нами сама жизнь. Даже совершенно, на первый взгляд, абстрактная идея, полученная нами посредством акта толкования, связана с целостным предпониманием: она разворачивает его внутренние возможности и тем самым трансформирует горизонт понимания не только данного текста, но и всего мира. Это не какая-то условная норма, но безусловный факт устройства интерпретации, который зачастую оказывается недооценен. Благодаря выявлению прагматического измерения интерпретации (роли исторической значимости Писания для

верующих при трактовке значения), «гуманистическая герменевтика» Абу Зайда поощряет активный труд читателя по поиску взаимосвязи между его личной вовлеченностью и результатом герменевтических усилий, а значит, повышает критичность и продуктивность толкования.

Обе теории, которые были проанализированы выше, акцентируют внимание на контексте: с одной стороны, на контексте ниспослания айатов, а с другой стороны, на контексте нашего времени. Конечно, фикх всегда (по крайней мере, на декларативном уровне) был контекстуальным и учитывал обстоятельства конкретной ситуации. Однако новаторский характер контекстуального иджтихада обеспечивается не только акцентом на контексте, но и новой имплицитной теологией, лежащей в его основе, которая предполагает осмысление Корана в качестве исторического, культурного и гуманистического текста, а не в качестве трансцендентного Слова Божьего, обладающего абсолютной прескриптивностью в буквальном плане.

Другим важным концептуальным компонентом, интегрированным в идею контекстуального иджтихада, является *понимание Корана как этического текста*, которое требует отхода от его понимания как законодательного текста. Конечно, в исламской традиции всегда было известно, что Коран не исчерпывается своей законодательной частью, которая, по подсчетам факихов, составляет лишь около 16% айатов. В тасаввуфе, каламе, фальсафе, да и вообще в исламской культуре в целом, Коран представлен как универсальный текст и универсальное руководство, пронизывающее своими смыслами все сферы жизни. Однако среди представителей «фикхового разума» всегда имелась тенденция к тому, чтобы поставить неправовую часть Корана в зависимость от правовой или, по крайней мере, выделить правовую часть как имеющую первостепенную важность. Тотальность Корана как универсального текста, как источника всех смыслов бытия была подменена в фикхе тотальностью закона. К сожалению, сама религиозность стала пониматься как следование закону, а

ислам стал религией закона *par excellence* (именно поэтому тасаввуф, калам и фальсафа часто обладали в исламской традиции «пограничным» и спорным статусом, чего никогда не было в случае с фикхом). Это мнение подкреплялось убежденностью в том, что миссия пророка Мухаммада была прежде всего законодательной и политической: он основал общину и государство, которое должно во всех сферах функционировать по законам Всевышнего и служить образцом другим «неверным» обществам, с которыми возможно лишь временное перемирие, но никак не устойчивое «мирное сосуществование». Однако имеются все основания считать, что столь узкое понимание ислама было сформировано лишь при Омейядах и ранних Аббасидах, и это происходило под влиянием иудейской, византийской и персидской культур; в особенности оказалось важным влияние персидского права, откуда и была заимствована идея кодификации закона и распространения его по всей стране с помощью института государственных судей<sup>462</sup>.

Необходимо отметить закономерную взаимосвязь между трансформацией взглядов на интерпретацию Писания, произошедшей в среде неомодернистских мыслителей, и «этическим ударением», характерным для большинства неомодернистских проектов, т.е. ответить на вопрос: *как именно* идея контекстуального иджтихада интегрирует в себя понимание Корана в качестве этического текста? Мы можем выделить два (не исключających друг друга) направления интеграции. Во-первых, такова «содержательная» предпосылка контекстуального иджтихада, по крайней мере в той его версии, которая была предложена Рахманом. Осознанно или нет, но она разделяется и многими другими представителями неомодернизма. Подчеркивая, что само Писание называет себя «руководством для человечества» (*худан ли ан-нās*)<sup>463</sup>, Рахман утверждает, что прояснение этического измерения Корана должно

<sup>462</sup> Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Pp. 21–22, 24–26.

<sup>463</sup> См., например: К. 3: 3-4, а также множество других аятов.

стать принципиальной задачей и основанием организации результатов для наших научных исследований. В этой предпосылке особенно явным оказывается акцент контекстуального иджтихада на необходимости изучения контекста ниспослания аятов (т.е. исторического прошлого). Во-вторых, внимание к этике является *«формальным» следствием* контекстуального иджтихада, которое непосредственно связано с контекстом настоящего и устремлением в будущее. Попытаемся дать развернутую характеристику этой связи.

Выше мы говорили о том внимании к инстанции толкователя, которое отличает новые герменевтические теории, в частности теории Рахмана и Абу Зайда. Никогда прежде в истории исламской мысли столь серьезно, предметно и обстоятельно не подвергалась анализу роль читательского контекста в процессе интерпретации. Говоря в общем, неомодернистами были тематизированы несколько значимых аспектов указанного контекста: (1) неизбежная включенность в интерпретацию предварительного понимания, предсхватывания целого текста со стороны читателя (в виде пресуппозиций о его природе, статусе, допустимости и границах того или иного метода экзегезы, например, аллегорического и т.д.) – иными словами, существенность концепции «герменевтического круга»; (2) влияние на предварительное понимание личной заинтересованности (хотя первое не тождественно второму) и вытекающего из нее стремления избежать некоторых трактовок; (3) понимание смысла Писания как результата встречи текстового потенциала с потенциалом и перспективой взгляда читателя, связанной с его социальной позицией, политическими интересами, помещенностью в конкретную (и частную) дискурсивную традицию толкования, гендером, обстоятельствами времени, особенностями личности и проч; и, следовательно, (4) неустранимая множественность (как соизмеримых, так и несоизмеримых) интерпретаций.



Таким образом, неомодернистская герменевтика отказывается от образа читателя как пустого и пассивного реципиента по отношению к тексту. Из приведенных тезисов можно сделать крайние и непродуктивные выводы, согласно которым конечный результат толкования почти исключительно зависит от соответствующей активности читателя и ее предпосылок, т. е., несколько упрощая: «Каждый видит то, что хочет видеть, и этот факт не подлежит изменению». Однако едва ли данное заключение справедливо приписывать представителям неомодернистской герменевтики – и вот почему: во-первых, безусловно, каждый *видит* не то, что он *хочет* (в противном случае мы не сумели бы провести само различие между двумя этими актами), кроме того, порой именно разрыв между видимым и желаемым обуславливает все идеологические манипуляции с толкованием; во-вторых, размышления неомодернистов, в конечном итоге, призывают не защищать желаемое прочтение, а разобраться в прочитанном, в том числе критически оценить вклад наших желаний в конечный результат толкования; в-третьих, тематизируемая неомодернистами активность читателя, будучи осмысленной, подразумевает здоровую меру подозрения как к самому себе, так и к истории восприятия текста. Вместе с тем акцент на историчности читателя дополняет принцип подозрения (уравновешивающим его) принципом доверия к тексту и уважения к экзегетической традиции. Для процесса толкования оказываются (фактически) значимыми оба принципа, что влечет за собой (уже нормативно) необходимость сочетать возникшее понимание с объяснением данного понимания.

Ознаменованное неомодернизмом изменение мышления, которое было условно обозначено нами как *переход от экзегетического к герменевтическому подходу*, не столько отказывается от процедуры обоснования интерпретации, сопровождаемой разработкой конкретных критериев ее успешности, сколько ставит под сомнение возможность сформулировать универсальные (и при этом продуктивные, *применимые*)

критерии в виде (неконтекстуального) списка правил интерпретации. Герменевтика Рахмана, Абу Зайда и даже Аркуна (с ее более деконструктивистской тональностью) не защищает и не легитимирует произвольные трактовки, не подкрепленные конкретными доводами. Напротив, их теории подразумевают, что аргументация должна носить более, а не менее конкретный и разнообразный характер. Конкретность и разнообразие аргументации, в свою очередь, должны быть определены исследовательским ракурсом, темой и самим отрывком Писания, к которому обращается толкователь: как минимум, ему необходимо установить аудиторию, обстоятельства возникновения и первые способы понимания/применения данного отрывка. При этом возможность подобного ракурса (в частности, по отношению к Корану) потребует от толкователя аргументов в пользу ее осмысленности, допустимости и продуктивности.

Что касается уважения к традиции, то оно фундируется исторической дистанцией, которую мы как толкователи занимаем по отношению к авторам прошлого: признание взаимной инаковости, дополненное стремлением найти общее и установить «живую связь» времен, мотивирует не столько опровергнуть, сколько понять другого, а через это понимание прийти к пониманию собственной исторической ситуации. Однако уважение к традиции предполагает вовсе не слепое следование, а осторожную работу, которая своей предельной целью имеет творческое продолжение данной традиции. Продолжить традицию можно лишь тем, чем она до сих пор (в большей или меньшей степени) жила, а именно: истолкованием откровения, в процессе которого мы сами открываемся навстречу откровению с наиболее волнующими нас вопросами, иными словами, позволяем ему истолковать нас самих. Мы не просто рассматриваем Коран в качестве «открытого произведения», допускающего множество интерпретаций, но, помимо этого, адресуем требование открытости самому интерпретатору. С богословской точки

зрения, этим выражается вера в конечный авторитет Корана как духовно-нравственного руководства для человечества (т.е. и для каждого человека в отдельности). Но даже неверующий, если он хочет что-либо понять в Писании, обязан (насколько это возможно) взять свое неверие в скобки и, обращаясь к тексту в попытке его истолковать, поставить перед ним по-настоящему важные вопросы. Без «разрешения» тексту затронуть себя в том, что его как читателя действительно трогает, никакой интерпретатор не сможет понять ни этот текст, ни то, что на протяжении истории направляло верующих. Светский исламовед при всей критичности его подхода должен обнаружить истоки собственного профессионального интереса в интересе жизненном, а значит сохранить некоторую «наивность» по отношению к изучаемому тексту. В противном случае он рискует стать жертвой разоблачительного редукционизма по отношению к религиозному феномену, не понять собственно *религиозный* отклик читателей Корана, управлявший их поступками на протяжении истории, и объяснить его через набор других контекстов (политический, экономический, социальный и т.д.). Подобный редукционизм (который необходимо отличать от *учета* внешних факторов), игнорирующий содержание дискурсивной традиции ислама, инициированной Кораном и комментариями к нему, не способен принять во внимание роль собственно *исламского* компонента в исламской истории, а значит, он сводит последнюю к схематичному взаимодействию «культурно узнаваемых акторов»<sup>464</sup>.

Идея контекстуального иджтихада подразумевает, что всякий извлеченный смысл имеет неотъемлемую прагматическую сторону, или момент *применения*. Между смыслом и его применением установлены не *внешние*, а *внутренние* отношения, т.е. речь не идет о двух

---

<sup>464</sup> См. прекрасный текст американского культурного антрополога Талала Асада (сына Мухаммада Асада), где он критикует подходы к изучению ислама, разработанные Э. Геллнером и К. Гирцем, за их невнимание к истории смыслового воздействия текстов, которые составляют содержание исламской дискурсивной традиции: *Асад Т.* Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. Вып. 7. № 1. С. 41–60.

последовательных актах (сначала) понимания и (затем) применения на практике, а об одном акте – о понимании, которое уже имеет свои практические последствия. Дело обстоит не так, будто каждому акту понимания сопоставлен отдельный, завершённый и обособленный от других поступок, но так, что понимание сказывается в восприятии, способах отношения к окружающим явлениям, а потому *не может* совершенно не быть выраженным «вовне», т.е. не отразиться в поведении. Работая с совокупностью наших (пред)убеждений, «горизонтом предрассудков», в том нейтральном смысле слова, который имеет в виду Гадамер, понимание всегда оказывается трансформацией-расширением данного горизонта. Если никакого «привнесения» со стороны другого (текста, человека, а точнее – исторического предания в целом) не произошло и наш горизонт остается по преимуществу прежним, то нельзя вести речь и о свершившемся понимании, о *понимании как свершении*.

Ссылка на Гадамера здесь неслучайна, поскольку его герменевтическая теория, наряду с иными источниками вдохновения, повлияла как на Абу Зайда, так и на Рахмана. Тем не менее Рахман, опираясь на критику гадамеровской теории со стороны итальянского юриста и философа Э. Бетти, полемизировал с некоторыми аспектами «философской герменевтики», усматривая в ней излишний субъективизм. Отчасти в этом виноват сам немецкий философ, поскольку он не провел достаточно четкого различия между пониманием как процессом (в том числе и в отрицательной форме непонимания) обретения смысла и пониманием как результатом правильного истолкования смысла произведения. И действительно, целью Гадамера было описать «онтологическое устройство» понимания как особого модуса человеческого существования, но вовсе не предложить методологические рекомендации, способствующие более адекватному истолкованию. То понимание (и толкование как разворачивание данного понимания во времени), о котором пишет Гадамер, не зависит от «правильности» и

«неправильности», но, скорее, сами «правильность» и «неправильность» могут быть установлены в рамках уже «понятого». Удерживая в памяти указанное различие между пониманием-1 и пониманием-2, можно смело отклонить ряд претензий Бетти (и Рахмана) по отношению к Гадамеру, поскольку, к сожалению, концепция аппликативности понимания была истолкована ими несколько поверхностно (в духе обыкновенного прагматизма)<sup>465</sup>. Как справедливо отмечает Е.В. Борисов, отечественный историк философии, переводчик на русский язык основного труда Бетти «Герменевтика как общая методология наук о духе»: «Сказанное позволяет зафиксировать двоякую герменевтическую функцию аппликации: во-первых, аппликация – не вопреки, но именно благодаря ее релятивности – обеспечивает онтологическую релевантность истолкования, коль скоро оно имеет предметом *действующий* в историческом времени смысл. С другой же стороны, аппликация – как методический “не-отказ” от собственной субъективности (от собственной релятивной позиции, от собственных предрассудков и пр.) – делает возможным *распознавание* собственной субъективности интерпретатора в качестве таковой. Эффект аппликации состоит не в том, что она *скрывает объективность* истины, но в том, что она *раскрывает субъективность* интерпретации»<sup>466</sup>.

Иными словами, «познание» самого себя, унаследованной «субстанции субъективности», осуществляемое благодаря открытости навстречу смысловой автономии текста (в нашем случае – Корана), составляет главную цель герменевтических усилий. Хотя понимание других (толкователей, принадлежащих прошлому) оказывается не первостепенной задачей, оно в полной мере признается самим фактом внимания к временной дистанции между нами и этими другими. Не «первостепенна» упомянутая задача исключительно в том значении, что понимание других не может пройти мимо понимания себя (не как

<sup>465</sup> Для прояснения роли аппликации в структуре понимания см.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 401–403.

<sup>466</sup> Курсив автора.

одинокое сознание, а как члена сообщества интерпретаторов, конкретного продукта и участника истории воздействий произведения). Другие (речь в первую очередь идет о толкователях в прошлом, а не об участниках intersубъективной коммуникации в настоящем, хотя данное различие не образует качественного разрыва), при всей их инаковости, раскрываются нам как потенциальности нашего собственного смыслового горизонта и, более того, как сокрытые компоненты данного горизонта. Обращаясь с актуальными вопросами своего настоящего к Корану, мы вступаем в диалог с возможностью постановки иных вопросов и, следовательно, получения иных ответов, которая воплощена в толкователях прошлого. Тем не менее встреча с этой возможностью требует соответствующего настроя и обнаружения (в самих себе) общего для нас и других смыслового поля – *места встречи*. Ситуация этой встречи, соединяющей в одно и то же время различие и отождествление, будет искомым пониманием, о котором писал Гадамер: да, пониманием себя, но не в изоляции от других, а при их помощи и путем выявления оказываемого ими влияния, а значит в неменьшей степени она окажется пониманием других и самого текста. Все это составляет единый процесс. Акцент на субъективности интерпретатора важен постольку, поскольку только возвращением к себе, а не уходом от себя (впрочем, невозможным) мы постигаем все затрагивающие нас смыслы. Для верующего (в частности, толкователя-богослова) возвращение к себе есть возвращение к себе в качестве руководимого Кораном, окликнутого Кораном и получающего ответы из Корана. Таким образом, раскрытие субъективности всякого контекстуального иджтихада свидетельствует не о порочном субъективизме интерпретации или, тем более, истины («любая истина – относительна и субъективна» и т.п.), о чем мы уже говорили, а о личной ответственности за должную меру открытости текстуальному смыслу, внимательности при выслушивании ответов и смелости при постановке вопросов.

Возвращение к себе не производится по каким-либо заранее данным практическим схемам, правилам и рецептам, не исключая и антиметодологизм, а потому в неомодернистских версиях герменевтики вопрос о критериях правильной интерпретации, или оценке адекватности понимания, не отмечается раз и навсегда как бессмысленный. Методологическая перспектива герменевтики в духе Э. Бетти и релевантность ее проблем сохраняют всю свою значимость, но на другом уровне – уровне конкретного исследования и уже как-то понятого, выражаясь формально, предмета интерпретации. Методы зависят от трактовки предметности, и при недостаточном внимании к этому аспекту мы рискуем подвергнуть предмет насилию со стороны чуждого ему метода. Упомянутая «уже понятость» не должна (и не может, если понимание действительно имело место) оставаться в исходной форме и требует от толкователя разбора, переработки и изменения. В ходе трансформации «горизонта предрассудков», проще говоря, в ходе понимания мы вправе менять и соответствующий арсенал инструментов, которые дозволительно применять к предмету интерпретации. Главным же инструментом изменения нашего взгляда на допустимость тех или иных подходов (ср. греч. μέθοδος – путь к чему-либо) остается сам смысл текста в аспекте его применимости. При этом не стоит упускать из виду, что подступы интерпретатора к тексту не могут вполне избавиться от некоторой частности, ограниченности (она же определенность), ракурсивности (перспективности), а потому и зачатков методологизма, хотя еще не выросших в полноценные методы. Мы всегда подходим к тексту с определенной стороны (отсюда проистекает то, что впоследствии станет методологией), в чем заключается как структурное условие понимания (т.е. несовпадение с понимаемым предметом), так и корень всех возможных заблуждений (в силу неспособности дать слово *исключительно* тексту, а конкретнее – Корану).

Мы вплотную приблизились к ответу на первоначальный вопрос о характере связи между трактовкой интерпретации в неомодернистских версиях герменевтики и присущим им «этическим ударением» при исследовании Корана. В общем и целом, согласно сказанному выше, никакая интерпретация, особенно интерпретация столь жизненно важного, экзистенциально значимого и этически определяющего текста, как Коран, не может обрести никаких окончательных гарантий в следовании списку неукоснительных правил. Едва ли найдется список правил, которые были бы способны исчерпать неисчерпаемое *значение* откровения, исторически разворачиваемое множеством «субъективных» *значимостей* (вспомним различие Абу Зайда). У нас нет бесспорного ключа к Корану – обычные и по-своему вполне правомерные указания на Пророка и сподвижников не решают проблему, а лишь отодвигают ее, поскольку оставляют открытым вопрос о понимании уже самих сподвижников и Пророка. Иначе говоря, подобные указания не отменяют встречу нашего контекста с дистанцированным от нас контекстом их жизни: встречу, опосредованную, кроме того, толщей пролегающих между этими контекстами интерпретаций – историей воздействий самого Писания. Конечно, Сунна может дать подсказку при трактовке коранического содержания, однако она сама связана с описанной негарантированностью и проблематичностью не меньше Корана. Речь идет о двойкой негарантированности: негарантированности нашего понимания Сунны и негарантированности самой Сунны в ее понимании Корана. Смысл Корана не сводится к мнению отдельного человека, даже если источником этого мнения оказывается Пророк. Здесь уместно напомнить о трактовке Сунны, разработанной Шахруром, в качестве персонального (контекстуального!) иджтихада Мухаммада. Указанный иджтихад остается непоколебим (насколько стабильно наше понимание его результатов) исключительно в сфере поклонения (т.е. исполнения конкретных ритуалов). Мухаммад, подобно Ибрахиму, остается для нас «прекрасным примером» в



единобожии, нравственной чистоте и полноте веры, но и он, будучи всего лишь человеком, не в состоянии обеспечить совпадение абсолютного коранического значения и частной значимости Корана для конкретного индивида. Следовательно, Сунна выступает не в качестве ключа, но только в качестве неотъемлемого и неизбежного участника диалога со временем, который ведет наша интерпретация. Нам следует признавать относительный авторитет Сунны в деле комментирования Корана, поскольку Сунну невозможно изъять из истории его смыслового воздействия, но при этом следует остерегаться отождествления ее авторитета с имеющим совершенно иную природу (по крайней мере, в понимании верующих) авторитетом самого откровения.

Итак: у нас нет бесспорного ключа к Корану, однако сам Коран, бесспорно, оказывается ключом к руководящим принципам нашей жизни. Иной точки опоры, кроме как бездны коранического значения, нам не найти. И все же верующим доступно более или менее адекватное понимание Писания, о чем свидетельствуют как отдельные айаты, так и наше предпонимание откровения в свете замысла его автора – Творца. Мы, безусловно, не смешиваем явленный смысл текста с гипотетическим *тем-что-хотел-сказать-автор*, т.е. не претендуем на постижение процессов, происходящих в самом Боге. В данном случае под *замыслом* мы подразумеваем не что-то внешнее Корану, но часть смысловой структуры самого откровения, его внутреннюю направленность к бытию истолкованным, к раскрытию своих смыслов общине верующих неким значимым для тех образом. Именно в этом проявляется наше понимание Корана как Божественного откровения, составляющее предпосылку обращения к нему как к руководству для человечества. Таким образом, исходный тезис исламской этики, логично вытекающий из неомодернистских взглядов на устройство интерпретации, заключается в следующем: Коран обладает исключительным авторитетом в духовно-нравственном руководстве верующими (и в пределе – всеми людьми), а

потому обращение к любому другому тексту не способно обеспечить интерпретаторов надежным основанием для его истолкования – само предположение о существовании подобного текста (хотя бы в потенции) допускало бы абсурдную возможность охватить значение Корана через постижение значения менее авторитетного и значимого текста. Кроме того, идея создания герменевтической методологии в качестве набора правил интерпретации, неизменно дающих безошибочные результаты, остается слепа к этической природе самого акта истолкования. Неомодернизм способствует пониманию того, что этика начинается не с систематизации отдельных толкований Корана, т. е. не с его последствий для области сознательного вывода (читателем) моральных предписаний из текста, а напрямую с *процесса толкования*. Данный процесс является не ценностно-нейтральным актом, но уже этически окрашенным поступком – причем непосредственно в кораническом смысле: мы открываемся Корану как «трансцендентному» руководству, т. е. позволяем ему истолковывать и объяснять нас самих. Нас можно считать верующими в той мере, в которой мы уступаем смыслу текста, даем себе быть через Писание, не погружаясь при этом в разбор абстрактных проблем, не убегая от своей самости, а подвешивая свои докоранические предрассудки (некоторые из них впоследствии будут признаны нами антикораническими, другие – кораническими, а третьи – внекораническими, но не противоречащими смыслу Корана). Иначе говоря, область действия коранической этики охватывает уже первый отклик читателя на изначальную окликнутость Кораном: указанный отклик, очевидно, может соответствовать нравственному идеалу Корана в большей или же меньшей степени. Дальнейшая реконструкция коранической этики, о которой будет сказано чуть ниже, представляет собой движение по «герменевтическому кругу» в указанных нами пределах: отдельные примеры контекстуального иджтихада трансформируют предпонимание смыслового целого Писания, т. е. изменяют упомянутый отклик – как минимум, его направленность

(вынуждают ставить новые вопросы и искать новые ответы), – а это, в свою очередь, трансформирует горизонт применения контекстуального иджтихада и открывает новые области для интерпретации (и, следовательно, для воздействия на нас коранического смысла).

Этическое измерение Корана неоднократно акцентировалось суфиями и некоторыми представителями фальсафы, но лишь неомодернисты эксплицитно высказали идею о том, что Коран *как целое* является этическим текстом, то есть текстом, посвященным нравственному руководству. В пользу этого тезиса могут быть приведены многочисленные аргументы: законодательный компонент составляет в Коране относительно небольшую часть; правовые нормы нередко выражены в Коране фрагментарно и в неполном виде, что предполагает их привязку к историческому контексту; Коран не стремится реформировать всю жизнь арабского общества, но делает акцент лишь на наиболее острых проблемах, таких как притеснение слабых, семейные отношения, идолопоклонство и тяжкие преступления; многие проблемы – как в случае с полигамией – решаются только частично и с учетом низкого реформистского потенциала арабского общества, при этом имеются недвусмысленные намеки на ту финальную цель, к которой устремлено конкретное решение; наконец, в самом Коране неоднократно указывается этическая причина введения того или иного установления. Все это заставляет согласиться с неомодернистским тезисом о том, что *правовая часть Корана не должна рассматриваться как самоцель, но ее следует мыслить лишь через призму более общей этической и нравоучительной составляющей*<sup>467</sup>. К этому нужно добавить, что и социальная роль Пророка не может ограничиваться законодательной и политической деятельностью;

---

<sup>467</sup> Данное утверждение не следует понимать превратно: никто не отрицает того, что в Коране есть универсальная законодательная часть, которая касается области поклонения Богу, однако она имеет ограниченный характер; неомодернистская критика шариатски-ориентированной парадигмы касается не этой части, а того, что относится к области социального и индивидуального права и что не должно автоматически и нерелексивно переноситься в современную эпоху. Впрочем, проблема разделения религиозного и мирского в исламской традиции является довольно сложной.

в противном случае как относиться к мекканскому периоду его деятельности, когда он еще не выполнял функцию *хакама* и политического руководителя? Очевидно, непротиворечивое сочетание мекканского и мединского периодов возможно лишь в свете первичности роли Пророка как нравственного реформатора человечества, и именно с этой точки зрения должна мыслиться его законодательная и политическая деятельность.

Примечательно, что независимо от неомодернистов к сходным выводам пришли и ведущие западные исламоведы. Обратимся к фрагменту из работы крупнейшего специалиста по истории исламского права – Йозефа Шахта (ум. 1969): «Законодательная функция Пророка являлась новшеством для арабийского права. Вообще говоря, у Пророка было мало оснований менять существующее обычное право. Его целью как пророка было не создание новой системы закона, а обучение людей тому, как поступать, что делать и чего избегать для того, чтобы достойно встретить Судный день и войти в Рай. Именно поэтому ислам в целом и исламское право в частности является системой обязанностей, охватывающей ритуальные, правовые и нравственные обязательства с опорой на единый фундамент и ставящей их в зависимость от единого религиозного руководства. Если бы религиозные и этические нормы прилагались ко всем аспектам поведения человека и если бы они постоянно реализовывались на практике, тогда не было бы места для правовой системы в узком смысле, как и нужды в ней. На самом деле в этом и состоял исконный идеал Мухаммада; его следы, такие как постоянное напоминание о важности милосердия в широчайшем смысле этого слова, обнаруживаются в Коране (2: 263; 3: 134; 4: 149; 16: 126; 24: 22; 43: 37, 40, 43; 64: 14), а отказ от индивидуального права подробно рассматривается в исламском законе. Однако со временем Пророку пришлось научиться

применять религиозные и этические принципы к тем законодательным установлениям, с которыми он сталкивался»<sup>468</sup>.

Поскольку этический аспект Корана является ключевым, то первостепенной важностью для обновленческого проекта обладает *реконструкция исламской этики*. Она должна производиться в несколько этапов. Прежде всего необходимо попытаться реконструировать исламскую этику в том виде, в каком она отражена в Коране. Для этого следует рассмотреть каждый аят Корана, отталкиваясь от обстоятельств его ниспослания (*асбāб ан-нузūл*), зафиксированных в тафсирах и специальных трудах<sup>469</sup>, информации об арабском обществе VII в., сохраненной в исторических трудах, и современных этнографических материалов, позволяющих путем сравнительного метода восстановить верования и социальный уклад арабов раннего периода; в процессе анализа аятов следует пытаться выявить их этическую и телеологическую составляющую, также нужно обратить особое внимание на Прекрасные имена Всевышнего и специфику их использования в Коране, поскольку именно они сообщают нам о величайших качествах, к реализации которых должен стремиться человек. После этого необходимо применить аналогичную процедуру контекстуального анализа к тому, что нам известно о поведении Пророка, то есть к его Сунне, содержащейся в живой традиции, хадисах, сире и других источниках, притом степень достоверности информации должна оцениваться не в соответствии со средневековыми критериями, а в соответствии с критериями современной исторической науки (см. ниже 5.5).

Получившийся в результате набросок исламской этики следует сопоставить с этическими разработками мусульманских мыслителей –

---

<sup>468</sup> *Schacht J. An Introduction to Islamic Law. P. 11.* Другой крупный специалист по исламскому праву, В. Халляк, считает, что «Коран – это прежде всего книга религиозных и этических предписаний», хотя он и склонен придавать правовому аспекту Корана большее значение, чем это делал Шахт. См.: *Hallaq W. Law and the Qur'an. P. 150.*

<sup>469</sup> Напр.: *Ас-Суйūtий*. Лубāб ан-нуқūл фй асбāб ан-нузūл. Бейрут: Дār Иҳйā' ал-'Илм, 1984; *Ан-Нисāбūrйй*. Асбāб ан-нузūл. Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1978.

факихов (поскольку классический исламский фикх, по справедливому замечанию Рахмана, всегда содержал в себе этический компонент), суфиев (поскольку именно в тасаввуфе удалось нащупать сердцевину коранического учения, ср. такие понятия, как *сабр*, *таваккул*, *ридā'*, *махабба*, *шавқ* и др.; ср. здесь же всю проблематику имен Бога и их «стяжания» у ал-Халладжа, ал-Газали, Ибн Араби и др.), мутазилитов и фалясифа (поскольку под влиянием эллинистического учения о добродетели они стали искать этическое измерение в Коране, ср. творчество Ибн Мискавейха). В процессе такого трудоемкого интеллектуального мероприятия следует всегда соотносить полученные результаты с Кораном и на каждом новом «витке» пытаться прояснить именно исконную кораническую этику.

Наконец, на заключительном этапе необходимо сделать шаг от коранической этики к *исламской* этике, притом слово *ислам* здесь нужно мыслить в универсалистском ключе – как смирение перед Всевышним, которое было возможно до пророка Мухаммада и вне исторической исламской традиции после пророка Мухаммада<sup>470</sup>. Мы убеждены, что реконструкция исламской этики нужна прежде всего для лучшего понимания коранической этики, которая, как должно оказаться в итоге, в сущностном плане тождественна исламской: иначе говоря, кораническая этика проясняет характер исламской этики, а последняя позволяет вновь обратиться к коранической этике и рассмотреть ее уже в качестве совершенного выражения исламской этики. Для реконструкции исламской этики, помимо этики самого Корана, нам потребуются реконструировать этику, лежащую в основе тех священных писаний, о боговдохновенности которых нам точно известно, – писаний иудаизма и христианства<sup>471</sup>. Мы полагаем, что наибольшую важность здесь будет иметь Нагорная

<sup>470</sup> См. материалы о проблеме всеохватности божественной милости в § 5.8.

<sup>471</sup> Вопреки распространенному мнению, боговдохновенность существующих текстов Торы и Библии признавалась Пророком и его сподвижниками, а также многими крупными муджтахидами, и в ее пользу имеется большое число коранических аргументов. См. анализ проблемы: *Ибрагим Т. Коранический гуманизм. С. 159–222.*

Проповедь пророка Исы как довольно конкретное и эксплицитное выражение универсальной этики<sup>472</sup>. Отметим, что реконструкция исламской этики, понятой в качестве универсального пути смирения перед Богом, вовсе не претендует на *внешнюю морализацию* и выхолащивание религиозного феномена посредством создания вне- или надконфессиональной моральной теории. Универсальность, о которой мы ведем речь, не является чем-то абстрактным и существующим помимо своих конфессиональных воплощений в иудаизме, христианстве и исламе (разумеется, в большей или меньшей степени и во всем их историческом многообразии). Напротив, в каждой из авраамических религий она принимает свою особую и неповторимую форму, обретает «тело», которое содержит уникальный духовно-нравственный смысл. Уникальность данного смысла вовсе не противоречит универсальности этики смирения, но выявляет различие способов ее достижения. Строго говоря, для мусульман движение к исламской этике означает не *уход от* этики коранической, но *погружение вглубь* ее смыслового богатства и своеобразия. Указанное погружение, в свою очередь, способствует обнаружению места возможного диалога и сотрудничества с представителями иных религий – такого сотрудничества, которое помогает каждой из религиозных традиций наиболее полно реализовать дарованный ей потенциал. Наши задачи, таким образом, лежат не в рамках безудержного теоретического конструирования, которое якобы позволит нам наконец избавиться от конкретных форм выражения исламской этики, но в области герменевтики, которая осмысляет кораническую мудрость, и конкретных социальных инициатив, которые соответствуют осмысленным духовно-нравственным идеалам и добродетелям. Невозможно избавиться от священных писаний и просто довольствоваться их системной

---

<sup>472</sup> Мы бы хотели добавить, что важным элементом реконструкции коранической и исламской этики должен стать анализ самого понятия «этики» и «нравственности», что потребует соотнесения греческого термина *ἦθος* и арабского понятия *ахлāк*. О том, с какими трудностями мы здесь можем столкнуться, см. блестящее эссе: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб, 2007.

интерпретацией, которая якобы извлекла из них все самое полезное. Любая наша интерпретация в той или иной мере будет иметь дело с «сопротивлением» текста, а последний всегда окажется богаче и неожиданнее, чем самая адекватная его конкретизация. Именно непрерывное творческое возвращение к Корану является залогом непреходящего интеллектуального озарения и полноты религиозной жизни.

Подведем итог сказанному выше. Всесторонний контекстуальный иджтихад предполагает детальное изучение контекста ниспослания айатов, реконструкцию исламской этики и применение универсальных этических принципов к современным проблемам. Эта непростая процедура может стать реальной альтернативой атомистичному подходу к Корану, практикуемому многими улемами. Тем не менее вполне очевидно, что отдельные аспекты указанного метода еще требуют развития. Во-первых, как подчеркивают специалисты, классические материалы, посвященные обстоятельствам ниспослания айатов (*асбāб ан-нузūл*), и, в частности, их хронологии, довольно хаотичны и разнородны. Имеется потребность в специальных исследованиях, которые позволили бы прояснить эту запутанную область знания. Во-вторых, в выявлении этического принципа, лежащего в основе конкретного коранического предписания, всегда присутствует элемент субъективности: вероятно, в процессе реконструкции исламской этики возникнет огромная дискуссия по вопросу о том, как выработать критерии реконструкции, которые бы обладали достаточной убедительностью. Кроме того, можно заметить, что нравственные добродетели, которым учит Коран и о которых часто рассуждают неомодернисты, довольно абстрактны, и неясно, как их трактовать в конкретном случае: например, представления о справедливости и об отсутствии притеснения (*зулм*) могут быть абсолютно разными у членов различных обществ. Встает вопрос, как согласовать этот субъективный опыт и универсальные этические ценности. В-третьих,



довольно проблематичным выглядит переход от универсальных этических ценностей к современному контексту, то есть «второе движение» в рамках теории двойного сдвига Рахмана или переход от «значения» к «значимости» в контекстуальной теории Абу Зайда. Проблематичность этого перехода состоит в том, что для его осуществления необходимо как можно более детальное знание современного контекста. Но любая оценка данного контекста с необходимостью будет субъективной и ограниченной. Современное общество является настолько сложным и комплексным, что даже самый простой экономический, социальный, политический или мировоззренческий вопрос требует компетентности в соответствующей области, а порой и в нескольких областях сразу; к тому же, как показывает практика научного сообщества, по многим самым простым вопросам нет единства, и они являются дискуссионными. Пока трудно представить, как в подобной ситуации исследователю обрести почву под ногами. Показательно, что именно за недостаточную разработанность принципа «второго сдвига» Рахмана критикуют В. Халляк и И. Муса, которые в целом оценивают его теорию положительно<sup>473</sup>. И все же, несмотря на ряд слабых мест, метод контекстуального иджтихада является реальной альтернативой традиционному подходу, и он способен спасти исламскую умму как от архаизации, так и от чрезмерной секуляризации.

---

<sup>473</sup> *Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories. P. 245; Moosa E. Introduction. P. 16.*

### 5.5. Теория Сунны и статус хадисов

Пятое положение обновленческой программы касается теории Сунны и статуса хадисов. В классической теории, систематизированной в работах аш-Шафии (ум. 820), Сунна пророка Мухаммада мыслится как второй источник исламской религии и имеет статус нерецитируемого откровения; воплощением Сунны считаются достоверные хадисы, при этом хадисы могут отменять некоторые айаты Корана. Большинство факихов была принята точка зрения о том, что «Сунна руководит Кораном (*қадийа 'алā ал-китāб*), а Коран не руководит Сунной»<sup>474</sup>; иными словами, Коран прибегает к общим и кратким положениям, которые конкретизируются и детализируются в сборниках хадисов<sup>475</sup>. Таким образом, в эпоху модерна исламская традиция вступила не только с багажом довольно спекулятивных и спорных правовых и теологических мнений, но и с куда более проблематичным компонентом религии – сборниками хадисов, – обладающим, к тому же, статусом, не сильно уступающим статусу Корана (а на практике даже превосходящим его!). Проблематичность традиционной теории Сунны состоит в том, что она, во-первых, является буквалистской; во-вторых, мыслится как охватывающая все сферы жизни; и в-третьих, всецело зависит от хадисов, т. е. в ее рамках хадисы понимаются как обязательный источник религиозного руководства. Если выше мы неоднократно подчеркивали, что Коран сильно связан с контекстом своего ниспослания, то для хадисов, повествующих о словах и деяниях пророка Мухаммада, данное утверждение еще более справедливо. В сочетании с буквализмом это дает весьма плачевный результат: обязательным компонентом религиозного

<sup>474</sup> *Ал-Бағдāдий А.* Ал-Кифāйа фй 'илм ал-ривāйа. Хайдарабād: Дā'ират ал-ма'āриф ал-'усманийя, 1938. С. 14.

<sup>475</sup> О том, как происходило формирование этой теории, см. блестящее исследование: *Vishanoff D.* The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law. New Haven, CT: American Oriental Society, 2011.

поведения становятся детали жизнедеятельности, характерной для Хиджаза VII в.; иначе говоря, происходит архаизация ислама и его чрезмерная привязка к определенному культурному контексту<sup>476</sup>.

Помимо полезных наставлений, связанных с ритуальной сферой (*'ибāда*), сборники хадисов включают в себя многочисленные подробности, касающиеся общения с людьми, войны, семейной жизни, половой жизни, пищи, отношения к животным, народных представлений и пр. В результате частью исламской религии стали следующие странные указания и детали: требование убивать всех черных собак, поскольку в них живет Шайтан<sup>477</sup>; требование убивать ящериц, притом желательно с первого удара, так как при убийстве со второго или третьего удара человек получает от Всевышнего меньшее вознаграждение<sup>478</sup>; необходимость употребления верблюжьей мочи для избавления от некоторых недугов<sup>479</sup>; запрет делать татуировки и выщипывать волосы с лица<sup>480</sup>; требование облизывать руку после еды или давать облизать ее другому<sup>481</sup>; совет меньше зевать, поскольку зевота – от Шайтана<sup>482</sup>; информация о том, что крик петухов означает, что они видят ангела, а рев волов – что они видят Шайтана<sup>483</sup>; утверждение о том, что Шайтан проводит ночь внутри носа человека<sup>484</sup>; информация о том, что Солнце ночью прячется в теплом источнике с водой<sup>485</sup>; утверждение о том, что ни один мусульманин не умрет без того, чтобы Бог не отправил вместо него еврея или христианина в огонь Ада<sup>486</sup>; информация о том, что женщины страдают недостатком

<sup>476</sup>См. Мухетдинов Д.В. «Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции» // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 1. С. 185–208.

<sup>477</sup> Муслим, № 510; Абу Дауд, № 2845.

<sup>478</sup> Муслим, № 2240.

<sup>479</sup> Муслим, № 1671-0.

<sup>480</sup> Муслим, № 2125.

<sup>481</sup> Бухари, № 1531 (5456).

<sup>482</sup> Бухари, книга 73, № 242.

<sup>483</sup> Бухари, книга 54, № 522.

<sup>484</sup> Муслим, книга 2, № 462.

<sup>485</sup> Абу Дауд, № 4002.

<sup>486</sup> Муслим, № 2767.

ума и являются самым большим несчастьем для мужчины<sup>487</sup>; утверждение о том, что в преддверии конца света мусульмане сразятся с евреями, при этом камни и деревья будут помогать мусульманам находить спрятавшихся евреев<sup>488</sup>; и т.д. Тот факт, что мухаддисы собирали материалы по всем этим темам, говорит о наличии соответствующего запроса, являющегося следствием традиционного арабского взгляда на образцовое поведение, т.е. *сунну*.

Само представление о *сунне* является доисламским. Арабское слово *сунна* означает «способ», «образец», «пример», и в арабском племенном обществе под ним понималась идеальная модель поведения, воплощенная в конкретном историческом примере – предка, героя, религиозного лидера и пр. *Сунна* – это элемент родового сознания, при котором любая деятельность человека должна быть санкционирована примером из прошлого, то есть прецедентом. Такие родовые представления хорошо изучены антропологами по всему миру, и арабское общество VII в. здесь не является уникальным<sup>489</sup>. Так понятая *сунна* должна, по доисламским представлениям, охватывать все сферы жизни человека, практически каждый его поступок. Она тесно связана с обычным правом. Функция *хакама*, или судебного посредника, которую Пророк выполнял в Медине, предполагала формирование *сунны* в специфическом смысле – как кодекса правовых решений, которым необходимо следовать. Таким образом, Пророк, с одной стороны, сам являлся образцовой фигурой и с него «списывалась» *Сунна*, а с другой стороны, формировал *сунну* посредством своих судебных решений. Об арабском контексте сакрализации его фигуры нам известно не очень много<sup>490</sup>.

<sup>487</sup> Бухари, книга 62, № 33 и 31.

<sup>488</sup> Муслим, № 2922.

<sup>489</sup> См., например, работу: *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении // *Элиаде М.* Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000.

<sup>490</sup> См.: *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. P. 17–18; *Hallaq W.* A History of Islamic Legal Theories. Pp. 10–15.

На самом деле, развитие религиозной концепции Сунны в первые века хиджры до недавнего времени тоже представлялось туманной темой. Однако исследования, появившиеся в последние несколько десятилетий (в том числе под влиянием неомодернистов), пролили свет на этот вопрос<sup>491</sup>. Мы знаем, что в I–III вв. хиджры доминировало представление о Сунне, не зависимой от хадисов. Под Сунной понималась общая и несистематизированная этико-поведенческая практика ранней общины, санкционированная авторитетом пророка Мухаммада. Сунна базировалась на исламских религиозных правилах и усвоенных нормах поведения, которые были выведены из религиозных и этических принципов, завещанных Пророком. Однако уже во второй половине I в. хиджры мусульмане начали систематически документировать события, касающиеся жизни Пророка, в форме хадисов. У этого начинания было два основных мотива: во-первых, востребованность подобного систематичного знания для растущих правовых, религиозных, политических и социальных нужд постоянно расширяющейся мусульманской империи; во-вторых, возвышение Аббасидов и их притязания на то, что они являются хранителями «сунны Пророка». Сложившаяся ситуация дала импульс систематическому поиску и собиранию информации о событиях, касающихся жизни Пророка. Этот процесс документации со временем привел к созданию и интеграции наук о хадисах (*'улӯм ал-ҳадӣс*). Они включали несколько ветвей знания, которые касались собирания, критического анализа и оценки хадисов с опорой на методологические принципы и механизмы, имевшие целью проверить их аутентичность. Адис Дудериджа называет этот обширный процесс, происходивший в I–III вв. хиджры, «традиционализацией исламской мысли» (*traditionalization of*

---

<sup>491</sup> См. обзор: Дудериджа А. Эволюция понятия сунны у первых четырех поколений мусульман; а также фундаментальную монографию: Duderija A. (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. Palgrave Macmillan, 2015.

Islamic thought) и «хадификацией Сунны» («ḥadīthification of sunna»)<sup>492</sup>. Согласно Дудеридже, указанный процесс способствовал следующим явлениям:

1. Постоянному росту числа хадисов и их распространению.
2. Повышению значимости хадисов в глазах мусульман и снижению значимости представления о Сунне, не зависящей от хадисов.
3. Объединению невербализованных аспектов Сунны в отдельный, достоверный (*сахих*) хадис.
4. Более активному использованию хадисов в науках, касающихся Корана и Сунны, таких как *фиqh*, *тафсīр* и *усūл ал-фиqh*.
5. Развитию *иерархических*, правовых и герменевтических моделей, базирующихся исключительно на текстах (то есть на Коране и хадисах), и маргинализация не базирующихся на текстах эпистемологических и методологических инструментов Корана и Сунны, таких как *ра'ий*, *иджстихād* и *истиḥсāн*.
6. Возникновению идеи о том, что Коран и Сунна в понятийном плане граничат с определенными этическими ценностями и принципами, такими как справедливость или праведность<sup>493</sup>.

В целом под «хадификацией Сунны» следует понимать процесс, в рамках которого знание, основанное на записанных хадисах, становится единственным средством передачи/воплощения Сунны, что ведет к необходимости использования зависящей от хадисов методологии выведения Сунны. В результате поражения *ахл ар-ра'ий* в борьбе с *ахл ал-ḥадй̄с* возобладала точка зрения о том, что Сунна зависит от хадисов и воплощается в них и что хадисы имеют статус нерецитируемого откровения (*вахй̄ зайр матлӯ'*), в отличие от Корана, который понимается как речитируемое откровение (*вахй̄ матлӯ'*). Ибн Хазм (ум. 1064) формулирует эту концепцию следующим образом: «Откровение (*вахй̄*) от

<sup>492</sup> Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. P. 2.

<sup>493</sup> Ibid. Pp. 2–3.

Всемогущего Бога Его Посланнику (мир ему) приходит в двух формах. Первая из них – это рецитируемое (в ритуалах) откровение (*вахй матлӯ‘*), которое принимает вид Корана, являющегося неподражаемо организованным и записанным шедевром. Другая же форма откровения состоит из переданных высказываний – сообщений, восходящих к Божьему Посланнику (мир ему). Эти высказывания не являются неподражаемо организованным письменным произведением и, хотя данный вид откровения может быть прочитан, он все же не используется в ритуальной рецитации (*лā матлӯ‘*)»<sup>494</sup>.

В формативный период исламской мысли велись активные дебаты по поводу теории Сунны и статуса хадисов; особенно тяжело пробивала себе дорогу идея о том, что хадисы являются видом богооткровенного знания<sup>495</sup>. Однако к XI в., когда произошла окончательная консолидация и победа «ортодоксии», споры были прекращены. С новой силой они вспыхнули уже в XVIII–XIX вв., но при этом они касались в основном не теории Сунны, а проблемы религиозного статуса и исторической достоверности хадисов. Довольно рано было осознано, что хадисы способствуют архаизации ислама, приковывают его к социокультурному контексту Аравии VII в. В результате было предложено несколько способов решения этой проблемы<sup>496</sup>:

1. Кораниты, или *ахл ал-Ку’рāн*, посчитали необходимым полностью отказаться от хадисов и Сунны, оставив единственным источником исламской религии Коран (из наиболее видных коранитов следует упомянуть Аслама Джайраджпури, Гулама Ахмеда Первеза и Ахмада Мансура).

<sup>494</sup> *Ибн Хазм* А. Ал ихкām фй усӯл ал-ахкām. Т. 1. Каир: Маṭба‘ат ал-имām, 1987. С. 87.

<sup>495</sup> Ср., например, известную дискуссию между аш-Шафии и Ибн Кутайбой. Ее подробный анализ дан в работе: *Musa A. Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. Palgrave Macmillan, 2008.

<sup>496</sup> См. обзор: *Brown J. Hadith. Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2009. Pp. 240–268.

2. Модернисты, такие как Сайид Ахмад-хан, Мухаммад Абдо, Махмуд Шальтут, Мухаммад ал-Газали и некоторые представители российской богословской школы, предложили произвести критический анализ содержания (*матн*) хадисов, опираясь на классические и современные исламоведческие методы, а также максимально скептически подойти к цепочке передачи (*иснād*) хадисов, признавая в качестве достоверных лишь те хадисы, которые переданы большим числом людей (*мутавāтир*); в результате хадисы как таковые не отрицались, но архаичные и явно противоречащие Корану предания выводились за рамки исламской религии (даже если они входили в сборники ал-Бухари и Муслима).

3. Неомодернисты, такие как Фазлур Рахман и Мухаммад Шахрур, развили оригинальный подход к теории Сунны и статусу хадисов (при этом другие неомодернисты, как правило, исходили либо из позиции коранитов, либо из позиции модернистов). О теории Рахмана уже шла речь выше (раздел 1.5). Пакистанский мыслитель полагал, что Сунна не имеет органической и обязательной связи с хадисами; под Сунной он понимал нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающую нормативную практику, которая не может быть исчерпывающим образом зафиксирована в тексте; такая Сунна имеет этическую и интеллектуальную природу, она допускает контекстуальную интерпретацию и адаптацию; хадисы не вмещают в себя всю Сунну, но они могут служить историческим материалом для реконструкции Сунны, жизни и деятельности Пророка, обстоятельств ниспослания айатов и вообще ранней истории ислама. Что касается теории Мухаммада Шахрура, то ее суть состоит в том, что Сунна Пророка тождественна его личному иджтихаду и тем самым лишена богооткровенного статуса; кроме того, в самой Сунне проводятся дополнительные демаркации по степени важности ее элементов (раздел 3.4).



Мы убеждены, что неомодернистский подход к теории Сунны и статусу хадисов является наиболее адекватным, хотя он и нуждается в дальнейшей разработке. Действительно, мы должны вернуться к исконному представлению о Сунне, а для этого необходимо тщательно изучить, в чем состояло это представление в период, предшествовавший «традиционализации исламской мысли» и «хадификации Сунны». Подобная необходимость вызвана не скрытым стремлением восполнить религиозный авторитет Корана, который не нуждается в восполнении, но желанием понять исламскую традицию в свете ее нереализованного потенциала. Указанный потенциал может быть раскрыт путем переоценки условных исторических решений, неправомерно выдаваемых за безусловную ценность ислама *par excellence*. Мы не в состоянии избавиться от влияния традиции, совершить прыжок за ее пределы, на что, по-видимому, претендуют наивные версии коранизма, в конечном итоге, приходящие к созданию собственных «микротрадиций». Однако в наших силах изменить характер встроенности в традицию. Главный изъян коранизма – его неспособность преодолеть негативную зависимость от «хадифицированной Сунны», которая возводится им в ранг настоящего идола, приковывающего к себе все внимание. Иными словами, склонность объяснять проблемы *уммы* ссылкой на историческую роль хадисов не позволяет объяснить, почему же хадисы обрели столь высокий статус и почему пересмотр данного статуса был столь затруднен на протяжении исламской истории. Несомненно, историко-дискурсивный анализ проясняет эволюцию понятия Сунны, в ходе которой существенно менялись присущие тому объем и содержание. Тем не менее, при всей ее «сконструированности», Сунна, по-видимому, отвечает вполне насущной потребности религиозной жизни. Истоки желания обрести зримый образец для подражания в конкретной личности и ее окружении, т.е. следовать *сунне*, сами по себе являются органичной составляющей духовно-

нравственного опыта. Они едва ли искусственны и вовсе не обязательно приводят к превращению религии в культ ее «отца-основателя».

Именно поэтому идея Сунны требует от нас глубокого осмысления и переосмысления, а не поверхностной критики. Согласно Корану, пророк Мухаммад, подобно Ибрахиму, призван стать для верующих «прекрасным примером» в единобожии (*ат-тавхїд*) – тем самым устанавливается связь ислама с авраамической традицией, а Сунна Мухаммада понимается как историческое продолжение и адекватное воплощение Сунны Ибрахима. Оба пророка преображали свою жизнь в соответствии с богооткровенной истиной, а не с чьей-либо сунной. Иначе говоря, согласие между путями обоих было обеспечено не сознательным подражанием Мухаммада Ибрахиму, а общей для них силой дистанцирования от любых идолов, превращающих условное в безусловное. Парадоксальным, на первый взгляд, образом, но лишь так можно по-настоящему «подражать» образцовому поведению конкретной личности: не подражая ей, не повторяя бездумно вслед за ней, а продолжая ее дело. Все многообразие исторических трактовок Сунны (не исключая и постшафиитскую), предвосхищая современную идею применимости смысла, сходится в одной точке, а именно: в интуитивном понимании практической природы интерпретации Корана. Коранические идеи требуют не простого абстрактного понимания, а понимания, воплощенного добродетельной жизнью. Точнее, подлинное понимание Корана, поскольку оно захватывает всего человека, не может не реализоваться в трансформации его поведенческих предпосылок. Напомним, что, согласно Гадамеру, всякий смысл аппликативен, т.е. как-то сказывается вовне человека, проходит сквозь него и ориентирует по отношению к историческому преданию. Это вдвойне справедливо в случае Корана, каждая идея которого так или иначе соотносится с некоторой добродетелью. Система добродетелей, в свою очередь, представляет собой целостную форму организации человеческого характера и энергии. И потому не случайно, что достоверный хадис,

переданный со слов Са‘да ибн Хишами ибн ‘Амира, делает акцент на взаимосвязи Корана и характера Пророка: «Я сказал матери правоверных ‘А’ише (да будет доволен ею Аллах): “Расскажи мне о нраве Посланника Аллаха (мир ему и благословение Аллаха)”. Она сказала: “Читал ли ты Коран?” Я ответил: “Да”. После этого она сказала: “Нравом Посланника Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) был Коран”»<sup>497</sup>.

Таким образом, уже на раннем этапе исламской истории *пророческая Сунна*, т.е. слова и поступки Мухаммада, несмотря на фактическое признание иных форм *сунны* (например, *сунны* отдельных сподвижников), имплицитно задавала пределы «правильному и справедливому поведению» (подразумевалось, что *сунна* других лиц не выходит за пределы Мухаммадовой). Речь, однако, шла о непосредственно *наблюдаемом* и *живом примере* конкретизации коранического значения на практике, но не о дополнительном, самостоятельном источнике религиозного смысла. Кроме того, целый ряд производимых Мухаммадом истолкований требовал от него принимать участие в совещании с членами общины. Когда спустя два столетия после смерти Пророка, стремясь унифицировать понимание Сунны среди мусульман, аш-Шафии эксплицировал вполне естественную идею превосходства *пророческой сунны*, он невольно разорвал внутренние отношения между Сунной и Кораном. Сведенная к достоверным хадисам, Сунна отныне не столько наглядно истолковывала положения Корана, сколько сама предполагала истолкование со стороны профессиональной корпорации правоведов. Односторонняя эпистемологическая зависимость Корана от Сунны пришла на смену их имманентной связи. В рамках последней значимость Корана еще не была отделена от своей практической реализации в Сунне, а Сунна приобретала всю свою значимость именно *в качестве* образцового истолкования значения Корана, предельно внимательного к его основополагающим принципам. В случае возникновения каких-либо

---

<sup>497</sup> Муслим, № 746 а.

сомнений различным вариантам Сунны надлежало аргументированно обосновывать собственную укорененность в Коране. Иными словами, в отличие от застывшего корпуса текстов, практическая Сунна формативного периода не обладала гарантированным иммунитетом от критики. Очевидно, что в классический период взгляд на природу Сунны, а в результате и откровения, радикально изменился. Откровение утратило присущую ему открытость, отраженную в нескольких моделях «правильного и справедливого поведения», и превратилось в замкнутый «черный ящик», основным путем доступа к которому стала хадифицированная Сунна. Она же, в свою очередь, трансформировалась в средство разработки правовой теории и перестала пониматься как непосредственная практическая интерпретация коранического значения.

Кратко резюмируем основное содержание параграфа. Для первых двух веков ислама (первых трех поколений мусульман) *сунна* представляла собой общепризнанный ключевой опыт, отражающий знание религиозной общины о том, что значит быть мусульманином. Тем не менее упомянутая «общепризнанность» является, скорее, идеальной моделью, нежели эмпирическим фактом, поскольку первые версии *сунны* обладали региональным характером и отличались относительной плюралистичностью. Процесс формирования региональных версий *сунны* включал в себя два разных, с эпистемологической точки зрения, канала передачи знания: посредством практического обучения и посредством зафиксированных хадисов (в первую очередь в коллективном устном предании, а не на письме). В результате сложного взаимодействия указанных способов поддержания *сунны*, которые выступали друг для друга в качестве своеобразного «фильтра», и устанавливался соответствующий нормативный порядок поведения общины, имевший свои региональные особенности. Различия касались не только каналов передачи, но также предметной области *сунны* и даже ее источников: в частности, говорилось о *Сунне Пророка*, *сунне праведных халифов*, *сунне*

мединцев и т.д. При этом важно отметить, что, несмотря на различную трактовку значимости хадисов в деле формирования Сунны, первые ее теоретики (в том числе на начальном этапе формирования отдельных мазхабов) все-таки никогда не отождествляли идею *правильного следования Сунне* с идеей *буквальной приверженности хадисам* – ни на уровне объема, ни на уровне содержания соответствующих понятий. Даже в период возникновения и активного распространения хадисной литературы прежнее понимание Сунны еще не было предано забвению, а авторитет хадисов не носил априорного характера. Решающая трансформация взглядов на соотношение данных понятий была связана с деятельностью аш-Шафии и его последователей, точка зрения которых постепенно возобладала (к сер. III в. х.) и изменила практику других богословски-правовых школ. Новое «классическое» понимание Сунны, которое господствует по сей день, можно описать при помощи выражения «*хадисно-зависимая сунна*»<sup>498</sup>, поскольку в его рамках признается один единственный носитель и канал передачи Сунны – корпус достоверных хадисов, а само рассматриваемое понятие деконтекстуализируется и сводится к техническому термину. В свете подобной технизации, обусловленной запросами развивающейся юриспруденции, автоматически начинают читаться и более ранние источники, в которых Сунна еще не имела строго фиксированного значения и связывалась, как мы отмечали выше, с разными каналами передачи (по преимуществу с невербальными, а в случае вербальных – с устной речью)<sup>499</sup>. В общем и целом, современные исследования показывают, что в ранний период Сунна понималась прежде всего в связи с этическим и религиозным поведением. Именно этот этический и религиозный аспект живой Сунны нуждается в

<sup>498</sup> Дудериджа А. Эволюция понятия сунны у первых четырех поколений мусульман. С. 445.

<sup>499</sup> «Широкий анализ концепции 'амал имама Малика ибн Анаса, проведенный Умаром Фаруком Абдаллахом, приводит нас к следующему заключению. Малик использовал слово *сунна* по-разному. Способов словоупотребления было несколько: *сунна*, получившая поддержку иджмы мединцев (*сунна ли ал-лазй лā ихтиля' фикā 'инданā*); *сунна*, включенная в практику (*мāддат ас-сунна*); *сунна* всех мусульман (*суннат ал-муслимйн*); *сунна*, известная людям знания (*сунна 'инданā*); *сунна* Пророка (*суннат ан-набий*) и, наконец, просто *сунна* (*ас-сунна*)» (Там же. С. 48).

реконструкции. И, будучи важным историческим источником, хадисы способны помочь нам в этом. Впрочем, оценка их достоверности должна производиться с учетом современных методов исторической критики, которые сочетают в себе и классический, и исламоведческий анализ.

### 5.6. Деконструкция традиции

Шестое положение обновленческой программы касается деконструкции традиции. Под деконструкцией исламской традиции следует понимать критическое изучение истории исламской мысли и формулирование нового взгляда на феномен традиции, отличного от «официального» и «ортодоксального». Фактически проект критики исламского разума Мухаммада Аркуна является единственным на данный момент масштабным и методологически обоснованным предприятием такого рода (2). Аркун предлагает выйти за «догматическую ограду» и эксплицировать сферу «немыслимого» и «непомысленного» в исламской интеллектуальной традиции. Другие неомодернисты, в том числе Рахман и Абу Зайд, нередко подчеркивают, что у крупных муджтахидов можно найти довольно много оригинальных и революционных идей, которые, тем не менее, не оказали сколько-нибудь значительного влияния на магистральную линию исламской мысли. В этом же ключе рассуждает Халляк, когда доказывает, что неверно оценивать эпоху после X в. как период «закрытия врат иджтихада» и стагнации, поскольку в указанную эпоху были сформулированы многие оригинальные теории. На самом деле, довольно трудно найти крупных муджтахидов (именно муджтахидов, а не эпигонов-мукаллидов), которые бы придерживались всех тех идей в фикхе и каламе, которые в разные века провозглашались единственным подлинным вероучением «людей Сунны и согласия» (*ахл ас-сунна ва ал-джамā'а*). Доктринальное единство традиции – это миф, разработанный эпигонами и их приспешниками, близкими к властным кругам. Мусульмане едины в принятии базовых положений, таких как Единобожие, пророческая миссия Мухаммада и неизбежность наступления Судного дня, в то время как в других вопросах, да и в интерпретации (*та'вйл*) этих базовых вопросов, в умме существует широкий плюрализм

мнений<sup>500</sup>. К сожалению, историческая традиция всегда стремилась закамouflировать это многообразие, и одним из способов такого сокрытия стало представление о редких (*шāзз*) мнениях: согласно этому представлению, крупные муджтахиды едины во всем, но у них по ряду вопросов имеются личные мнения, которым не следует доверять. Очевидно, важной составляющей проекта по деконструкции традиции должно стать изучение истории формирования теории о редких мнениях, а также доскональное исследование того, как в разные эпохи менялось представление о доктринальном единстве и содержательном ядре вероучения «людей Сунны и согласия»; иными словами, необходим подробный анализ формирования разных видов «ортодоксальной» акиды и их связи с различными практиками власти – от ученой и корпоративной до государственной (ср. известный пример с обнаружением халифом ал-Кадиром «символа веры»).

Отношение неомодернистов к традиции является *двойственным*. С одной стороны, они критикуют традицию за догматизм, сращивание с властью, гонения на инакомыслящих и пр. С другой стороны, они видят в традиции кладезь методов и теорий, которые не сводятся только к мнимой «ортодоксии»; отсюда, например, рождается идея «исчерпывающей традиции», как ее представляет себе Аркун. Неомодернисты черпают многие концепты из традиции: идея историчности и контекстуальности Корана сформулирована под влиянием мутазилитов, фалясифа и суфиев<sup>501</sup>; идея контекстуального иджитхада укоренена в традиционных тафсирах и ряде правовых концепций, таких как правовая теория аш-Шатиби и Ибн Рушда<sup>502</sup>; представление о Коране как об этическом тексте *par excellence*

<sup>500</sup> Это было отмечено еще ал-Газали, см. наш анализ его воззрений: *Гайнутдин Р.И., Мухетдинов Д.В.* Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // *Исламская мысль: традиция и современность: религиозно-философский ежегодник*. Вып. 1. М., 2016.

<sup>501</sup> *Rahman F.* Divine Revelation and the Prophet // *Hamdard Islamicus*. 1978. No. 1–2.

<sup>502</sup> *Hallaq W.* Law and the Qur'ān. Pp. 164–168



было характерно для многих суфиев<sup>503</sup>; плюралистичная герменевтика Корана также подробно развивалась суфиями, в особенности Ибн Араби<sup>504</sup>; критика традиционной теории Сунны и хадисоцентричности формулировалась в среде ранних ханафитов и муфассиров<sup>505</sup>; идея о всеохватности божественной милости и религиозном плюрализме высказывалась ал-Газали, Ибн Араби, Руми, Ибн Таймийей, Ибн ал-Кайимом и др.<sup>506</sup> Следует при этом отметить, что всегда имеется опасность деконтекстуализации отдельных идей – именно это, по-видимому, характерно для некоторых модернистских и неомодернистских интерпретаций правовой теории аш-Шатиби<sup>507</sup> и философии религии Ибн Араби<sup>508</sup>. Таким образом, выводя на передний план отдельные идеи крупных муджахидов, не нужно забывать об исконном контексте их формирования и не нужно стремиться во что бы то ни стало придать вес собственному иджитхаду ссылками на них; следует помнить, что муджахиды – люди своего времени, а мы живем в другую эпоху и потому должны мыслить с учетом контекста этой эпохи.

Нам представляется, что серьезным недостатком неомодернистского подхода к деконструкции традиции является отсутствие глубокого понимания феномена историчности. Проблема историзма является одной из главных тем континентальной философии XX в., что, вероятно, обусловлено переориентацией с метафизической проблематики на социальную и акцентированием внимания на проблеме

<sup>503</sup> Heck P. *Mysticism and Morality: The Case of Sufism* // *The Journal of Religious Ethics*. 2006. Vol. 34. No. 2.

<sup>504</sup> Мухетдинов Д.В., Бородай С.Ю. Основные принципы суфийской герменевтики // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М., 2016; Chodkiewicz M. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, The Book, and the Law*. New York: State University of New York Press, 1993.

<sup>505</sup> Duderija A. Introduction. *The Concept of sunna and its Status in Islamic Law* // Duderija A. (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. Palgrave Macmillan, 2015; Musa A. *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. Palgrave Macmillan, 2008.

<sup>506</sup> Khalil M.H. *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*. Oxford: Oxford University Press, 2012; Гайнутдин Р.И., Мухетдинов Д.В. Взгляды ал-Газали на проблему правоверия // *Ислам в современном мире*. 2016. Т. 12. № 1. С. 21–38.

<sup>507</sup> См. критику: Hallaq W. *A History of Islamic Legal Theories*. Pp. 162–206.

<sup>508</sup> Winter T. *The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths* // *Studies in Interreligious Dialogue*. 1999. No. 9; Khalil M. H. *Islam and the Fate of Others*. Pp. 54–85.

онтологии времени<sup>509</sup>. Для подавляющего большинства неомодернистов всей этой тематики еще не существует, поскольку ментально они остаются в XIX в. (что, безусловно, является достижением в сравнении с модернистами, которые ментально пребывали в эпохе Просвещения, а не продолжали его дело в современных обстоятельствах; в чем заключается продолжение дела Просвещения, мы уже кратко говорили в разделе 5.1, посвященном новой методологии).

На наш взгляд, необходимо сформулировать несколько принципиальных тезисов, которые способны определить направление развития неомодернистской трактовки исламской традиции и исторического предания. Прежде всего деконструкция традиции должна пониматься по преимуществу в своем позитивном значении – как тщательный разбор «помысленного» и внимательное исследование «непомысленного» на протяжении исламской истории с целью высвобождения скрытого содержания «исчерпывающей традиции» (Аркун). Разбор помысленного – это критическое испытание на прочность тех или иных формулировок, которые обычно считаются неприкосновенными. Подобные формулировки прошли длительный период становления, разрабатывались и изменялись, т.е. пребывали в историческом времени, поскольку само *пребывание во времени* онтологически выражает себя как *изменение*. Мы не можем просто «повторять» их, так как именно в этом случае велика опасность сохранения внешних форм при истощении внутреннего содержания как содержания *понимаемого*, но должны творчески пропустить их через себя, прикоснуться к этим «неприкосновенным» формулам своим сердцем и разумом, чтобы поучаствовать в их практическом применении и в их проживании. Они написаны не *для Бога*, а *для человека*, т.е. для каждого из нас. Поэтому нам следует задать самим себе вопрос: понимаем ли мы их, какова их функция, исполняют ли они эту функцию в нашей жизни?

---

<sup>509</sup> См.: Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2006.

Подобное осмысление не может быть пассивной рецепцией традиции – оно требует творческой проблематизации, иначе говоря, различения между неотъемлемыми составляющими традиции и тем, что представляет собой только мнение, исторически обусловленную формулировку или старый обычай. Творчество, в свою очередь, означает соучастие в традиции как в общем деле, а не произвольное привнесение органически чуждых ей элементов.

Страх перед обвинением в недопустимых нововведениях со стороны традиционалистски настроенных улемов – это не лучший двигатель мысли, в любом случае. Следует выявить характер нового, ответить на вопрос о его допустимости, вникая в существо дела, т.е. в саму причину возникновения новых вопросов, а не руководствуясь той или иной политической стратегией. Лицемерие – это ношение масок, внешняя реализация определенного присутствующего в сознании образа или типа без искреннего вовлечения в происходящее всей личности. Таким образом, сам традиционализм и религиозное «пуританство» *могут быть* превращены в очередную маску, носимую лицемером. Уход от лицемерия, как представляется, невозможен без работы, более или менее сознательной, с границей «помысленного»/«непомысленного» (вплоть до встречи с «немыслимым») той или иной традиции. *Предварительными* установками подобной работы не может оказаться «традиционализм», «прогрессивизм», «либерализм» или любой другой *-изм*, но только решительная готовность пересмотреть собственный горизонт предрассудков, открыться священному Писанию и впустить в свое сердце (вспомним о многочисленных коннотациях идеи *қалб* в суфизме) и жизнь кораническое *значение*, иначе говоря, позволить обрести данному значению достойную его *важность*. Никакая идеологическая платформа не должна быть основанием для осмысленной и серьезной переоценки дискурсивной традиции – таким основанием может стать только размышление над природой интерпретации, совмещенное с

непосредственным размышлением над содержанием интерпретируемых текстов и критическим их исследованием. В этой связи нам представляется удачным то определение традиции, которое дает американский антрополог и исламовед Талал Асад: «Что есть традиция? По сути она состоит из дискурсов, нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти дискурсы концептуально связаны с *прошлым* (когда практика была учреждена и откуда транслируется знание о ее смысле и правильном исполнении) и *будущим* (каким образом смысл практики можно лучше всего защитить в краткосрочной и долгосрочной перспективе или почему ее следует модифицировать или отменить) через *настоящее* (как она связана с другими практиками, институтами и социальными условиями). Исламская дискурсивная традиция – это просто традиция мусульманского дискурса, связывающая себя с концепциями исламского прошлого и будущего с отсылками к конкретным исламским практикам в настоящем. Очевидно, что не все слова и дела мусульман принадлежат к исламской дискурсивной традиции. И сама исламская традиция в этом смысле необязательно имитирует сделанное в прошлом. Даже там, где антропологу кажется, что традиционная практика имитирует нечто ушедшее, ключевым является представление последователей о том, *как именно* (курсив наш/ – Д. М.) нужно его имитировать, и как прошлое соотносится с современной практикой, а не само по себе внешнее воспроизведение старых форм»<sup>510</sup>.

При этом Асад тщательно различает *традицию* как исторический способ бытия религии и *традиционализм* как определенное (лишь одно из многих) отношение к традиции. С одной стороны, он отказывается считать первую, как это делают некоторые исламские модернисты (в том числе, увы, и некоторые неомодернисты), искусственной конструкцией, порожденной столкновением с модерном и в качестве реакции на него. С

<sup>510</sup> Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. Вып. 7. 2017. С. 55–56.

другой, предлагаемое им рабочее определение традиции не подразумевает ни ее однородности, ни господствующего на протяжении ее истории согласия, т.е. внеисторического тезиса традиционализма об идеальной традиции («мы всегда так делали, считали»). То, что обычно именуют (на наш взгляд, неоправданно) «фундаментализмом» или «салафизмом», оказывается в такой перспективе всего лишь разновидностью традиционализма, идеализирующей три первых поколения мусульман (в частности, путем некритической гомогенизации практик и убеждений «салафов»). Неомодернизм же в его лучших проявлениях старается пройти между харибдой традиционализма и сциллой модернизма, отказываясь от предварительной содержательной трактовки традиции и формулировки идеологического к ней подхода. Скорее, он стремится стать герменевтикой, ответственной интеллектуальной практикой и исследовательским проектом в том, что Аркун называет «исламскими контекстами».

### 5.7. Социально-политическая теория

Седьмое положение обновленческой программы касается проблемы социально-политической теории. Предписывает ли ислам *определенную* социально-политическую систему? Должна ли это быть монархия в форме халифата, демократия под эгидой ислама, светская демократия или что-то другое? Каким должно быть общество, согласно исламу: либеральным, ультралиберальным, консервативным или тоталитарным? Предписывает ли ислам определенные социальные роли мужчинам и женщинам? Каково должно быть положение религиозных и других меньшинств? Предписывает ли ислам вообще создание «исламского общества», и если да, то каким значением здесь обладает прилагательное «исламское»? Эти и другие вопросы социально-политической теории широко обсуждаются современными мусульманами, а сама дискуссия восходит еще к первым векам хиджры. Некоторые неомодернисты уже давали развернутый ответ по указанному спектру вопросов<sup>511</sup>. Далее мы постараемся кратко сформулировать свою позицию.

Важнейшим элементом программы обновленческого движения должна стать критика *исламизма*<sup>512</sup>. Исламизм – это настоящая болезнь современной уммы. Конечно, его активное развитие в наше время обусловлено не только внутренними, но и внешними факторами, которые связаны с политическими пертурбациями, к примеру, с вторжением американских войск в Афганистан в 2001 г. и в Ирак в 2003 г. и другими проявлениями неоколониальной политики западных держав по отношению

---

<sup>511</sup> *Abou El-Fadl Kh.* Islam and the Challenge of Democracy. Princeton University Press, 2004; *Ramadan T.* Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004; *Abu Zayd N.* Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006; *Al-Na'im A.A.* Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.

<sup>512</sup> Вслед за специалистами под «исламизмом» мы понимаем специфическую интерпретацию ислама, предполагающую тесную связь религии и политики, а также призывы к всестороннему воплощению на практике шариатски-ориентированной парадигмы. См.: *Shepard W. et al.* Islamism // Esposito J. (ed.). The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford: Oxford University Press, 2009.

к ближневосточным государствам. Хотя нам не всегда по силам повлиять на такие масштабные события, тем не менее мы можем бороться с исламизмом на интеллектуальном уровне, критикуя шаткое здание его теории. Фактически исламизм является квинтэссенцией шариатски-ориентированной парадигмы. Именно поэтому мы всегда подчеркиваем, что феномен Талибана и ДАИШ – это не отклонение от мейнстрима традиции, а доведение принципов традиции до логического конца, пусть и радикального<sup>513</sup>. Концептуальный фундамент, на котором базируется исламизм, – это тот же самый фундамент, на котором базируется и традиция в ее ортодоксальном варианте (мы не говорим о традиции как таковой или «исчерпывающей традиции», но лишь об одном ее содержательном компоненте – см. предыдущий параграф). Проблема в том, что в средневековом контексте общество с шариатски-ориентированной парадигмой еще могло существовать и успешно конкурировать с другими обществами своего времени, однако в современном контексте такой подход абсолютно неприемлем.

Если тезисно сформулировать суть исламизма, то она состоит в воссоздании шариатски-ориентированной парадигмы (в одной из ее версий) и установлении политического режима во главе с халифом, в идеале – во главе с единым для всех мусульман халифом. Такое видение было нормой еще для начала XX в., и даже в довольно прогрессивной российской богословской школе оно редко ставилось под сомнение: например, Бигиев считал, что лидером мусульман является османский халиф, а общественные законы должны соответствовать «законам Всевышнего», т.е. шариатским законам, хотя его понимание шариата было реформистским и довольно сильно отличалось от традиционных подходов<sup>514</sup>. Тенденция, согласно которой религия стремится проникнуть во все сферы жизни общества и перестроить их на свой лад, является

---

<sup>513</sup> Мухетдинов Д.В. Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 14–27.

<sup>514</sup> Бигиев М. Воззвание к мусульманским нациям // Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Казань: Татарское книжное издательство, 2006.

естественной для архаических и традиционных обществ. Нет ничего необычного в том, что подобный процесс происходил и с исламской уммой, ведь аналогичная ситуация имела место в окружавших ее обществах – в Византии, в Персидской империи, в Египте и др. Однако главный концептуальный вопрос состоит в следующем: предписывает ли ислам подобную тотальную регламентацию и являлось ли целью Пророка создание государственного образования с конкретным, детализированным и консервативным законодательством, которое представлялось бы как исходящее от Всевышнего и которое являлось бы образцом для всех других обществ?

Очевидно, ответ на этот вопрос зависит от того, как мы мыслим директивные айаты Корана, политическую и законодательную деятельность Пророка и его Сунну. Эта тема уже обсуждалась в разделе 5.4. Безусловно, Коран содержит айаты законодательного плана, которые относятся не только к ритуальной сфере в узком смысле, но и к социальному устройству. Пророк выполнял функцию *хакама*, предполагавшую издание новых законов и формирование новой *сунны* как образцового поведения. Пророк также играл роль военного и политического лидера, а его Сунна – по крайней мере, в том виде, как она отражена в хадисах из классических сборников – содержит многие социально-политические предписания, касающиеся арабского общества VII в. Если рассматривать все это в буквальном смысле – без попытки дополнительной рефлексии над контекстом, особенностями ситуации того времени, метафизическими и нравоучительными частями Корана, историей становления исламской мысли, в том числе правовой, и пр. – то мы приходим к тому фундаменту, на котором построена «ортодоксальная» традиция и на котором покоится исламизм. Мы приходим к идее о необходимости создания общества, в котором имелся бы единый политический лидер, *наместник* Пророка и которое бы копировало социально-политическое устройство Хиджаза VII в., с такими его



составляющими, как примитивные экономические отношения, рабство, угнетение женщин, полигамия, архаичная социальная психология, мировоззренческие клише и пр.<sup>515</sup>. Именно по этому пути шли многие общества Средневековья, считавшие себя «исламскими», и именно по этому пути предлагают пойти исламисты (как умеренные, так и крайние).

Однако существует и другой взгляд на статус Корана, деятельность Пророка и природу Сунны. Согласно этому взгляду, который был отчетливо сформулирован неомодернистами, и прежде всего Рахманом, Коран является этическим и нравоучительным текстом *par excellence*. Все его законодательные установления должны анализироваться с учетом контекста и с намерением выявить конечную цель, лежащую в их основе (5.4). Деятельность Пророка должна мыслиться через призму его пророческой, нравоучительной функции. В свою очередь, Сунна Пророка имеет как ритуальный компонент, который требует неукоснительного соблюдения, так и нравоучительный компонент, который может быть дедуцирован из конкретных поступков; в любом случае она не должна воспроизводиться в наше время буквально и нерефлексивно и тем более иметь статус «нерецитируемого откровения» (5.5). Если мы основательно осмыслим эту позицию, то окажется, что *ислам не предписывает какого-то конкретного политического устройства и не содержит конкретизированной политической теории*<sup>516</sup>. Впрочем, отсюда не следует, что мусульманам предписано быть полностью аполитичными. Мусульманин не может быть оторван от общества, так что ему постоянно

<sup>515</sup> Как верно указывают неомодернисты и ведущие исламоведы, Коран предлагает умеренную и осторожную реформу законодательства, ориентированную на этический идеал в будущем, но не порывающую с реалиями Аравии VII в. одновременно.

<sup>516</sup> Вопрос о том, каким образом в исламской традиции сформировалась детальная политическая теория, представляется неоднозначным. См. в связи с этим монографию: *Black A. The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. Вероятно, первые шаги в этом направлении были сделаны некоторыми сподвижниками Пророка, которые подчеркивали законодательные и военно-политические аспекты его миссии. При Омейядах и ранних Аббасидах, когда произошло сращивание ислама с репрессивной государственной машиной, эта тенденция усилилась; в этот же период из завоеванной Персии в исламский контекст была перенесена имперская идея, представление о необходимости кодификации права и регламентации всех сфер жизни. Было бы интересно рассмотреть с компаративной точки зрения историю формирования «политического измерения» в таких религиях, как ислам, христианство и иудаизм.

приходится сталкиваться с социальными и политическими вопросами. Но на основе чего он должен решать их?

Мы полагаем, что в своей социально-политической деятельности мусульманам необходимо стремиться к установлению этического социального порядка в мире. О том, что соответствует, а что не соответствует этике ислама в данном конкретном контексте, нужно судить рационально или интуитивно, с опорой на реконструированную исламскую этику и особенности конкретной ситуации. Как уже указывалось выше, реконструкция исламской этики предполагает выявление нравственной составляющей коранических установлений и поступков Пророка. В этом плане социально-политическая деятельность мусульман не является чем-то полностью субъективным. В то же время она с неизбежностью содержит в себе элемент субъективизма (как и любая деятельность человека), поскольку требует рационального осмысления конкретной ситуации. Таким образом, правильно говорить не об «исламской политике» или «политическом исламе», а о «социально-политической деятельности мусульман», которая может являться крайне разнородной, что нормально для ислама, учитывая его глубинную плюралистичную интенцию.

Нам пора отходить от поверхностного и укорененного в шариатски-ориентированной парадигме деления на исламские и неисламские государства или на политическую деятельность мусульман (т.е. произнесших шахаду) и политическую деятельность немусульман (т.е. непроизнесших шахаду). Солидарность такого типа часто является чисто внешней и поверхностной, она нередко вредит объективному анализу ситуации и подталкивает к оценке людей по формальным критериям. Подлинное деление в социально-политической деятельности должно проводиться не между мусульманами (т.е. произнесшими шахаду) и немусульманами (т.е. не произнесшими шахаду), а между сторонниками этического социального порядка (т.е. мусульманами по духу) и

сторонниками неэтичного, репрессивного социального порядка (то есть немусульманами по духу, хотя они и могут называть себя «мусульманами»). Основой же для такого деления выступает исламская этика, понятая в универсалистском ключе, и прежде всего – принцип справедливости и отсутствия угнетения (*зулм*). Мы полагаем, что в данном плане мусульманская социально-политическая деятельность сближается с эмансипационными и либеральными проектами европейских мыслителей<sup>517</sup>, хотя здесь всегда нужно сохранять дистанцию и анализировать каждого социального мыслителя отдельно, поскольку в Европе существует тенденция к превращению *свободы-от* и эмансипации в самоцель. Конечно, пройдет еще немало времени, прежде чем ведущие мусульманские умы смогут сформулировать компетентное и в прагматическом плане адекватное отношение к таким явлениям, как капитализм, социализм, секуляризм, либеральная демократия, феминизм и пр. Но для того чтобы подобная формулировка была аргументированной, необходима надежная основа в виде реконструированной коранической и исламской этики. Так что осмысленная и системная социально-политическая деятельность мусульман невозможна без предварительной теологической и философской рефлексии<sup>518</sup>.

В исламском сообществе в XX в. предпринимались многочисленные попытки ограничить шариатски-ориентированную парадигму в концептуальном плане, освободив тем самым пространство для социально-политической деятельности нового типа. Прогрессивные улемы, осознавшие косность, нежизнеспособность и бесперспективность традиционной правовой системы, попробовали использовать тот реформаторский потенциал, который имеется в самой традиции, для того, чтобы изменить ее. Глубокое изучение сочинений ал-Газали, аш-Шатиби и

<sup>517</sup> Сходная идея высказывалась Хасаном Ханафи. См.: Мухетдинов Д.В. Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 1. С. 81–98.

<sup>518</sup> О нашем понимании границ теологического контекста см. Мухетдинов Д.В. Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии // Ислам в современном мире. 2019. Т. 3. С. 23–34.

других средневековых муджтахидов повлекло за собой появление идеи *религиозного утилитаризма*, согласно которой конкретные правовые директивы, даже если они восходят к Корану, не должны применяться в том случае, если они противоречат «общим целям шариата» (*maqāṣid al-sharī'a*)<sup>519</sup>; также существует тенденция ограничивать легитимность конкретных правовых директив принципом возможностей человека: то, что в данный момент выходит за пределы возможностей человека и наносит ему вред, не должно выполняться, – именно в этом состоит суть идеи «фикха возможностей» (*fiqh istiṭā'a*)<sup>520</sup>. Кроме того, для мусульманских меньшинств, живущих в *dār al-kufr*, была предложена урезанная и контекстуализированная форма фикха – так называемый «фикх меньшинств» (*fiqh al-aqalliyāt*)<sup>521</sup>. Все эти тенденции вызваны осознанием того, что классическая правовая система, во-первых, не способна создать общество, которое смогло бы конкурировать с обществами модернистского типа, а во-вторых, не способна бесконфликтно существовать в рамках светской системы. Мы полагаем, что одобрение подобных тенденций допустимо лишь с прагматической точки зрения. По сути, они не меняют принципиальные установки классической правовой теории, или *uṣūl al-fiqh*, но лишь под давлением обстоятельств и в извинительной манере ограничивают необходимость применения директив, которые, как считается, в современных условиях способны нанести мусульманам вред. Иными словами, указанные тенденции лишь означают, что улемам приходится нехотя принимать модерн, хотя в уме они держат мечты о реванше. Утилитарный фикх – это, безусловно, более прогрессивная версия классического фикха, но в то же время это и потенциально реваншистский фикх. Он создает в умах

<sup>519</sup> См.: *Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories*. Pp. 214–231; *Duderija A. (ed.)*. *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*.

<sup>520</sup> См.: *Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф*. Открытое послание. М., 2016.

<sup>521</sup> См.: *Hassan S.F. Fiqh al-Aqalliyāt: History, Development, and Progress*. New York: Palgrave Macmillan, 2013; *Мухетдинов Д.В.* Вклад Юсуфа ал-Кардави в современный исламский дискурс // *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 3. С. 57–71.

мусульман *когнитивный диссонанс*: мы не соблюдаем все то, что нужно соблюдать, но у нас есть уважительная причина, поскольку мы живем в «обществе неверных» или во времена господства антиисламской идеологии, которая позволяет нам придерживаться лишь «общих принципов». Ясно, что в такой логике соблюдать все предписания шариата лучше, чем не соблюдать, поэтому всегда может возникнуть стремление покинуть «общество неверных» или преодолеть ограничения эпохи и построить во всех отношениях «исламское» государство – иными словами, полностью возродить классическую шариатски-ориентированную парадигму. Таким образом, хотя утилитаризм и является наименьшим из зол, восходящих к классической традиции, все же он не решает проблему соотношения ислама и модерна, поскольку, как уже указывалось выше, подлинное решение должно заключаться в переосмыслении самих оснований законнического взгляда на ислам.

Интересная попытка преодоления шариатски-ориентированной парадигмы принадлежит Рахману. Она отражена в идее систематической реконструкции исламских наук, и в частности в реконструкции исламского права (раздел 1.6). Рахман отмечает, что, несмотря на этический характер коранического послания, мусульмане все же нуждаются в исламском законодательстве; такое законодательство должно выводиться из этических принципов Корана, подвергаться постоянной реинтерпретации в соответствии с новыми обстоятельствами и быть максимально гибким – иначе, полагает Рахман, мусульмане выберут путь секуляризма. Новое исламское законодательство, по мнению пакистанского мыслителя, уже не может быть создано в традиционных институциях улемов, поэтому оно должно разрабатываться группами прогрессивных мусульманских ученых и популяризироваться среди широкой аудитории с расчетом на то, что со временем оно повлияет на законодательную деятельность государства и парламента. К сожалению, Рахман не конкретизирует, в чем именно состоит «исламский характер» подобного законодательства: предполагает

ли оно, например, выделение мусульман в привилегированную группу, обладающую особыми правами? Однако ответ на этот вопрос может быть дан, если проанализировать деятельность Рахмана в рамках диктаторского и исламистского режима генерала Айюб Хана, и ответ здесь является положительным. По-видимому, Рахман еще отчасти находился в границах шариатски-ориентированной парадигмы, хотя он внес немалый вклад в переоценку ее оснований.

Проблема любого социально-политического проекта (в том числе законодательного типа), идентифицирующего себя как «исламский проект», заключается в явном или неявном эксклюзивизме. «Исламский проект» предполагает выстраивание общества на основе «исламских ценностей» – как бы они ни понимались. А это чаще всего означает, что «юридические мусульмане» будут обладать особым привилегированным статусом, что, в свою очередь, *ведет к явному или неявному угнетению других социальных групп*. Конечно, апологеты традиционной парадигмы скажут, что христианам *лучше* платить джизью и жить под исламским господством, чем существовать в светском или даже христианском обществе, ведь исламское господство предполагает, что они со временем смогут убедиться в истинности ислама и перед ними откроются врата рая; апологеты исламизма также скажут, что язычникам *лучше* вообще не жить, чтобы не распространять нечестие на земле; и т.д. Подобная аргументация напоминает доводы средневековых инквизиторов, которые полагали, что убийство еретика является благом для него, поскольку имеется шанс, что он еще несильно утвердился в своей ереси и потому будет прощен Богом. Однако если не заниматься софистикой и посмотреть правде в глаза, то мы увидим, что любой эксклюзивизм, опирающийся на правовой фундамент, является формой угнетения других групп и потому противоречит базовой установке Корана на справедливость и равноправие, в том числе в

религиозной сфере<sup>522</sup>. Парадоксальным образом оказывается, что всякий «исламский» социально-политический проект, призывающий к справедливому общественному устройству, в самом своем основании покоится на несправедливости – на принципе эксклюзивизма и угнетении (*зулм*) других групп.

Похоже, решение этой проблемы возможно лишь при том условии, что мы начнем мыслить прилагательное *исламский* в широком значении, как это делали многие суфии и неомодернисты, – в значении «смирения перед Всевышним». В этом плане допустимо придерживаться «исламских» ценностей, не будучи при этом «юридическим мусульманином». Такой подход, еще нуждающийся в фундаментальной проработке в рамках философии религии (см. далее 5.8), позволяет посмотреть на исламские ценности как на универсальные религиозные и этические принципы, которые могут быть найдены во всех мировых религиях и даже в атеистической этике – мы имеем в виду принципы альтруизма, гуманизма, любви, милосердия, честности, справедливости и др. Таким образом, подлинно *исламский* социально-политический проект – это не построенная на тотальном угнетении классическая шариатски-ориентированная парадигма, а общество, опирающееся на универсальные этические принципы. Любой человек, который защищает указанные принципы, даже если он формально не принадлежит к исламу, является сторонником *исламского* социально-политического проекта. И напротив, человек может во всеуслышание называть себя мусульманином, но если он не придерживается этических принципов ислама и поддерживает утопии исламизма, то он является противником *исламского* социально-политического проекта.

Здесь также представляется уместным вновь подчеркнуть, что конкретизация приведенных выше тезисов, особенно в области этических

---

<sup>522</sup> Вспомним известный аят, который некоторые факихи поспешили объявить «отменным»: «И да не будет никакого принуждения в религии. Истина уже отделена от заблуждения» (К. 2: 256).

принципов, возможна только после систематической реконструкции коранической и исламской этики. Лишь имея в руках надежную теоретическую модель, покоящуюся на устойчивом эмпирическом фундаменте, мусульмане будут способны оценить, насколько этой модели соответствуют принципы капитализма, социализма, секуляризма, демократии и других проектов, касающихся различных аспектов социально-политического устройства. Пока же мы находимся на довольно шатком фундаменте, состоящем из личного опыта, рациональных соображений и интуитивных прозрений, – впрочем, даже эти способности могут принести великую пользу, если человек является благочестивым и искренним перед самим собой. Точно ясно одно: принципиально аполитическая трактовка ислама в неменьшей степени оказывается его политизацией. Нам не следует (да и невозможно) отказываться от взаимосвязи духовно-нравственной и политической сферы – суть проблемы не в том, чтобы разорвать данную взаимосвязь, а в том, как именно ее следует установить. Мы вовсе не утверждаем, что «религия» и «политика» – это два несообщающихся сосуда, однако хотим высказать в этой связи два важных замечания, проясняющих их сообщение: 1) На наш взгляд, сами сторонники исламизма осуществляют разрыв целостного исламского мировидения (духовно-нравственного по своей природе), а затем подчиняют религиозную сферу сфере политической, истолкованной при этом достаточно европоцентрично (хотя этот момент зачастую упускается исламистами из виду, но их политический язык оказывается неизбежно зависимым от исторически сформированного западного политического дискурса: концепций партии, институтов, управления, государства, революции и т.д.); 2) Подобный подход выливается в *инструментализацию* ислама ради достижения тех или иных политических целей, что ограничивает наше восприятие лишь наиболее поверхностными (и внешними) отношениями между религией и политикой. В конечном итоге, в различных версиях религиозной реформы,



обновления или возрождения, разрабатываемых в рамках шариатски-ориентированной парадигмы, мы сталкиваемся по преимуществу с социально-экономической и политической реформой, прикрываемой религиозной риторикой. Это, разумеется, вовсе не означает, что исламистские проекты будто бы лишены религиозного компонента (согласие с этим подразумевало бы допущение возможности однозначного отделения религии от политики). Скорее, присущий им религиозный компонент предполагает достаточно редуцированный, бедный и усеченный взгляд на саму религию (и, следовательно, на ее связь с политикой), диссонирующий с характерным для исламистов акцентом на всеобъемлющей природе исламского учения.

Таким образом, задача неомодернизма заключается не в уходе от целостного религиозного феномена, а, напротив, в возвращении к нему через более широкую трактовку исламской этики. Ключевую роль здесь играет различение антикоранического, (эксплицитно) коранического и внекоранического содержания. Другими словами, не всякая идея, которая не имеет своего прямого аналога или предвосхищения в Коране (как минимум, на уровне позитивных предписаний), чужда исламу: допущение внекоранического содержания, согласующегося, тем не менее, с исламской этикой, позволяет избежать свойственной исламизму противоречивой зависимости от западного политического дискурса, которому тот попросту не оставляет места в своей концептуальной схеме, но, тем не менее, к которому он постоянно обращается. Политический опыт Запада, подобно всякому значительному проявлению человеческого духа, требует религиозного *освоения*, которое не свидетельствует об исключительно адаптационной тенденции развития ислама, якобы лишенной критического потенциала. Этот опыт требует переоценки на иных основаниях, нежели грубая дихотомия западной («кафирской»)/исламской практики и мысли.

### ***5.8. Ислам как платформа для плюрализма***

Восьмое положение обновленческой программы связано с проблемой плюрализма. В наше время глобализация объединила разные уголки планеты, теперь носители разных культур постоянно контактируют друг с другом и познают чужие культуры. Это привело к осознанию реального разнообразия религиозных, культурных, ментальных, ценностных установок; специфика современной эпохи состоит именно в том, что мы сталкиваемся с данным разнообразием на каждом шагу. Между тем существует тенденция к стиранию разнообразия, к унификации образа жизни, к «искоренению» автохтонных культур и языков, что также является прямым следствием глобализации: из-за экономического давления со стороны более развитых обществ малым народам приходится отказываться от традиционного образа жизни и от своего наследия. Многие правозащитные и научные организации ищут способ сохранить культурное богатство человечества, однако это невозможно сделать без всесторонней религиозно-философской рефлексии. Ультралиберализм и американизм не способны стать платформой для сохранения плюрализма – напротив, они уничтожают этот плюрализм. Другой крайностью является культурный релятивизм и изоляционизм, которые предполагают относительность всех культурных и ценностных систем и необходимость сокращения контактов с внешним миром. Последняя позиция игнорирует тот факт, что от современного глобального мира уже невозможно укрыться, и дело не в технике и экономике, а в тех концептуальных основаниях, на которых он построен. Невозможно закрыть на них глаза, поскольку речь идет о проблеме смысла и истины. Если и будет создан альтернативный проект, то он должен покоиться на собственных основаниях, которые также будут связаны с определенным видением мира

и пониманием истины. Одна из попыток создания такого проекта принадлежит неомодернистам.

Люди, не очень хорошо знакомые с исламской традицией мысли, будут удивлены, но неомодернисты развили тезис о том, что *именно ислам способен стать универсальной платформой для плюрализма*. У многих людей ислам ассоциируется с архаичностью, воинственностью, принуждением, угнетением, отсутствием веротерпимости и пр., что, безусловно, справедливо для некоторых аспектов шариатски-ориентированной парадигмы, в особенности для исламистских утопий. Однако исламская традиция также обладает другой стороной. Прежде всего стоит отметить, что мусульманские общества Средневековья являли собой эталон веротерпимости для того периода; в них мирно уживались представители разных религий, и для такого мирного сосуществования имелась концептуальная основа в виде представления о «людях Книги» (*ахл ал-китāб*), к которым, помимо христиан и иудеев, нередко причислялись также зороастрийцы, индуисты, даосы, буддисты и синтоисты. Столь редкая для средневекового периода позиция была укоренена в Коране и в том социально-политическом устройстве, которое реализовал Пророк во время своего пребывания в Медине. В статье «Исламские корни современного плюрализма» индонезийский неомодернист Нурхолис Маджид писал в связи с этим: «Исследуя ценности, лежащие в основе структур и процессов развития ранней исламской цивилизации, можно видеть, что решающим фактором была вера в человечность. Подкрепляемые благоразумной уверенностью в себе, следующей из политического и военного превосходства, позитивные взгляды на человечность, по-видимому, стали основой исконной толерантности и плюрализма ранних мусульман... По иронии судьбы именно в тот период, когда толерантность и плюрализм находятся среди ценностей, наиболее востребованных в глобальных человеческих

взаимодействиях, в самом исламе классическое наследие толерантности и плюрализма почти исчезло»<sup>523</sup>.

По мнению Маджида, инклюзивный потенциал ислама имеет огромную важность в современную эпоху глобализации. Человечество живет в «большой деревне», и люди ближе друг к другу, чем когда-либо ранее. Так что появляется необходимость в поиске общей платформы для взаимодействия, в том числе на основе различных священных писаний и религиозных доктрин. Маджид эксплицитно утверждает, что вера в Единого Бога и борьба против злых сил в виде тирании и дискриминации является общей платформой всех священных книг. Эта платформа не ограничена определенным временем и местом, но стоит над историей. В чем различие между религиями – так это в формах внешнего выражения, или в символах, которые связаны с определенными историческими обстоятельствами. Как было упомянуто в раздел 2.6, новый вид гуманизма, который опирается на исламское плюралистичное наследие, также пытался развить Аркун. Стоит добавить, что проблема плюрализма получила широкое освещение в работах мусульман второй половины XX – нач. XXI в.<sup>524</sup>.

Конечно, и средневековые исламские общества, и мединская модель, реализованная пророком Мухаммадом, проигрывают в плане плюралистичности современным западным обществам. Однако, как уже отмечалось, современная глобальная цивилизация является плюралистичной лишь внешне, на деле же экономические и технологические механизмы приводят к разрушению богатства человечества и гибели неконкурентоспособных культур. Для создания исламской плюралистической платформы в современном мире не нужно пытаться возродить мединскую модель, но, скорее, необходимо

<sup>523</sup> *Madjid N.* Islamic Roots of Modern Pluralism. Indonesian Experiences // *Studia Islamika*. 1994. Vol. 1. No.1. 1994. P. 69.

<sup>524</sup> См. обзор: *Khalil M. H.* Salvation and the 'Other' in Islamic Thought: The Contemporary Pluralism Debate (in English) // *Religion Compass* 5/9 (2011). P. 511–519; а также работы: *Esack F.* Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oneworld Publications, 1996.

реконструировать плюралистические интенции Корана (это должно стать важным аспектом реконструкции коранической этики) и применить их к нашей эпохе. Полагаю, что из школ классической исламской мысли здесь наибольшую важность для нас будет иметь тасаввуф, в частности школа Мухиддина ибн Араби (ум. 1240)<sup>525</sup>.

Ибн Араби одним из первых создал систему исламской философии религии, в которой понятие «ислам» мыслится как выражение универсального смирения перед Богом; такого смирения может достичь как «юридический» мусульманин, так и представитель любой другой религии. Это – прямой путь к универсализации ислама, к формированию универсальной этики. Но Ибн Араби не остановился на этом тезисе, он пошел еще дальше и в ряде своих мистических выражений (*шагх*) сформулировал два других важных тезиса: во-первых, в мире есть лишь знающие Бога, но не все понимают, что они знают именно Бога, а не что-то иное; во-вторых, каждый знает Бога лишь через призму своего представления о Боге. Эти два тезиса внешне противоречат друг другу: если в первом фактически утверждается, что все люди являются монотеистами, то во втором, напротив, говорится о том, что все люди являются идолопоклонниками. Однако Ибн Араби не видит в этом противоречия, поскольку сущность Бога непостижима и знать Его можно только через что-то тварное. По мнению андалусского мыслителя, хотя и существует иерархия путей к Богу, тем не менее *все* пути ведут к Нему. Даже окольные пути открываются опыту мистика как прямые пути, поскольку путь каждого человека уникален и для каждого человека он является именно прямым. Согласно Ибн Араби, такой взгляд возможен лишь в рамках *ислама-смирения*, который является интегральной религией, вмещающей в себя все другие. Это совершенное знание предполагает своеобразное видение того, что все религии истинны; речь

---

<sup>525</sup> Подробнее см.: Мухетдинов Д. В. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухйи ад-Дина ибн ал-'Араби // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 4. С. 47–64.

идет о способности вместить в своем сердце все религиозные формы, не отрицая ни одну из них. Свой собственный мистический опыт Ибн Араби выразил в следующих строках:

Сердце мое приемлет всякую форму:

Оно и пастбище для газелей, и монастырь для монахов,

Храм для идолов и Кааба для паломников,

Скрижали Торы и свитки Корана.

Я исповедую любовь, и только любовь,

Она – моя религия и моя вера<sup>526</sup>.

Именно такое видение могло бы стать фундаментом для универсального плюрализма. Оно предполагает истинность каждого пути и каждого взгляда. Оно возвещает равноценность всех путей. И оно не ведет к нравственному релятивизму, но лишь переориентирует внимание с эксклюзивизма и защиты своих религиозных взглядов на служение ближнему, помощь и сострадание ему. Иными словами, рвению во имя того, что мы считаем «Божьим делом» (но кто может с достоверностью знать, таково ли это дело, и не кроются ли за ним наши узкие представления?), следует предпочесть служение ближнему, ведь нет более удобного Богу дела, чем это. В цивилизационном плане это означает, что основную важность имеет не внешнее, а внутреннее. Мы не в состоянии адекватно судить о внутренних намерениях человека и об этапах личного пути, который привел его к тому или иному поступку; кроме того, каждый поступок совершается в специфическом культурном контексте, который обуславливает представления о нравственном и безнравственном, – учесть этот контекст в полной мере почти невозможно. Следовательно, мы должны не осуждать человека, а принимать его, служить и сострадать ему. В этом суть универсального плюрализма и гуманизма, который может быть построен на базе исламских принципов.

---

<sup>526</sup> *Ибн Араби*. Тарджуман ал-ашвак. Бейрут, 1934. С. 39–40.

Хотя универсальная плюралистичная платформа затрагивает все аспекты социального бытия, все же ее фундаментом должна стать *философия религии*. Именно философия религии способна обосновать всесторонний плюралистичный взгляд, поскольку такой взгляд по природе является религиозным. С опорой на суфийскую интерпретацию Корана, суфийский мистический опыт и российскую богословскую школу мы уже пытались наметить основные тезисы будущей философии религии, которая могла бы быть построена на базе исламских принципов<sup>527</sup>. Далее следует краткий обзор этих тезисов:

- Каждый человек имеет правоверную природу (*фитра*), и эта его природа неизменна.
- Посланники Бога были отправлены ко всем народам, и поэтому откровение имеет общечеловеческий характер. С этой точки зрения следует исходить не из презумпции ложности чужой религии, а из презумпции ее исторической истинности, хотя и оказавшейся замутненной более поздними человеческими наслоениями.
- Религиозные миссии несли сходное содержание и обладали универсальной природой. Все небесные религии суть звенья эволюции единой, всеохватной божественной религии, возвещающей милость Создателя и благодать мира. Если мы будем глубоко изучать различные религии: мистическую их часть, нравственные поучения, представления об Абсолютном, – то мы, как ни странно, обнаружим общие черты, хотя народы, исповедующие эти религии, не имеют ничего общего и, возможно, даже никогда не контактировали друг с другом<sup>528</sup>. В каждой религии

<sup>527</sup> Мухетдинов Д. В. Философия религии в свете всеохватности божественной милости // Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 124–137. См. также: *Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. С. 10–158.

<sup>528</sup> Не следует, однако, понимать это утверждение в поверхностно экуменическом смысле. В этой связи нам представляется уместным привести следующую цитату из эссе видного исламоведа, философа и историка религий Исмаила Раджи ал-Фаруки, которое посвящено методологии истории религий: «По всей вероятности, самым распространенным жанром метарелигии выступает сравнительный анализ, полагающий различия между религиями их поверхностными характеристиками, а общие пункты, по поводу которых существует взаимное согласие различных конфессий, сущностью этих религий. Данное воззрение отнюдь не обязано всегда принимать поверхностную форму, характерную для межконфессиональных конвенций, на которых ценой всех существующих различий и вариаций особое

нужно выделять ядро и внешнее смысловое оформление. Поскольку языки обращения разнятся, то и смысловые оформления разнятся – отсюда и столь широкое разнообразие. В связи с этим можно привести прекрасное высказывание Джалаладдина Руми, который вложил в уста Всевышнего следующие слова: «Для индийцев – восхваление на языке Хинда, / Для жителей Синда – восхваление на языке Синда. / Я не стану чище от их молитв, / Но чистыми станут они и рассыпающими [устаами] жемчужины. / Мы не обращаем внимания на язык и речь, / Мы обращаем внимание на душу и состояние. / Мы смотрим на сердце, если оно смиренно, / Хотя бы слова и были лишены покорности» («Маснави», 1720–1750).

- Истинной религией является *ислам*. Однако следует иметь в виду, что под «исламом» в Коране подразумевается ядро пророческих миссий, их неизменная сущность – вера в Единобожие и необходимость творить добрые дела. В этом смысле мусульманином является всякий добродетельный человек, всякий, демонстрирующий смирение перед Всевышним.

- Вера – это глубинное, личное, сердечное дело человека. Она никак не может определяться юридическими, «законническими» постановлениями, скрупулезно регламентирующими, кто, в каком состоянии и когда является истинно верующим, кто – идеологический союзник, а кто – безбожник, с которым надо вести беспощадную борьбу. Узкий юридический подход к правоверию критиковался еще ал-Газали, и современным мусульманам следует взять на вооружение его методологию.

---

внимание уделяется соглашениям, выдержанным в духе поиска "наименьшего общего знаменателя". Подобную точку зрения можно встретить и в несколько модернизированном варианте, как, например, в случае утверждений о том, что фундаментом, лежащим глубже всех конфессиональных различий, является некое подлежащее беспрепятственному вскрытию реальное основание, общее для всех религий. Как бы то ни было, данное воззрение ложно, поскольку оно ищет упомянутое основание на уровне формальных конфигураций и смыслополаганий различных религий – уровне, где таковое единство и согласие можно отыскать только посредством произвольного отбора исследуемого материала или его насильной интерпретации. Тем самым отделяющие одну религию от другой на уровне учения глубинные различия исчезают, чтобы освободить дорогу обобщению. Когда же обнаруживается, что препятствующие обобщению препоны не поддаются сносу, их подвергают такому толкованию, которое может породить искомое смысловое содержание» (*Al-Faruqi I. R. History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue // Al-Faruqi I. R. Selected Essays. London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2018. P. 71*).



- Конечный исход для всех людей будет благим, что предполагается учением о всеохватности божественной милости, которое имеет веские основания в Коране и сторонниками которого выступили выдающиеся сахабы и табиины, а также муджтахиды: ал-Газали, Ибн Араби<sup>529</sup>, Ибн Таймийя, Ибн ал-Кайим, Муса Бигиев, Мухаммад Рашид Рида<sup>530</sup> и др.

Как мы отмечали в статье, «актуальная философия религии может быть создана только в процессе обновления нашей собственной духовной традиции, преодоления ее косности и заикленности на правовых и теологических схемах»<sup>531</sup>. На примере неомодернистской логики мы увидели, почему это так; однако, как уже подчеркивалось, философию религии не следует рассматривать в качестве самоцели; она должна послужить концептуальным фундаментом для формирования *универсальной плюралистичной платформы*, которая обеспечит бесконфликтное сосуществование различных религий, цивилизаций и мировоззрений в современную эпоху и позволит сохранить культурное богатство человечества.

В свою очередь, актуальная философия религии не может существовать без развитой дисциплины истории религий, которая должна быть понята в самом широком смысле дисциплины, изучающей каждую отрасль человеческих знаний и устремлений – дисциплины универсальной и инклюзивистски настроенной. В этом отношении интересны разработки, сделанные Исмаилом Раджи ал-Фаруки в его эссе по методологии истории религий. Тонкий анализ ал-Фаруки позволяет ему со всей ясностью выявить принципиальные проблемы отношений таких научных дисциплин, как исламоведение и история религий: «Современный западный историк религий столь малоподготовлен в области исламоведения, что данная

<sup>529</sup> Мухетдинов Д.В. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухйи ад-Дина ибн ал-Араби // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 4. С. 47–64.

<sup>530</sup> Мухетдинов Д.В. Проблема всеобщего спасения в трудах Рашида Риды // Вестник Российского университета дружбы народов. 2019. Т. 23. № 1. С. 32–45.

<sup>531</sup> Мухетдинов Д. В. Философия религии в свете всеохватности божественной милости. С. 136.

дисциплина, в которую его вклад незначителен, производит впечатление не требующей в какой-либо мере его участия. Даже сегодня ситуация никоим образом не изменилась: ни один историк религий не сказал ничего, что могло бы привлечь внимание людей, образованных в области исламоведения. Корнем этого дисциплинарного изъяна является тот факт, что ислам никогда не считался необходимой составной частью предмета истории религий»<sup>532</sup>.

---

<sup>532</sup> *Al-Faruqi I. R. History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue. P. 59.*

### 5.9. Ислам и цивилизационный контекст

Девятое положение обновленческой программы связано с проблемой соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. Эта тема является весьма обширной, и она касается как чисто практических, так и интеллектуальных, философских аспектов. Многие исламисты утверждают, что исламская идентичность стоит выше всех других идентичностей и в каком-то смысле *отрицает* их, поскольку идентичности, не основывающиеся на исламе, не могут не находиться в конфликте с исламскими ценностями; иначе говоря, исламисты исходят из неявной предпосылки о том, что традиции, праздники, ментальные установки, культурные особенности и в целом все феномены конкретной цивилизации являются формами *куфра*, если они напрямую не связаны с исламом как конкретной религией (осмысляемой преимущественно в законническом ключе). Ясно, что это есть не что иное, как воспроизведение старого тезиса о *д̄ар ал-исл̄ам* и *д̄ар ал-куфр* и их непримиримой вражде. В такой теории общий цивилизационный контекст, в котором существуют мусульмане, по определению не нуждается в каком-то специальном осмыслении, поскольку он отождествляется с проявлением неверия. В данном отношении неомодернистское движение принципиальным образом отличается от исламизма: неомодернисты наоборот склонны к осмыслению цивилизационного контекста – как глобального мирового контекста, так и конкретных цивилизаций; они пытаются понять, каким образом возможно непротиворечивое сочетание разных идентичностей; кроме того, они оценивают культурные феномены (от произведений искусства до литературы и философии) не по их формальной принадлежности, а по степени их соответствия универсальным принципам Корана и исламской этике в широком смысле. Особенно продуктивными оказались попытки осмысления ислама в

контексте индонезийской культуры, что отражено в работах Нурхолиса Маджида<sup>533</sup>, и попытки сочетания принципов ислама и европейской идентичности, на тему чего имеются замечательные работы Тарика Рамадана<sup>534</sup>. Впрочем, в данной области еще довольно много спорных вопросов, так что следует ожидать появления новых исследований.

Проблема соотношения ислама и контекста евразийской цивилизации концептуализировалась в рамках тематики «русского мусульманства». Подробное осмысление указанного феномена было представлено в статье Исмаила-бея Гаспринского «Русское мусульманство» (1881)<sup>535</sup>; об особой российской мусульманской идентичности нередко говорили и ведущие отечественные богословы, в частности довольно подробно эту тему разбирал Муса Бигиев в книге «Воззвание к мусульманским нациям» (1923)<sup>536</sup>. Мы попытались развить идеи отечественных богословов применительно к современности в нашей работе «Русское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации», а также в ряде докладов по теме<sup>537</sup>. В них мы показываем, что термин «русское мусульманство» может пониматься в трех смыслах: 1) как обозначение российской уммы; 2) как обозначение социокультурной реальности, порожденной российской уммой; 3) как обозначение концепта, с помощью которого можно осмыслить социокультурную реальность и наметить стратегию ее развития. В работе основное внимание уделяется именно *концепту*, т. е. смысловой

<sup>533</sup> См.: Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Lund University, 2005; Мухетдинов Д. В. Обновленческое движение в Индонезии: жизнь и учение Нурхолиса Маджида // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 47-66. Кроме того, об иранской специфике см. Мухетдинов Д. В. Теоретические перспективы исламского реформистского дискурса в Иране: альтернатива М. М. Шабестари и А. Соруша // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 31-41.

<sup>534</sup> Ramadan T. To Be a European Muslim: a Study of Islamic Sources in the European Context. Leicester: Islamic Foundation, 1999; Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>535</sup> Гаспринский И. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881.

<sup>536</sup> Бигиев М. Воззвание к мусульманским нациям // Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Казань, 2006.

<sup>537</sup> Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. М., 2016; Мухетдинов Д. В. От «русской идеи» к «русской идее» // Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 101-106; Мухетдинов Д. В. Стратегия развития российского мусульманства // Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 90-101.

конструкции, которая бы позволила схватить базовые особенности российского мусульманства и выявить его место в контексте современных социально-политических, философских и цивилизационных трендов. Мы отмечаем, что российская умма тяготеет к антиглобализму, защите традиционных этических ценностей, поликультурности и умеренному консерватизму. Кроме того, российское мусульманство как социокультурная реальность характеризуется следующими признаками: демократизмом, рациональностью, тяготением к умеренности, высоким социальным статусом женщины, ключевой ролью сердца как органа богопознания и др. Эти компоненты распространены и в других исламских культурах, но в российском мусульманстве они даны в уникальном соотношении. Мы также отмечаем, что для уммы имеется несколько глобальных вызовов: радикализация, исламофобия, ультралиберальная идеология, попытки задавить ислам силовыми методами, проблема интеграции иммигрантов. Наконец, мы высказывали довольно оптимистичную мысль о том, что грамотная стратегия в сочетании с внутренним духовным и интеллектуальным импульсом российской уммы способны привести к тому, что российское мусульманство возглавит интеллектуальное развитие и культуру остального мусульманского мира. Для достижения этого необходима активная социальная и интеллектуальная работа, в особенности осмысление трудов российских богословов и смещение акцента в массовом сознании с «русской идеи» к «российской идее», т. е. к общероссийской стратегии развития.

Безусловно, книга «Российское мусульманство» является лишь первым современным опытом рефлексии такого типа, и она с неизбежностью страдает рядом недостатков. Сейчас к высказанному в книге тезису следует также добавить, что мы нуждаемся не только в осмыслении трудов российских богословов, но и в осмыслении трудов неомодернистов. Вторая задача является даже более важной. К сожалению, российская богословская школа по объективным причинам не могла

развиваться во второй половине XX в. – в тот период, когда и получил бурное развитие неомодернизм. В своем осмыслении ислама и современной цивилизации российское богословие осталось на уровне модернистского направления, хотя в конце XIX – первой половины XX в. оно и являлось передовым модернистским движением. Конечно, задача всесторонней рефлексии над достижениями российских богословов еще далека от полной реализации, однако уже сейчас видно, в чем отечественная школа проигрывает неомодернизму. Это важно понять, чтобы правильно определиться со стратегией дальнейшего развития отечественной религиозно-философской мысли: она не может ограничиваться лишь публикацией и пересказом работ А. Курсави, Ш. Марджани, Р. Фахретдина, М. Бигиева, З. Камали и др.

Итак, в чем же за полвека успела устареть российская богословская школа?

Во-первых, передовые российские богословы методологически и ментально пребывали в лучшем случае в эпохе Просвещения, то есть в XVIII в., притом значительная часть джадидов не усвоила европейскую образованность даже на этом уровне и потому мыслила еще в категориях Средневековой эпохи с ее законничеством и схоластикой. Конечно, влияние египетского модернизма, которое хорошо заметно с нач. XX в., переориентировало многих мыслителей на рационализм новоевропейского типа. Однако ни в методологическом, ни в теоретическом плане европейская мысль XIX – нач. XX в. не была усвоена отечественными богословами, как не были усвоены и достижения исламоведения. Даже в тех случаях, когда делались попытки рефлексии над европейской мыслью, как, например, в работе З. Камали «Философия ислама» (1909–1911)<sup>538</sup>, эта рефлексия оказывалась довольно поверхностной и в значительной мере мотивированной апологетическими соображениями. Таким образом, можно констатировать, что в отличие от русской религиозно-философской

---

<sup>538</sup> Камали З. Философия ислама. Т. 1. Казань, 2010.

школы, которая еще в XIX в. достаточно глубоко осмыслила наследие европейских философов, российская богословская школа была оторвана от европейской интеллектуальной традиции. Очевидно, эта пропасть только расширилась во второй половине XX в., когда западная мысль и исламоведение сделали огромный шаг вперед. В наше время в свете неомодернизма и последних тенденций в западной интеллектуальной традиции российская богословская школа в целом представляется отсталой.

Во-вторых, российские богословы все еще мыслили в рамках шариатски-ориентированной парадигмы, или законнического понимания ислама. Даже великий Муса Бигиев не смог преодолеть эту парадигму. Конечно, некоторые российские богословы ставили вопрос о переосмыслении оснований фикха (*уṣūl al-fiqh*), о необходимости преодоления мазхабных ограничений. Они предлагали новое толкование *иджмы*, *кийаса*, *насса*, *иджтихада*, *таклида* и других методологических компонентов правовой теории; они также развивали теорию фикха утилитаристского типа (*маслаха*) и в их рассуждениях можно обнаружить некое подобие фикха меньшинств (*фиqh al-aqalliyāt*)<sup>539</sup>. Тем не менее все эти новаторские и прогрессивные идеи развивались в рамках шариатски-ориентированной парадигмы. Представление об исламе как о религии закона, о Коране как о законодательном тексте *par excellence*, о необходимости политического единства исламского мира и шариатизации всех сфер общественной жизни было общераспространенным. Российские богословы оказались не готовы к преодолению этих предрассудков, восходящих к классической традиции.

В-третьих, российские богословы уже довольно рано заговорили о необходимости открытия врат *иджтихада* и отказа от слепого *таклида*. Эта

---

<sup>539</sup> См.: Бигиев М. Воззвание к мусульманским нациям; Бигиев М. Введение к трактату «Аль-Муафакат» // Мухетдинов Д.В. Вклад Юсуфа ал-Кардави в современный исламский дискурс // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 3. Бигиев М. Введение к трактату «Аль-Муафакат» // Бигиев М. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Казань, 2006; Бигиев М. Кавā'ид фикхийя. Казань, 1910.

идея стала лейтмотивом отечественной школы мысли. Некоторые передовые мыслители, такие как Бигиев и Камали, подчеркивали важность широкого понимания иджтихада, согласно которому он затрагивает не только правовые, но и вероучительные вопросы. Кроме того, Бигиев отстаивал возможность абсолютного иджтихада (*иджтихād мутлақ*) в современную эпоху, и его работы являются тому свидетельством. Однако все эти несомненные достижения в наше время уже не кажутся чем-то удивительным. В неомодернизме это – общее место. Неомодернисты пошли гораздо дальше: они разработали идею контекстуального иджтихада, которая релятивизирует не только выводы факихов и мутакаллимов, но и отдельные положения Корана и Сунны. Контекстуальный иджтихад такого типа отсутствовал в российской богословской школе, поскольку отсутствовала теологическая теория, которая бы сделала его возможным.

В-четвертых, российские богословы реабилитировали такие «гетеродоксальные» течения исламской мысли, как фальсафа и мутазилизм. Однако это была лишь частичная реабилитация, без глубокого понимания интеллектуальных оснований этих течений. При этом какие-либо концептуальные теологические выводы не были сделаны из такой реабилитации, за исключением, пожалуй, плодотворной идеи о наличии у человека свободной воли (что противоречило ашаритско-матуридитскому фатализму). Самый главный вопрос – о статусе Корана и его историчности – отечественными мыслителями даже не был поставлен.

В-пятых, для российской богословской школы в целом характерно критическое отношение к хадисам, унаследованное, по-видимому, от ханафитской традиции. Показательно стремление анализировать хадисы не с точки зрения *иснада*, а с точки зрения *матна*. Например, Фахретдин писал, что хадисы, противоречащие в содержательном плане Корану, не



могут считаться достоверными<sup>540</sup>. Стремясь ограничить легитимность хадисов, российские богословы также апеллировали к идее о том, что абсолютной достоверностью могут обладать лишь хадисы, переданные большим числом людей (*мутавāтир*). Тем не менее российских богословов трудно назвать коранитами, поскольку они очень часто ссылаются на хадисы и используют их в своей теологической и правовой аргументации. Хотя делались попытки выработать новые методы верификации хадисов, все же подобная методология так и не получила развития. Кроме того, отечественными мыслителями не была сформулирована ключевая проблема – теория Сунны. Они исходили из традиционного понимания Сунны, хотя и пытались вводить в эту концепцию дополнительные демаркации, разграничивая «религиозное» и «светское». Отсутствие методологии критики хадисов и развитой теории Сунны – это значительный недостаток отечественной школы в сравнении с неомодернизмом.

В-шестых, передовые российские богословы выступали за религиозный плюрализм и равноправное отношение к меньшинствам. Показательными в данном плане являются такие работы Мусы Бигиева, как «Доказательства божественного милосердия» (1911) и «Женщина в свете священных аятов Благородного Корана» (1933)<sup>541</sup>. В то же время нельзя не заметить, что плюрализм отстаивался далеко не всеми российскими богословами, а если и отстаивался, то нередко в весьма ограниченном и завуалированном виде<sup>542</sup>. Интеллектуальное воплощение плюралистичной интенции, то есть внимательное изучение других религий и теологий, не проводилось в жизнь никем, кроме Бигиева. Впрочем, даже

<sup>540</sup> См.: *Ибрагим Т.* Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе // Мухетдинов Д.В. (ред.). Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX – начала XX вв.: сборник научных статей. М., 2015. С. 7.

<sup>541</sup> *Бигиев М.* Доказательства божественного милосердия // *Исламская мысль: традиция и современность.* М., 2016; *Бигиев М.* Женщина в свете священных аятов Благородного Корана // *Избранные труды: в 2 т.* Т. 2. Казань, 2006.

<sup>542</sup> Ср.: Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань, 2015. С. 177–178.

в случае с Бигиевым имеется неприятный казус, поскольку в своих работах он пишет, что изучение других религий – это прежде всего путь к доказательству величия ислама. Аналогичная непоследовательность характерна и для осмысления плюрализма в социальной сфере, в частности в вопросе гендерного равенства. Хотя тот же Бигиев внес немалый вклад в развенчание средневековых предрассудков о женщине, тем не менее он идеализировал некоторые средневековые нормы, отчасти поддерживал сегрегацию и другие виды ограничений. Иными словами, даже передовые российские богословы не доросли в своем понимании плюралистичности ислама до неомодернистских мыслителей.

В-седьмых, российская богословская школа характеризуется полемичностью и апологетичностью. Она формировалась в специфическом контексте и в связи с конкретной задачей – обосновать необходимость социальной и интеллектуальной модернизации мусульманского населения России. Этим обусловлено критическое и порой весьма поверхностное отношение отечественных мыслителей к каламу и некоторым направлениям тасаввуфа. Безусловно, этот недостаток российской богословской школы также требует преодоления, особенно в свете современных исследований по каламу и тасаввуфу, демонстрирующих тесную связь этих течений с коранической проблематикой.

Таким образом, российская богословская школа по ряду ключевых положений уступает неомодернизму, что, на наш взгляд, вполне естественно. Прошло уже более полувека с момента смерти ее последнего представителя. Для своего времени она, безусловно, была передовой, однако по целому ряду аспектов сейчас ее трудно считать таковой. Впрочем, отсюда не следует, что нам нужно отказаться от отечественного наследия. Как мы уже говорили ранее, у российских богословов много верных и прогрессивных идей, так что углубленное изучение их наследия все еще является актуальным. Тем не менее российским мусульманам не

нужно заикливать на этом наследии. Мы полностью убеждены в том, что создание современной религиозно-философской школы ислама в российском контексте возможно только на стыке неомодернизма, современного исламоведения и традиций отечественного богословия.

### **5.10 Выводы**

Итак, резюмируем основные положения предложенной в данной главе обновленческой программы<sup>543</sup>.

Во-первых, необходимо разработать новую методологию понимания ислама. Она должна предполагать глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения. Разработка такой методологии не будет являться чем-то необычным или запрещенным, поскольку исламская мысль всегда сочетала в себе и автохтонные, и сторонние идеи. Наиболее плодотворные периоды ее развития отличались как раз синтезом глубоких и интересных идей, вне зависимости от их происхождения.

Во-вторых, мы нуждаемся в переосмыслении исламской онтологии, или той проблематики, которой в основном занимались мутакаллимы. Ни одна из классических исламских школ калама не репрезентирует кораническую онтологию и не соответствует современному уровню науки. Необходимо реконструировать исконную кораническую онтологию и попытаться согласовать ее базовые положения с современным философским, теологическим и естественнонаучным знанием. Важность этого проекта состоит в следующем: сдвиг в религиозно-философском мировидении означает сдвиг всех концептуальных, методологических и герменевтических стратегий, именно из онтологии выводятся все частные теоретические и практические разработки.

В-третьих, необходимо дальнейшее переосмысление статуса откровения и развитие гуманистической герменевтики. Это, в свою очередь, подразумевает формирование исторического, контекстуального, антропологического и этического понимания природы Корана. Конечно,

---

<sup>543</sup> См. *Мухетдинов Д.В.* Исламский неомодернизм: эскиз обновленческой программы // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 2. С. 48–70.

такое переосмысление в значительной степени должно происходить с опорой на материалы современного корановедения.

В-четвертых, мы нуждаемся в дальнейшем развитии метода контекстуального иджтихада, предполагающего двойной сдвиг: от конкретного айата Корана к общему этическому положению и от этического положения к современной ситуации. В разработке этого метода нужно уделить особое внимание проблеме субъективизма и проблеме всесторонней оценки современной ситуации. Также неотъемлемым компонентом указанного подхода является реконструкция коранической этики.

В-пятых, необходимо дальнейшее развитие теории Сунны и переосмысление статуса хадисов. Мы должны вернуться к исконному представлению о Сунне, а для этого нужно тщательно изучить, в чем состояло это представление в период, предшествовавший «традиционализации исламской мысли» и «хадификации Сунны». В истолковании Сунны необходимо сделать акцент на религиозном (в узком смысле) и этическом компоненте. Именно этот этический и религиозный аспект живой Сунны нуждается в систематической реконструкции, и хадисы способны выступить здесь ценным источником. Тем не менее от теории «двойственного откровения», согласно которой хадисы являются нерцитируемым откровением, следует отказаться.

В-шестых, необходима деконструкция исламской традиции, то есть выявление невысказанного и непомысленного в ней. Важной составляющей этого предприятия должно стать изучение истории формирования теории о редких мнениях (*шā'зз*), а также доскональное исследование того, как в разные эпохи менялось представление о доктринальном единстве и содержательном ядре вероучения «людей Сунны и согласия»; иными словами, необходим подробный анализ формирования разных видов «ортодоксальной» акиды и их связи с различными практиками власти – от ученой и корпоративной до государственной.

В-седьмых, мы нуждаемся в конкретизации социально-политической теории ислама и всесторонней критике исламизма и шариатски-ориентированной парадигмы как его основы. Новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения.

В-восьмых, необходимо осмысление ислама как платформы для плюрализма в современном глобальном мире. В разработке этой платформы нужно уделить особое внимание философии религии, поскольку именно она способна заложить основания универсального плюрализма, который обеспечит бесконфликтное сосуществование различных религий, цивилизаций и мировоззрений в современную эпоху и позволит сохранить культурное богатство человечества.

В-девятых, мы нуждаемся в решении проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. В российском пространстве это предполагает концептуализацию феномена российского мусульманства и актуализацию наследия отечественной богословской школы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предпринятое исследование показало важность обращения к современной исламской мысли для поиска ответов на те животрепещущие вопросы, которые сегодня беспокоят как мусульман, так и немусульман в разных частях света. К сожалению, неомодернистский дискурс пока слабо представлен в современной России. Какими причинами это могло бы объясняться?

Во-первых, академическое знакомство с неомодернизмом предполагает *принципиально междисциплинарную* подготовку. Границы компетентности той или иной дисциплины при этом нередко определяются не более чем сложившейся традицией и набором кадров. Действительно, чтобы осмыслить феномен неомодернизма, необходимо иметь подготовку как в области истории философии, – в частности, истории современной философской мысли, – так и в области востоковедения, а подробнее, – исламоведения, истории постколониальных стран Ближнего и Среднего Востока и пр. С другой же стороны, необходимо в достаточной степени разбираться и в классическом (средневековом) исламском богословии, трудности с которым отмечаются естественным образом и у историков зарубежной философии, и у специалистов по современному исламу. Специалисты в области современной философии в основном интересуются сугубо западными (европейскими/североамериканскими) авторами и нечасто обращают внимание на построения сегодняшних мусульманских интеллектуалов, к тому же частично интегрированных в западную мыслительную традицию.

Во-вторых, своеобразную интеллектуальную преграду представляет собой иллюзорный водораздел между знанием «светским» и «конфессиональным». Многие с опасением относятся к утверждению теологии в российском образовании в качестве научной специальности,

толкую это как вторжение клерикализма и обскурантизма в мир чистой науки. На деле всё, конечно, сложнее. Теологическое знание может быть вполне академичным и соответствовать ряду критериев научности. Движение в эту сторону началось в Европе ещё в конце XVIII – начале XIX в., когда немецкие лютеранские теологи поставили цель, с одной стороны, описать религиозное переживание некоторыми общедоступными научными средствами, а с другой стороны, постараться восстановить аутентичный контекст и подтекст Библии. Библиестика, таким образом, возникала в рамках либеральной теологии; важную роль немецкая лютеранская теология XIX в. внесла и в зарождение таких специальных областей знания, как религиоведение («наука о религии») и психология религии.

Теологии вообще, как известно, не существует. Существуют конфессиональные теологии, которые могут обладать разной степенью самозамкнутости и эксклюзивизма. Не всякая теология и не всегда сурово ограничивает себя рамками традиционного доктринального контента. Напротив, в истории теология нередко неразделимо переплеталась с философией, заимствовала философские понятия и полемические ходы, оперировала философскими методами. Ясно, что рассмотренные нами в диссертационном исследовании авторы также могут быть отнесены к теологам, ведь они 1) являются верующими мусульманами, которые подходят к исламу лично и изнутри традиции; 2) затрагивают существенные вопросы богословия (толкование Корана, статус Сунны, переосмысление роли хадисов и др.); 3) делают это с помощью методов, частично относящихся к самой религиозной традиции.

Соответственно, нет ничего удивительного в том, что ряд современных исламских теологов (в частности, неомодернисты) активно используют философские методы. Судя по всему (хотя это – тема отдельного исследования), когда доктрина исчерпывает возможности самообновления исходя из уже принятых в ней идеологических ходов, она



обращается к заимствованию таковых извне, к примеру из философии. Интересно, однако, что неомодернисты частично заимствуют методологию не из средневековой арабо-мусульманской традиции, а из инокультурной, западноевропейской. Это говорит о тесном культурном контакте и взаимопроникновении, которые заслуживают пристального изучения.

В контексте возрождения отечественной богословской школы исламской мысли особое звучание приобретает стремление неомодернистов решить проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. Это означает, что пристальное внимание исламоведов и исламских теологов должно быть направлено на изучение феномена российского мусульманства; истории его развития и специфических черт.

На основе неомодернистского проекта возможна и, вероятно, даже необходима выработка обновленческой программы, которая будет согласована с реалиями российской мусульманской культуры. Такая попытка предполагает создание современной богословской школы ислама в российском контексте. Неомодернистская картина мира в данном случае должна будет дополниться материалами отечественного и мирового исламоведения, а также, что немаловажно, должна будет включать ряд идей отечественного богословия, имеющих региональную специфику и обладающих поэтому особой ценностью.

Какие же идеи будут прежде всего востребованными в данном синтезе? Думается, основные идеи такого рода были рассмотрены в диссертационном исследовании, и к ним могут быть, в предельном обобщении, причислены:

- 1) историзация коранического откровения. Коль скоро известный нам текст Корана является историческим развертыванием откровения, его контекстуальный аспект должен обязательно учитываться в герменевтическом процессе. Догматизация традиционалистской идеи о том, что известная нам манифестация Корана является несотворенной и

трансцендентной, приводит к тому, что его учение «застывает», контекст теряется, и стремление механически (а по существу, неуместно) реализовать его положения приводит к недоразумениям. Коль скоро «обстоятельства ниспослания» (*асбāб ан-нузūл*) Корана играют важную роль в его понимании, его указания и запреты должны рассматриваться с учетом этих обстоятельств.

2) Смещение акцентов с «Закона» на «благодать» при толковании Корана. Коран, по существу, представляет собой не суровый Закон, грозящий грешникам мучительными карами, а этическое божественное послание, призванное смягчить социальную мораль.

3) «Этизация» Сунны (признание того, Сунна также обладает прежде всего этической значимостью и предполагает контекстуальную интерпретацию и адаптацию к изменяющейся ситуации). Сунна должна быть адекватно толкуемой; ей не может быть приписано антигуманистическое содержание.

4) Соответственно, данные изменения будут предполагать обновленческое переосмысление исламской картины мира с помощью современного познавательного арсенала. Это будет предполагать глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения. В частности, нужно будет с максимально возможной степенью научной объективности реконструировать кораническую картину мира, что невозможно осуществить вне рамок тесного сотрудничества с академическим корановедением – фундаментальной востоковедческой дисциплиной.

5) Сотрудничество с академической наукой будет проявляться и в исследовании/реконструкции ряда «исключительных» богословских мнений (*шāзз*) в контексте изучения того, каким образом в исламском религиозном сознании менялось представление о доктринальном единстве и содержательном ядре суннитского вероучения. Этот сюжет тесно связан

с деполитизацией ряда религиозных аспектов и креном в направлении инклюзивных интерпретаций мусульманства и исламского религиозного сознания.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### Литература на русском языке

1. 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.
2. Аль-Джанаби М. Философия современной мусульманской реформации / М. Аль-Джанаби. – М.: Садра, 2014. – 436 с.
3. Асад Т. Идея антропологии ислама / Т. Асад // Islamology. – 2017. – № 1. – С. 41–60.
4. Ачкасов В.А. Идеология евроислама: Тарик Рамадан и Бассам Тиби / В.А. Ачкасов // Политэкс. – 2012. – Т. 8. – № 1. – С. 190–199.
5. Бигиев М. Введение к трактату «Аль-Муафакат» // М. Бигиев. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. – Казань, 2006. – 256 с.
6. Бигиев М. Воззвание к мусульманским нациям // М. Бигиев. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. – Казань: Татарское книжное издательство, 2006. – 256 с.
7. Бигиев М. Доказательства божественного милосердия // М. Бигиев. Исламская мысль: традиция и современность: религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. – М., 2016. – С. 77–130
8. Бигиев М. Женщина в свете священных аятов Благородного Корана // М. Бигиев. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. – Казань, 2006. – 256 с.
9. Бохеньский Ю.М. Сто суеверий: краткий философский словарь предрассудков / Ю.М. Бохеньский. – М.: Прогресс, 1993. – 189 с.
10. Витгенштейн Л. О достоверности // Л. Витгенштейн. Философские работы. Ч. I. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
11. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность / П.П. Гайденко. – М., 2006. – 464 с.

12. Гайнутдин Р.И. Аллах требует поклонения в разуме / Р.И. Гайнутдин // Минарет Ислама. – 2015. – № 3. – С. 6–15.

13. Гайнутдин Р.И., Мухетдинов Д.В. Взгляды ал-Газали на проблему правоверия / Р.И. Гайнутдин, Д.В. Мухетдинов // Ислам в современном мире. – Т. 12. – № 1. – 2016. – С. 21–37.

14. Гайнутдин Р.И., Мухетдинов Д.В. Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали // Р.И. Гайнутдин, Д.В. Мухетдинов. Исламская мысль: традиция и современность: религиозно-философский ежегодник. – Вып. 1. – М., 2016. – С. 27–69.

15. Деррида Ж. Различание <Différance> // Ж. Деррида. Поля философии. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с.

16. Дудериджа А. Эволюция понятия сунны у первых четырех поколений мусульман / А. Дудериджа. Исламская мысль: традиция и современность: религиозно-философский ежегодник. – Вып. 3. – М., 2018. – С. 443–491.

17. Ибрагим Т. Коранический гуманизм / Т. Ибрагим. – М., 2015. – 576 с.

18. Ибрагим Т. Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе / Т. Ибрагим / ред. Д.В. Мухетдинов. Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX – начала XX в.: сборник научных статей. – М., 2015. – С. 6–12.

19. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / М. Икбал. – М.: Вост. лит., 2002. – 200 с.

20. История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А.В. Смирнова. – М., 2013. – 255 с.

21. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Наука, 2006. – 590 с.

22. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством / М. Кемпер / пер. с нем. – Казань, 2008. – 675 с.

23. Михалева А.В. Опыт региональной трансформации исламской политической мысли в Европе: Тарик Рамадан / А.В. Михалева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 2010. № 1. С. 122–133.

24. Мухетдинов Д.В. Размышляя о дисциплинарных границах исламской теологии // Ислам в современном мире. 2019. Т. 3. С. 23–34.

25. Мухетдинов Д.В. Мухаммад Аркун о положении и задачах интеллектуала в исламском контексте // Научная мысль Кавказа. 2019, № 3, С. 59–67.

26. Мухетдинов Д.В. Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи // Minbar. Islamic Studies. 2019. Т. 12. № 2. С. 511–526.

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

28. Мухетдинов Д.В. Мухаммад Аркун об идеях счастливой жизни и поиске счастливой жизни // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 1. С. 36–48.

29. Мухетдинов Д.В. Теоретические перспективы исламского реформистского дискурса в Иране: альтернатива М.М. Шабестари и А. Соруша // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. С. 31–41.

30. Мухетдинов Д.В. Проблема всеобщего спасения в трудах Рашида Риды // Вестник Российского университета дружбы народов. 2019. Т. 23. № 1. С. 32–45.

31. Мухетдинов Д.В. Хасан Ханафи: неомодернизм как теология освобождения // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 1. С. 81–98.

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

33. Мухетдинов Д.В. Вклад Юсуфа ал-Кардави в современный исламский дискурс // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 3. С. 57–71.
34. Мухетдинов Д.В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 2. С. 165–181.
35. Мухетдинов Д.В. Обновленческое движение в Индонезии: жизнь и учение Нурхолиса Маджида // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 3. С. 47–66.
36. Мухетдинов Д.В. О будущем мусульманской мысли: размышляя над трудами К. Эрнста и М. ал-Джабири // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 2. С. 25–40.
37. Мухетдинов Д.В. «Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции» // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 1. С. 185–208.
38. Мухетдинов Д.В. Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухйи ад-Дина ибн ал-‘Араби // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 4. С. 47–64.
39. Мухетдинов Д.В. Принципы суфийской герменевтики ал-Газали // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3. С. 53–64.
40. Мухетдинов Д.В. К вопросу о российском мусульманстве // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 4. С. 81–90.
41. Мухетдинов Д.В. Учение ал-Газали о единобожии (таухид) // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 49–60.
42. Мухетдинов Д.В., Бородай С.Ю. Основные принципы суфийской герменевтики / Д.В. Мухетдинов, С.Ю. Бородай / под ред. Д.З. Хайретдинова // Исламская мысль: традиция и современность: религиозно-философский ежегодник. – Вып. 1. – М.: Медина, 2016. – С. 382–437.
43. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция) / И.Р. Насыров. – М., 2012. – 552 с.

44. Оруджев Р.Э. Политическая концепция «исламского государства» Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима. Автореферат дис... канд. полит. Наук / Р.Э. Оруджев. – М., 2003. – 160 с.
45. Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий / Л.Р. Сюкияйнен. – М., 2014. – 210 с.
46. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк. – М., 2007. – 326 с.
47. Фролова Е.А. Арабская философия – прошлое и настоящее / Е.А. Фролова. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 453 с.
48. Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / Е.А. Фролова. – М., 2016. – 312 с.
49. Фролова Е.А. Концепция эпистемологического разрыва у ал-Джабири / Е.А. Фролова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточная литература РАН, 2011. С. 238–253.
50. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
51. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. – СПб., 2007. – 448 с.
52. Хусаин Фаизханов: жизнь и наследие / под ред. Д.В. Мухетдинова. – Н. Новгород, 2008. – 151 с.
53. Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. / колл. авт. – Казань, 2015.– 680 с.
54. Элиаде М. Избранные сочинения / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.

#### **Литература на западных языках**

55. Abou El-Fadl Kh. Islam and the Challenge of Democracy / Kh. Abou El-Fadl. – Princeton University Press, 2004. – 144 p.



56. Abu-Rabi' I.M. *Contemporary Arab Thought / I.M. Abu-Rabi'.* – *Studies in Post-1967 Arab Intellectual History.* London, 2004. – 512 p.
57. Abu-Rabi' I.M. (ed.) *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought / I.M. Abu-Rabi'.* – Blackwell Publishing, 2006. – 696 p.
58. Abu Zayd N. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis / N. Abu Zayd.* – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – Pp. 97–99.
59. Abu Zayd N. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics / N. Abu Zayd.* – Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. – 65 p.
60. Abu Zayd N. *The Qur'an: God and Man in Communication / N. Abu Zayd.* – Leiden University, 2000. – 27 p.
61. Abu Zayd N. *The Status of Women between the Qur'an and Fiqh // Mir-Hosseini Z. et al. (eds.). Gender and Equality in Muslim Family Law / N. Abu Zayd.* – London, 2013. – 288 p.
62. Abu Zayd N. *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.
63. Abu Zayd N. *Voice of an Exile. Reflection on Islam (with E. Nelson) / N. Abu Zayd.* – New York: Praeger, 2004. – 219 p.
64. Adams Ch. *Islam and Modernism in Egypt / Ch. Adams.* – New York, 1968. – 293 p.
65. Akbar A. *The Origins of Fazlur Rahman's Theory of Revelation // Proceeding of the 3<sup>rd</sup> International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization, 14–15 March 2016, Kuala Lumpur, Malaysia / A. Akbar* – Kuala Lumpur, 2017. – 320 p.
66. Al-Faruqi I.R. *Islam / I.R. Al-Faruqi.* – Betsville: Amana publications, 1994. – 83 p.

67. Al-Na'im A.A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* / An-Na'im A.A.; Foreword by J. Voll / A.A. Al-Na'im. – New York: Syracuse University Press, 1990. – 253 p.
68. Arkoun M. *Deux Epîtres de Miskawayh, édition critique* / M. Arkoun. – Damas, 1961. – 130 p.
69. Arkoun M. *Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique* // *Lewis B. et al. (eds.) As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West* / M. Arkoun. – New York, 1985. – 343 p.
70. Arkoun M. *Essais sur la pensée islamique*, 1e éd. Maisonneuve & Larose / M. Arkoun. – Paris, 1973; 2e éd. – 1984. – 252 p.
71. Arkoun M. *Humanisme et islam: combats et propositions* / M. Arkoun. – Paris: J. Vrin, 2014. – 322 p.
72. Arkoun M. *Islam: To Reform or to Subvert?* / M. Arkoun. – London: Saqi Books, 2007. – 326 p.
73. Arkoun M. *L'humanisme arabe au IV/X siècle d'après le Kitâb al-Hawamil wa-l-Šawâmil* // *Studia islamica*. Paris, 1961. – J.Vrin, 2e éd. 1982. – 315 p.
74. Arkoun M. *L'Humanisme arabe au IV/X siècle d'après le Kitâb al-Hawamil wa-l-Šawâmil* // *Studia islamica*. – Paris, 1961. – V. XIV. – P. 112–118.
75. Arkoun M. *La Pensée arabe*, 1e éd. / M. Arkoun. – P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002.
76. Arkoun M. *Lectures du Coran*, 1e éd. / M. Arkoun. – Paris 1982; 2e Aleef, Tunis 1991. – 175 p.
77. Arkoun M. *Penser l'espace méditerranéen* // *Diogène*. 2004. – P. 34–52.
78. Arkoun M. *Pour une Critique de la Raison Islamique* / M. Arkoun. – Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. – 372 p.

79. Arkoun M. Present-day Islam: Between its Tradition and Globalization // Daftary F. (ed.). *Intellectual Traditions in Islam* / M. Arkoun. – London: I.B. Tauris, 2000. – P. 122–150.
80. Arkoun M. *Rethinking Islam Today* / Aslam S. (ed.) *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*. – SAGE Publications, 2003. – 204 p.
81. Arkoun M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* / M. Arkoun. – Boulder, Colorado: Westview Press, 1994. – 160 p.
82. Arkoun M. Rôle et place du fait islamique dans la construction de l'espace euroméditerranéen // *Prologues*. – 1994 – № 31. P. 17–32.
83. Arkoun M. The Concept of Authority in Islamic Thought // Ferdinand K., Mozaffari M. (eds.) // *Islam: State and Society*. – London: Curzon Press, 1988.
84. Arkoun M. The Notion of Revelation: From *Ahl al-Kitāb* to the Societies of the Book // *Die Welt des Islams*. – 1998. – № 28. – P. 62–89.
85. Arkoun M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* / M. Arkoun. – London: Saqi Book, 2002. – 352 p.
86. Arkoun M. *Traité d'Éthique, Trad., introd., notes du Tahdhîb al-akhlâq de Miskawayh* / M. Arkoun. – 1e éd.– 1969; 2e éd.– 1988. – 225 p.
87. Bakti A. Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // *Asian Journal of Social Science*. – 2005. – No. 33. – P. 486–505.
88. Barton G. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought // *Islam and Christian-Muslim Relations*. – 1997. – No. 8. – P. 323–350.
89. Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // *Studia Islamika*. – 1995. – No. 2. – P. 1–75.
90. Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining

the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980 / G. Barton. – Ph.D., Monash University. Clayton, 1995. – 220 p.

91. Bälz K. Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The Abū Zayd Case // *Die Welt des Islams*. – 1997. – No. 37. – P. 135–155.

92. Benzine R. *Les nouveaux penseurs de l'islam* / R. Benzine. – Paris, Albin Michel, 2004. – 334 p.

93. Betti E. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* // Bleicher J. (ed.). *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* / E. Betti. – London, Routledge & Kegan Paul, 1980. – 288 p.

94. Black A. *The History of Islamic Political Thought* / A. Black. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – 416 p.

95. Brown J. *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* / J. Brown. – Oxford: Oneworld Publications, 2009. – 320 p.

96. Chodkiewicz M. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, The Book, and the Law* / M. Chodkiewicz. – New York: State University of New York Press, 1993. – 184 p.

97. Christmann A. "Read the Qur'an as if it was revealed last night": *An Introduction to Muhammad Shahrur's Life and Work* / A. Christmann // Shahrur M. *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. – Leiden: Brill, 2009. – 588 p.

98. Duderija A. (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. – New York: Palgrave Macmillan, 2015. – 256 p.

99. Duderija A. (ed.). *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. – New York: Palgrave Macmillan, 2014. – 289 p.

100. Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. – New York: Palgrave Macmillan, 2015. – 256 p.
101. Duderija A. Constructing a Religiously Ideal ‘Believer’ and ‘Woman’ in Islam: Neotraditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation / A. Duderija. – New York: Palgrave, 2011. – 258 p.
102. Duderija A. Toward a Scriptural Hermeneutic of Islamic Feminism / A. Duderija // *Journal of Feminist Studies in Religion*, 31 (2015). P. 45–64.
103. Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam* / A. Duderija. – London–New York: Routledge, 2017. – 224 p.
104. Duderija A., Rane H. *Islam and Muslims in the West. Major Issues and Debates* / A. Duderija. – New York, Palgrave, 2019. – 259 p.
105. El-Affendi A. The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual // *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*. – 2009. – No. 8. – P. 19–50.
106. Esposito J., Voll J. *Makers of Contemporary Islam* / J. Esposito, J. Voll. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 272 p.
107. Gordon M. *Phonological Typology* / M. Gordon. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 382 p.
108. Günther U. *Mohammed Arkoun: ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft* / U. Günther. – Würzburg, 2004. – 238 p.
109. Günther U. *Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought* // Taji-Faruki S. (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an* / U. Günther. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 356 p.
110. Hallaq W. *A History of Islamic Legal Theories* / W. Hallaq. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 306 p.
111. Hallaq W. *Authority, continuity, and change in Islamic law* / W. Hallaq. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 284 p.
112. Hallaq W. *Law and the Qur’ān* // McAuliffe J. (ed.). *The Encyclopedia of the Qur’ān*. – Vol. III. – Leiden: Brill, 2003. – 608 p.

113. Hallaq W. Was the Gate of Ijtihad Closed? // *International Journal of Middle East Studies*. – 1984. – Vol. 16. – № 1. – P. 3–41.

114. Hassan S.F. *Fiqh al-Aqalliyyāt: History, Development, and Progress* / S.F. Hassan. – New York: Palgrave Macmillan, 2013. – 216 p.

115. Heck P. *Mysticism and Morality: The Case of Sufism* // *The Journal of Religious Ethics*. – 2006. – Vol. 34. – № 2. – P. 253–286.

116. Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an* / A. Hidayatullah. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 288 p.

117. Hirsch E.D. *Validity in Interpretation* / E.D. Hirsch. – London: Yale University Press, 1967. – 302 p.

118. Hourani G. F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* / G. F. Hourani. – Oxford: Clarendon Press, 1971. – 158 p.

119. Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* / A. Hourani. – Cambridge: Cambridge University Press, 1962. – 406 p.

120. Hunter Sh. T. (ed.) *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. – London, 2009. – 344 p.

121. Ismail F. *Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila* / F. Ismail. – PhD. Institute of Islamic Studies, McGill University, – Montreal, 1995. – 362 p.

122. Kamrava M. (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity* / M. Kamrava. – A Reader. London, New York: I.B. Tauris, 2009. – 304 p.

123. Kamrava M. *Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective* / M. Kamrava (ed.). – *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity*. – P. 1–22.

124. Kamali M.H. *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam* // *Islamology*. – 2018. – Vol. 8. – No 2. – P. 68–91.

125. Khalil M.H. *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question* / M.H. Khalil. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 272 p.

126. Kurzman Ch. (ed.) *Liberal Islam. A Sourcebook* / Ch. Kurzman. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 360 p.
127. Kurzman Ch. *Liberal Islam: Prospects and Challenges* // *Middle East Review of International Affairs*. – 1999. – Vol. 3. – № 3. – P. 18–42.
128. Leaman O. *Controversies in Contemporary Islam* / O. Leaman. – London, New York: Routledge, 2014. – 240 p.
129. Martin R. et al. *Defenders of Reason in Islam* / R. Martin et al. – Oxford, 2003. – 288 p.
130. Moosa E. Introduction // *Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* / E. Moosa. – Oxford: Oneworld Publications, 2000. – 240 p.
131. Muin M. Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // *Islamika Indonesiana*. – 2014. – No. 1 – P. 65–80.
132. Musa A. *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam* / A. Musa. – Palgrave Macmillan, 2008. – 218 p.
133. Rahemtulla Sh. *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam* / Sh. Rahemtulla. – Oxford: Oxford University Press, 2017. – 320 p.
134. Rahman F. *Avicenna's Psychology* / F. Rahman. – New York: Oxford University Press, 1952. – 127 p.
135. Rahman F. Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period // *Islamic Studies*. – 1962. – Vol. 1. – № 1. – P. 10–22.
136. Rahman F. *Divine Revelation and the Prophet* // *Hamdard Islamicus*. – 1978. – Vol. – № 2. – Pp. 111–120.
137. Rahman F. *Interpreting the Qur'an* // *Inquiry*. – 1986. – No. 3 – P. 45–49.
138. Rahman F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* / F. Rahman. – Chicago, 1982. – 173 p.
139. Rahman F. *Islam* / F. Rahman. – Chicago: The University of Chicago Press, 1979. – 300 p.



140. Rahman F. *Islamic Methodology in History* / F. Rahman. – Karachi, 1965. – 208 p.
141. Rahman F. *Islamic Studies and the Future of Islam* // Kerr M. (ed.). *Islamic Studies: A Tradition and its Problems* / F. Rahman. – Malibu, 1980. – P. 120–140.
142. Rahman F. *Major Themes of the Qur'an* / F. Rahman. – Minneapolis, 1980. – 202 p.
143. Rahman F. *Muhammad and the Qur'an* // Lacocque A. (ed.). *Commitment and Commemoration: Jews, Christians and Muslims in Dialogue* / F. Rahman. – Chicago: Exploration Press, 1994. – 151 p.
144. Rahman F. *My Belief in Action* / Berman Ph. (ed.). *The Courage of Conviction* / F. Rahman. – New York, 1985. – 268 p.
145. Rahman F. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* / F. Rahman. – Oxford: Oneworld Publications, 2000. – 240 p.
146. Rahman F. *Social Change and Early Sunnah* // *Islamic Studies*. – 1963. – Vol. 2. – No. 2. – P. 205–216.
147. Rahman F. *Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era* // Little D. (ed.). *Essays of Islamic Civilization* / F. Rahman. – Leiden: Brill, 1976. – 363 p.
148. Rahman F. *Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan* // *Islamic Studies*. – 1967. – Vol. 6. – No. 9. – P. 103–120.
149. Rahman F. *The Impact of Modernity on Islam* // *Journal of Islamic Studies*. – 1966. Vol. 5. – No. 2. – P. 111–128.
150. Rahman F. *Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law* // *New York University Journal of International Law and Politics*. – 1979. – Vol. 12. – No. 2. – P. 219–224.
151. Rahman Y. *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'ān* / Y. Rahman. – Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 2001. – 284 p.
152. Ramadan T. *Western Muslims and the Future of Islam* / T. Ramadan. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 272 p.



153. Saeed A. Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach / A. Saeed London–New York: Routledge, 2006. – 208 p.

154. Saeed A. Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an // Taji-Farouki S. (ed.). Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an / A. Saeed. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 356 p.

155. Safi O. (ed.) Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism / O. Safi (ed.). – Oxford: Oneworld, 2008. – 368 p.

156. Salihu A. Mohammad Arkoun's Theory of Qur'ānic Hermeneutics: A Critique // Intellectual Discourse. – Vol. 14. – № 1. – P. 19–32.

157. Saleh F. Modern Trends in Islamic Theological Discourse in XX<sup>th</sup> Century Indonesia: A Critical Survey / F. Saleh. – Leiden: Brill, 2001. – 343 p.

158. Sands K.Z. Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam / K.Z. Sands. – London and New York: Routledge, 2006. – 208 p.

159. Schacht J. An Introduction to Islamic Law / J. Schacht. – Oxford: Oxford University Press, 1983. – 312 p.

160. Sfeir G.N. Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd // Middle East Journal. – 1998. – No. 52. – P. 402–414.

161. Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad / M. Shahrur. – Leiden: Brill, 2009. – 586 p.

162. Shepard W. et al. Islamism // Esposito J. (ed.). The Oxford Encyclopedia of the Islamic World / W. Shepard et al. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 776 p.

163. Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. – 2009. – No. 49. – P. 181–211.

164. Tampio N. Promoting Critical Islam: Controversy, Civil Society, Revolution // Politics and Religion. – 2013. – No. 6. – P. 823–843.

165. Thielmann J. Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba – Sari‘a und Qanun im heutigen Agypten / J. Thielmann. – Würzburg: Ergon, 2003. – 262 p.

166. Völker K. Quran and Reform. Rahman, Arkoun, Abu Zayd / K. Völker. – University of Otago, 2011. – 198 p.

167. Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh // Esposito J. (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York and Oxford, – 1983. – P. 32–47.

168. Winter T. The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths // Studies in Interreligious Dialogue. – 1999. – No. 9. – P. 133–155.

#### **Литература на восточных языках**

169. Абу Зайд Н. Ал-имām аш-Шафи‘ийй ва та‘сис ал-йдиулуджиййа ал-васа‘иййа / Н. Абу Зайд. – Каир, 1992. – 152 с.

170. Абу Зайд Н. Ал-иттиджāх ал-‘ақлийй фй ат-тафсйр: дирāса фй қадиййат ал-маджāз фй ал-Қур‘ан ‘инда ал-Му‘тазила / Н. Абу Зайд. – Бейрут, 1982. – 280 с.

171. Абу Зайд Н. Ан-наṣṣ, ал-султа, ал-ҳақйқа / Н. Абу Зайд. – Бейрут, 1995. – 287 с.

172. Абу Зайд Н. Давā‘ир ал-ҳавф: қира‘а фй хитāб ал-мар‘а / Н. Абу Зайд. – Касабланка, 1999. – 311 с.

173. Абу Зайд Н. Ишкалиййāt ал-қира‘а ва āлиййāt ат-та‘вйл / Н. Абу Зайд. – Бейрут, 1992. – 276 с.

174. Абу Зайд Н. Мафхўм ан-наṣṣ. Дирāсат фй ‘улўм ал-Қур‘āн / Н. Абу Зайд. – Каир, 1990. – 324 с.

175. Абу Зайд Н. Нақд ал-хитāб ад-дйнийй / Н. Абу Зайд. – Каир, 1992. – 232 с.

176. Абу Зайд Н. Фалсафат ат-та‘вйл: дирāса фй та‘вйл ал-Қур‘āн ‘инда Муҳийй ад-Дйн ал-‘Арабийй / Н. Абу Зайд. – Бейрут, 1983. – 430 с.

177. Ал-Бағдāдий А. Ал-Кифāйа фй ‘илм ал-ривāйа / А. Ал-Бағдāдий. – Хайдарабад: Дā’ират ал-ма‘āриф ал-‘усманиййа, 1938. – 451 с.
178. Ат-Ṭабарий. Джāми‘ ал-байāн ‘ан та’вил ал-Қур’āн / Ат-Ṭабарий. Каир: М. ал-Бāбий ал-Ḥалабий, 1954–1957. Т. 1. / 463 с.
179. Ал-Ḥūлийй А. Манāхидж тадждйд фй ан-наḥв ва ал-балāға ва ат-тафсйр ва ал-ādāб / А. Ал-Ḥūлийй. – Каир, 1961. – 20 с.
180. Ан-Нисāбūrий. Асбāб ан-нузўл. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1978. – 568 с,
181. Аркўн М. Мин ал-иджтихād илā нақд ал-‘ақл ал-ислāмийй / М. Аркўн. – Бейрут: Дār ас-сāқийй, 1991. – 108 с.
182. Аркўн М. Та’рйхиййат ал-фикр ал-‘арабийй ал-ислāмийй / М. Аркўн. – Бейрут, 1986. – 292 с.
183. Аркўн М. Ал-фикр ал-усўлийй ва истиḥāлат ат-та’сйл / М. Аркўн. – Бейрут: Дār ас-сāқийй, 1999. – 352 с.
184. Ас-Суйўтий Дж. Лубāб ан-нуқўл фи асбāб ан-нузўл / Дж. Ас-Суйўтий. – Бейрут: Дар Ихйа’ ал-‘Илм, 1984. – 109 с.
185. Бигиев М. Қавā’ид фиқхиййа / М. Бигиев. – *Казань*, 1910. –
186. Ибн Ḥазм А. Ал иḥкām фй усўл ал-аḥкām. Т. 1. Каир: Маṭба‘ат ал-имām, 1987. – 750 с.
187. Шаḥрўр М. Ал-ислām ва ал-ймāн / М. Шаḥрўр. – Дамаск: Дār ал-ахāлийй ли ан-нашр ва ат-тавзй’, 1996. – 207 с.
188. Шаḥрўр М. Ал-китāб ва ал-Қур’āн - қирā’а му‘āсира / М. Шаḥрўр. – Дамаск: Дār ал-ахāлийй ли ан-нашр ва ат-тавзй’, 1990; 2-е изд. – Дамаск, 1994. – 819 с.
189. Шаḥрўр М. Дирāсат ислāмиййа му‘āсира фй ад-даула ва ал-муджтама’ / М. Шаḥрўр. – Дамаск: Дār ал-ахāлийй ли ан-нашр ва ат-тавзй’, 1994. – 375 с.
190. Шаḥрўр М. Наḥва усўл джадйда ли ал-фиқх ал-ислāмийй / М. Шаḥрўр. – Дамаск: Дār ал-ахāлийй ли ан-нашр ва ат-тавзй’, 2000. – 383 с.

FEDERAL STATE BUDGET EDUCATIONAL INSTITUTION OF HIGHER  
EDUCATION “SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY”

*Printed as manuscript*

**MUHETDINOV Damir Vaisovich**

**The Islamic renovationist movement from the end of the 20<sup>th</sup> century to the  
start of the 21<sup>st</sup> century: ideas and prospects**

Specialization 26.00.01 – theology

DISSERTATION

submitted for the academic degree of doctor of theology

Translation into English

Academic consultant

Academician of RAS, Dr. Sci. (Hist.)

NAUMKIN Vitaly Vyacheslavovich

Saint Petersburg

2019

## CONTENTS

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>4</b>
<b>CHAPTER 1. THE RENOVATIONIST IDEAS OF FAZLUR RAHMAN.....</b>	
<b>RAHMAN.....</b>	<b>29</b>
1.1. Bibliography and main stages of his career.....	29
1.2. The nature of the Qur'an.....	33
1.3. Hermeneutics of the Qur'an.....	43
1.4. The theory of double movement.....	52
1.5. Understanding of the Sunnah.....	55
1.6. Main historiosophical views.....	60
1.7. The systematic reconstruction of the religious sciences.....	70
1.8. Conclusions.....	80
<b>CHAPTER 2. METHODOLOGICAL PLURALISM IN THE STUDY OF ISLAM: THE APPROACH OF MUHAMMAD ARKOUN.....</b>	
<b>ARKOUN.....</b>	<b>84</b>
2.1. Biography and main works.....	84
2.2. Main theoretical concepts.....	89
2.3. The problem of revelation and religion in historical perspective.....	102
2.4. Hermeneutics of the Qur'an.....	112
2.5. Rethinking Islam as an epistemological project.....	119
2.6. Conclusions.....	131
<b>CHAPTER 3. THE THEORETICAL SYSTEM OF MUHAMMAD SHAHRUR.....</b>	
<b>SHAHRUR.....</b>	<b>136</b>
3.1. Biography and main works.....	136
3.2. Al-Islām as humility before God .....	142
3.3. Al-imān as faith in the message of Muhammad.....	153
3.4. The conception of the Sunnah.....	160
3.5. Teaching on revelation.....	177
3.6. Fiqh reform: the theory of limits.....	197

3.7. Conclusions.....	208
<b>CHAPTER 4. THE HUMANISTIC HERMENEUTICS OF NASR HAMID</b>	
<b>ABU ZAYD.....</b>	<b>212</b>
4.1. Biography.....	212
4.2. Humanistic nature of the understanding of the Qur'an.....	216
4.3. The hermeneutic act.....	224
4.4. Meaning and significance.....	236
4.5. Islam in the contemporary world.....	246
4.6. Conclusions.....	254
<b>CHAPTER 5. A REFORM PROGRAM IN LIGHT OF NEO-</b>	
<b>MODERNISM.....</b>	<b>257</b>
5.1. A new methodology.....	257
5.2. Kalam.....	275
5.3. A theory of revelation.....	281
5.4. Contextual ijihad.....	285
5.5. The theory of the Sunnah and the status of the hadiths.....	309
5.6. The deconstruction of tradition.....	320
5.7. A social-political theory.....	326
5.8. Islam as a platform for pluralism.....	336
5.9. Islam and the civilizational context.....	344
5.10. Conclusions.....	352
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>355</b>
<b>LIST OF SOURCES AND LITERATURE.....</b>	<b>359</b>

## INTRODUCTION

The modern world faces a number of global problems, one of which is the crisis of religious consciousness. The tectonic social-political processes that have occurred in different regions of the world show just how deep is the split in people's consciousness. This is a split between the traditional circle of ideas, traditional customs and practices, on the one hand, and inevitable intellectual modernization, on the other. Scientific-technical progress has spread beyond the West and has partially destroyed or irreversibly transformed the traditional social, political and religious institutions that have existed in the macro-regions of the South for centuries.

One should note that the penetration of Western culture into non-Western, and particularly Muslim, societies has been fairly traumatic; this was due both to natural cultural distance as well as the harsh colonial methods of control and repression. However, already by the middle of the 18<sup>th</sup> and the beginning of the 19<sup>th</sup> centuries Muslim intellectuals in the Middle East were systematically wondering how it had come about that the great, brilliant and enlightened Islamic civilization had fallen into stagnation and then come under the heel of the colonizers. How could this stagnation of Muslim societies be stopped? How could one borrow the achievements of Western culture while remaining true to oneself?

It is important to understand that the desire for renovation has always been an inseparable feature of the Islamic tradition. The idea of renovation (*tajdīd*) is deeply rooted in the spiritual life of Muslims. A well-known hadith from Abu Daud says: "At the end of every century Allah will send this ummah a person who will renew the faith" (№ 4291). The very structure of Islamic tradition presupposes the presence of central and immutable principles – *tawḥīd* (monotheism), universal ethics, the rules of *ibada* (ritual worship), and those spheres that can and should be changed depending on the time, circumstances and

worldview of a person. The latter includes private questions of doctrine, concrete legal provisions, social-political questions, psycho-technical practices and much else. In addition, in completing the chain of prophetic missions, the prophet Muhammad in some sense acts as a renovator of religion, as according to traditional views, he brings a new law, while leaving the dogmatic part unchanged. The dogmatic foundation is *Islam* – or “humbleness before the Almighty”, which is identical for all prophetic missions for the simple reason that it corresponds to the untarnished human nature (*fitra*) with which the Almighty created people. Thus, the idea of renovation (*tajdīd*) contains two dimensions, as it were: on the one hand, it confirms the immutable core, and on the other hand, it calls for renovation, reform of the periphery, so as to better express the “nuclear” principles and respond to the questions of the age.

The renovationist movement in Islam goes back to the first centuries of the hijra, and then for more than a millennium of history there were never-ending discussions about who should be considered an “innovator” (*mujaddid*) of the faith. The names of Abu Hanifa (699–767), al-Ashari (873–936), al-Ghazali (1058–1111), al-Razi (1149–1209), Ibn Taymiyya (1263–1328) and others were often mentioned.<sup>1</sup> The renovationist movement received a particularly intensive impetus at the end of the 18<sup>th</sup> century when, as mentioned, the Islamic world encountered the colonial politics of the West. The problem of rethinking the classical heritage and modernizing national and social-political institutions became part of the agenda of all countries of the Islamic world. Consequently, from the end of the 18<sup>th</sup> century until the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the Islamic world produced a panoply of outstanding modernist thinkers, such as Said Ahmad-khan (1817–1898), Jamaluddin al-Afghani (1839–1897), and Muhammad Iqbal (1877–1938)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>An early original understanding of *tajdid* is given in detail in the following works: *Voll J.* *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh* // Esposito J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford, 1983. Pp. 32–47; *Kamali M. H.* *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam*. New York, 2018.

<sup>2</sup>For general works on this period cf: *Adams Ch.* *Islam and Modernism in Egypt*. New York, 1968; *Hourani A.* *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.



In the Russian empire, the renovationist movement was represented by the names of Abu Nasr al-Qursawi (1776–1812), Shihab al-Din Marjani (1818–1889), Riza Fahretdin (1859–1936), Ziya’ al-Din Kamali (1873–1942), Musa Bigiev (1873–1949), among others. Of course, these thinkers proposed different projects to reform thought and social institutions. This is completely normal, given the plurality of the Islamic tradition itself – in the history of Islam there were probably no two people who thought identically. The outburst of intellectual activity in this period show that we are dealing with *a second formative period of Islamic thought*. This reformatting of thought and institutions is a normal process, as it is caused by the natural inclination of tradition towards stagnation as well as numerous external factors – it is sufficient to look at how radically the world has changed in the last few centuries.

The next stage in the development of the renovationist movement was the type that we encounter from the mid-20<sup>th</sup> century till the present. In the scholarly literature, it is known by different names: “liberal Islam”, “progressive Islam”, “neo-modernism”. We prefer to use the last term<sup>3</sup>. Neo-modernism combines the principles of the classical tradition, the ideas of the classics of modernism, and the achievements of modern international Islamic studies. The most outstanding representatives of its first wave were Fazlur Rahman (1919–1988), Muhammad Arkoun (1928–2010), Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010), Muhammad Shahrur (b. 1938), Hassan Hanafi (b. 1935), Nurcholis Madjid (1939–2005, among others. Their successors and later authors who came under their influence include Ali Asgar Engineer (1939–2013), Abdolkarim Soroush (b. 1945),

---

<sup>3</sup>The term “neo-modernism” was introduced by the founder of this movement – Fazlur Rahman. Later it was often used in the research literature (cf. below). This term seems the most appropriate, as it merely points to the genetic link between this tendency and the classical modernist movement, which undoubtedly existed; at the same time this name does not presuppose a link with some specific Western current of thought, does not presuppose ideological dependence on the West, and thus does not confuse non-specialists. In addition, the concept of neo-modernism allows one to distinguish the latest version of the renovationist movement from early forms of *tajdid*. On the Neo-Modernism see: *Muheetdinov D.V. Neo-modernism: an experience of philosophical understanding. Islam in the contemporary world. 2018. Vol. 14 (4). P. 83–95.*

Khaled Abou El-Fadl (b. 1963), Abdullah al-Naim (b. 1946), Tariq Ramadan (b. 1962), Amina Wadud (b. 1952), and Adis Duderija (b.1977), among others; these thinkers constitute the *second* wave of neo-modernism. Unfortunately, the Russian-speaking scientific community and the Russian-speaking ummah have only made initial steps towards understanding their work, although there is good reason to think that it is this renovationist thought that will form the agenda of intellectual Islam in the coming decades.

In this dissertation we will try to fill this lacuna by offering a critical analysis of some first wave neo-modernists – F. Rahman, M. Arkoun, M. Shahrur, N. H. Abu Zayd – and presenting our own renovationist program by using the achievements of neo-modernism and the Russian theological school. We have chosen these four authors precisely because it is they who, in our opinion, most fully represent the core of renovationist thought. However, in the concluding chapter where we present our own renovationist program, we refer to neo-modernism as a whole, taking account of developments made by first-wave as well as second-wave thinkers.

The relevance of studying neo-modernism can be expressed in the following reasons:

- 1) The fact that so far the neo-modernist teaching has received inadequate study. This weak level of attention is due mainly to the complexity and inter-disciplinary nature of the topic, which requires competence in both the theological doctrines of classical Islam and the social-political ideas of Islamic modernity, as well as in the macro-regional specifics of the topic (the Middle East, Hindustan, Nusantara and so on);

- 2) The fruitfulness of such studies for the comparative approach. The neo-modernists are figures who created a productive intellectual link between modern Western and traditional Islamic thought. What is important is that they invest their efforts in changing the way of approaching Islamic theology and Islamic culture, and reform the way it is understood. The key to dialogue

between cultures can only come from comparative philosophy which acts as a mediator between different cultural worlds;

3) Forging links between Islamic theological thought, on the one hand, and academic Oriental studies (Islamic studies), on the other. It is well-known that the neo-modernists make active use of the categorical apparatus of Western Islamic studies and use its principles to realize their own aims. In general, the deep synthesis of classical Islamic methodology (theological, legal, sociological etc) and the methodology of the modern human sciences, including Islamic studies is a unique phenomenon in the modern dialogue of cultures, which deserves to be studied.

4) Developing a new context to examine crucial problems in the philosophy of religion. In this regard, Islamic neo-modernism is similar to the processes occurring in the second half of the 20<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century in Catholic and Protestant theology. Working with the most important problems of Islamic thought consists in rethinking Islamic ontology, the development of a humanistic hermeneutics, the reconstruction of Qur'anic ethics, the rigorous analysis of the Sunnah and the development of a concrete social-political theory of Islam based on it;

5) The topicality of the actual questions posed by the neo-modernists: how to combine Islamic ethical principles with the problems of artificial intelligence? How should Muslims react to the computerization and robotization of society, to new technological forms of existence, genetic engineering, the problems of gender identity, as well as national identity and cosmopolitanism? These questions are constantly being discussed both in Muslim countries and in the regions of Asia and Africa, as well as among the Muslims of Western Europe and Northern Europe; they are also, undoubtedly, relevant for Russian Muslim consciousness as well;

6) The study of Islamic neo-modernism can lead directly to the renaissance of the Russian theological school. The fact is that the existence of the atheistic Soviet regime for more than 70 years interrupted the development

of an authentic Russian Islamic thought, even though its representatives at the start of the 20<sup>th</sup> century formulated truly innovative and progressive ideas for the time regarding the secular nature of social life, the emancipation of women, religious pluralism, the emancipation of Muslims from an insulated engagement with their own cultural contexts, and so on.

**The degree to which the topic has been researched.** Given that this dissertation is devoted to a conceptual understanding of neo-modernism as a *holistic phenomenon* in modern Islamic intellectual life, the analysis of the currently existing literature on the subject does not take account of the numerous studies on specific neo-modernist thinkers. We only look at works in which the renovationist movement of the second half of the 20<sup>th</sup> to the start of the 21<sup>st</sup> century is considered as a holistic phenomenon with typical features and a programmatic transformation of the intellectual and social-political spheres.

The pioneering studies on this topic were done by G. Barton, and were devoted to the neo-modernist movement in Indonesia<sup>4</sup>. In his studies Barton analyses the “regional” form of the development of the renovationist movement, while also focusing on the work of thinkers like M. Ali J. Effendi, A Wahid, H. Nasution, and N. Madjid. He shows that the unique phenomenon of Indonesian neo-modernism developed due to the complex interaction between an adapted version of Egyptian modernism that was disseminated by the Indonesian organization “Muhammadiyah”, and the Western intellectual tradition, which was assimilated through the Western Islamic studies education that certain of the above thinkers received (it is important to point out that the leading Indonesian neo-modernist was a direct student of F. Rahman). Barton defines neo-modernism as “a vital synthesis of traditionalism and modernism”, while also characterizing it as “a progressive liberal stream in Islamic thought”. After

---

<sup>4</sup>Barton G. *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980.* Ph.D., Monash University, Clayton, 1995; *Ibid.* Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studia Islamika*. 1995. No. 2. Pp. 1–75; *Ibid.* Indonesia’s Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought. *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1997. No. 8. Pp. 323–350.

Barton, the “regional” Indonesian version of the renovationist movement was examined in numerous articles and monographs devoted both to individual thinkers as well as to the phenomenon as a whole<sup>5</sup>, and this analysis is consistent with Barton’s own analysis. It seems that the development of neo-modernism precisely in Indonesia and its popularity in that country (noticeable to this day) can be explained due to the deeply rooted traditions of modernist thought whose assimilation produced a panoply of outstanding thinkers of a new type, as well as by the general social-political context, which is uniquely multi-ethnic and multi-confessional and characterized by a specific type of religiously grounded secularism<sup>6</sup>.

Indonesian neo-modernism and the specific cross-section of the renovationist movement as a whole received particular attention in the joint monograph of R. Martin, M. Woodward, and D. Atmaja, “Defenders of Reason in Islam”<sup>7</sup>. The authors examine the work of H. Nasution, F. Rahman, M. Arkoun, F. Mernessi, H. Hanafi, and N. H. Abu Zayd through the prism of the rationalistic tradition in Islamic thought. The authors of the monograph look at these thinkers in the context of their reconstructed dichotomy between the rationalist and irrationalist tendencies in the Islamic tradition – a dichotomy which they believe should be “deconstructed” and “overcome”<sup>8</sup>.

An analysis of the renovationist movement is given in the book of the Franco-Moroccan scholar, R. Benzine, “New thinkers in Islam”<sup>9</sup>. The work looks at the ideas and approaches to the study of Islam that arose at the intersection of Islamic thought and the modern human and social sciences.

---

<sup>5</sup>*Kull A.* Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Lund University, 2005; *Saleh F.* Modern Trends in Islamic Theological Discourse in XX<sup>th</sup> Century Indonesia: A Critical Survey. Leiden: Brill, 2001; *Muin M.* Nurcholish Madjid’s Idea of Inclusive Theology in Islam. *Islamika Indonesiana*. 2014. No. 1. Pp. 65–80; *Bakti A.* Islam and Modernity: Nurcholish Madjid’s Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy. *Asian Journal of Social Science*. 2005. No. 33. Pp. 486–505; *Muhetdinov D.V.* The renovationist program in Indonesia: the life and thought of Nurcholish Madjid. *Islam in the contemporary world*. 2017. Vol. 13 (3). P. 47–66.

<sup>6</sup>*CM.:Ismail F.* Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila. PhD. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1995.

<sup>7</sup>*Martin R., Woodward M., Atmaja D.* Defenders of Reason in Islam. *Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oxford University Press, 2003. Pp. 119–231.

<sup>8</sup>*Martin R., Woodward M., Atmaja D.* Defenders of Reason in Islam. *Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Pp. 220–231.

<sup>9</sup>*Benzine R.* Les nouveaux penseurs de l’islam. Paris, Albin Michel, 2004.

Benzine examines the work of eight thinkers: A. Soroush, M. Arkoun, F. Rahman, A. al-Huli, M. Halafallah, N.H. Abu Zayd, A Sharfi, and F. Esack, His study of the life paths and work of these thinkers leads Benzine to the conclusion that critical thought in the Islamic environment is developing in three main directions: 1) the historical and social analysis of the Qur'an and its interpretation; 2) literary analysis of the Qur'an, which can expand so as to take in linguistic exegesis; 3) ethical hermeneutics. According to his observations, the new thinkers are actively applying the methods of the human and social science disciplines, with some of them making major use of history, anthropology and sociology, while others are using literary criticism, linguistics, semiotics and philosophy. However, they all share the goal of freeing Islam from "legalistic orthodoxy", based on the permitted/forbidden dichotomy; in the new model the centre of attention should be the ethical, spiritual and metaphysical dimension of the religion.

As a holistic phenomenon the renovationist movement has been analyzed in the work of the leading neo-modernist, N.A. Abu Zayd, "Reformation of Islamic thought"<sup>10</sup>. This study examines the work of neo-modernists like N. Madjid, A. Soroush, M. Arkoun, A. al-Naim, R. Hasan, and T. Ramadan, among others. Their projects are placed in the broader context of the renovationist movement of 18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries. Abu Zayd shows that the modernist type of the renovationist movement emerged as a response to the challenges posed by Western civilization to the Islamic world. The reformist tendency of the early period – a tendency that aimed to overcome the scientific and technological gap that had opened up between the Islamic world and Europe – split into two directions – the archaizing and the renovationist, which in Abu Zayd's opinion are sometimes difficult to clearly differentiate.

Abu Zayd proposes to think of neo-modernism, which he calls "enlightened Islam" and "existential Islam", as a new stage in the unfolding of

---

<sup>10</sup>*Abu Zayd N.H.* Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Islamic modernism. He recognizes the achievements of the renovationist movement in unifying the principles of Islam with modernist ideas, but he also demonstrates the difficulty of achieving this unification. In his opinion, an adequate contextualization of the Qur'an in modern conditions requires a multifaceted theory that can encompass all the main theological, philosophical and social problems. Representatives of the renovationist movement are still far from constructing such a theory.

The Islamic renovationist movement takes centre stage in a joint work called "Reformist voices of Islam", edited by S.T. Hunter<sup>11</sup>. Separate chapters are devoted not to specific thinkers but to the specifics of the reformist movements in different countries. As a rule, the narrative starts from the renovationist tendencies of the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries; then, in the main section, the chapters go on to examine reformist thinkers of the second half of the 20<sup>th</sup> century and early 21<sup>st</sup> century. With the exception of Iran, Indonesia and South Asia, the work of individual thinkers does not get much attention – for the most part, not more than 1-2 pages. For this reason this monograph can be seen as an overview of the most general type. On the other hand, this approach allows one to see the conceptions of the overwhelming majority of the neo-modern philosophers and theologians that we are familiar with. One drawback of the work is that there is no clear understanding of what criteria make a thinker a "reformer". In this regard, there is a broad spectrum of material – from the work of avant-garde neo-modernists like M. Arkoun, to integral traditionalists like S. H. Nasr, and even reform-minded Islamists from the Muslim Brotherhood. In the introduction and conclusion by S.T. Hunter, which attempt to somehow define the limits of the concept of "Islamic reformist discourse", the idea is put forward that the modern renovationist movement is continuing the traditions of Islamic rationalism and is closely linked to the Islamic modernism of the 19-20<sup>th</sup> centuries. The author believes that this continuity can be seen in the nature of the discussions between the reformers and their opponents ("reason" vs.

---

<sup>11</sup>*Hunter Sh. T. (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009.*

“tradition”, “contextualism” vs. “literalism”, “openness” vs. “isolationism”, and so on)<sup>12</sup>. Although Hunter manages to identify several important indicators of neo-modernism, firstly, her proposed classification is not supported by enough examples, and secondly, it is inaccurate and incomplete in a number of its proposals. It seems to us that the renovationist program that we put forward in chapter five, which is based on the achievements of neo-modernism, enables one to gain a better understanding of the essence of this intellectual phenomenon.

There are thematic studies in which renovationist thought is not presented globally, but in connection with a particular topic. The problem of Qur’anic hermeneutics in neo-modernism is examined in the joint monograph “Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an”, edited by S. Taj-Farouki<sup>13</sup>. This monograph looks at original projects of Qur’anic hermeneutics undertaken by neo-modernist thinkers like F. Rahman, N. Madjid, A. Wadud, M. Arkoun, N. H. Abu Zayd, M. Shahrur, among others. In Taj-Farouki’s introduction, he notes that these thinkers managed to come up with a methodology that combines elements of classical Islamic exegesis with the achievements of European hermeneutics, thereby creating a unique synthesis of genetically different interpretations and approaches<sup>14</sup>. In his doctoral dissertation, “Qur’an and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd”, K. Völker analyzes the views of three neo-modernist thinkers on the nature of the Qur’an, the process of revelation, the compilation of the *muṣḥaf*, the nature of Qur’anic hermeneutics, and future prospects for Islamic reform. In the author’s opinion, the reformist projects of these three thinkers are closely linked with their theological and exegetical ideas, as it is precisely the conceptual shift in this area that leads to innovative ideas in the social-political sphere<sup>15</sup>. In A. Said’s monograph, “Interpreting the Qur’an: towards a contemporary approach,”<sup>16</sup> an attempt is made to apply to the

---

<sup>12</sup>Hunter Sh. T. Introduction // Hunter Sh. T. (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009. Pp. 23–26.

<sup>13</sup>Taj-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>14</sup>Taj-Farouki S. Introduction // Taj-Farouki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an. Oxford: Oxford University Press, 2004. Pp. 1–36.

<sup>15</sup>Ibid. Pp. 181–189.

<sup>16</sup>Saeed A. Interpreting the Qur’an. Towards a contemporary approach. London, New York: Routledge, 2006.



Qur'an the principles of neo-modernist exegesis developed in the works of F. Rahman, N. Majdid, N.H. Abu Zayd and others, while also combining this type of exegesis with the classical approaches developed in the tradition of the medieval tafsirs. In A. Hidayatullah's study, "Feminist edges of the Qur'an,"<sup>17</sup> the classical and neo-modern hermeneutic approaches are examined in detailed in connection with the problem of gender. The author analyzes in detail the principles of feminist hermeneutics which, in her opinion, are an adaptation (or new level of development) of the principles of neo-modernist hermeneutics, especially F. Rahman's approach. Sh. Rahemtulla's "Qur'an of the oppressed"<sup>18</sup> uses the works of F. Esack, A.A. Engineer, A. Wadud and A. Barlas to demonstrate the potential of Islamic renovationist thought as a form of liberation theology. O. Leaman's "Controversies in contemporary Islam"<sup>19</sup> analyzes numerous problems in Islamic thought, such as the status of the Qur'an, the principles of Qur'anic interpretation, God and his attributes, the relationship between Islam and nationalism, religious pluralism, ethics, and other topics; the author devotes significant attention to the views of different representatives of the renovationist movement. Although these works do not allow one to get an overall idea of the phenomenon of neo-modernism, they still offer an understanding of how the neo-modernists tend to tackle certain important problems in Islamic thought.

There are also anthologies of works by separate representatives of the renovationist movement. One of the first anthologies of this type was that of C. Kurtzman in 1998, "Liberal Islam"<sup>20</sup>. It brings together texts by a number of authors on themes such as theocracy, democracy, women's rights, the rights of non-Muslims, freedom of thought, and progress. This book had a huge influence on the development of neo-modernism, and played quite a role in its

---

<sup>17</sup>Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014. Look also our research on this topic: Muhetdinov D.V. *Islamic feminist hermeneutics: the history of its development and its main ideas*. *Minbar. Islamic Studies*. 2019. Vol. 12 (2). P. 511–526.

<sup>18</sup>Rahemtulla Sh. *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

<sup>19</sup>Leaman O. *Controversies in Contemporary Islam*. London, New York: Routledge, 2014.

<sup>20</sup>Kurtzman Ch. (ed.) *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

institutionalization as an independent movement. O. Safi's anthology<sup>21</sup> brings together neo-modernist texts on Islamic reform, gender questions, social justice, and interreligious dialogue; the anthology has a detailed introduction in which the author explains his understanding of the phenomenon of "progressive Islam". M. Kamrava's anthology<sup>22</sup> brings together neo-modernist texts which examine the questions of globalization, the transformation of Muslim social institutions, freedom of religion, the status of women in society, rationalism, democracy, and other topics. Kamrava sees the authors in the anthology as "reformers", and their main goal as "reformulating and reinterpreting a broad understanding of Islam so that it is compatible with the principles of life in the modern age"<sup>23</sup>. Despite the obvious merits of this anthology, in this very assertion – as in the introductory article as a whole – we encounter a significant simplification of the problem.

A number of works bring several renovationist thinkers together under separate features. Thus, J. Esposito and J. Voll's monograph "Makers of contemporary Islam"<sup>24</sup> examines neo-modernists like H. Hanafi, A. Soroush and A. Wahid (the other thinkers belong to different trends in the Islamic intellectual tradition). In their analysis, Esposito and Voll devote a lot of attention to biographical details, without really providing a conceptual account of the phenomenon of the renovationist movement in a systematic way that would allow for a reliable reconstruction. I. Abu-Rabi's monograph "Contemporary Arab thought"<sup>25</sup>, as well as a joint work edited by him<sup>26</sup>, both analyze the neo-modernism of M. al-Jabiri<sup>27</sup>, H. Hanafi, A.A. Engineer, T. Asad and others. The

---

<sup>21</sup>Safi O. (ed.) *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2008.

<sup>22</sup>Kamrava M. (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader*. London, New York: I.B. Tauris, 2009.

<sup>23</sup>Kamrava M. Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective // Kamrava M. (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader*. London, New York: I.B. Tauris, 2009. P. 15.

<sup>24</sup>Esposito J., Voll J. *Makers of Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001; Muhetdinov D.V. *The philosophy of Ismail Raji al-Farouqi: in search of neo-modernism. Islam in the contemporary world*. 2018. Vol. 14 (2). P. 165–181.

<sup>25</sup>Abu-Rabi' I.M. *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. London, 2004.

<sup>26</sup>Abu-Rabi' I.M. (ed.) *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Blackwell Publishing, 2006.

<sup>27</sup>On M. A. al-Jabiri look our research: Muhetdinov D.V. *On the future of Muslim thought: thoughts about the works of K. Ernst and M. al-Jabiri. Islam in the contemporary world*. 2017. Vol. 13 (2). P. 25–40.

joint work focuses on separate aspects of their thought, while “Contemporary Arab thought” analyzes the attitude of Islamic intellectuals to problems such as secularism, Islamism, national identity, traditional values, and globalization. Abu-Rabi does not assign these thinkers to a separate group, but analyzes them alongside the views of traditional ulema, Islamists, and secular intellectuals. The survey articles of C. Kurzman<sup>28</sup>, A. el-Affandi<sup>29</sup> and N. Tampio<sup>30</sup> also examine several figures of the renovationist movement, but conceptually speaking these articles offer nothing new for understanding neo-modernism as a global phenomenon.

We should say something about the Russian-language scientific literature on renovationist movement figures. The specific feature of Russian-language discourse on reformism is that there is quite a lot of work on Islamic modernism and there are works on separate neo-modernists<sup>31</sup>; however, there is no systematic analysis of the phenomenon of neo-modernism. The closest one gets to a systematic analysis is the studies of E.A. Frolova<sup>32</sup>, but she focuses mainly on the development of Arab philosophy, and not on the renovationist movement as such (which, as is well-known, combines both philosophical and theological ideas). M al-Janabi’s “The philosophy of contemporary Muslim reformation”<sup>33</sup> is an exception. It contains valuable material both on the early period of the renovationist movement’s development, as well as its contemporary stage. However, the author focuses on the philosophical analysis of the concept of “reform” in Islam, examining the projects of different thinkers

<sup>28</sup>Kurzman Ch. Liberal Islam: Prospects and Challenges. Middle East Review of International Affairs. 1999. Vol. 3. No. 3.

<sup>29</sup>El-Affendi A. The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual // Harvard Middle Eastern and Islamic Review. 2009. No. 8. Pp. 19–50.

<sup>30</sup>Tampio N. Promoting Critical Islam: Controversy, Civil Society, Revolution // Politics and Religion. 2013. No.6. Pp. 823–843.

<sup>31</sup>Orudzhev R.E. Abdullah Ahmed An-Naim’s political conception of an “Islamic state”. Abstract of doctoral dissertation. Moscow., 2003. Frolova E.A. The concept of epistemological rift in al-Jabiri / E.A. Frolova // Ishraq: An Islamic philosophy annual. № 2. Moscow: Vostochnaja literatura RAN, 2011. p. 238–253; Mikhaleva A.V. The experience of regional transformation of Islamic political thought in Europe: Tariq Ramadan / A.V. Mikhaleva // Herald of the Russian People’s Friendship university. Series: “Politologia”. 2010. № 1. p. 122–133; Achkasov V.A. The ideology of Euro-Islam: Tariq Ramadan and Bassam Tibi /V.A. Achkasov// Politeks. – 2012. – T. 8. – № 1. – p. 190–199.; and others.

<sup>32</sup>Frolova E.A. Arab philosophy – past and present / E.A. Frolova – Moscow: Yazyki slavjanskix kul’tur, 2010. – 453 p.

<sup>33</sup>Al-Janabi M. A philosophy of the contemporary Muslim reformation /M. Al-Janabi. Moscow: Sadra, 2014.

and theologians. There is no attempt to examine neo-modernism conceptually as an overall phenomenon.

We can conclude this overview by paying special attention to the innovative works of the Bosnian scholar, A. Duderija<sup>34</sup>. In a certain sense, all of the material examined above simply lays the ground for the new level reflection that we find in this author. Duderija's works are the first attempt in international scholarship to give a systematic and all-embracing analysis of neo-modernism in its contemporary form, as an actual movement that he defines as "progressive Islam". Of crucial significance for us is the author's recent monograph, "Imperative principles of progressive Islam". This work analyzes the work of neo-modernists such as I. Musa, M. Shahrur, H. Abu al-Fadl, A. Soroush, T. Ramadan, F. Esack, A.A. Engineer, H. Hanafi, M. al-Jabiri, A. Said, among others. Duderija understands the movement of progressive Muslims as a community of intellectuals who share certain interpretative assumptions of an epistemological, hermeneutical and methodological type, which are used to analyze tradition and its basic sources<sup>35</sup>. In his opinion, this community is not uniform in its views, but it shares a common attitude which is based on following imperative norms that express the theological and ethical principles of Islam as a universal religion. In the broadest sense this means the fight for social and gender equality, belief in human dignity, the struggle against any forms of oppression, intellectual openness, rejection of strict dichotomies like tradition/modernity, East-West, the Islamic world/the Christian world, the acceptance of critical rationalism, including the practice of self-criticism, and an emphasis on contextual hermeneutics<sup>36</sup>. From this worldview, Duderija derives eight concrete imperative principles of progressive Islam, which have been realized in the works of different thinkers: 1) the imperative of poesis means that

---

<sup>34</sup>Duderija A. Constructing a Religiously Ideal 'Believer' and 'Woman' in Islam: Neotraditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation. New York: Palgrave, 2011; *Он же*. Toward a Scriptural Hermeneutic of Islamic Feminism. *Journal of Feminist Studies in Religion*.2015. No. 31 (2015). P. 45–64; *Он же*. The Imperatives of Progressive Islam. London, New York: Routledge, 2017; Duderija A., Rane H. Islam and Muslims in the West. Major Issues and Debates. New York, Palgrave, 2019.

<sup>35</sup>Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. P. 2–3.

<sup>36</sup>Ibid. P. 4–6.

one must take a critical approach to the classical Islamic tradition as a whole; 2) the epistemological imperative presupposes a critique of the static and reactionary nature of classical Islamic epistemology and the creation of a new universal epistemology; 3) the imperative of religious pluralism means that it is necessary to take religious diversity as a basic God-given norm and to discuss the salvation of representatives of other religions; 4) the imperative of an Islamic liberation theology means the creative adaptation of the idea of Christian liberation theology, and especially the necessity of fighting against all forms of social oppression; 5) the imperative of human rights means that there is a need to create a link between the Western conception of human rights and the ethical-legal norms typical of the Islamic worldview; 6) the ethical imperative presupposes the explication (or reconstruction) of the moral dimension in Islamic law; 7) the imperative of gender justice means that it is necessary to create a new gender ideology within Islam; 8) the imperative of non-patriarchal Islamic hermeneutics presupposes the creation of a hermeneutics that is not based on misogyny. Duderija links the future of progressive Islam not so much with the development of a theoretical component as with the integration of existing developments into the daily practice of the Muslim community round the world<sup>37</sup>. Thus Duderija's monograph is the first comprehensive, well-argued and conceptually substantive analysis of the neo-modernist movement. Its main drawback is that it is mainly devoted to second-wave neo-modernism, while first-wave thinkers – F. Rahman, M. Arkoun, and N. H. Abu Zayd – who are so important for laying the foundations of neo-modernism and who play a crucial role in our dissertation, are not examined. The material analyzed by Duderija concerns already established trends in second-wave neo-modernism without fully exploring the rich potential that was contained in the works of first-wave figures. Consequently, this feature is reflected in the nature of the general “progressive” project which the author proposes.

---

<sup>37</sup>Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam*. P. 192–193.

Thus, our analysis of the scholarly literature on the renovationist movement of the second half of the 20<sup>th</sup> and first part of the 21<sup>st</sup> century as an overall phenomenon leads us to conclude that, with the exception of A. Duderija's work on mainly second-wave neo-modernism, there is no multifaceted and rigorously argued conceptualization of this phenomenon. Many authors have rightly noted the link between neo-modernism and the earlier modernist movement in Islam, its dependence on the rationalistic tradition in Islamic thought (primarily Mu'tazilism), and the influence of Western conceptions, especially liberalism. The latter circumstance even enabled people to think of neo-modernism as "liberal Islam", which actually prevents one from seeing its features as a phenomenon that arose at the cross-roads of different intellectual traditions (classical Islamic tradition, Islamic modernism, European rationalism, and international Islamic studies), and oversimplifies the situation – as will be shown in this dissertation. Despite the existence of a rather large volume of scholarly literature (especially given that this is a relatively new subject), we believe that first-wave neo-modern figures have still not been sufficiently analyzed and that, therefore, there has been no understanding of the intellectual and practical possibilities that are potentially contained in their projects. In this dissertation we make an attempt to fill this lacuna by engaging in critical analysis of the works of four leading first-wave neo-modernists – F. Rahman, M. Arkoun, M. Shahrur, and N.H. Abu Zayd. We also set out our own renovationist program, which is based on the achievements of neo-modernism and the Russian theological school of the 19-20<sup>th</sup> centuries.

The **object** of this dissertation is Islamic neo-modernism as an overall phenomenon; the **subject** of research is four conceptions of first-wave neo-modernists, who most clearly demonstrate the key features of this intellectual tendency.

#### **Goals and tasks:**

The two mutually connected goals of the research of this dissertation follow from the topicality, scholarly significance, and inadequate state of

investigation into the problem of neo-modernism in modern scholarship, and consist of the following:

1) To carry out a reconstruction of Islamic neo-modernism as a single, trans-border intellectual phenomenon of international significance, by highlighting its main characteristic features, fundamental properties, and similar methods, goals and values; 2) through creative theological reflection to outline the main features of our own renovationist program, which are based on the methodology of Islamic neo-modernism and offer a productive revival of the ideas of the Russian theological school.

In this dissertation, the author set out to achieve the following tasks:

1) To highlight the main ideas of Fazlur Rahman regarding hermeneutics, historiosophy, and Muslim reform: (1.1) teaching on the contextuality of the Qur’anic revelation; (1.2) teaching on the Qur’an as a primarily ethical text; the theory of contextual ijihad; (1.3) teaching on the Sunnah and hadiths and the definition of their role in Islamic consciousness; (1.4) the holistic views of Rahman on the development of Islamic civilization, as well as the complex of the traditional religious sciences. In conclusion (1.5), the aim is to determine what role is played by the ideas of Rahman in the construction of neo-modernism as a separate philosophical-theological direction in Islamic thought;

2) To coherently reconstruct the ideas of Muhammad Arkoun regarding Islamic studies, philosophy of religion, and sociology. In this case we were interested in the methodological details of the views of Arkoun, whose ideas share a genetic proximity to Western philosophy of the second half of the 20<sup>th</sup> century. Our focus (2.1) was the conceptual arsenal of Arkoun’s teaching; in (2.2) we also focus on the problem of revelation in historical perspective, the hermeneutics of the Qur’an, and finally, (2.3) his bold epistemological project of the critique of Islamic reason and the rethinking of Islam. Without carrying out these particular tasks, the more general problem could not be solved –

understanding Arkoun's crucial role in the polemical intensification of the main themes in neo-modernist thought;

3) To give a general exposition of the ideas of Muhammad Shahrur, in particular his original interpretation of such fundamental concepts as Scripture (the Book), the Qur'an, revelation, Islam, iman, prophecy, messengership, the Sunnah, and ijihad. By analyzing terms in this case we intended to show the uniqueness of the content that Shahrur imbues them with. Particular goals were: (3.1) to examine Shahrur's hermeneutic method, which assumes the non-synonymity of Scriptural terms and the special significance of this non-synonymity for all contexts; (3.2) an explication of Shahrur's teaching on Islam as a universal natural religion and iman as its Near Eastern historical concretization; (3.3) the teaching on the Book and the Qur'an, the critique of traditional tafsirs and, in general, the tracing of the architectonics of Shahrur's original conception of reformist fiqh;

4) To explicate the main ideas of N.H. Abu Zayd about academic Qur'anic studies, hermeneutics, and Muslim reform; in particular, (4.1) to look at his humanistic understanding of the nature of the Qur'an, which allows one to find a way to engage in a historical and contextual reading of the Qur'an and to carry out its provisions rationally in the modern context; (4.2) to study the main principles of his hermeneutics of the Qur'an, which propose to look at Scripture, on the one hand, as a text within Arab culture, and on the other hand, as a text that performs a transformation of cultures, both Arab and non-Arab; (4.3) to show how Abu Zayd applied to the Qur'an the methods of modern semiotics and philosophical hermeneutics, thereby creating a synthesis of genetically different approaches.

5) (5.1.) to conceptualize the theories of the above thinkers as a single object of research; (5.2) to define the boundaries of neo-modernism as a philosophical and theological direction in Islamic thought; (5.3) to delimit our own understanding of neo-modernism from the interpretations of other researchers;



6) To summarize the substantive contribution of the neo-modern intellectual trend in light of a possible future application of its ideas within a comprehensive revival of the Russian theological school; in particular, to creatively analyze the ideas (6.1) of a deep synthesis of classical Islamic methodology (theological, legal, sociological etc.) and the methodology of modern human sciences, including Islamic studies; (6.2) the reconstruction of a genuine Qur'anic ontology that accords with contemporary philosophical, theological and scientific knowledge; (6.3) the development of a method of contextual ijihad that assumes a double movement: from a concrete ayat of the Qur'an to a general ethical provision, and from the ethical provision to the contemporary situation; (6.4) the development of a theory of the Sunnah and the rethinking of the status of the hadiths; (6.5) to show the importance of deconstructing the classical intellectual tradition (6.6); to point to the necessity of analyzing the formation of different types of "orthodox" 'aqidah and their link to different practices of power; (6.7) to emphasize the fruitfulness of a universalistic humanistic interpretation of Islam as a whole and of the Qur'anic message in particular in the context of a critique of the shariah-oriented paradigm and intellectual resistance to exclusivism and xenophobia.

### **The theoretical and practical significance of the work**

The theoretical significance of the work lies in its introducing the works of a panoply of first-wave neo-modernists (F. Rahman, M. Arkoun, M. Shahrur, N.H. Abu Zayd) into Russian-speaking discourse. Another aspect is its integral examination of the contemporary stage of development of the renovationist movement in Islam which, with roots going back to the first centuries of the hijra, is deeply embedded in the Islamic intellectual tradition. The study of Islamic thought in Russian-language scholarship was always primarily focused on the study of classical medieval philosophy; usually, more modern trends have been studied in the social-political context. Thus, Russian-language Islamic studies has de facto overlooked the works of modern Muslim intellectuals who deal with philosophical-theological themes and are attempting to radically

change Islamic religious consciousness. Despite appearing superficially dissimilar to the phenomenon of traditional Middle Eastern scholarship, the neo-modernists are essentially closely linked to it, as they are adherents of the doctrine of renewal (tajdīd), which is so fundamental to Islamic doctrine.

The practical significance of the work is linked to the immediate implementation of its provisions in the process of reviving the Russian theological school, which should enable the formation of a religious consciousness that does not bear the imprint of the painful conflict between archaic tradition and the realities of modern life. Such a renovationist program should include a new methodology for understanding Islam, rethinking kalam, a theory of revelation, contextual ijtihad, a theory of the Sunnah and the rethinking of the status of the hadiths, a deconstruction of tradition, a social-political theory, an understanding of Islam as a platform for pluralism, and an analysis of the relationship between Islam and the civilizational context. In the last chapter of the dissertation these themes are given rigorous attention.

#### **The scientific originality of the work:**

1. The work is the first Russian study to give an exposition of the philosophical, ethical and religious views of F. Rahman: his teaching on the Qur'an as the Word of God and simultaneously the word of the Prophet; his teaching on the contextual hermeneutics of the Qur'an in light of the reconstruction of its ethical meaning; his teaching on double movement and contextual ijtihad; his teaching on the ethical and intellectual repletion of the Sunnah and the related criticism of the theory of "double revelation"; the historiosophical overview of Islamic tradition; the project for the systematic reconstruction of the Islamic sciences. The importance of F. Rahman's legacy is demonstrated for the development of the idea of Islamic neo-modernism and Islamic feminism, as well as its influence on Western Islamic studies.

2. For the first time in Russian scholarship the views of the Algerian intellectual, M. Arkoun, are examined: the teaching on the anthropology of the past; the teaching on the Qur'an and his three-step methodology for interpreting

it, which includes the historical-anthropological, linguistic-semiotic, and theological-exegetical approaches; the teaching on the dogmatic boundary and its overcoming (the deconstruction of the postulates of Islamic reason and medieval orthodoxy); Arkoun's epistemological critique of classical Islamic epistemology is also examined.

3. For the first time in Russian scholarship M. Shahrur's teaching is examined, including: the theory of Qur'anic hermeneutics, which proposes the non-synonymity of Scriptural terms and the special significance of this non-synonymity for all contexts; the substantive reworking of the terms al-Islām and al-imān is explained; the teaching on the Sunnah as an exemplary ijtihad of the early period, i.e. the ijtihad of the prophet Muhammad; the complex teaching on revelation (the teaching on the Book and the Qur'an); the theory of limits as a reformist version of fiqh; Shahrur's hermeneutic achievements aimed at restoring the ethical basis of Islamic law are summarized.

4. For the first time in Russian scholarship the ideas of N.H. Abu Zayd are presented in all their complexity, particularly the humanist/anthropological teaching on the Qur'an; the theory of the contextualization of Qur'anic provisions in modern conditions using Western semiotics; the critique of the "shariah-oriented" paradigm for understanding Islam and its reorientation towards an ethical understanding; and the critique of the monopolization of Islam by the community of ulema and the critique of political Islam. It is shown that N.H. Abu Zayd's conception, with its Qur'anic hermeneutic, contains great potential for the future realization of the neo-modernist project for rethinking Islam in the Russian context;

5. On the basis of the neo-modernist projects studied, the author of the work proposes his own theologically grounded renovationist program. This proposes a synthesis of doctrinal theological and non-confessional academic knowledge; a historical, anthropological, and philosophical reconstruction of the Qur'anic worldview; the reconstruction of an authentic Qur'anic ethics along with a deconstruction of haditho-centricity and the rehabilitation of rare

opinions; a rejection of exclusivist, archaic, xenophobic tendencies in inter-religious relations.

### **Methodology and research methods**

Methodologically, the research was carried out in accordance with the desire to attain the greatest degree of scientific objectivity and completeness of exposition of the material; significant attention was paid to observance of the principle of historicism. The fact is that Islamic neo-modernism is a “borderline” phenomenon, due to its contact and interaction with and the interpenetration of civilizationally different intellectual paradigms; it is a phenomenon that could only have been produced in the 20<sup>th</sup> century. Consequently, the research methodology assumes the use of the principle of historicism to align the medieval classical Islamic tradition, modernism and neo-modernism in their dynamic development.

A systematic approach was applied to the study of neo-modernist conceptions; the various aspects of the comparative approach were applied (a) in comparing the neo-modernists doctrines to each other, (b) in comparing the neo-modernist doctrines to the classical Islamic tradition. The former involves setting up terminological and conceptual parallels while at the same time noting conceptual differences and even contradictions. The latter involves discovering a mediated conceptual continuity: despite the fact that neo-modernists set out to redefine the Islamic tradition quite decisively, their outlook was still defined by this very tradition to no small degree. They knew the Eastern languages in which the tradition was created perfectly; at the same time they were also highly qualified in the area of Western Islamic studies, knew Western languages and – most importantly – were able to look at their own tradition “from the outside”. The formation of this skill was obviously connected, firstly, to the neo-modernists’ distance from the exclusivism that was so common in the classical Islamic tradition, and secondly, to their adaptation of the methods of Western Islamic studies, which involved the study of Islam as a complex phenomenon of

world culture. These features of the concepts being studied here justify the broad application of the comparative approach.

Probably the most important role in this research is taken by the hermeneutic method. This is because it is extremely important for the neo-modernists themselves, who laid the basis of an ethical, holistic and contextual hermeneutics of the Qur'an, which involves placing the accent on the anthropological dimension of Scripture and rejecting its metaphysical and transcendent dimensions (here one can detect the indirect influence of 20<sup>th</sup> century Protestant liberal theology and the Western tendencies that were heir to it). In this context, it was extremely important to attain a correct understanding of the ideas of the neo-modernists themselves, which is impossible without passing through the hermeneutic circle. The interpretation, understanding, and explication of the specific nature of the texts of the neo-modernists involved becoming acquainted with them in all the available languages. The method of historical-philosophical reconstruction was applied in the task of reconstructing the inter-connected doctrines of the neo-modernists, whose tenets are scattered throughout their different works. In this respect they were the object of historical-philosophical research. The method of immanent interpretative analysis was applied in examining the legacy of each of the authors under study. However, the specific nature of the work consisted in the focus being directed primarily at neo-modernism as an overall tendency, so that the general was given more attention than the particular. This approach was due to the need to define the boundaries of neo-modernism as the core of contemporary renovationist thought in Islam. The neo-modernists' interest in a similar set of questions means that these questions are relevant for the entire world ummah.

### **Theses proposed for defense**

1. Islamic neo-modernism is the latest stage in the development of the renovationist movement in Islam, going back to the first centuries of the hijra. The neo-modernists combine the principles of the classical tradition, the ideas of the classics of modernism, and the achievements of contemporary world Islamic

studies. The most outstanding figures in the first wave are Fazlur Rahman (1919–1988), Muhammad Arkoun (1928–2010), Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010) and Muhammad Shahrur (b. 1938).

2. The holism of neo-modernism as an intellectual phenomenon is due to a general programmatic content involving 1) a deep synthesis of classical Islamic methodology (theological, legal, sociological etc) and the methodology of the contemporary human sciences, including Islamic studies; 2) the contextual reconstruction of the Qur'anic picture of the world, which requires the deep scientific study of the Qur'an; 3) the development of a humanistically oriented hermeneutics of the Qur'an; 4) the use of the method of contextual ijtihad and analysis of the Qur'an as an ethical text; 5) analysis of the Sunnah as a phenomenon conceptually independent of the hadiths; 6) critical study of the history of Islamic thought and the formation of a new view of the phenomenon of Islamic tradition; 7) a critique of the politicization of Islam in the context of a return to the original Qur'anic inclusivity and universalism; 8) the analysis of Islam as general human universal platform for pluralism; 9) openness to the future and the possibility of correctly changing one's views on religious life in light of the further development of humanity.

3. The neo-modernist project involves a comprehensive rethinking of the traditional Muslim picture of the world, which must be realized by means of the following tools: 1) philosophical tools (the development of a new integral vision of Islam by Muslims themselves; reexamining the doctrinal picture of the world; deconstructing the Islamic tradition, i.e. explicating the unthought and the unthinkable in it); 2) theological tools (rethinking the status of Revelation; further development of the method of contextual ijtihad and humanistic hermeneutics: the reconstruction of Qur'anic ethics; further development of the theory of the Sunnah and rethinking of the status of the hadiths); 3) ideological tools (concretizing the humanistic social-political theory of Islam; comprehensive critique of politicized and totalitarian interpretations of Islam and the shariah-oriented paradigm of Islam underlying them; understanding Islam as

a platform for pluralism in the contemporary global world; understanding the technological, scientific and social shifts that have occurred in our time, as well as developing life strategies in the society of the future).

4. Only the neo-modernist project can offer a real basis for a possible future renovationist program for Russian Islam. This program presupposes the creation of a contemporary theological school of Islam in the Russian context. The neo-modernist picture of the world in this case should be complemented by materials from Russian and world Islamic studies, and, just as importantly, must include a number of ideas from Russian theology that are regionally specific and thus are uniquely valuable.

5. The neo-modernists' efforts at gradually aligning the universal principles of Islam with a concrete civilizational context are a starting-point for the development of a contemporary Islamic theology in Russia, which would involve meticulous study of the phenomenon of Russian Muslim culture, the history of its development and its specific features.

## CHAPTER 1. THE REFORMIST IDEAS OF FAZLUR RAHMAN

### *1.1. BIOGRAPHY AND MAIN STAGES IN RAHMAN'S WORK*

Fazlur Rahman Malik (1919–1988) was one of the most outstanding thinkers of the second half of the 20<sup>th</sup> century, a leader of the reformist movement, an Islamic studies scholar, a philosopher, and a social thinker. His role in the development of neo-modernist thought in Islam is comparable to that of Muhammad Abdo in the development of the modernist movement. In Rahman two scholarly schools came together, the classical Islamic and the Western Islamic studies traditions. He also had a firm grasp of European philosophy. Rahman developed an original hermeneutics of the Qur'an, which focused on the ethical, contextual and holistic reading of the text. He was the first to offer a serious methodology for reinterpreting the Qur'an, the Sunna, fiqh and kalām, which took account of the principle of historicity and the contemporary context. Rahman's project for *systematically reconstructing the Islamic sciences* encompasses all spheres of social and intellectual activity. It is hard to overestimate the significance of his ideas: his starting-point is a deconstruction of the Muslim intellectual tradition and an original historiosophy, through which he de facto laid the grounds for the conceptual basis of a new Islamic thought, which now defines the *neo-modernist discourse*.

In this chapter we examine Fazlur Rahman's basic conceptions. In § 1.1 we outline his biographical details and describe the major stages in his career. In § 1.2 we analyze Rahman's views on the nature of the Qur'an. In § 1.3 we look at the hermeneutic approach to the Qur'an that he developed. In § 1.4 we examine the double movement theory and the idea of contextual ijtihad. In § 1.5 we analyze the original conception of the Sunna developed by Rahman. In § 1.6 we describe briefly the Pakistani thinker's historiosophical views. In § 1.7 we look at the main components of the project for a systematic reconstruction of the



Islamic sciences. In § 1.8, the concluding section, we draw conclusions from our analysis.

Fazlur Rahman Malik was born on 21 September 1919 in the Hazara region (now in Pakistan). His father was a famous alim closely linked to the Dar ul-Uloom Deoband institution. Under his father's tutelage Rahman mastered the individual study plan of this institution, including jurisprudence, theology, hadith studies, Qur'anic hermeneutics, logic and philosophy. He studied Arabic at Punjab university, where he wrote his master's dissertation. In 1946 he left for Oxford, where he wrote his doctorate on the *Kitāb an-Najat* of Ibn Sina<sup>38</sup>. From 1950 to 1958 he taught Persian and Islamic philosophy at Durham university. He then left for Canada and found work at McGill university, where he taught Islamic studies until 1961. After this Rahman returned to Pakistan to take part in the ambitious project of General Ayyub Khan, who was trying to transform the Pakistani political and legal system in accordance with Islamic principles. The Central institute for Islamic research was set up under the auspices this project, and was headed by Rahman from 1961-1968. He also worked on the Consultation committee for Islamic ideology, which was the higher political organ of Pakistan. In this period, Rahman was the victim of countless attacks on the part of conservatives trying to disrupt the government's reform project; consequently, his life came under threat<sup>39</sup>. In 1968 he decided to leave Pakistan for the United States. There he had a stunning career as a teacher and scholar. From 1968 until his death in 1988 Rahman worked as a professor of Islamic thought at Chicago University.

One can distinguish two fundamentally different periods in Rahman's work. During his student years up until the beginning of the 1950s he tried to solve questions of faith and historical knowledge by drawing on the Arab-Muslim philosophical tradition; in particular, this was the reason for his interest

---

<sup>38</sup> Published in book form as *Rahman F. Avicenna's Psychology*. New York: Oxford University Press, 1952.

<sup>39</sup> This period is described in his autobiographical article: *Rahman F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era* // Little D. (ed.). *Essays of Islamic Civilization*. Leiden: Brill, 1976. Also of interest is another autobiographical work: *Rahman F. My Belief in Action* // Berman Ph. (ed.). *The Courage of Conviction*. New York, 1985.

in Ibn Sina. But, as Ebrahaim Moosa – a scholar who is deeply knowledgeable about his work – has observed, his metaphysics-based rationality gradually collided with historicism: “Avicennan rationality, which was rooted in a far-reaching metaphysics and cosmology, had lost all its shine in the modern world. The pressure of historicism had undermined the certainty bequeathed by medieval Islam. The idea of the old metaphysics was replaced by a new metaphysical thesis, which asserted that only history could reveal the potentialities of man...Confronted with this problem, it seems, Fazlur Rahman embraced an exclusive and unique metaphysical truth – revelation as it interacted with the historical process.”<sup>40</sup>.

It was this attempt to combine the idea of revelation with the principle of historicism that characterizes the second period of Rahman’s thought. The Pakistani thinker abandoned metaphysical questions and focused on the hermeneutics of the Qur’an and the problem of the relationship between the ideals of the Qur’an and the historical tradition of Islam. This necessitated a detailed analysis, on the one hand, of Qur’anic teachings, and on the other hand, of the preceding tradition. Such an analysis was undertaken in a number of Rahman’s works: the early generalizing work “Islam” (1966)<sup>41</sup>; a book called “Major themes of the Qur’an”<sup>42</sup>; “Islamic Methodology in History” (1965)<sup>43</sup>, which was devoted to a detailed examination of the formative period of Islamic thought; *Islam and Modernity* (1982)<sup>44</sup>, which analyzed in detail the transformation of the system of Islamic education and outlined its future development; “Revival and reform in Islam” (2000)<sup>45</sup>, which looked at the failed reformist projects of the medieval and modern periods; and others.

Rahman’s work is characterized by several important features. Firstly, the Pakistani thinker looks at all phenomena from a broad *historical perspective*;

<sup>40</sup> Moosa E. Introduction // Rahman F. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

<sup>41</sup> Rahman F. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

<sup>42</sup> Rahman F. *Major Themes of the Qur’an*. Minneapolis, 1980.

<sup>43</sup> Rahman F. *Islamic Methodology in History*. Karachi, 1965.

<sup>44</sup> Rahman F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, 1982.

<sup>45</sup> Rahman F. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

he rarely deals with problems of classical “static” metaphysics; his analysis focuses on problems as reflected in history, and this approach left a discernible trace on his understanding of the nature and function of the Qur’an. Secondly, Rahman always focuses his attention on the *contextuality* of a phenomenon, that is, on its integration in a broad cultural matrix which is historically embodied. This was reflected in his approach to the hermeneutics of the Qur’an and the problem of practically applying Qura’nic precepts in a given epoch. Thirdly, Rahman’s methodology is characterized by a *holistic perspective*, that is, by the desire to achieve a final all-embracing view of a phenomenon: this is best seen in his conception of the Qur’an as a whole and in his understanding of common tendencies in the historical tradition of Islam. Fourthly, Rahman highlights *ethics* and *humanism*; he shifts attention from theocentrism and metaphysics to man and his deeds. Finally, fifthly, the Pakistani thinker explicitly or implicitly translates historical and theological problems into the dimensions of *modernity*; he is interested in what consequences for the modern world are implied by particular intellectual solutions. Rahman’s reformist project was aimed at the reconstruction of the Islamic sciences, the reform of the legal and political system, and the attainment of an egalitarian social system.

## 1.2 THE NATURE OF THE QUR'AN

Rahman's commitment to the historical, contextual and humanitarian approach can be seen in his understanding of the nature of the Qur'an. In his theory, Rahman tries to move away from the dogmatic understandings of the fixity, uncreatedness and ahistoricity of the Qur'anic text, focusing instead on the fact that the Scripture that we are familiar with is linked to the figure of the Prophet in two senses: psychologically, as being disseminated through his consciousness; and historically, as reflecting his life activity and the social circumstances of 7<sup>th</sup> century Arabia. Rahman set out his views on the phenomenon of revelation in detail in "Islam", which was first published in London in 1966. When it was published in Urdu translation in Pakistan in 1968 it provoked a great scandal. Recalling those events, Rahman wrote: "As I feared, the main object of discussion was my thesis about Qur'an's Qur'an as a divinely revealed book. I defended the idea of the verbal revelation of the Qur'an, which is a universal Islamic dogma. However, it seemed to me that the usual orthodox explanations of revelation sketch a mechanical and purely external picture of the relationship between Muhammad and the Qur'an: Jibril comes and transmits God's message just like a postman delivering letters. I expressed the idea that the Qur'an is wholly the Word of God, that in itself it is immaculate and absolutely pure from error, but that when it descends into the heart of the Prophet and then falls upon his tongue, it becomes wholly his word."<sup>46</sup>

In the Urdu translation Rahman's position came to seem as if the Qur'an was a result of the joint work of God and Muhammad. The Pakistani thinker tried to clarify his position, but as already mentioned, the campaign launched against him by conservative religious groups became so intense that he had to leave the country.

---

<sup>46</sup> *Rahman F.* Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. P. 299.

In working out his conception Rahman started by criticizing the traditional approach whereby revelation is something like “a transcribed dictation”. In his opinion, this view limits the function of the Prophet to receiving the message from God. The Prophet is understood as a channel for transmitting God’s Word, for example, like a simple transcriber or recording-device; he simply records the message in its literal form – its letters, words, and sentences – and then transmits the received “text”. Rahman believed that this viewpoint was wrong, as the revelatory process is far more complex on the structural level.

Rahman was convinced that the Prophet received a finished verbal revelation from God. In the opinion of the Pakistani thinker, the Qur’an itself gives evidence that it is the Word of God (*kalām Allāh*): “This ‘Other’ through some channel ‘dictated’ the Qur’an with an absolute authority. The Voice from the depths of life spoke distinctly, unmistakably and imperiously. Not only does the word Qur’an, meaning ‘recitation’, clearly indicate this, but the text of the Qur’an itself states in several places that the Qur’an is *verbally revealed* and not merely revealed in its meanings and ideas.”<sup>47</sup>

Using this as his starting point, Rahman tries to bring out the *psychological aspect* of the creative process taking place in the mind of the Prophet, and to show that the source and foundation of this process lies beyond normal human activity; at the same time he states that “this process in a very definite sense occurs in the consciousness of the acting person.”<sup>48</sup> Rahman comes to the following conclusion: “As the whole process takes place in the mind of the Prophet, one can say that inasmuch as the process is examined it is *his word*; however, it is also the Divine Word, inasmuch as its source lies beyond the capacities of the Prophet.”<sup>49</sup> Because “word” does not just mean “sound”, there is no contradiction between the assertion that the Qur’an is the Divine Word and the assertion that it is the word of the Prophet. The Pakistani

---

<sup>47</sup> Rahman F. Islam. Pp. 30–31.

<sup>48</sup> Rahman F. Divine Revelation and the Prophet. Hamdard Islamicus, 1, 2 (1978). P. 111.

<sup>49</sup> Ibid.

thinker emphasizes that there is an intrinsic link between feelings, ideas and words. At the time of inspiration, even if one is speaking of the inspiration of a poet, this mutual connection is so complex that the *feeling-idea-word* can be seen as a holistic complex with its own independent existence<sup>50</sup>.

Rahman believes that in the process of revelation “ideas and words are born in the consciousness of the Prophet”<sup>51</sup>. But, as the Qur’an notes, their source cannot be *just* the consciousness of the Prophet, as they are “innovative”. For this reason “their source must be seen as lying beyond the consciousness of the Prophet”<sup>52</sup>. Rahman tries to separate divine revelation from other types of inspiration – poetic, mystical, artistic and so on. Although, in his opinion, divine revelation “in a psychological sense is similar to other types of revelation and is the highest form of creative inspiration”, nonetheless “in the religious and ethical sense the Qur’an is something fundamentally different and it resembles no other type of creative thought or artistic creation”<sup>53</sup>. In Rahman’s words, the source and root of the “the psychology of the creative process of the Muhammadan consciousness lies beyond what is usually accessible to human activity”<sup>54</sup>. Rahman attempts to draw a distinction between the source of revelation and the process of revelation. In his opinion, as regards its source prophecy was external to the Prophet, but as regards its actual process it was internal. Factually, prophecy consists of emanation from an external source, that is, God, as well as of an internal process, within which the Prophet played a definite role. What is more, argues Rahman, although prophetic consciousness had to overcome certain stages before becoming the recipient of revelation, his extraordinary mind and personality were a Divine gift. This means that even though Muhammad had to prepare independently for his prophetic activity he already contained a “potential revelation”<sup>55</sup> which was a gift from God.

---

<sup>50</sup> Rahman F. Islam. P. 33.

<sup>51</sup> Rahman F. Divine Revelation and the Prophet. P. 113.

<sup>52</sup> Ibid. P. 114.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid. P. 111.

<sup>55</sup> Rahman F. Major Themes of the Qur’an. P. 101.

Another important function of the Prophet, according to Rahman, was to uncover within himself the Spirit, along with mental words and visions, clothing them in “acoustic” words in the context of the circumstances to which they belonged. The Pakistani thinker states: “To begin with the Qur’an was sent down as a whole to the lowest heaven (that is, the heart of the Prophet), and then when it was necessary, the corresponding verbal fragments arose.”<sup>56</sup> In this schema the Prophet is given a powerful capacity enabling him to “automatically translate his feelings into an idea, and to express the idea automatically in words.”<sup>57</sup> Rahman distinguishes between the nature of the words which the Prophet heard in revelation and the nature of the words he used when addressing his audience: the first were “non-physical words”, while the latter presume a “physical” means of existence. For his audience, the Prophet used his own (physical-acoustic) words, but they corresponded to the mental words (or visions) which were perceived in the process of revelation. For this reason, other than the central role played by the Prophet in the actual process of revelation, he fulfills the task of transforming mental words (or what appear to him as “word-ideas”) into acoustic words (or what appear to him as “word-sounds”). In this respect the Qur’an is a part of Muhammad’s speech; it contains within itself both the verbal character of revelation and the intimate link with the religious personality of the Prophet. By its nature it is simultaneously both Divine and human.

We should also look at the principles of historicity and contextuality, as used in Rahman’s interpretation of the nature of revelation. The Pakistani thinker holds that revelation is the result of an encounter between two realities: the uncreated and the created. During this encounter, the Prophet was “inspired” by God, and great importance was ascribed to the dimension of the created, that is, to the world of the Prophet and his community, so that the Qur’an is intimately linked to the historical situation of the 7<sup>th</sup> century. The expectations,

---

<sup>56</sup> Ibid. P. 97.

<sup>57</sup> *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.

worries, problems and interests of the Prophet and his closest companions were reflected in the Qur'an, and Rahman is convinced that this fact should be seen as highly significant.

Rahman constantly emphasizes that the revelation is not a "book" that was sent down all at once; on the contrary, it was a *process*, which coincided with Muhammad's prophetic mission and lasted more than twenty years. The changing circumstances in which Muhammad found himself, as well as the character of the Prophet and the features of his community left a trace in the Qur'an. In Rahman's opinion, the Qur'an should not be understood as a book that was sent down from the uncreated world to the created world and is unconnected to the context of the created world. The worries, interests and guidance expressed in the Qur'an are directly connected to the linguistic, cultural, political, economic and religious life of the people of Arabia. Outside of this connection revelation would have had little meaning for the Prophet and his companions, not to mention being wise guidance for the whole of humanity.

From Rahman's point of view, this close link between revelation and its context was ignored in the formative period of Islamic theology and legal theory, which led to the subsequent stagnation of Islamic thought. There was a tendency to emphasize by all means possible the transcendent origin of the Qur'an, so that as a result the whole text came to be understood as an "aspect" of Divinity; this was noticeable especially in the debates around the problem of the "created nature of the Qur'an" (*khalq al-qur'ān*), especially in the position of the Hanbalite traditionalists, which then exerted an influence on the extremely popular Asharite theology. The transcendence of God was eventually transferred to the Qur'an itself (as the Divine Speech, *kalām Allāh*), thereby reinforcing the "otherness" of revelation. In Rahman's opinion, this viewpoint assumes that revelation is ahistorical and incomprehensible for humanity. In opposing this traditional view, the Pakistani thinker notes that revelation does not function outside of history, and that if we want to understand the intimate bond between



the Qur'an and the society to which it was first addressed, we have to take this into account<sup>58</sup>.

One consequence of the traditional understanding of revelation as being beyond the social-historical context is the thesis that the Qur'an with its concrete norms is applicable to all epochs and situations. God has absolute knowledge of the past, the present and the future and because the Qur'an is the Word of God, the prescriptions contained in it must also be relevant for all epochs and in any circumstances. Revelation is thus an event predetermined by the omniscient God and is necessarily linked to the concerns of the people to whom it is addressed. In Rahman's opinion, this "otherness" and "transcendence" of the Qur'an was turned into a dogma by Islamic theology in the post-Mu'tazilite period. Islamic fiqh evolved to meet this fact and along with theology they both influenced other disciplines; in particular, the science of Qur'anic commentary (tafsir) accepted the same position, whereby the social and juridical content of the text had no historical or temporal limitations.

Rahman gives several graphic examples of how Qur'anic prescriptions were *decontextualized* in legal thought, receiving the status of absolute and immutable laws. One of these examples is polygamy. So in ayat 4:3 it is declared that a man can theoretically take up to four wives. However, according to Rahman this prescription about polygamous marriage was torn out of its Qur'anic and socio-cultural context by the faqihs and absolutized. If one considers both these contexts it turns out that the situation with polygamous marriage is a lot more complex.

First and foremost, as the Pakistani thinker notes, the discussion of polygamy in the Qur'an takes place in connection with the concrete problem of female orphans. Ayat 4:2 expresses dissatisfaction that guardians abuse the property of the orphans entrusted them by unlawfully appropriating it. Ayat 4:126 says that guardians should marry female orphans when they reach the right age rather than return their property to them. Ayat 4:3 says that if the

---

<sup>58</sup> Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 143–145.

guardians cannot observe justice regarding the property of children and if they insist on marrying them, then they can take up to four girls as long as they can treat them according to justice. If such treatment is impossible, then one should only marry one girl. On the other hand, ayat 4:127 specifies that maintaining justice in a polygamous marriage is impossible in principle. Superficially, this looks like a contradiction: while permitting marriage to four girls as long as one can treat them according to justice, the Qur'an at the same time asserts the impossibility of maintaining justice in a polygamous marriage.

The faqihs of the classical period solved this dilemma in the following manner: the permission to have up to four wives was considered to have juridical force, while the requirement to treat them justly was seen as a simple recommendation with no obligatory character. In Rahman's opinion this approach, which turns the concrete and specific ayat into an obligation and makes the general principle a recommendation is erroneous. On the contrary, it is the general principle that should be thought of as demanding obligatory fulfillment, while the concrete and specific ayat is of secondary importance and should be understood only in terms of its special socio-cultural context. Thus, the ayat about justice in marriage should have a first-order status compared to the concrete ayat permitting up to four wives. The priority given in this case to the ayat about justice is supported in what follows by the Qur'an's repeated insistence on the necessity of observing justice<sup>59</sup>.

Another example of the decontextualization of Qur'anic injunctions in traditional fiqh which Rahman looks at is connected to intoxicating drinks. With rare exceptions they were declared forbidden by the faqihs of the classical period. However, according to Rahman's observations, the Qur'anic context is a lot more complex. An early surah says that alcohol is one of God's blessings, along with milk and honey (16: 66-69). In Medina several of the companions called on the Prophet to prohibit alcohol, after which an ayat was sent down: "In them is great sin, and some benefit, for men; but the sin is greater than the

---

<sup>59</sup> Ibid. P. 49.

benefit.” (2: 219). Still later a group of Medinans used alcohol and fell into a drunken state, with one of them reading the Qur’an incorrectly. Shortly after this the following ayat was sent down: “O ye who believe! Approach not prayers with a mind befogged, until ye can understand all that ye say.” (4: 43). A further incident of drinking led to a fight and caused a serious rift among the Prophet’s followers, after which the following ayat was sent down: “Intoxicants...are an abomination – of Satan’s handiwork...Satan’s plan is (but) to excite enmity and hate...and hinder you from the remembrance of Allah and from prayer. Will ye not then abstain?” (5: 90–91). On the basis of this gradual prohibition of alcohol the faqihs concluded that the last verse cancels all the preceding ones. Generalizing this provision, they resorted to what Rahman calls the “principle of gradation”: according to this principle, the Qur’an aims to protect Muslims from certain deeply ingrained habits gradually without introducing a sudden prohibition. Rahman believes that the idea of abrogating and abrogated ayats, as well as the principle of gradation, allows for only a partial contextualization of Qur’anic provisions; but it is not capable of providing a comprehensive contextualization which is possible only if we take the Qur’anic message as a whole. Furthermore, these instruments are methodologically defective as there is no broadly recognized system for assigning Qur’anic verses to periods.

A genuine solution of the problem should involve a comprehensive understanding of context, which would allow one to extract the general ethical meaning of a particular provision. In connection with this problem Rahman notes that in the Meccan period when ayats were sent down permitting the use of intoxicating drinks, the Muslims were an informal group within society, and the use of alcohol in this group was not a common practice. But when at a later stage prominent Meccans accepted Islam, many habitually drank alcohol. The evolution of this minority into a community and then into a religious structure coincided with the growing problem of alcohol abuse; thus a final Qur’anic prohibition was given to all types of intoxicating substances. Rahman concludes: “We see that the background for these ayats clarifies for us even those cases

which are extremely hard to explain both according to the principle of annulment (*naskh*) and using only the principle of gradation. This is what we mean when we talk about the necessity of paying attention to context. The clear conclusion regarding our question, of course, is that when people unify into a society alcohol becomes so harmful that its use cannot be permitted”<sup>60</sup>.

Rahman argues that his understanding of the nature of the Qur’an has parallels in al-Ghazali, al-Sirhindi, Shah Waliullah Dehlevi and Muhammad Iqbal, although “none of them expressed this point of view so clearly and sharply.”<sup>61</sup> In presenting the views of al-Sirhindi, Rahman highlights that in his theory the divine word at the transcendent level is “one single act”<sup>62</sup>. As manifested act it reveals itself in history in several different forms, meaning that the Torah, the Gospel and the Qur’an are historical forms of one and the same pre-eternal Word. Rahman sees a similar thought in Shah Waliullah, according to which “the verbal revelation is disclosed through verbal forms, idioms and a style which already existed at that moment in the mind of the Prophet.”<sup>63</sup> In these ideas one can trace the influence of classical Sufism, particularly the system of Ibn Arabi. Pondering why the views of these thinkers were not expressed in a clear and logically conclusive manner, Rahman writes: “The whole of medieval thought lacked the necessary intellectual tools to unite and express in a single formula the dogma of the otherness and the verbal nature of the revelation, on the one hand, and its close connection with the work and religious individuality of the Prophet, on the other. In other words, it lacked the requisite intellectual force to say that the Qur’an was wholly the Word of God but also the word of Muhammad.”<sup>64</sup>

It is worth mentioning that in addition to the above thinkers Rahman’s specific understanding of the phenomenon of revelation was also probably seriously influenced by representatives of falsafa such as al-Kindi (d. 873), al-

---

<sup>60</sup> Ibid. P. 47.

<sup>61</sup> Rahman F. Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era. P. 299.

<sup>62</sup> Rahman F. Divine Revelation and the Prophet. P. 66.

<sup>63</sup> Ibid. P. 67.

<sup>64</sup> Rahman F. Islam. P. 31.

Farabi (d. 950) and Ibn Sina (d. 1037), whose work was very familiar to the Pakistani scholar. The similarity between Rahman's theory and the ideas of these thinkers can be seen in five propositions<sup>65</sup>:

1) Revelation consists of physical-acoustic words, or rather, of visions, images and mental words.

2) The Prophet's contribution to revelation came through the preparation of his intellect, mind and soul. For his mind to be illumined by revelation it had to be in a state of highest receptivity.

3) In the transmission of the revelation a specific internal psychic process occurred.

4) Due to his extraordinary rational and imaginative capacities the Prophet possessed the potential to receive revelation. These capacities were given him by God.

5) By means of a special internal power the Prophet was able to transmit his divinely revealed experience in a clear and laconic manner.

Thus, by relying on tradition and his own thinking, Rahman developed a historical, contextual and humanistic understanding of the nature of revelation, which allowed him to go beyond the traditional conception of the "transcendence" and stasis of the Qur'anic text and to pose the question of the need for a new contextual, holistic and ethical hermeneutics of the Qur'an.

---

<sup>65</sup> For more detail, cf.: *Akbar A. The Origins of Fazlur Rahman's Theory of Revelation // Proceeding of the 3<sup>rd</sup> International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization, 14-15 March 2016, Kuala Lumpur, Malaysia.*

### 1.3. HERMENEUTICS OF THE QUR'AN

In his work Rahman focused on developing “a correct method for interpreting the Qur’an”<sup>66</sup>. In his opinion, “the basic questions concerning methodology and hermeneutics have never been looked at directly by Muslims”<sup>67</sup>. Nonetheless, the medieval systems of Islamic law, according to the Pakistani thinker, functioned quite successfully. Mainly this was due to the pragmatism of the Muslims, who borrowed the customs and institutions of the conquered countries and changed them in light of the Qur’anic teaching, with which they were merged. But attempts to derive laws on the basis of selecting ayats of the Qur’an, as in the case of criminal law, *ḥudud*, were unsatisfactory. This was linked to the fact that analogical judgment (*qiyas*), which was a tool for the deduction of the law, “had not been perfected to the required degree”.<sup>68</sup> The inability to understand the internal unity of the Qur’an and the use of the “atomistic” method, which forced one to focus on separate ayats, meant that “the laws were often derived from ayats which according to their internal meaning were completely non-legal”<sup>69</sup>. Rahman also emphasized that understanding of the Qur’an had only got worse in the modern period, so that the formation of an “adequate hermeneutic methodology is now doubly important”<sup>70</sup>.

Rahman criticizes the common opinion among Muslims that the Qur’an is a legislative book. He believes that the Qur’an was never a book of law and that it makes no claims to such a status. The Qur’an itself says that it is “guidance for humanity” (*hudan li an-nās*), and it expresses the need for believers to live in accordance with its provisions, which for the most part are not legal but *ethical*. Consequently, Muslims are in serious need of a *reconstruction of Qur’anic ethics*. Not having found a single work devoted

---

<sup>66</sup> Rahman F. *Islam and Modernity*. P. 1.

<sup>67</sup> *Ibid.* P. 2.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.* Pp. 2–3.

<sup>70</sup> *Ibid.* P. 4.

specifically to this topic, Rahman began trying to “develop a Qur’an-based ethics, for without an explicitly formulated ethical system it is impossible to correctly evaluate Islamic law”<sup>71</sup>. He writes in this regard: “Muslim scholars have never attempted an ethics of the Qur’an, systematically or otherwise. Yet no one who has done any careful study of the Qur’an can fail to be impressed by its ethical fervor. Its ethics, indeed, is its essence, and it is also the necessary link between theology and law. It is true that the Qur’an tends to concretize the ethical, to clothe the general in a particular paradigm, and to translate the ethical into legal or quasi-legal commands. But it is precisely a sign of its moral fervor that it is not content only with generalizable ethical propositions but is keen on translating them into actual paradigms. However, as I have repeatedly pointed out, the Qur’an always explicates the objectives or principles that are the essence of its laws.”<sup>72</sup>

Rahman emphasizes that the Prophet himself was primarily a “moral reformer of humanity” who “rarely resorted to legislation of a general character as a means of advancing Islamic principles”<sup>73</sup>. In the Qur’an “legislation of a general character forms a very limited portion of the Islamic teaching”<sup>74</sup>. Rahman claims: “But even the legal or quasilegal part of the Qur’an itself clearly displays a situational character. Quite situational, for example, are the Qur’anic pronouncements on war and peace between the Muslims and their opponents—pronouncements which do express a certain general character about the ideal behaviour of the community vis-a-vis an enemy in a grim struggle but which are so situational that they can be regarded only as quasi-legal and not strictly and specifically legal.”<sup>75</sup>

Rahman believes that the ethical-legal content of the Qur’an must be read in light of its orientation towards “social justice”, which is the main theme of the Qur’an. In any interpretation of the Qur’an that is aligned with a concrete

---

<sup>71</sup> *Rahman F. Islam*. P. 256.

<sup>72</sup> *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 154.

<sup>73</sup> *Rahman F. Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijmā’ in the Early Period*. *Islamic Studies*, 1, 1 (1962). Pp. 10–11.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Rahman F. Islamic Methodology in History*. P. 10.

period, one must attribute great significance to concepts connected to social justice, such as “cooperation, brotherhood, self-sacrifice for the sake of the common good.”<sup>76</sup> This being noted, he also says that the whole Islamic movement and teaching of the Qur’an should be seen as “aimed at the creation of a deeply considered and real equality between people; as such the Islamic goal cannot be realized as long as the original freedom of people has not been restored and as long as there is no provision for freedom from all forms of exploitation – social, religious, political and economic.”<sup>77</sup>

In Rahman’s view, freedom from all forms of exploitation is a condition for the possible realization of meaningful moral choice. On the social level the difference between the rich and the poor, the powerful and the weak, the higher “castes” and the lower “castes” are in complete contradiction to the idea of social justice. Rahman finds confirmation of this in the Qur’an, which in his opinion, strives to minimize any social divisions. One of the Prophet’s priorities was social reform with the aim of strengthening the positions of persecuted and disenfranchised groups in the affluent mercantile Meccan society, including orphans, women and the old. The Pakistani thinker writes: “for the Prophet, judging from both the Qur’an and his Sunna (i.e., his exemplary conduct), was ‘God-intoxicated’; and the Qur’an itself certainly appears to be theocentric. But this deep God consciousness is creatively and organically related to the founding of an ethical sociopolitical order in the world, since, in the view of the Qur’an, those who forget God eventually forget themselves (59:19), and their individual and corporate personalities disintegrate. It is this God consciousness that sent Muhammad out of the Cave of Hira’, where he was wont to contemplate, into the world, never to return to that cave-or the contemplative life-again. What issued from his experience in the cave was not merely the demolishing of a plurality of gods, but a sustained and determined effort to achieve socioeconomic justice. He aimed at constituting a community for goodness and

---

<sup>76</sup> *Rahman F.* Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan. *Islamic Studies*, 6, 9 (1967). P. 103.

<sup>77</sup> *Ibid.*



justice in the world-what I have called an ethically based sociopolitical order ‘under God’: that is, according to the principle that moral values cannot be made and unmade by man at his own whim or convenience and should not be misused or abused for the sake of expediency. Muhammad tried to strengthen and enfranchise the weaker segments of society as well as to divest the privileged of their prerogatives in the religious field (the clergy), in the political field, and in the socioeconomic field (undue economic or sex power). Mr. Maxime Rodinson has aptly characterized Muhammad as a combination of Charlemagne, who spread Christianity among the Saxon tribes of Germans primarily so as to establish and consolidate an empire, and Jesus, whose kingdom ‘was not of this world’...”<sup>78</sup>

In another place Rahman adds: “From the prescriptions of the Qur’an and the actions of the Prophet it becomes absolutely obvious that moral and spiritual good is impossible without a considered and just social-economic foundation. One can conclude that an honest and ethical life, according to the position of Islam, must be tested and ultimately realized through the activity of constructing society.”<sup>79</sup>

As an example, Rahman points to the efforts to attain social justice for women, as expressed in the ethical-legal content of the Qur’an: “The Qur’an strictly prohibits men from exploiting women on the basis that men are stronger and occupy a more stable social position, and Islam introduces a whole range of measures, both legal and moral, thanks to which gender exploitation must be completely uprooted. It prohibits polygamy in normal circumstances, allows women to own property and derive an income from it. It declares women an equal partner in society, highlighting and rectifying all the injustices which she had to face at that time. The Qur’an places mutual love and devotion at the basis of married life, and asserts that the spouses are like clothing for one another. It clearly regulates the circumstances of divorce.”<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Rahman F. *Islam and Modernity*. Pp. 15–16.

<sup>79</sup> Rahman F. *Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan*. P. 106.

<sup>80</sup> Rahman F. *The Impact of Modernity on Islam*. *Journal of Islamic Studies*, 5, 2 (1966). P. 111.

However, later in Islamic history not enough attention was devoted to the goal of the Qur'an and, due to unregulated polygamy, divorces and the negative effect of all this on children, Islamic society degenerated. This tendency, which is also characteristic of our time, must be resisted by all means possible.

Rahman notes with regret that as an *independent discipline* ethics never formed in the Islamic world. Works on this theme were written outside the shari'ah context and relied on Greek and Persian sources<sup>81</sup>. In the opinion of the Pakistani thinker, this is particularly strange, given that ethical provisions dominate in the Qur'an. The gap between ethics, on the one hand, and fiqh and theology, on the other, seemed to Rahman particularly problematic<sup>82</sup>.

In Rahman's opinion, the individual acts primarily from ethical conceptions and only then takes law into account. The basis of Islamic ethics is *taqwa*, which Rahman defines as the special state of mind of a person when he differentiates between the right and the wrong. *Taqwa* enjoys the highest status among the Qur'anic moral qualities. The aim of the Qur'an is to form an adequate consciousness, to increase moral energy and to spread this energy through the appropriate channels. However, the understanding of *taqwa* as an ethical principle is only possible after one has abandoned a narrow interpretation of the Qur'an, which sees it as a collection of legal norms. Rahman writes: "The really effective procedure would have been to erect a system of universal ethical values on the basis of an analysis of the moral objectives of the Qur'an. But did the Sunni jurists do that? This could have been achieved through developing a systematic ethical system derived from the Qur'anic values, which are either there explicitly in the Qur'an or could be extracted from its *rationes legis*. Instead the jurists were content to apply their legal principle of analogical

---

<sup>81</sup> Meanwhile, there is no doubt that Rahman's own reorientation of meaning towards ethical problems and the egalitarian message of the Qur'an occurred due to the influence of an Islamic stream of thought, namely Mu'tazilism. Cf.: *Moosa E.* Introduction. P. 19; *Hourani G. F.* Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar. Oxford: Clarendon Press, 1971.

<sup>82</sup> *Rahman F.* Islamic Studies and the Future of Islam // Kerr M. (ed.). Islamic Studies: A Tradition and its Problems. Malibu, 1980. Pp. 126–127.

reasoning (qiyas) quite unsystematically and in an ad hoc manner. The result is that today Muslims wishing to derive workable Islamic law from the Qur'an have to make a fresh start by working out a genuine ethical value-system from the Qur'an."<sup>83</sup>

And in another place he writes: "The diverse goals and principles of the Qur'an must be unified in order to create a single and comprehensive ethical theory that rests wholly on the Qur'an and the corresponding norms in the Sunna. One has to recognize publicly that this task was not accomplished in the past, and although the Qur'anic teaching on social and moral questions has a completely definite character, it was not formulated as an all-encompassing and consistent doctrine."<sup>84</sup>

The new ethical approach, according to Rahman, is essentially different from the method of analogy (*qiyyās*), which the faqīhs actively used to project the legal and quasi-legal material of the Qur'an onto other situations and problems through the medium of the active cause (*'illa*). In Rahman's opinion, expansion through the use of qiyas is fairly artificial. He emphasizes recourse to a "social and ethical theory" rather than the principle of *'illa*, as the basis for expanding or confining the application of a particular text.

The Pakistani thinker believes that the ethical-legal provisions of the Qur'an function *on two levels*: the ideal and the situational (cf. the above examples about polygamy and alcohol). On the *ideal level* is expressed the final goal towards which believers should strive. This ideal might not have been attained at the time of revelation. On the other hand, the *situational level* contains everything that was necessary at the time the ayats were revealed, taking into account the structural limitations of an immediate community and the conditions of the time. The proximity of the Qur'an to a concrete situation meant that its provisions had to deal with the problems and specific circumstances of the time, while simultaneously eliciting or hinting at the ideal

---

<sup>83</sup> Rahman F. Revival and Reform in Islam. P. 61.

<sup>84</sup> Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law // New York University Journal of International Law and Politics, 12, 2 (1979). P. 221.

that Muslims should strive for when they moved from one situation to another, and from one time to another.

Rahman proves that the best means for distinguishing the ideal and the situational in Qur'anic statements is *historical criticism*, which can illumine the context and motivation of the provision. Thus in the case of polygamy the application of the historical-critical approach leads Rahman to the following conclusion: the Qur'an tries to provide for a maximally happy family life and for this goal monogamous marriage is most appropriate; however, this ethical provision is applied in the real situation of 7<sup>th</sup> century Arabian society, where polygamy was so entrenched that its immediate abolition would have harmed the genuine ethical goal. Thus a compromise solution is given in the Qur'an, according to which polygamy is recognized at the legal level in limited form, but monogamous marriage is declared as an ideal that the community of the Prophet should aim for<sup>85</sup>.

As regards the contextual approach Rahman looks in detail at the literature on "the circumstances of the revelation of the ayats" (*asbāb an-nuzūl* or *sha'n an-nuzūl*), which left traces in the tafsirs. In Rahman's opinion, this is where there is a partial reflection of the link between revelation and the social-historical context. However, once integrated into the tafsirs the *asbāb an-nuzūl* material ended up playing a secondary role to do with the identification of specific places, toponyms, etc; in fiqh this material began to be used to establish the chronology of the revelation of the ayats and to interpret unclear places. Of these two functions of the *asbāb an-nuzūl*, the chronological function ended up being more important, as it enabled one to understand when a specific verse (concerning a juridical norm) was revealed and which of two contradictory ayats was later and thus abrogated the previous one. Rahman writes: "It is the biographers of the Prophet, the Hadith collectors, the historians, and the Qur'an commentators who have preserved for us the general social-historical background of the Qur'an and the Prophet's activity and in particular the

---

<sup>85</sup> Rahman F. *The Impact of Modernity on Islam*. Pp. 121–122.

background (sha'n al-nuzūl) of the particular passages of the Qur'an-despite the divergence of accounts about the latter in some cases. This would surely not have been done but for their strong belief that this background is necessary for our understanding of the Qur'an. It is strange, however, that no systematic attempt has ever been made to understand the Qur'an in the order in which it was revealed, that is, by setting the specific cases of the shu'un al-nuzūl, or "occasions of revelation," in some order in the general background that is no other than the activity of the Prophet (the Sunna in the proper sense) and its social environment. If this method is pursued, most arbitrary and fanciful interpretations will at once be ruled out, since a definite enough anchoring point will be available."<sup>86</sup>

The faqihs' relatively limited interest in the *asbāb an-nuzūl* materials was reflected in the general principle of *usūl al-fiqh*, according to which if a provision or prohibition is given in the Qur'an and the ayat is fairly general in meaning, then one does not need to try and limit it to the specific circumstances in which it was revealed. In other words, its sphere of application should be thought of as maximally broad. In Rahman's opinion, this methodology marginalizes the specific circumstances of the revelation of the ayat and emphasizes the general application of the juridical norm. In striving to create an exhaustive legal system the faqihs were inspired by the idea that the Qur'anic directive should cover as many situations as possible and should not be limited by any single particular condition. Consequently, the Qur'anic text was read in isolation from the concrete context, although in Rahman's opinion, in our time this practice has become even more common.

Rahman states that the division between the ideal and the situational did not receive enough attention during the formation of Islamic law and in the tradition of Qur'an interpretation. Nonetheless, if Muslims are aiming at a reform which will be relevant for our time, this position must be changed. According to Rahman, the faqihs mistakenly saw part of the Qur'an content, for

---

<sup>86</sup> Rahman F. Islam and Modernity. P. 143.

example *hudud* and family law, as ideal norms and integrated them into Islamic law. If one accepts the different between the ideal and the situational, while also taking account of the historical context of revelation, the laws derived from legal or quasi-legal provisions which affect the ummah can be conceived of and formulated more adequately.

#### ***1.4. THE DOUBLE MOVEMENT THEORY***

The main methodological achievement of Rahman is the *double movement theory*. In Rahman's opinion current legal methodology must involve a double movement: first, from the specific to the general, and then from the general to the specific.

The *first movement* requires a study of specific Qur'anic contexts so as to derive from them general principles, like justice, equality and freedom. Because Qur'anic imperatives have a situational character and are solutions of actual problems, texts involving "occasions of revelation", regardless of their historical and substantive contradictions, should be scrutinized for an understanding of the motives underlying ethical-legal provisions.

The *second movement* in legal thought is connected to the method of reasoning from the general to the specific. In this case, the general principles that the researcher has derived after the first movement are used as the basis for formulating solutions that are relevant for modernity. It should be noted that a person formulating these decisions should be well-informed about the specific nature of the modern situation. Just as the context of the Qur'anic teaching needs to be studied to derive general principles, so the modern situation needs to be researched to give an adequate formulation and a correct application of Islamic laws<sup>87</sup>. In Rahman's opinion the "double movement" method can be used not only by traditional 'ulema, but also by specialists in different branches of contemporary knowledge, such as history, philosophy, jurisprudence, ethics, sociology and anthropology. Thus the creation of a considered, relevant and adequate Islamic law is the task not just of Muslims but also of non-Muslims<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Rahman F. *Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law*. Pp. 222–223.

<sup>88</sup> One should not that the theory of double movement was most influenced by the hermeneutic methodology of E. Betti, cf.: *Moosa E.* Introduction. Pp. 18–20; *Betti E.* *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* // Bleicher J. (ed.). *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

The essence of the Pakistani thinker's approach is described as follows: "Muslims, and particularly modernist Muslims, have often contended that the Qur'an gives us "the principles" while the Sunna or our reasoning embodies these fundamentals in concrete solutions. This is considerably less than a half-truth and is dangerously misleading. If we look at the Qur'an, it does not in fact give many general principles: for the most part it gives solutions to and rulings upon specific and concrete historical issues; but, as I have said, it provides, either explicitly or implicitly, the rationales behind these solutions and rulings, from which one can deduce general principles. In fact, this is the only sure way to obtain the real truth about the Qur'anic teaching. One must generalize on the basis of Qur'anic treatment of actual cases-taking into due consideration the sociohistorical situation then obtaining-since, although one can find some general statements or principles there, these for the most part are embedded in concrete treatments of actual issues, whence they must be disengaged. The net conclusion to be drawn from these considerations is the following. *In building any genuine and viable Islamic set of laws and institutions, there has to be a twofold movement: First one must move from the concrete case treatments of the Qur'an taking the necessary and relevant social conditions of that time into account-to the general principles upon which the entire teaching converges. Second, from this general level there must be a movement back to specific legislation, taking into account the necessary and relevant social conditions now obtaining.*"<sup>89</sup>

The intellectual element in both movements is defined by Rahman as *ijtihad*, and the general process of deriving a legal norm is for him *contextual ijtihad*, which is interpreted as "the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situation can be subsumed under it by a new solution"<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Rahman F. Islam and Modernity. P. 20.

<sup>90</sup> Ibid. P. 8.



Rahman believes that it is only by turning to contextual ijihad that Islam can be saved, on the one hand, from literalism and archaization, and on the other hand, from complete secularization. He writes: “The fulfillment of Qur’anic directives in our time must not be realized by use of the literalistic method, as this can lead to a departure from the true aims of the Qur’an. Although the discoveries of the faqihs and ulemas of Islam over the last thirteen centuries must be studied and scrutinized, it may well turn out that in many cases their decisions were either wrong or suitable only for the societies of their time. The method I have proposed is so revolutionary and so different from the methods used hitherto for the simple reason that it is a framework which subjects to historical criticism not only fiqh and the Sunna of the Prophet, but even the Qur’an itself. Even the modernists did not take such a step, (not to mention the traditionalists). However, it seems to me that this is the most honest and open approach to assessing the historical activity of Muslims, and that it is necessary for an authentic realization of the goals of the Qur’an and the Prophet. Obviously, this method and particularly the results that it leads to, will provoke fierce resistance. But it should be expected that over decades or a longer period a significant proportion of liberal thinkers will come to a similar conclusion. If this does not happen, I see no other alternative but for Islam to turn over time into a set of rituals that will evoke among the believers only an emotional attachment.”<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> *Rahman F. The Impact of Modernity on Islam. P. 127.*

### 1.5. UNDERSTANDING THE SUNNAH

Right up to the 9<sup>th</sup> century the *concept of the Sunnah* was clearly separate from that of the hadiths,<sup>92</sup> but in the middle ages and even more in the modern period the idea of the Sunna came to be equated by Muslim scholars with the idea of sound hadiths. An important service of Rahman was that he was one of the first reformers to cast doubt on this approach. Having studied the early history of the concept of the Sunnah, the Pakistani thinker was able to formulate an understanding of the Sunnah which was *completely independent of the hadiths*.

The most detailed examination of this topic comes in Rahman's book "Islamic methodology in history"<sup>93</sup>. The Pakistani thinker makes a sharp conceptual division between the Sunnah and the hadiths as systems of knowledge. He understands the Sunnah as a general normative moral law and a model of ethical-religious behavior which produced a normative practice that cannot be recorded exhaustively in a text. Rahman also interprets the Sunnah as a concept that allows interpretation and adaptation. He believes the situation is like this because the Sunnah includes the private opinions (ra'iy) and analogical reasoning (qiyas) of the Prophet and his companions.

Rahman identifies *two types* of Sunnah: prophetic and living. Prophetic Sunnah is identical to the "ideal legacy of the Prophet's actions"<sup>94</sup>. It is this type of Sunnah that gained legitimacy in the early period of Islam, and it is this type of Sunnah that the Qur'an is closely linked to, as it cannot be understood (at least, literally) without it. Rahman writes: "Nothing can give logical consistency to the Qur'an's teaching other than the real life of the Prophet and the environment in which he acted; so it is a great naivety on the part of the 20<sup>th</sup> century to assume that the people who were close to the Prophet systematically

---

<sup>92</sup> См.: Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. Palgrave Macmillan, 2015.

<sup>93</sup> Rahman F. Islamic Methodology in History. Karachi, 1965.

<sup>94</sup> Rahman F. Social Change and Early Sunnah. Islamic Studies, 2, 2 (1963). P. 206.

separated the Qur'an from its practical expression in the life of the Prophet and were capable of embracing one while ignoring the other, that is, that they were able to see one in isolation from the other.”<sup>95</sup>

Rahman claims that as a system of normative ethical-religious behavior the prophetic Sunna was initially too broad and made no claim to embrace all spheres of life, as “in practice no two situations are identical in their moral, psychological and physical circumstances.”<sup>96</sup> A further argument for the idea that a true understanding of the Sunnah was not the same as the concept imagined in the classical literature on hadith and fiqh, according to Rahman, consists of the fact that the teaching of the Qur'an is essentially ethical, and that Muhammad's activity was directed at the reform of ethical norms. The legal activity of the Prophet was different from that of a legislator who strives to list all the social-legal questions, and it was in large part situational. This is the reason why the legal and other actions of the Prophet should not be seen as absolutely normative and universal<sup>97</sup>.

The *living Sunnah*, according to Rahman, is the creatively developed prophetic Sunnah adapted to new conditions, an adaptation that began to take place after the death of the Prophet. The Pakistani thinker claims that in the early period the Sunnah was flexible and dynamic and was not linked to any texts, including hadiths. As time passed the tendency arose to expand and fill out the Sunnah, and the living heritage of the Prophet was legitimized by the Muslim community via consensus (*ijmā'*); at the same time the specific nature of this new type of living Sunnah was that it was still weakly connected to the hadiths and therefore was internally harmonious. But with the development of the mass movement for gathering hadiths the logical connection between the Sunnah and consensus was disrupted; furthermore, the living Sunnah gradually became merged with the prophetic Sunnah. Consequently, the entire structurally complex idea of the Sunnah as not connected to hadiths was transformed into

---

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Rahman F. *Revival and Reform in Islam*. P. 12.

<sup>97</sup> Ibid. P. 10.

the idea of a Sunnah that was entirely dependent on hadiths; later the view that the hadiths contain the whole Sunnah came to predominate. The hadiths themselves took on a divinely revealed status. All these ideas were recorded in the authoritative works of imam ash-Shafi'i (d. 820).

It is worth noting that Rahman does not, in principle, deny the importance of hadiths, and in this respect he asks rhetorically: "If all the hadiths were thrown out, what would remain between us and the Prophet except for a yawning chasm?"<sup>98</sup> In another place he writes: "If the hadith literature as a whole were thrown out, the basis for the historicity of the Qur'an would be completely undermined."<sup>99</sup> Rahman criticizes Qur'anites and certain modernists who in the name of "progress" try to ignore the hadiths and the prophetic Sunnah; he sees these attempts as completely inadequate. At the same time, Rahman cannot be called a supporter of the traditional approach that predominated after ash-Shafi'i, that is, the theory of "dual revelation", by which the Qur'an is the recited revelation and the hadiths are the unrecited revelation<sup>100</sup>. Rahman denies the revelatory status of the hadiths and claims that the hadiths should be thought of as "a vast collection of aphorisms created by Muslims themselves, and these aphorisms allegedly go back to the Prophet, although one also cannot say that they are completely unconnected with him."<sup>101</sup> He also claims that the hadiths are "the interpreted spirit of the prophetic teaching" and a vast record of the living Sunnah, which had been dynamic before but took on a fixed character<sup>102</sup>. In Rahman's opinion, the hadiths can serve as historical material for the reconstruction of the Sunnah, the life of the Prophet, the circumstances of the revelation of ayats, and in general the early history of Islam; but in themselves they are not a source of law. In addition, the hadiths must in no way contradict the Qur'an, which is the only direct source of

---

<sup>98</sup> Ibid. Pp. 70–71.

<sup>99</sup> *Rahman F. Islam*. P. 73.

<sup>100</sup> For an analysis of the numerous traditional and non-traditional theories of the Sunnah, cf. the anthology: *Duderija A.* (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. Palgrave Macmillan, 2015.

<sup>101</sup> *Rahman F. Islam*. P. 76.

<sup>102</sup> Ibid. P. 75.

divine guidance. The position of the Pakistani thinker on this question was aptly summarized by A. Said: “Rahman always gave preference to what the Qur’an said, in particular to its general message. In cases when this message contradicted the hadiths, Rahman always confidently took the position of the Qur’an, as it was the Qur’an which most fully reflected the legacy of the Prophet. According to him, in interpreting the concrete ethical-legal content of the Qur’an one had to favor the topical, clear and universal aspects of the message. Rahman believed that the two main problems for Muslims, which prevented them from bringing Qur’anic hermeneutics in line with contemporary needs, were a historically shaped belief that the hadiths contain the Sunnah of the Prophet, and a conviction that Qur’anic directives about behavior in society should be fulfilled literally in all ages. He wrote: ‘These beliefs are like an immovable mountain that stands in the way of a real rethinking of the social content of Islam.’ Consequently, both beliefs have to be subjected to doubt and reexamination.”<sup>103</sup>

Of interest is Rahman’s attitude to the orientalist tradition of hadith criticism. Overall, he accepts the merits of the Western critique, agreeing with the factual material gathered in the works of I. Goldziher, J. Schacht and other authors who argue that a large part of the hadiths do not in fact go back to the Prophet. Nonetheless, he sees this falsification not as a form of deception but rather a creative process of adaptation of the prophetic Sunnah. Because the prophetic Sunnah was not codified in detail but was instead a generalization of behavioral norms and a process of interpretation, Muslims aimed to adapt their system of law within the living Sunnah to changing circumstances<sup>104</sup>. This practice was widespread among supporters of independent reasoning (*ahl ar-ra’i*), who turned to the words and deeds of Muhammad for legal principles. Rahman argues that this should explain the existence of many forged hadiths: the early jurists formulated conclusions which they reached due to a creative

---

<sup>103</sup> Saeed A. Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur’an // Taji-Farouki S. (ed.). Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 56.

<sup>104</sup> Rahman F. Islamic Methodology in History. P. 6,

interpretation of the Sunnah, while attributing them to Muhammad. Thus, in the opinion of the Pakistani thinker, the living Sunnah “to a significant degree is a product of Muslims themselves”, acting organically in accordance with principles inherited from the Prophet, and through the intellectual act of *ijtihad* creating new laws. The recognition of a new part of the Sunnah as authoritative was furnished by the consensus of the community (*ijmā'*).<sup>105</sup>

Rahman argues that the hadiths need to be reexamined in accordance with the principles of modern historical criticism; this is necessary to ascertain whether they were part of the original Sunnah, “whose very life-blood was free and progressive interpretation”<sup>106</sup>. As soon as this is defined, Muslims will have the chance to continue the tradition where the faqihs left off, when the Sunna was frozen in the 9<sup>th</sup> century c.e. Rahman recognizes the value of *isnad* criticism for establishing forgery. This method, however, can only tell us that the hadith *seems* forged. But it cannot guarantee that it is *not* forged. For this we need to apply the whole apparatus of modern historical criticism<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Ibid. Pp.15–16, 19.

<sup>106</sup> Ibid. P. 40.

<sup>107</sup> Ibid. P. 72.

## ***1.6 GENERAL HISTORIOSOPHICAL VIEWS***

Rahman was not only a religious thinker but also a professional Islamic studies scholar, whose research focused on the formative period of Islamic thought (7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries) which saw the flourishing, in his opinion, of those erroneous models for interpreting Islam which led the ummah into intellectual, spiritual and social crisis. An original understanding of the nature of the Qur'an, a new hermeneutic methodology, the idea of contextual ijihad and a unique theory of the Sunnah are developed in his works in the context of an analysis of the history of Islamic thought, that is, in the context of an *original historiosophy of Islam*. In part, this historiosophy has been examined in the preceding sections. In this section we will look at it in more detail.

Rahman claims that in the first years of the Qur'an's revelation, the essence of the revelation was already formulated; it consisted of the teachings on Monotheism, the necessity for social-economic justice and the Day of Judgment. At the same time, the Pakistani thinker believes that faith in God and the responsibility of humanity have a mostly utilitarian function in the Qur'an, as the main theme of Scripture is human behavior. In the Qur'anic context genuine morality is impossible without the regulative ideas of God and the Day of Judgment. Their actual ethical function requires them to be a part of ethical-religious experience and not be thought of as merely intellectual postulates in which one "has to believe". Rahman writes: "God is the transcendent anchoring point of attributes such as life, creativity, power, mercy, and justice (including retribution) and of moral values to which a human society must be subject if it is to survive and prosper."<sup>108</sup>

The Pakistani thinker constantly emphasizes that the essence of the Qur'anic teaching is the concept of the necessity of *action in this earthly life*; in other words, it is explicitly directed at the establishment of a just world order.

---

<sup>108</sup> Rahman F. Islam and Modernity. P. 14.

Despite the fact that the Prophet was focused on God and the Qur'an itself is theocentric, this theocentrism is organically linked to the establishment of an ethical social-political order, as according to the Qur'an people who forget God come in time to forget themselves, which leads to psychological and social strife. The very idea of God, according to Rahman, exists in the consciousness of man to guide his behavior. The main problem of medieval Islam was that its guiding principle, that is, God, had become the main object of experience and had turned into an end in itself. For the most part, this pseudo-theocentrism was "either neutral towards social ethics, or characterized by a negative connection to it."<sup>109</sup>

In contrast to the medieval approach, the true Qur'anic approach presupposes *social reform of the egalitarian type*. In Rahman's opinion, the Prophet aimed to liberate the oppressed layers of society and give them power. The social reform he proposed was characterized by two features. Firstly, beneath every great transformation the *soil* has to be prepared for a long time. No transformation can be introduced until all the prerequisites for it have matured. This is why there is such a striking contrast between the Meccan and Medinan suras: in Mecca the Prophet did not hold power and the Qur'anic injunctions concerned broad ethical problems, while in Medina where the Prophet received political and administrative power, Qur'anic injunctions were more concrete, that is, there arose the tendency towards the realization of a Qur'anic ethics in actual legal cases<sup>110</sup>.

In characterizing the ethical-legal activity of Muhammad, Rahman writes: "It goes without saying that he never gave decisions on purely hypothetical issues or on issues that were never brought to his notice. On the other hand, despite Muhammad's reticence, an equally determined will unfailingly comes through, a will that spurns compromises on fundamental

---

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> One should note that the difference between the Meccan and Medinan Suras was especially actively emphasized by Sudanese reformist thinker Mahmud Muhammad Taha (d.1985); now these views are being developed by his student Abdullah Ahmed an-Na'im. Cf.: *Al-Na'im A.A. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.



issues. One does not need to remind oneself that a man with this mixture of opposing mental traits and conscious of a "heavy mission" as the Qur'an says, must be engaged in a constant inner dialectic-the ideal moral state for man to be in, according to the Quran. The verses in sura 53, where the Prophet had reportedly made concessions to the goddesses of the Meccan pagans that were subsequently "abrogated," is, along with other Quranic evidence, a direct proof of this phenomenon. The second side of the Prophet, his determination, finally won over his other side. If there were an artist in the world who could portray pure moral states, the Prophet's picture would emerge as most interesting, attractive, and significant."<sup>111</sup>

The second feature of Qur'anic social reform, according to Rahman, is its *contextuality*. The Qur'an's legal decisions and the Prophet's private actions are bound up with concrete socio-cultural circumstances. This was already evident in the early period, and one consequence was the formation of the separate discipline of Qur'anic science dedicated to the occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*). Rahman focuses on the fact that the true meaning of the occasions of revelation was not understood in traditional fiqh; in particular, the relevance of context was not considered in understanding the meaning of a concrete directive and its subsequent application. Instead, the principle prevailed that a Qur'anic postulate is a priori universal, regardless of its original link with a concrete context. Rahman points out that this legal approach was shaped by a whole range of factors. Primarily, the companions of the Prophet themselves were not concerned to personally record the occasions of revelation and explain their function; regardless of the fact that later generations possessed a certain amount of information about the occasions of revelation they did not fully understand their true function and judged them from the perspective of their own legal theories. Additionally, as Rahman notes, Arab society was quite conservative, and relied on a set of behavioral norms that were considered sacred and referred to by the word *sunnah*. As soon as the Qur'an received a

---

<sup>111</sup> Rahman F. Islam and Modernity. Pp. 16–17.

stable social status the Arabs, with their devotion to behavioral models, naturally began to resist any departure from its literal meaning<sup>112</sup>.

In Rahman's opinion there are *two methods* by which Qur'anic teaching can be applied to a given situation. The first method involves understanding the "ethical spirit of the Qur'an", or the Qur'anic teaching as a whole; the second method is based on a historical-critical analysis of the Qur'an and Sunnah. The Pakistani thinker writes: "There are two ways such a body of teaching may be said to be applied as a whole to a given situation, be it social, political, or economic. First, someone may have lived through that teaching and thus have wholly internalized or ingested it so that, when a given situation presented itself, he judged the situation in the light of what he had ingested. The second method, intellectual in character in contradistinction to the first method, which may be called experiential, involves an analysis of that teaching in both historical and systematic terms; that is, it views the unfolding of the Qur'an and the Sunna historically so as to understand their meaning and then systematically arranges values in order of priority and posteriority, subordinating the more particular to the more general and ultimate, and thus obtains an answer from this system for a given problem or a given situation."<sup>113</sup>

Rahman argues that the first method, which is based on the internalization of the essence of the Qur'anic teaching, was characteristic of the Prophet's companions and their environment. When Muslim power spread beyond the Arabian peninsula, they encountered unprecedented problems of a political, administrative and legal nature. They had at their disposal the Qur'an and the personal example of the Prophet, but they did not have a detailed and developed system of thought or a methodology that would yield unified answers to concrete questions. Faced with these new challenges the first Muslims, in Rahman's opinion, reacted by relying on the internalized Qur'anic teaching, that is, on their conception of how one should act ethically in a concrete situation; at

---

<sup>112</sup> Ibid. P. 18.

<sup>113</sup> Ibid. P. 23.

the same time they rarely referred to concrete ayats of the Qur'an, except for cases when there were ayats that were directly and immediately linked to a given question. A brilliant example of this approach is caliph 'Umar's refusal after the conquest of Iraq to distribute land to soldiers as booty, which had been the normal practice of the Prophet in Arabia and was reflected in Qur'anic ayats. Rahman notes in this regard: "'Umar's intuition was that the Prophet's practice concerning tribal territories was no longer practicable now that whole countries were being conquered. Under insistent pressure from the opposition, 'Umar finally appealed to the Qur'an 59:10 to buttress the stand he had taken without quoting any specific verse of the Qur'an but in the interest of the general Qur'anic demands for social justice and fair play.'" <sup>114</sup> Thus the Prophet's companions and those close to them acted out of their experience of a holistic understanding of the Qur'an, only referring to specific ayats in exceptional cases.

The second method of applying Qur'anic teaching to a given situation involves historical and systematic analysis. This method, according to Rahman, was developed in detail by the two generations of Muslims who lived after the companions. These two generations were no longer witnesses to the revelation of the Qur'an and the mission of the Prophet. It was this generation that saw the practice of referring to *distinct* verses of the Qur'an and hadith texts to explain a legal decision, with legal thought itself flourishing in an unprecedented manner. On the other hand, as Rahman notes, it was the 2<sup>nd</sup> century a.h. that saw the rise of the erroneous method that involved the absolutization of specific directives of the Qur'an. The first faqihs turned to two main methods – reliance on a clear text (*naṣṣ*) and analogical reasoning (*qiyyās*). If a fairly clear text was available, the decision was considered "established" once and for all; if such a text could not be discovered then one had to find another text that was close enough to the topic for the problem to be resolved by analogy. At the same time, Rahman observes, the early faqihs of the Hanafite school already recognized that one and

---

<sup>114</sup> Ibid. P. 24.

the same clear text might act as a “proof” for different things, depending on how the text was understood by the jurist. As far as analogical reasoning (qiyas) was concerned, here the situation was even more confusing, as this method was extremely subjective. Consequently, as Rahman writes, with every attempt to develop an adequate, flexible and non-contradictory methodology Muslim scholars only confused Islamic legal theory and introduced confusion into people’s minds: “As for qiyas, or analogical reasoning (the method most commonly employed by most Muslim jurists to derive law from the Qur’an and the Sunna), its use in the first century and a half of Islam naturally led to chaotic results and a bewildering richness of legal opinions in Islam. If a "clear text" can yield more than one opinion, one can scarcely imagine how qiyas, which operates by analogy, could lead to any uniform legal results. If for one jurist a certain verse of the Qur’an or a certain precedent of the Prophet constituted the basis of analogical reasoning for a given case, for another jurist quite a different text or precedent offered a basis for analogical reasoning. If at this stage jurists had undertaken a systematic working out of the values and principles of the Qur’an instead of working with such loose tools, the results might have been astonishingly different. Not that difference of opinion could have been eliminated-this is neither possible nor desirable-but at least differences would have been minimized, and, what is more, these differences would have occurred on more intelligible and justifiable grounds so that communication between different points of view would have become much easier. Instead, al-Shafi’i’s (d. 819) contention that a hadith, even though it be "isolated" and transmitted by only one transmissional chain, must be accepted as binding, and that in face of such a hadith no reasoning can be allowed, had to be accepted because it provided an anchoring point in the midst of what seemed to be an interminable conflict of opinion. But even this proved inadequate, for already in al-Shafi’i’s time and much more during the following century, a vast number of hadiths had

become available reflecting and supporting the very differences of opinion to which al-Shafi'i's principle was supposed to put an end.”<sup>115</sup>

Rahman disputes the widespread view that the crisis of the Islamic world occurred after the fall of the Baghdad caliphate (1258). In his opinion, the “spirit of Islam had become internally static long before this; in fact, such stagnation was inherent in the foundation on which Islamic law had been built”<sup>116</sup>. Earlier, we saw what this means: the first Muslims acted according to the internalized essence of the Qur’anic teaching, while later generations could not internalize this essence directly; according to Rahman, they ought to have used a correct method of reading and adaptation of the Qur’an, which took into account the occasions of revelation and an organized hierarchy of values headed by immutable ethical principles (justice, freedom, equality and so on). Instead of this foundation came a literalistic and legalistic approach, which with every new loop of growing legal theory only made the situation worse; finally, the massive increase in hadith collection coupled with their literal interpretation introduced even greater confusion. As a result, Rahman argues, the foundation of erroneous methodology was overlaid with a complex, confused and grotesque construction of legal thought which in time became completely isolated from reality and stuck in a sphere of pure speculation.

In the opinion of the Pakistani thinker, such tendencies were characteristic of the development of Islamic theology (*kalām*). Orthodox theology in the form of ‘Asharism claimed to be “the defender of the principles of Islamic law”. However, in fact its practitioners were creating views that, according to Rahman, reflected a pre-Islamic picture of the world and fundamentally contradicted Qur’anic teaching. Such views include the denial of the link between cause and effect, the denial of the power of the human will, the denial of teleology, the dogmatization of the atomistic theory of space and time, etc. Rahman points out that the more rational and moderate theological system

---

<sup>115</sup> Ibid. Pp. 25–26.

<sup>116</sup> Ibid.

of al-Maturidi was later marginalized by the ‘Asharites, which for him is another sign of the domination of rigoristic thinking in Islam. In regards to this theory, Rahman does not overlook Sufism, which in the form of the doctrine of the “unity of being” (*wahdat al-wujūd*) enabled the dissemination of negative tendencies; however the Pakistani thinker’s attitude to Sufism is ambivalent. He writes: “it is undoubtedly true, say from the twelfth century onward, that in the face of the barrenness of "official" Islam-law and theology most creative minds in the Muslim world gravitated into the Sufi fold. The question, however, is: Does this Sufism, with its pantheistic matrix, bear any relationship either to the theology or the social message of the Quran or, indeed, to the conduct of the Prophet himself and that of the early generations of Muslims?”<sup>117</sup>.

The subsequent, rather slow, development of law and theology in the medieval period is seen by Rahman as relying on the developments of the first two centuries of Islam. For him it is characterized by a gradual erosion of the shariah system, the domination of “orthodox” positions in the sphere of thought and the marginalization of everything that does not fit this schema. Let us cite a fragment from Rahman’s work: “In addition, from its very beginning, the legal literature of Islam has a "bookish" smell in contradistinction to the exigencies of everyday life: it is almost a purely theoretical effort. This effort is indeed vast and displays much originality, but strictly speaking it cannot be described as law-for, since it is basically concerned with morality, much of it is not enforceable in any court except that of the human conscience. Nevertheless, as the nineteenth-century Ottoman effort in the work Majalla clearly shows, a system of law can very well be built on it. The efforts of some modern Muslim states to replace the Shari’a with purely secular law are mainly the result of intellectual defeatism. But it is true that, already in medieval Islam, certain trends in the field of law were highly detrimental to the integrity of Islamic law itself. While taking advantage of and appealing to the principles of "social necessity" and "public interest" that the Muslim jurists themselves had

---

<sup>117</sup> Ibid. Pp. 27–28.

enunciated for the convenience of administration--so that they would not remain hidebound by the provisions of the Shari'a law even when circumstances demanded otherwise--Muslim rulers at the same time freely resorted to promulgating state-made law that was neither Islamic nor yet secular. There was nothing inherently wrong with these two principles themselves, provided their actual application had been reasoned on the Shari'a bases. But when rulers began to feel free to promulgate their own laws, based on the principles of social necessity and public interest in the absence of any reformulation or rethinking of Islamic law, the results were disastrous for Islamic law itself. What was required but never achieved was a constant reformulation and expansion of Islamic law that would have preserved its integrity and efficacy. As I have just said, there was much that was original and fertile in the vast literature of Islamic jurisprudence, but this was out of touch with actual legal practice. The quotation from al-Sha'ibi cited in the first section of this chapter is one instance of this fertility and originality. But there are many other instances where Muslim jurists and thinkers tried to break a new trail. 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-Sallim al-Sulami (thirteenth century C.E.), for example, rejected the ban on interest that had been almost unanimously pronounced by Muslim lawyers, as he rejected stoning to death as punishment for adultery and roundly declared the entire traditional material on the issue to be utterly unreliable. Indeed, in all great Muslim thinkers up to and including the eighteenth-century Shah Waliy Allah of Delhi, there is no dearth of revolutionary statements. But orthodoxy had developed an amazing shock-absorbing capacity: all these thinkers were held in high esteem by orthodox circles as great representatives of Islam, but such statements of theirs as had some radical import were invariably dismissed as "isolated" (shadhhdh) or idiosyncratic and were quietly buried. It took real rebels like Ibn Taymiya to make any perceptible dent in this steel wall of *ijmā'* (consensus). But while steady encroachments were being made upon the Shari'a law, not only by the state-made law but also by the customary law of different cultural regions, the ulema, the custodians of the Shari'a, clung tenaciously, besides

personal law, to two segments of the Shari'a law: the "five pillars" of Islam, that is, the profession of the faith, prayer, fasting, zakat, and pilgrimage to Mecca, on the one hand, and to the ḥudud , certain punishments specified in the Qur'an for certain crimes like murder, adultery, and theft, on the other. I have called the first category "minimal Islam" and the second "negative or punitive Islam". Actually, there was nothing theoretical at all to link these various items together. The integral teaching of the Qur'an and the historic struggle of the Prophet that provided the sociomoral context for these provisions and institutes and cemented them together had already been lost sight of.”<sup>118</sup>

Thus, by the time Islamic civilization encountered modernity it had already been in a state of crisis for a long time. This was due, according to Rahman, to the initial fragility of the conceptual foundation upon which it was built. Consequently, Islamic society was completely unprepared for the challenges of European civilization. Of course, there were attempts to overcome the crisis. Rahman points to the contribution made by the Salafites and modernists in shaking the traditional system. Moreover, overall he evaluates positively the activity of the Muslim reformers of the 19-20<sup>th</sup> centuries, although he constantly emphasizes that their attempts at reform were inconsistent due to the lack of an adequate and logically constructed methodology. Rahman was convinced that due to the methodology he himself had developed it would be possible to correct the situation, and that it was necessary for this purpose to carry out a *systematic reconstruction of the Islamic sciences*.

---

<sup>118</sup> Ibid. Pp. 29–31.



### ***1.7. THE SYSTEMATIC RECONSTRUCTION OF THE ISLAMIC SCIENCES***

It was the influence of Muhammad Iqbal (d. 1938) that led Rahman to formulate the idea of the systematic reconstruction of the Islamic sciences. In his fundamental work, “The reconstruction of religious thought in Islam” (1930)<sup>119</sup>, Iqbal had imagined a new approach to the Islamic religious-philosophical tradition. Among other things, he argued that the internal impulse of the Qur’an was aimed at action in this world and the creation of a just order. While assessing Iqbal’s contribution to the development of Islamic thought as generally positive, Rahman still points out that like other reformers he did not have a well thought out method for interpreting the Qur’an and Sunna. Iqbal used the Qur’an only to confirm and illustrate his own views, but did not put forward a reconstruction of the ethical system of the Qur’an. Furthermore, Iqbal was heavily influenced by Western philosophy, especially by Whitehead and Bergson, and his new Islamic theology made use of a vulgar interpretation of quantum mechanics. Still, Rahman argues that “it is possible to separate Iqbal’s basic insights into the nature of Islam from the doctrines in terms of which he has formulated them.”<sup>120</sup>

The foundation of the systematic reconstruction of the Islamic sciences proposed by Rahman is his methodology for interpreting and deriving legal postulates from the Qur’an and the Sunna (cf. §§ 1.3–1.4 above). This method is only relevant in the broader conceptual context which assumes a distinction between normative Islam and historical Islam. The Pakistani thinker writes: “If the spark for the modernization of old Islamic learning and for the Islamization of the new is to arise, then the original thrust of Islam – of the Qur’an and Muhammad – must be clearly resurrected so that the conformities and deformities of historical Islam may be clearly judged by it.”<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> *Iqbal M.* Rekonstruktsia religioznoi mysli v islame. M., 2002.

<sup>120</sup> *Rahman F.* Islam and Modernity. P. 154.

<sup>121</sup> *Ibid.* P. 141.

Obviously, this approach is a version of *intellectual Salafism*<sup>122</sup>. However, Rahman is not aiming to ignore tradition completely. He believes that the separate components of his method can be found in the actual intellectual tradition of Islam. So, information about the occasions of revelation (*asbāb an-nuzūl*) was collected by mufasssirs, muhaddiths and other scholars precisely because they believed in the importance of context in understanding the Qur'an, although the systematic method of deriving legal norms was not developed in their works. Rahman himself often refers to ash-Shatibi, al-Ghazali, Ibn Sina and other thinkers, finding in their works ideas which were close to him. In addition, the Pakistani thinker firmly believed that tradition cannot be cast aside *in principle*, as it is historical Islam which provides the continuity of the intellectual and spiritual existence of *this* community; if Muslims cast aside their historical inheritance, when they turn to the Qur'an will not be able to understand it even very approximately<sup>123</sup>.

Rahman believes that Muslims need not reject tradition but rather need to think about it in a deeper sense, which would recognize the *tragic fate of Islamic thought*. In his opinion, what is needed is to lay the ground for fundamental research into the history of legal, theological, philosophical, mystical and political thought in Islam. This should become one of the most important tasks for the Muslim elite. In this sphere the Muslim view is especially important, as the resulting materials should be applied in the purely practical sphere of Islamic educational reform<sup>124</sup>.

Rahman's vast project to rethink tradition rests on his hermeneutic methodology regarding the Qur'an and Sunnah. In emphasizing the fundamental importance of this methodology, Rahman writes that it must include the systematic study of the Qur'an as a whole and that the results so attained cannot

---

<sup>122</sup> Cp. what Moosa writes about Rahman: "In his personal vocabulary a true 'fundamentalist' is a person who is dedicated to the project of reconstruction or rethinking. Such a person recognizes that he lives in a 'new era', however, at the same time he rightly, with the requisite intellectual understanding and faith, comprehends the message of the Qur'an in the mirror of precisely this historical moment." (*Moosa E.* Introduction. P. 10).

<sup>123</sup> *Rahman F.* Islam and Modernity. Pp. 146–147.

<sup>124</sup> *Ibid.* P. 151.

be identical for different authors. Thus at the root of the systematic reconstruction of the Islamic sciences there lies the conception of a *pluralistic hermeneutics*. Rahman writes: “Yet none of this means that any significant interpretation of the Qur'an can be absolutely monolithic. Nothing could be further from the truth. For one thing, we know from numerous reports that the Prophet's Companions themselves sometimes understood certain Qur'anic verses differently, and this was within his knowledge. Further, the Qur'an, as I have often reiterated, is a document that grew within a background, from the flesh and blood of actual history; it is therefore both as "straightforward" and as organically coherent as life itself. Any attempt to take it with a literalist, partialist superficiality and lifeless rigidity will, to use A. J. Arberry's phrase, "crush its gossamer wings to powder"....To insist on absolute uniformity of interpretation is therefore neither possible nor desirable. What is important is first of all to use the kind of method I am advocating to eliminate vagrant interpretations. For the rest, every interpreter must explicitly state his general assumptions with regard to Qur'anic interpretation in general and specific assumptions and premises with regard to specific issues or passages. Once his assumptions are made explicit, then discussion among differing interpreters is possible and subjectivity is further reduced. But the kinds of differences about the conception of God-whether he is the ground of the being that manifests itself through every existent and is therefore to be contemplated, or whether he is the ultimate and transcendent principle that has simply to be established and "proved" like a mathematical formula, or whether he is the creator-commander who has to be worshiped and obeyed, and so forth – should surely be capable of being sorted out for public and collective life at least, leaving scope for private idiosyncrasies, which in any case cannot cease. Such interpretive attempts can be made by individual scholars, but they can obviously be made by teamwork as well. What is certain is that there have to be several attempts so that, through discussion and debate, the community at large can accept some interpretations and discard others. It is obviously not necessary that a certain interpretation once

accepted must continue to be accepted; there is always both room and necessity for new interpretations, for this is, in truth, an ongoing process. But such bona fide attempts by competent scholars are, as I said before, the only way to break the vicious circle of "where to start" the process of reform in Islamic education. ...The greatest difficulty that will be experienced is not the new step itself but extricating one's feet from the stagnant waters of the old Qur'anic exegesis, which may contain many pearls but which, on the whole, impedes rather than promotes a real understanding of the Qur'an. Qur'an commentaries are, of course, not all of the same value, some being purely subjective distortions, others of real importance in providing both insight and historical information; but the approach being advocated herein is new-although, as I said before, its elements are all in the tradition itself. The new step simply consists in studying the Qur'an in its total and specific background (and doing this study systematically in a historical order), not just studying it verse by verse or passage by passage with an isolated "occasion of revelation" (*sha'n al-nuzūl*)."

125

Rahman was convinced that all the main Islamic sciences need to undergo reconstruction using his new hermeneutic principle. So, in his opinion, the sphere of Islamic *theology* is dominated by views which are far from the original teaching of the Qur'an. The first step in this reconstruction should be the historical criticism of theological developments. This criticism would uncover the degree of incommensurability between the Qur'anic worldview and the different schools of theological thought, as well as showing the way towards a new theology. As Rahman notes, any theological formulations bear the imprint of their time, but one might at least expect these formulations to be linked to the basic structure of the ideas of the religion which they are meant to represent. In the case of Islam this expectation is not borne out. Neither Mu'tazilism, nor 'Asharism, nor the systems of the batinis and Sufis represents the Qur'anic worldview. This is an example of how theologies can be logically consistent but

---

<sup>125</sup> Ibid. Pp. 144–145.

completely erroneous as regards the religion that they are trying to represent<sup>126</sup>. In Rahman's opinion, this depressing situation in theology was not overcome either by the Salafis or the modernists, who either simply criticized traditional theology without putting forward their own positive program, or copied European ideas, without thinking about their relevance from the Qur'an's perspective. Rare exceptions, who are assessed positively by Rahman, are the attempts of Muhammad Abdo to revive a rationalism of the Mu'tazilite type and the insights of Muhammad Iqbal into the depths of Islamic doctrine, which however were expressed in the form of Western philosophical theories<sup>127</sup>. The crisis of Islamic theology is, in Rahman's opinion, evidence that his own methodology must be applied to the study and reconstruction of the implicit theology of the Qur'an: "For the theological or metaphysical statements of the Qur'an, the specific revelational background is not necessary, as it is for its social-legal pronouncements, nor do the commentators usually give it, but certainly without a systematic study the Qur'anic world view cannot emerge. It cannot be denied that any such interpretation will necessarily be influenced by contemporary modes of thought; this is also required in the sense that only in this way can the message of the Qur'an become relevant to the contemporary situation. But it is quite another thing to couch the Qur'anic message in terms of a particular theory, no matter how attractive, sensational, or popular it may seem-in fact, the more topical a theory is, the less suitable it is as a vehicle of expression of an eternal message."<sup>128</sup>

Another area of Islamic thought in need of systematic reconstruction is *law* and *ethics*. In Rahman's opinion, the specific character of the Islamic traditional sciences consists of there being no clearcut division between law and ethics, and that ethics itself as a discipline, if it did develop, did so only through influence from other intellectual traditions. There was never any systematic conception of the ethical message of the Qur'an in the history of Islamic

---

<sup>126</sup> Ibid. P. 152.

<sup>127</sup> Ibid. Pp. 153-154.

<sup>128</sup> Ibid. P. 154.

thought. According to Rahman, this mingling of ethics and law has led to the situation in which Islamic “law” was in fact never law in the Western sense of the word, as it always contain an implicit ethical component; this mixing together “gave a certain character to Islamic law that is uniquely precious, namely, it kept the moral motivation, without which any law must become a plaything of legal tricksters and manipulators, alive within the law.”<sup>129</sup> Rahman positively assesses the presence of this ethical component, but he argues that it is necessary to avoid the mingling of law and morality, while still preserving the organic link between them.

The basis of Islamic law must be the ethical principle of fear of God, or God-consciousness (*taqwa*), defined by Rahman as “the mental state of responsibility which initiates man’s actions, but which presuppose an awareness that the criterion for reasoning about those actions lies beyond him.”<sup>130</sup> In the opinion of the Pakistani thinker, the main ethical goal of the Qur’an is to bring man to such a state, which is why a genuinely Islamic system of law should take it as its starting-point. Rahman emphasizes that it is for precisely this reason that secular legislation is unacceptable for a Muslim – inasmuch as it conceives of this state as irrelevant for obedience to the law. One of the reasons for the moral crisis of the Western world is that the Western legal system has been uprooted from morality and become mechanical <sup>131</sup>. On the other hand, without a moral foundation even “religious” law is meaningless – and this observation is ultimately true of the Islamic world. The Pakistani thinker writes: “A God that speaks neither to the intellect of man nor to his heart, nor yet can generate a system of values for man, is considerably worse than nothing and is better off dead. The moral values are the crucial pivot of the entire overall system, and from them flows the law. The law is therefore the last part in this chain and governs all the "religious," social, political, and economic institutions of the

---

<sup>129</sup> Ibid. P. 155.

<sup>130</sup> Ibid. For more detail on how Rahman understands *taqwa*, cf.: *Rahman F. Major Themes of the Qur’an*. Minneapolis, 1980. Pp. 19–21, 25–40.

<sup>131</sup> *Rahman F. Islam and Modernity*. P. 155.

society. Because law is to be formulated on the basis of the moral values, it will necessarily be organically related to the latter. But because it governs the day-to-day life of the society, with necessary social change it has to be reinterpreted. Should the process of reinterpretation stop, obviously the society must either stagnate or else rebel and take the road of secularism. In either case the whole structure of theology, morality, and law will eventually collapse.”<sup>132</sup>

Rahman states that due to the centuries-long stagnation of the legislative institutions headed by the ulema, the passing of laws in Islamic countries has become the prerogative of the state and the parliament. A return to the old dispensation is, in his opinion, no longer possible. Consequently, the preparation of the above described system of Islamic law should be accomplished primarily by acquainting social groups with Islamic values. This process presupposes a comprehensive understanding of Qur’anic ethics and a popularization of works on this theme among a broad public, including students; it also presupposes deep study of early works on Islamic legal theory. Rahman is certain that in time this sort of popularization will lead to the raising of a new generation of jurists, which will be able to integrate Islamic values into the legislation. The Pakistani thinker also believes that it is necessary to speed up this process by creating an international commission of Muslim faqihs, which would include leading specialists in the area of law and the theory of law of different medieval schools. The most fitting centre for this would be al-Azhar<sup>133</sup>.

There is one more area of Islamic thought which needs to be systematically reconstructed, and that is *philosophy*. As Rahman correctly observes, philosophy in the Middle Ages was equated with *al-falsafa* and had a bad reputation in the Islamic world. This was due to the strong influence of the Greek tradition on *falsafa*, the medieval debates with the *falasifs* and the orthodox, and also the illegitimate identification of all philosophy with *falsafa*. Rahman comes out firmly against this approach. In his opinion, “Philosophy is,

---

<sup>132</sup> Ibid. P. 156.

<sup>133</sup> Ibid. P. 157.

however, a perennial intellectual need and has to be allowed to flourish both for its own sake and for the sake of other disciplines, since it inculcates a much-needed analytical-critical spirit and generates new ideas that become important intellectual tools for other sciences, not least for religion and theology. Therefore a people that deprives itself of philosophy necessarily exposes itself to starvation in terms of fresh ideas-in fact, it commits intellectual suicide.”<sup>134</sup>

Rahman sees the main function of philosophy as “the creation of ideas”. As such, philosophy does not create specific beliefs about the nature of reality; rather it aims at the analysis of information received from experience, i.e. sensual, aesthetic, religious and other information. In this sense philosophy, according to Rahman, is not a rival but an ally of theology, as the goal of theology is to build a worldview based on the Qur’an and using the intellectual tools provided in part by philosophy. The Pakistani thinker believed that it would be a great mistake to equate all philosophy with *falsafa* and thus claim that any philosophy contradicts theology. On the contrary, he believed that there were an endless number of different philosophies, and that the creation of ideas was a highly productive activity encouraged by the Qur’an. He writes: “I can say without fear of contradiction that, for the Qur'an, knowledge-that is, the creation of ideas-is an activity of the highest possible value. Otherwise why did it ask the Prophet to continue to pray for "increase in knowledge"? Why did it untiringly emphasize delving into the universe, into history, and into man's own inner life? Is the banning or discouragement of pure thought compatible with this kind of demand? What does Islam have to fear from human thought and why? These are questions that must be answered by those "friends of religion" who want to keep their religion in a hothouse, secluded from the open air.”<sup>135</sup>

Finally, one last sphere of Islamic thought in need of reconstruction is the *teaching on society*, or the *social sciences*. Rahman notes that sociology was only recognized as a separate discipline in the modern era, so that it would be

---

<sup>134</sup> Ibid. Pp. 157–158.

<sup>135</sup> Ibid. Pp. 158–159.



hard to speak of a reform of “Islamic sociology”. However, according to Rahman, a significant part of the Qur’an is devoted to what can be called “social thought”, as there are frequent narratives about the history of societies, about the moral decline of nations, about conditions for civilizational flourishing and so on. This is proof of the unity of human history and the unity of the basic laws that all societies obey. Rahman argues that, despite the structural complexity of modern civilization, it also obeys those laws which concern the right and the wrong: “Universal ethical values are the centre of existence of society: debates about the relativity of moral values in societies are generated by liberalism, which in the process of liberalization underwent such a distortion that it began to try and destroy the very moral values that it established and liberated from dogmatic limitations.”<sup>136</sup> In Rahman’s opinion, among the social sciences the most significant are macro-history and macro-sociology. The material from these disciplines offer the possibility of understanding the development of human civilization and defining what is the best direction for society to move in<sup>137</sup>. A similar conception should take place in the light of Qur’anic “social” teaching, which needs systematization. The special importance of the social sciences for Rahman is due to the fact that within his theory of double movement the second intellectual vector moves from the universal ethical values of the Qur’an to the contemporary situation. At the same time, the application of Qur’anic ethics in the contemporary context requires one to know that context thoroughly. Rahman summarizes his position: “It is of the greatest importance to determine exactly where society is at present before deciding where it can go. To talk about reforming society without scientifically determining where the society is, is certainly like a doctor treating a patient without taking his case history or examining him. In fact, there is a sense in which even a meaningful formulation of Qur’anic thought will be dependent upon such a factual study and a proper method for interpreting facts; the converse, as I underlined in the

---

<sup>136</sup> Ibid. P. 160.

<sup>137</sup> Ibid. Pp. 160–161.

Introduction, is also true. In other words, as with other fields discussed above, the study of the social sciences is a process, not something that is established once and for all. In fact, it is more so than any other field, for its subject mattersocial behavior-is constantly in the process of creation.”<sup>138</sup>

Thus Rahman proposed a widescale project for the systematic reconstruction of the Islamic science, whose foundation was ethical contextualization and pluralistic hermeneutics. His project involves the reconstruction of theology, ethics, law, philosophy and sociology. In Rahman’s opinion, this is the only way that the Muslim community can overcome its intellectual, social and spiritual crisis and the only adequate method for solving the problem of the relationship between Islam and the modern era.

---

<sup>138</sup> Ibid. P. 162.

### *1.8. CONCLUSIONS*

Let us try, then, to summarize Fazlur Rahman's ideas about hermeneutics, historiosophy and Muslim reform.

Firstly, in analyzing the phenomenon of revelation from the historical, contextual and humanistic perspective Rahman developed his own teaching on the *nature of the Qur'an*. In his opinion the essence of the Qur'an as something holistic and divine transcends history. However, the text known to us is a historical unfolding of revelation, and thus its linguistic shape, themes, structure and chronology are closely linked to the figure of the Prophet, his community and the broad cultural paradigm of 7<sup>th</sup> century Arabia. The Qur'an, according to Rahman, is the Word of God, but also simultaneously the word of the Prophet. Therefore, its contextual aspect must of necessity be taken into account in the hermeneutic process. The dogmatization of the traditionalist idea that the manifestation of the Qur'an known to us is uncreated and transcendent (even in the moderate doctrine of the uncreated meaning) has led to an erroneous understanding of the nature of revelation and the decontextualization of its provisions.

Secondly, Rahman has developed an original ethical, holistic and contextual *hermeneutics of the Qur'an*. Given that the Qur'an is connected with concrete "occasions of revelation" (*asbāb an-nuzūl*), its instructions and prohibitions must be seen in light of these occasions. What is more, as the Pakistani thinker emphasizes, the Qur'an is not a legislative text in nature but rather ethical. The directives of the Qur'an are aimed at the softening and correction of 7<sup>th</sup> century Arabian legal norms, and it is easy to see an ethical motivation for these directives. Rahman is convinced that Muslims need a *reconstruction of the ethical teaching of the Qur'an*. This teaching must be conceived holistically, that is, by taking into account all its socio-cultural nuances. The newness of this approach consists in the fact that the above-

mentioned principles are applied to the Qur'an itself, and not only to the hadiths and local regulations of fiqh (as many reformers have done). However, as Rahman observes, in this respect he has predecessors in traditional legal thought, whose ideas were unfortunately marginalized by orthodoxy.

Thirdly, Rahman developed the *theory of double movement*, according to which the interpretation of the Qur'anic text should start with the detailed study of a concrete ayat and the occasion of its revelation, while attempting to discern the ethical motive behind the occasion. The next step is to actualize this ethical motive, which relates to the essence of the Qur'anic teaching as applied to the legal or any other social problem of our time. The intellectual component of the movement from the concrete to the ethical and from the ethical to the concrete is characterized by Rahman as *ijtihad*, and the whole hermeneutical process thus described is called *conceptual ijtihad*. In the opinion of the Pakistani thinker, only through conceptual *ijtihad* can Islam be saved, on the one hand, from literalism and archaization, and on the other hand, from complete secularization.

Fourthly, Rahman devised an original conception of the Sunna, according to which the Sunna does not have an organic and necessary link with the hadiths. He understands the Sunna as a general normative moral law and model of ethical-religious behavior, which produces normative practice that cannot be exhaustively recorded in a text. In Rahman's opinion, the Sunna has an ethical and intellectual nature; it allows for contextual interpretation and adaptation. The Pakistani thinker criticizes the traditional theory of "dual revelation", whereby the Qur'an and the Sunna are two different types of revelation. Nonetheless, he does not reject the hadiths entirely. In Rahman's opinion, the hadiths can serve as historical material for reconstructing the Sunna, the life of the Prophet, the occasions of revelation of ayats and in general the early history of Islam; in themselves, though, they are not a source of law.

Fifthly, Rahman developed a logically consistent and original *historiosophy of Islamic tradition*, which in itself is a rarity among Muslim thinkers. The main thesis of Rahman was that the spirit of Islam had become

internally static long before the fall of the Baghdad caliphate, as the main hermeneutical and methodological mistakes had slipped in even during the formative period of Muslim thought, and the subsequent stagnation of the medieval tradition was simply a predictable outcome of this. Rahman positively evaluates the activity of the Salafis and modernists in their shaking the foundations of orthodoxy, however he also notes their absence of a reliable method by which one could provide an alternative to the traditional approach.

Finally, sixthly, the Pakistani thinker founded a project to *systematically reconstruct the Islamic sciences*. The basis for this project was Rahman's hermeneutical methodology and his theory of double movement. Its main component was historiosophical reflection on the fate of the Islamic intellectual tradition. This project presupposed the reconstruction (that is, the revival and transformation) of theology, law, ethics, philosophy and sociology. The Pakistani thinker was convinced that this was the only way out for the Muslim community from the crisis and the only adequate means of solving the problem of the relationship between Islam and modernity. Nonetheless, Rahman recognized that this project would allow for a broad spectrum of opinions, so that it is in and of itself *pluralistic*.

Rahman laid the conceptual foundation for a new school of Islamic thought, which can be characterized as *neo-modernist*. His role in the development of the neo-modernist movement was comparable to that of Muhammad Abdo in the development of reformism and modernism. Rahman also had a strong influence on the development of Islamic feminism and Western Islamic studies in general. It is worth noting that the potential inherent in Rahman's thought has still not been completely mined, and in the coming decades one should expect to see new attempts to deepen and realize his ideas in practice. This is particularly relevant for the "second movement" in his double movement theory, as it essentially presupposes the realization of the reconstruction project imagined by Rahman. Obviously, it can only be realized in practice by a group of Muslims and Islamic studies scholars – the core of the

ummah's intellectual elite, which is so often discussed but which at present is only in the formative stage. In 1985 Rahman wrote that he was "certain of the ultimate success of a pure Islam of the Qur'an – fresh, promising and progressive; however a certain amount of time will be necessary and a lot of effort will have to be invested in it before the current obscurantism has been laid to rest."<sup>139</sup>. One can only hope that the Pakistani thinker's predictive powers were as brilliant as his intellectual and philosophical capacities.

---

<sup>139</sup> *Rahman F. My Belief in Action*. P. 159.

## CHAPTER 2. METHODOLOGICAL PLURALISM IN THE STUDY OF ISLAM: THE APPROACH OF MUHAMMAD ARKOUN

### 2.1 BIOGRAPHY AND MAIN WORKS

Muhammad Arkoun (1928-2010) is a classic of Islamic thought, a major Islam scholar, and probably one of the most original thinkers of Islam in all its history. Arkoun's pluralistic methodology combines traditional historical and theological approaches with innovative approaches from humanistic knowledge of the second half of the 20<sup>th</sup> century. Arkoun's intellectual development took place in France in the 1950s-1960s, so that he personally participated in the development of the French sociological, historical, anthropological and philosophical schools, and in his works he demonstrates a good grasp of the works of leading contemporary thinkers. What is more, Arkoun was an important interlocutor and critic of many of them. Arkoun's epistemological project of a *critique of Islamic reason* and a *reconception of Islam* are the most radical form of Islamic neo-modernist thought. They are formulated in the context of the existential crisis of modernity and a deep understanding of the tragic conflict between *meaning* and *power*. Arkoun's project had huge intellectual, scholarly, emancipatory and even revolutionary potential, which affects not only Muslim societies but also humanity as a whole.

In this chapter we look at the major principles of Arkoun's pluralistic methodology, and the main ideas of his epistemological project. In § 2.1 we will give a short analysis of Arkoun's biography and his main works. In § 2.2 we examine the main theoretical concepts used by the thinker. In § 2.4 we look at his hermeneutic approach to the Qur'an. In § 2.5 we turn to the epistemological project of the critique of Islamic reason and the reconception of Islam. In the concluding § 2.6 we give the conclusions of our analysis.

Muhammad Arkoun was born in 1928 in Algeria. He was of Berber descent. In childhood he already encountered the main forms of discrimination that Berbers were subject to at that time. Arkoun learned French and Arabic quite early, which to a great extent helped him integrate. He went on to get his higher education at Algiers university (in literature) and then at the Sorbonne (in Arabic language and literature). In 1956 Arkoun moved to Strassbourg, where he taught at a school and university. It was during this time that his development as a thinker occurred, linked in large part to the intellectual atmosphere in France in the 1950-1960s. In 1970 Arkoun defended a doctoral dissertation on Ibn Miskawayh and 10<sup>th</sup> century Arabic humanism. After working as a senior teacher at the Sorbonne and a lecturer at Lyons, he got a job as a professor in the department of Islamic history of ideas at Vincennes university and then at the Sorbonne. In 1980 he was offered a professorship at the university of the New Sorbonne, as well as the position of dean of the department of Arabic and Islamic history of ideas. Arkoun lectured at many European universities and enjoyed wide recognition as an original Muslim thinker and Islam scholar. He was given some of France's highest awards – the order of the Legion of Honor and the order of Academic Palms. Arkoun died in Paris in 2010.

Arkoun's worldview was shaped by a whole range of factors. He himself emphasized the special importance of "existential experience" in his formation. He described himself as a "contemplative scholar", that is, a critical thinker who used the methods of the humanitarian and social disciplines to analyze the Islamic intellectual tradition in accordance with the standards of philosophical critique. There can be no doubt that his intellectual style crystallized through the study of the works of two Islamic philosophers of the classical period, Ibn Miskawayh (d.1030) and Abu Hayan at-Tawhidi (d.1023). Both thinkers belonged to the school of *falsafa*, were well acquainted with Greek and Persian philosophy, and held broad humanistic views.



Ibn Miskawayh was the subject of several of Arkoun's works<sup>140</sup>. In the Arab-Muslim intellectual tradition Ibn Miskawayh is known as the "Third Teacher" (after Aristotle and Ibn Farabi). Arkoun showed that he was the first Muslim to offer a comprehensive understanding of Greek ethics and unify it with Islamic doctrine. Consequently, in Arkoun's opinion, a unique form of Islamic humanism was created, distinct both from ancient as well as later Renaissance humanism. Furthermore, Ibn Miskawayh's achievement was to become one of the first founders of Islamic sociology, as he developed a theory of social development which was not founded on religious factors. Another important achievement was his understanding of the phenomenon of Islamic secularism, which is so important for our time. Arkoun was amazed by the degree of pluralism in Ibn Miskawayh's views and his ability to harmoniously combine Islamic religiosity with elements of the philosophy of knowledge. For the Algerian thinker he became an example of the free Muslim intellectual.

Arkoun also devoted several works to Abu Hayan at-Tawhidi.<sup>141</sup> He focused on at-Tawhidi as belonging to the Islamic humanist movement, which differed from the usual view of humanism as arising from individualism and rationalism. According to Arkoun, as early as the 10<sup>th</sup> century at-Tawhidi was making the distinction (especially in his Sufi works) between reason and reality, and rationalism and mysticism, which was described in detail by European existentialists in the 20<sup>th</sup> century. At-Tawhidi saw the essence of man in existential experience, thereby pointing the way to what Arkoun calls "the critique of reason". It is worth noting that in studying the works of 10<sup>th</sup> century Islamic humanists Arkoun not only reached concrete revolutionary conclusions but also worked out the details of his methodology, which concerned the historical analysis of the forms of dialectical contradiction and interaction of

---

<sup>140</sup> Arkoun M. Deux Epîtres de Miskawayh, édition critique, B.E.O, Damas, 1961; *Он же*. Traité d'Ethique, Trad., introd., notes du Tahdhîb al-akhlâq de Miskawayh, 1e éd.1969; 2e éd.1988; *Ibid*. L'humanisme arabe au 4e/10e siècle, J.Vrin, 2e éd. 1982.

<sup>141</sup> Arkoun M. L'Humanisme arabe au IV/X siècle d'après le Kitâb al-Hawamil wa-l-Şawâmil. Studia islamica. Paris, 1961. V. XIV; *Ibid*. L'humanisme arabe au 4e/10e siècle, J.Vrin, 2e éd. 1982.

mental structures in a given period (with all the particular circumstances characteristic of the time).

The general inclination towards critical analysis of mental structures can be seen in Arkoun's anthology "Essays on Islamic thought" («Essais sur la pensée islamique», 1973)<sup>142</sup>. In this work the Algerian thinker develops in detail the methodology and main concepts of critical analysis, such as *orthodoxy*, *dogmatic boundary*, *the unthinkable*, *the imagined*, and so on (see below § 2.2). He called his approach to the history of Islamic thought "*applied Islamology*". In Arkoun's view, in the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries the Islamic intellectual tradition was trapped within the narrow confines of a "logocentric and dogmatic boundary", and thus to rethink it, a detailed analysis of what had occurred was necessary. Of decisive significance for such an analysis would be the extrapolation of the conditions under which reason had fallen under the influence of power and religious orthodoxy, which had monopolized religious discourse, including approaches to the interpretation of the Qur'an.

Arkoun examined the problem of the hermeneutics of the Qur'an in detail in two books: "Arab thought" («La pensée arabe», 1975)<sup>143</sup> and "Lectures on the Qur'an" («Lectures du Coran», 1982)<sup>144</sup>. In the first book Arkoun analyzes the complex interaction between the Qur'an as spoken word and the Qur'an as text. He tries to understand the consequences of recording the Qur'anic corpus in writing and the reorientation of Arab culture from the oral word to the text. The second book is one of Arkoun's most important works. In it he develops a pluralistic approach to the Qur'anic text, using the forgotten traditions of interpretation and methodology used in the social and humanitarian sciences. The results were later used by Arkoun to develop an "anthropology of revelation", which embraces the scriptures of Christianity, Judaism and the non-Abrahamic religions. In essence, in these works Arkoun was developing an original philosophy of religion.

---

<sup>142</sup> Arkoun M. Essais sur la pensée islamique, 1e éd. Maisonneuve & Larose, Paris 1973; 2e éd. 1984.

<sup>143</sup> Arkoun M. La Pensée arabe, 1e éd. P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002.

<sup>144</sup> Arkoun M. Lectures du Coran, 1e éd. Paris 1982; 2e Aleef, Tunis 1991.

A complementary work in this sense is his “Towards a critique of Islamic reason” («Pour une critique de la raison islamique», 1984)<sup>145</sup>. Here Arkoun makes explicit his project of deconstructing orthodoxy and critiquing Islamic reason (see below § 2.5). He starts with the assumption that Islamic thought is based on faith in a certain kind of reason which is of divine origin and is manifested in the Qur’an. This was the basis for the formation of a specific Islamic orthodoxy, which equated its position with the divine guidance as such. Arkoun argued that one had to deconstruct these views and turn to intellectual trends that had remained unexamined in the classical tradition.

It is worth noting that the style of Arkoun’s works is extremely complex and thus many of his statements can be interpreted in different ways. Analyzing the positive and negative sides of Arkoun’s approach, a leading contemporary scholar of his thought, the German researcher Ursula Günther, writes: “Arkoun’s pluralistic approach combines a multi- and inter-disciplinary range with a broad spectrum of methods borrowed from the social sciences and humanities and adapted into a creative synthesis. This is inspiring, as it seems that everything is possible, that each of these discourses has the chance to be expressed. Arkoun aims at the “dissolution” of dichotomies (such as “periphery” and “centre”, “higher” and “lower”, “orthodoxy” and “heterodoxy”), and emphasizes the equal co-existence of assumed differences without one dominating the other. At the same time his approach can seem discouraging and even unattractive due to the inherent risk of eclecticism, as well as the need for the reader to be knowledgeable about Arkoun’s terminology, the social sciences and Islamic history. There is also a problem that arises from the lack of a clear systematization of his thought as a whole and of his concepts in particular.”<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> *Arkoun M.* Pour une critique de la Raison islamique, Paris 1984.

<sup>146</sup> *Günther U.* Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought // Taji-Faruki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 36.

## 2.2. THE MAIN THEORETICAL CONCEPTS

Arkoun's discourse is characterized by a set of stable terms which he often uses. Without understanding them one cannot penetrate the content of what he is saying in his texts; at the same time the analysis of their semantics allows one to go a long way towards sketching the outlines of the Algerian researcher's thought. Let us look at these theoretical concepts<sup>147</sup>.

The leitmotif of Arkoun's work is the *critique of Islamic reason*. It is worth pointing out straightaway that Arkoun's *critique* needs to be understood philosophically, not literally. It combines Western Kantian ideas (critique as the derivation of conditions for the possible existence and initial structure of any thing: "conditions for the possibility of experience as such are at the same time conditions for the possibility of the objects of experience"<sup>148</sup>) and polemical use of this term (*naqd*) in Arabic philosophical literature<sup>149</sup>. Arkoun's approach was not a critique of religion in the Enlightenment sense. Rather it tried to explicate what remained unthought in the Islamic intellectual tradition and what remained beyond the opposition between the religious and the secular, aggressive religious extremism and the no less aggressive anti-clerical position. Arkoun argues that any historical analysis has to be preceded by critical thinking of the prevailing episteme in order to liberate thought from captivity to dogmas and point to new horizons.

Arkoun embraces universalistic views on *reason* as such; however he distinguishes four different types of reason: *religious*, *scientific*, *philosophical*, and *emergent*. The last type describes a meta-level and in a certain sense includes all the others. One of the features of reason, according to Arkoun, is its natural striving towards hegemony. Each type of reason claims to be the only

---

<sup>147</sup> For more detail on the specific terminology used by Arkoun, cf.: Günther U. Mohammed Arkoun: ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft. Würzburg, 2004; Она же. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought.

<sup>148</sup> Kant I. Critique of Pure Reason. M.: Nauka, 2006. C. 279.

<sup>149</sup> Cf.: Frolova E. A. The discourse of Arab philosophy. M., 2016. C. 140–144.

true reflection of reality and tries to limit the sphere of application of the other types; only in rare historical periods has a balance between them been preserved.

Arkoun thinks that *Islamic reason* is a type of religious reason. It arose in the context of the *Qur'anic* and *Islamic fact/event* – in the course of what Arkoun calls the “Medinan experience” when concrete historical events were transformed into the “Medinan model”, or the history of salvation. Thus, Islamic reason is based on religious postulates, takes them as self-evident truth, and does not submit them to critical scrutiny. One can say that Islamic thought is hegemonic, as it consciously prevents the development of other types of reason (although in this it is far from unique).

The critique of Islamic reason (and any dogmatic reason in general), carried out through the application of meta-level emergent reason requires a special sort of “*humanistic framework*”<sup>150</sup>. If one recalls that Arkoun’s thought was heavily influenced by I. Kant it becomes clear that like the German philosopher reason as such for Arkoun is essentially a framework for viewing the world as a whole. Any modulation of reason (that is, of the above mentioned types of reason) has its own framework for viewing the world and expresses itself in it. So, critical emergent reason expresses itself in a *humanistic framework*. The content and meaning of the latter Arkoun took not only and not so much from Western thought but from Islamic thought, especially the tradition of Islamic humanism, primarily that of at-Tawhidi: “At-Tawihhi clearly shed light on the extremely important goal of any humanistic position: to constantly seek meaning not so much in abstract rhetorical tropes, which he exposed with great rigor, as in its concrete psychological and historical incarnations. He knew that the essence and aliveness of meaning is proportional to the mutual situatedness of minds which create and share it with each other.”<sup>151</sup>

Emergent reason and the *humanistic framework* typical of it necessarily presuppose a special dialogue space where an absolutely open community of

---

<sup>150</sup> *Muhetdinov D.V.* Muhammad Arkoun on the idea of the happy life and the search for the happy life. Moscow University Herald. Series 7: Philosophy. 2019 (1). P. 36–48.

<sup>151</sup> *Arkoun M.* Humanisme et islam: combats et propositions. Paris: J. Vrin, 2014. P. 9.

speakers can participate. This dialogue must be realized both in writing and speech, that is, it must include and uncover the potentialities of those mediums of expression that are native to humanity as a species. These mediums are speech and writing<sup>152</sup>. According to Arkoun, an example of the genuine humanistic discovery and transformation of oral speech is the Arab prototype of the European *disputatio* – the *munāẓara*, which at-Tawhidi described in detail in works such as the *al-Muqābasat* and *al-Imtā‘ wa al-mu’ānasa*. From here comes another fundamental feature of the humanistic position: the written articulation of humanistic discourse must primarily respect and pursue the common aims of the dialogue participants, while also absorbing within itself the speech trajectories of the participants. The frame for joint writing («*écrit de l'ensemble*») allows one to grasp and retain in one critical glance both the real tasks of each proffered argument and the final aim of any discussion. As a result it turns out that writing which accepts the humanistic framework, in its meaning and setting, aims at oral speech (without, however, ever becoming it).

The concept of religious (and, in particular, Islamic) reason is closely linked for Arkoun to the concept of orthodoxy. In the opinion of the Algerian thinker, orthodoxy is the official form of the religion established as a result of the collaboration of clerics (in the case of Islam, the ulema or leaders of local religious brotherhoods) with a state entity<sup>153</sup>. It has a religious-political and ideological character. Orthodoxy is also a system of beliefs with the aid of which the community perceives and constructs its own history; it reflects the subjective interests of the community, but this community itself does not suspect how subjective its own viewpoint is. Arkoun sees in the phenomenon of

---

<sup>152</sup> The philosophical conceptualization of written and oral speech and their opposition belongs to J. Derrida in his works on the theory of the sign and difference as such («différance»). For more detail cf. *Derrida J. <Différance> // The field philosophy*. M.: Akademicheskii proyekt, 2012. p. 24–51. This opposition exerted an enormous influence on Arkoun, especially as regards what he saw as the most important difference, that between oral and written culture. The specific nature of this opposition is that oral culture frequently belongs to the margins of the dialectic of social forces, while written culture is what possesses the highest will to power (cp. the “knowledge-power” of M. Foucault), and thus constitutes that on which orthodoxy and the dogmatic boundary are founded. One can thus draw the audacious conclusion that it was Derrida’s “ethics of dialogue” that influenced the fundamental “dialogicity” of Arkoun’s humanistic orientation, as developed in the last period of his career.

<sup>153</sup> Arkoun is speaking not of Sunni but Shi’ite orthodoxy.

orthodoxy not only negative but also positive features: in particular, orthodoxy provides the community with security and vitality.

In Arkoun's opinion, the sphere of Islamic reason and discourse from the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries on is framed by a dogmatic boundary, which following French post-structuralists he sometimes calls a *logocentric boundary* (although Arkoun's use of the term "dogmatic" once again goes back to Kant's critical project). The dogmatic boundary is a result of a break in the history of Islamic thought which marked the close of the innovative period in its development, and which constitutes the closing of the gates of *ijtihad*. The dogmatic boundary serves as a weapon in the hands of orthodoxy. It guarantees the harmony and consistency of tradition, creating a demarcation between generally accepted ways of perceiving and thinking and the hard questions which are not subjected to reflection and disappear into the sphere of the *unthought* and *unthinkable*.

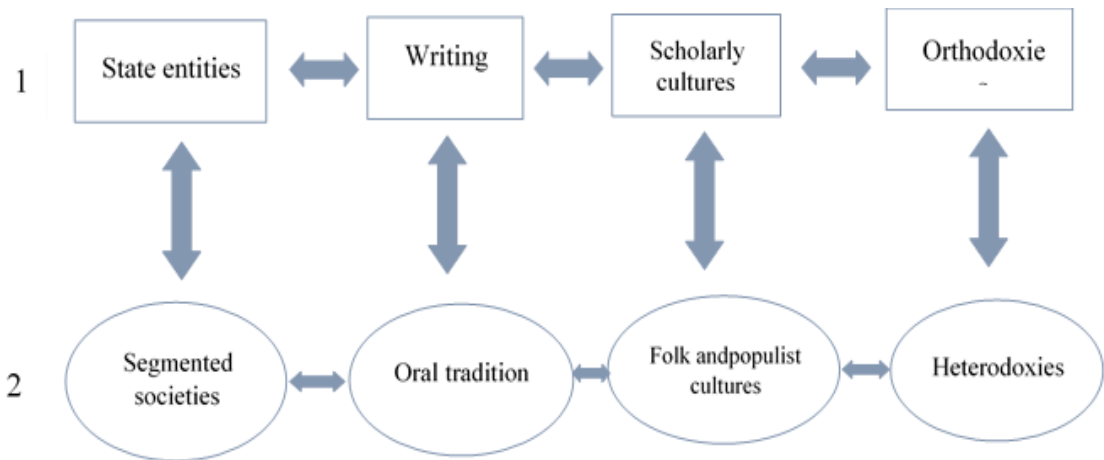
The latter two terms are also of great importance for Arkoun's theory. Arkoun starts with the idea that, firstly, any thought at every moment of time reveals its positive as well as its negative aspect; secondly, any tradition of thought is created by separating the *internal* from the *external*, by excluding and marginalizing other intellectual tendencies. Thus orthodox discourse establishes the borders of the sphere of the *thinkable*, while at the same time fixing the sphere of the *unthought* and the *unthinkable*. In other words, the *thinkable* embraces everything that a member of society is capable of thinking and expressing in concrete historical circumstances; for Islamic reason this sphere is limited to the approaches and models proposed in the classical exegetical tradition. Beyond the *thinkable* lies the *unthinkable*; this includes everything that is historically/politically unacceptable (or extremely difficult) to think or express. This ban is established in the name of truth, which defines Islamic thinking. The *unthought* is equal to the sum of the *unthinkable*, that is, it includes everything that goes beyond possible knowledge at a given moment in time. Arkoun argues that the sphere of the unthinkable and unthought in Islam include the following problems: the history of the text of the Qur'an and hadiths,

the historical and cultural conditions of the development of the shariah, the phenomenon of revelation, the question of the createdness of the Qur'an, the transformation of religious symbolism into state power, the legal system, the status of personality, the juridical status of women, the relationship between tradition and orthodoxy, the ideology of secularism, the pagan worldview, and much else besides.

The formation of orthodoxy, as well as of the regime of truth inherent to it (that is, the means by which *something* is called true and through which procedures it is justified in given circumstances) is connected to a special phenomenon which Arkoun calls the *dialectic of powers and residues* (*La dialectique des puissances et des résidus*). The description by the Algerian thinker of this phenomenon deserves special attention, as it holds the key to his concept of the “dogmatic boundary”, as well as to what he calls “emergent reason”. By the dialectic of powers and residues Arkoun means the unfolding in a single social space, limited by given political boundaries, of the constant dynamic resistance of the four tendencies to the hegemony of the powers (*puissances*) which try to reduce to residues (or, more precisely, to destroy) the four forces that are directly antagonistic to them. These forces, in turn, struggle for survival, and if possible for autonomy, and in a number of cases, for the replacement of the alien hegemony by their own. Here Arkoun himself admits that he is borrowing and developing Ibn Khaldun's theory of the dynastic sequences of three generations. Consequently, he proposes a schematic illustration of this dialectic (cf. drawing 1) where he places on the first horizontal level (1) four powers that strive towards hegemony: *state entity* (*la formation étatique*) (= S.E.), *writing* (*l'écriture*) (= W.), *scholarly cultures* (*les cultures savantes*) (= S. C.), which also includes their producers and defenders; the fourth important power is the above-mentioned *orthodoxy* (= O.), where an alliance or compromise is made between religion and politics. On the lower level (2) Arkoun places the antagonistic powers, which are *segmented, non-integrated societies* (= S. S.), which include: *oral tradition* (= O. T.), *folk*



*cultures* (= F. C.), which today appear as *populist cultures* (= p.), and *heresies* (= H.).



*Drawing 1. Dialectic of powers and residues*

The dialectic plays out on each horizontal line between the four antagonistic powers and on the vertical lines between the eight powers. This dialectic unfolds simultaneously and thereby creates a general social space which is open for the particular acts of individual actors and their unions. To illustrate such unions, Arkoun points to variegated clans and tribes living on movable political boundaries. Another example is ethnocultural groups and social classes existing in spaces controlled politically by sovereign states inclined to centralization. The two-headed arrows in the diagram reflect this dialectic, whose intensity changes depending on the social environment, the goals of the participants and the current historical conjuncture.

In this regard, for the Algerian thinker it is obvious that throughout the vertical and horizontal lines there regularly arise common cases, intermediate situations and conditions, which exert a more or less decisive influence on the course of the general dialectic of powers and residues. These unpredictable phenomena are denoted by broken lines. As regards religion, orthodoxy is defined by those whom Arkoun calls “*the managers of the sacred*” (for him this term broadly denotes different types of clerics); as regards politics, it is defined by the state, which to one degree or another is secular or non-secular. Here in the course of the dialectic, there arises a *heterodoxy* which includes both beliefs

and doctrines rejected by the champions of orthodoxy as well as actors who rise up against the “legitimate” state regime. Arkoun clarifies this point through the example of the modern internal politics of Morocco: it is realized according to an opposition between domestic territory ruled by the central power (*al-mahzan*) and the “wild” territory of disorder and rebellion (*as-sibā*).

Using the conceptualization of this dialectic Arkoun managed to link together “more or less unstable political temporalities and spaces, long-running temporalities (like systems of religious concepts and beliefs), systems of thought with their *epistemes*, anthropological structures of imaginative entities, the heterogenous content of collective memories, and the cultural coding of ‘values’ in their natural environment.”<sup>154</sup> Hence, the Algerian thinker comes to the conclusion that the level of powers shares certain “deep temporalities” with the level of residues. In other words, every link of the dialectic in a specific sense is rooted in time and, in general, forms this time as such (as a certain “epoch” or “history”). In the course of the dialectic there can be shifts of temporalities (historical paradigm shifts).

Discovering this initial dialectic is the main task of emergent reason. This discovery allows one to trace the genesis of meaning and event in dogmatic boundaries and their diverse consequences. For this reason the application of emergent reason, which according to its meaning, is always liberating, is characterized by Arkoun as subversion (subversion)<sup>155</sup>. For Arkoun this subversion does not bear the everyday negative meaning of “negation”. On the contrary, it aims at breaking through all accidental, human debris to what cannot be reduced to destruction. Regarding the negative connotations of the term the Algerian thinker says the following: “The intellectual and spiritual destruction which I am preaching cannot be confused with the rampaging of terrorist

---

<sup>154</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 98.

<sup>155</sup> Arkoun’s understanding of the act of applying reason as “the destruction of [dogmatic boundaries]” also goes back to the thought of Kant, where philosophy must inevitably be a critique in the sense indicated above. In addition, “destruction” is undoubtedly heir to the conception of “deconstruction” put forward by Derrida, which in turn was a development of the method of “destruction” developed by Heidegger. From this one can conclude that in his critical project Arkoun inherits the so-called continental tradition in modern Western philosophy and applies it to what Arkoun himself calls the “Islamic contexts”.

destruction nor the similarly lethal destructive and anti-humanist counter-destruction of statist coalitions”<sup>156</sup>.

When Arkoun speaks of the destruction of religious thinking with its mytho-historical constructions of faith or of contemporary thinking with its mytho-ideological consequences, he means primarily the renewal of the philosophical gesture of the 18<sup>th</sup> century Enlightenment, which aimed for a similar discovery of new horizons of meaning, understanding, and knowledge, and which was always directed towards “illuminating the paths of revolutionary historical action and its streams”<sup>157</sup>. Within the framework of Arkoun’s conceptualization, the Enlightenment possesses a pathetic topicality. Its intellectual and spiritual gesture primarily refers to the gestures of the “prophetic voices who opened up to human existence the prolonged, stable and fruitful paths of existential discovery”<sup>158</sup>. According to Arkoun, all the linguistic and anthropological readings of the Bible and the Qur’an show that the prophetic discourse is, in its essence, structurally and symbolically destructive<sup>159</sup>. It precedes and presents itself as a place for building up strength for “homologous actions” aimed at “the constant creation of the humanness of humanity in the most diverse places and epochs”<sup>160</sup>. It is precisely to the extent that the religious imagination preserves a certain link with the possibility of anticipating prophetic discourse that contemporary fundamentalists are successful in their efforts at psychological and social mobilization. As a result, the masses of oppressed paupers and marginals who are trapped in a situation of hopeless deprivation (and who are created in huge quantities by globalization) fall into the open nets of the fundamentalists – as, however, do the “cultured” masses with higher education who oppose them.

---

<sup>156</sup> *Arkoun M.* Humanisme et islam: combats et propositions. Paris: J. Vrin, 2014. P. 162.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Hence it follows that Arkoun is aiming not just for pure philosophical thought (which through its meaning brings to human essence its original freedom), but also for prophetic thought. However, the prophetic is understood as destructive, that is, liberational. This circumstance leads in turn to the fact that the philosophical (“Athens”) as well as the prophetic (“Jerusalem”) overlap in an essential sense.

<sup>160</sup> *Ibid.* Pp. 162–163.

One further important concept in Arkoun's theory is the concept of the *imaginary*. This term, borrowed from French sociology, refers to the sphere of perception and the combination of images and fantasies about reality that in a specific historical context are formed by a concrete historical group. Arkoun distinguishes three forms of the imaginable: the religious *imaginary*, containing all beliefs accepted, thought and expressed as truth within faith; the social *imaginary*, which is the dynamic combination of ideas, powers, perceptions, interpretations and expressions of reality linked to specific human groups; and the individual *imaginary*, which partakes in the creation of the social *imaginary*. Arkoun assesses the importance of this category for the deconstruction of the history of Islamic thought: "To shed light on how the *imaginary*, in the past and present, prevails over the positivistic thinking of the historical philologist, to trace the cyclic operations by which the *imaginary* reproduces itself and continues to play a key role in the history of communities, as well as to set the requirement for clarity in the sphere randomly cast forth by the blind forces of the collective soul (*psyche*) – all this, in my view, constitutes the new, original and emancipatory tasks of the historian of Islam."<sup>161</sup>

Arkoun also uses special terms to characterize the contemporary state of Islam. Primarily, one should note that the Algerian thinker insists that the aims and tasks of modern intellectual life are ignored by Islam and obscured by the ideology of the fight against the West, which strangely enough, is more dominant and influential in the "Islamic world" than during the colonial occupation. Intellectual modernity, which since the 1950s has become a source of stunning scientific revolutions, has remained rejected and disqualified by the mytho-ideological instance of Islam. According to Arkoun, today this instance can be reduced to three functions: *refuge* (refuge) for the excluded and marginalized who lack permanent employment and hope of a better life; *sanctuary* (repairs) for social actors protesting against ruling regimes in certain

---

<sup>161</sup> Arkoun M. Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique // Lewis B. et al. (eds.) As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West. New York, 1985. Pp. 100, 109.

places; and a *springboard* (tremplin) for careerists and populists<sup>162</sup>. In addition, Islam now permanently serves as an illusory instance for the legitimation of political and epistemic regimes that have gone so far along their “special path” that they can no longer think of any alternative models. In the opinion of the Algerian thinker, they never speak of a “reformation” of Islam, or of a “new opening of the mythical door of *ijtihad*, which could be discerned within their own reality and within their own historical boundaries”<sup>163</sup>.

But how in this regard is it still possible to have a serious conversation about Islam that does not get tangled in self-contradiction, and about what is generally called the “Islamic world”? Will the procedure of destruction executed by emergent reason leave the researcher and thinker with literally nothing and prevent him from approaching the usual object of anthropological, sociological, historical and finally philosophical research? On the contrary, the application of emergent reason and the destruction of all boundaries, including the scholarly and scientific-dogmatic, gives the researcher for the first time a basis for a method that will allow him to finally go beyond the goals of his seeking. This basis is the concept of *context*, and in the case of Islam, the *Islamic context*<sup>164</sup>.

So Arkoun prefers (except in special cases) to hypostatize neither the “Islamic world”, nor Islam as a monolithic religious discourse that is everywhere clear and precise. The conversation about Islamic contexts for him means historical, sociological and anthropological research into that which “has been uniformly, abstractly and accidentally introduced into the life of societies affected by the Islamic fact, due to which Islam has turned into a word-slogan (mot-sac) with a capital letter”<sup>165</sup>.

In Arkoun’s opinion, research which starts from the idea of the “Islamic context” is absolutely necessary for scholarship when one is talking about Islamic thought, as well as the metaphysical and religious doctrines deriving

---

<sup>162</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. P. 73.

<sup>163</sup> Ibid. P. 74.

<sup>164</sup> On this concept see our work: Muhetdinov D. V. Muhammad Arkoun on state and task of intellectuals in Islamic context. Scientific thought of the Caucasus. 2019 (3). P. 59–67.

<sup>165</sup> Ibid. P. 61.

from it. The method and metaphysical postulates of the history of so-called decontextualized ideas are even more harmful in the case of Islamic thought than with systems of thought in Western contexts. Arkoun argues that expanding the field of research into the lives of different ethnic groups, their cultures at the oral and written levels, and their national idioms and religious identities is still mostly the domain of isolated researchers with little support from governments and the academic community. In speaking about Islamic contexts, the Algerian thinker primarily (though not only) means the Zoroastrian, Manichean, Mesopotamian, (pre-Islamic) Arab, Christian, and Jewish beliefs and ideas which existed in all their multilingual expressions before Arabic became the language of power and knowledge. This must be kept in mind especially when trying to understand how complex, in fact, is what is indiscriminately called with scientific sanction the “Islamic world” and the “Islamic religion”. Arkoun argues that the root of the problem is mostly linked to the complex interaction of power and religion in the “Islamic contexts”: “From the scientific point of view it is unacceptable to merge under the banner of ‘Islam’ so many sources, beliefs, and systems of imagination, which live under the global political control of a former caliphate or sultanate but which today are already secularist states that are compelled to conduct a demonstrative religious politics due to internal pressure from the Islamic opposition. From the distant past up to the present, the continuing escalation of the orthodoxy of dogmatic positions in Islam – understood as an ideological springboard – has always hidden the processes of ideologization and mythologization, which are today promoted by “ulema”, or managers of the sacred (*gestionnaires du sacré*), as well as by the manipulators of different social and political persuasions who are unified by an equal ignorance of the Islamic tradition and classical thought.”<sup>166</sup>

Thus according to Arkoun the historian must have a concept of the Islamic context that is no longer perceived as a tool and means of ideological and cultural dissemination of a “singular and omnipotent Islam” which is

---

<sup>166</sup> Ibid. P. 62.

victorious in all the social spaces held by the forces of the Umayyad, Abbasid and the various other empires (Ottoman, Safavid, Mughal), from 661 c.e. up to Atatürk's abolition of the sultanate in 1924. Arkoun believes that Islam as a system of beliefs and concepts is rather a factor of encounter, exchange and interaction for a multitude of living and fruitful cultural and intellectual traditions in the lands from Hind to Andalus, from Arabia to Asia Minor and Central Asia. And in this immense movement of exchange and appropriation (of beliefs, rituals, symbols, mythologies, institutions, and ways of thinking) science and philosophy have still not satisfactorily uncovered the continuity, repetition and reactivation of the mechanisms of representation and articulation of the common semantic horizon (what Arkoun, following French humanitarian tradition calls the "sens commun"). In other words, what is hidden behind the slogan of "Islam" must still be decoded, for the "word-slogan has absorbed all the complexities, manipulations and imaginary expansions produced by what is signified by another three word-slogans: fundamentalism, integralism, and terrorism"<sup>167</sup>.

Finally, we need to see how Arkoun understands *faith*. The Algerian thinker distinguishes true faith (*imān*) and authoritarian faith (*taṣdīq*). In his opinion, true faith is internal, acquired through experience of knowledge that has become a firm conviction, supported by philosophical thinking and existential experience. Authoritarian faith, however, relies on human authority, closedness, exclusivism, blind obedience to someone. It is this type of faith, according to Arkoun, that dominated the field of orthodoxy in Islam. The Algerian thinker calls on people to return to true faith, which is the aim of his historical-critical project. However, these two "types" of faith exist in a complex relationship: one can say that each of them to some extent is present in people and human communities. They thus form something like immovable, complex existential dimensions. Arkoun therefore proposes the special unifying term, a *system of belief*, to denote both meanings of faith, as well as the relationship that they exist

---

<sup>167</sup> Ibid. P. 63.

in at a given moment. To emphasize the inseparability of these dimensions of faith in human communities Arkoun proposes to speak not just of systems of belief but also of systems of *non-belief*. Non-belief has a dual meaning. On the one hand, there exist not just believers but also the “non-believers” of a community (for example, societies living under communist regimes). On the other hand, any faith implies a certain degree of unbelief (for example, following one religion means that one is forbidden to follow another religion).

Our list of key concepts and terms in Arkoun’s work does not claim to be exhaustive. Instead, it is a summary sketch that will allow us to carry out the coming analysis in a freer spirit. Certain terms used by Arkoun that require clarification, but have not been examined in this section will be explained below.



### 2.3 THE PROBLEM OF REVELATION AND RELIGION IN HISTORICAL PERSPECTIVE

One of the features of Arkoun's approach to revelation is the *historicization* of this phenomenon. Starting with the idea that as limited creatures we understand only that aspect of the Divine Word which is manifested in history, Arkoun insists on the need to locate revelation in its historical context. In addition, this approach is explicable by the simple truthfulness that the modern era introduced. As Arkoun rightly notes, when we disclose for ourselves the function of the social imaginary responsible for the production of group history, we can no longer hold to "a theory of revelation in the form in which it was developed earlier," that is, in the form of "images produced by the complex phenomenon of prophetic mediation"<sup>168</sup>.

With the aid of the deconstructionist methodology Arkoun tries to understand the reasons for the domination of the orthodox view on the phenomenon of revelation and its limitations, which he achieves partly through rediscovering forgotten teachers. The critique of the orthodox view does not entail a critique of revelation itself. In this regard Arkoun writes: "The theme of revelation is quite subtle, especially if we want to go beyond the 'orthodox teachings' and ground them – I mean those teachings which are piously repeated in every monotheistic tradition. We are not talking of ignoring or overturning these teachings; rather the study of religion tries to understand their theological and historical origin, their ideological and psychological functions, their semantic and anthropological borders and their weak aspects".<sup>169</sup>

Arkoun approaches the phenomenon of revelation from broad and pluralistic positions. His starting-point is, of course, the Qur'an; however, he also examines other scriptures, in particular Hindu, Buddhist, Jewish and Christian. Based on this historical anthropological approach he defines the

---

<sup>168</sup> Arkoun M. *Rethinking Islam Today* // Aslam S. (ed.) *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*. SAGE Publications, 2003. P. 36.

<sup>169</sup> Arkoun M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1994. P. 30.

essence of prophecy in connection with the phenomenon of the “great man” in history<sup>170</sup>. From this point of view the prophet is a wise leader gifted with immense spiritual strength and imagination. Receiving constant inspiration from God, he is capable of penetrating the unknown and expanding human knowledge. These special psychological features embodied in the person of the prophet are manifested in different historical periods. According to Arkoun, prophets differ from heroes and military leaders not so much by their nature as by their type of mission and the psychological and social impulses, which are used to mobilize their followers<sup>171</sup>.

In trying to explain the divine message while still preserving the freedom of human reason, prophets, in Arkoun’s opinion, direct people without compulsion and force. Their aim is not to mobilize people by referring to higher authority but to bring new “meanings of existence”. These meanings can be modified and interpreted by the rational approach characteristic of people<sup>172</sup>. However, the fact alone of introducing new meanings of existence cannot explain the huge influence that prophets have. In Arkoun’s opinion, this influence is caused not only by the nature of revelation, but also by the psychological cast of people. People are inclined to link the meaning of their existence with a higher Being (God, Fate, the state, the people and so on). In so doing, they feel before Being a constant existential obligation, which Arkoun calls “the debt of meaning”. As revelation fulfills the function of stimulating the psychological impulses of the people, the feeling of “debt” is aroused in a particularly acute way in people, and they follow prophets. Arkoun argues that in the Islamic context the search for new meanings led to the recording of the main ideas in the Qur’an, the Prophetic Sunna, and among the pious ancestors (*aş-şalaf as-sālih*); what is more, the fixing of these ideas was so strict that the majority of Muslims henceforth refused to accept any further ideas or

---

<sup>170</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Book, 2002. P. 117. См. также: Salihi A. Mohammad Arkoun’s Theory of Qur’anic Hermeneutics: A Critique. Intellectual Discourse, Vol. 14, № 1, 2006.

<sup>171</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 117.

<sup>172</sup> Ibid. P. 118.

innovations that were not confirmed or with precedent in these three revered sources<sup>173</sup>.

Arkoun makes the important observation that the prophetic model of behavior is capable of fulfilling its function only within an episteme that is characterized by the domination of myth over history, spirituality over pragmatism, and imagination over rationality. In his opinion, the Qur'an replaces ancient symbols with alternative symbols, while our pragmatic rationalism tends to critique all types of symbols and myths, offering as alternative the natural-scientific worldview. Arkoun argues that once modern man has recognized the historicity of the prophetic model within the general historical process of meaning production, he is no longer able to return to this prophetic model. Hence it follows that a gradual *secularization of the prophetic message* is inevitable.

By placing the Qur'an alongside the scriptures of other religions, the Algerian thinker emphasizes that the principle of historicity must be applied in equal measure to the inheritance of all nations and that there is no other method of interpreting any type of revelation other than through comparing them to other revelations and their historical context. He speaks completely openly about the historicity of the Qur'an<sup>174</sup>. Arkoun holds that this historical methodology is a part of the *unthinkable* in the Islamic scientific tradition, of what lies outside the *dogmatic boundary*, but at the same time it does not have a destructive effect on the Qur'an. On the contrary, it is a part of the *new ijihad*, which is able to shake the commonly held intellectual approaches and to enrich the history of thought by offering a better understanding of the Qur'an<sup>175</sup>.

This understanding of the historicity of Islam is linked to the debunking of what Arkoun calls the "*anthropological triangle*", which represents the relationship between the *violent*, the *sacred* and the *true*. Institutional objectified

---

<sup>173</sup> Arkoun M. Present-day Islam: Between its Tradition and Globalization // Daftary F. (ed.). Intellectual Traditions in Islam. London: I.B. Tauris, 2000. P. 192.

<sup>174</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 89.

<sup>175</sup> Arkoun M. Min al-ijihad ila naqal-'aql al-islamiyyi. London: Dar saqiyy, 1991. pp.79-80.

forms of revelation are structured according to the administration of a certain violence: this is directed at a certain group of unacceptable people, which through their separateness are sacred. The declared sacral/sacred (for example, the inviolability of dogmas) becomes solid only through opposition to the sinful and unbelieving. The latter somehow acquire their flesh and blood via the historicization of revelation, that is, through the formation of religious institutions and the corresponding systems of belief. These mutual oppositions form the *regime of truth*, which serves as the sole locus where something can be defined as false. It is important to note that here truth (and falsehood as the opposite of truth) is understood as a type of authenticity (which itself is a result of the self-confidence of consciousness), whose guarantee is the higher instantiation that once and for all defines a system of differences. This system is the basis on which a particular historic religion is built.

From what has been said it is clear that religious reason (the French word ‘raison’ has the dual sense of ‘mind’ and ‘reason, ground’) is also this very basis (the established system of differences), as well as the truthful procedures within the given system. The meaning of these procedures is to transfer any phenomenon encountered to one or another flank of this system of differences (although an indifferent relationship is also permissible). Furthermore, situations arise whereby certain cases can change the system of differences, but not the principle of differentiation. In these situations we are dealing with re-establishment of a given system of religious reason, but not with a rejection of the principle itself.

Rejection of religious Islamic reason without rejection of Islam in the sense of revelation is in fact Arkoun’s intention. This makes his project similar to the ideas of J. Battimo concerning an “exit from religion” or the possibility of “post-Christianity”: “Truth, Religion, Society, Politics, etc. With these observations and their interpretation in my different publications since the 1970s we will understand that the humanistic position defended in this book aims not only at reformation of what lies within the dogmatic boundary but also at going

beyond it, in the sense that Marcel Gauche and many other authors like Gianni Battimo speak of an ‘exit from religion’ or a ‘post-religious Christianity’.”<sup>176</sup>

Before reacting to the problems posed by the “exit from religion”, Arkoun considers it important to make one clarification about the ideological intensification and dissemination of the sociological foundation of the dogmatic boundary in the so-called Muslim societies of the second half of the 20<sup>th</sup> century.<sup>177</sup> He believes that in the form of a politics agreed and managed by material-technical modernization a game is underway within them between the four constitutive powers of historical development of any human societies.

The first such power is *God*, who is then replaced by popular sovereignty (one might note that in non-Western societies the process of substitution is still ongoing). The latter, in its turn, then becomes the source of *political sovereignty*, though not spiritual sovereignty. Political sovereignty is a source of endless conflicts between citizens who no longer possess the instantiation of spiritual authority. “State spirituality” is merely its ersatz substitute, which is essentially just political (in the spirit of political theology). Spiritual sovereignty as such is expressed in a *debt of meaning* (dette de sens) towards God, and his messengers and intermediaries.

The second power is *political power*, embodied in the state and in permanent search of legitimacy, although sometimes even its own legality is missing. As a third power, Arkoun nominates the economic power, which is struggling for supremacy, and which controls the weak democracies that observe only the external procedural norms with the help of influence (lobbies, corporations, mafias). The fourth power he calls *sexual*, as the source of any impulses that define the life of the individual soul<sup>178</sup>. These impulses experience pressure from the archaic normative institutions to which particular social groups submit.

---

<sup>176</sup> Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions. Pp. 152–153.

<sup>177</sup> He regularly emphasizes the ubiquitous error, illusion and redundant pretentiousness of the name “Muslim society (or, societies)”, and thus he prefers to express himself in the above manner, which in the original is “la société dit islamique”.

<sup>178</sup> Ibid. P. 153.

In this regard, of prime importance is the fact that the opposition between the four powers makes it difficult for the subject to access pure awareness that he is (as an historical actor belonging to a group, community or nation) participating not only in the imaginary institutions of society but is directly *involved in its actual spirit*. This awareness is a condition of access to emergent reason, that is, to reason in its actual meaning, and to its application to subversion. Therefore Arkoun wonders whether these four interacting powers direct the historical fate of society depending on whether, in a certain *hic et nunc*, a so-called religious or so-called secular regime of truth is dominant. In other words, does the undivided rule of religious reason take place only within the religious dogmatic boundary, or also within contemporary reason which is located, in Arkoun's words, in the grip of the now weakened materialistic, statist and liberal ideologies (which are no less alienating of spirit and dangerous for the "humanistic" plane)? The answer to this question for Arkoun is positive, so that the question of an exit from religion, of a "non-religious Islam" becomes more complex, for it cannot be solved by mere secularization and a desperate chasing after the "locomotive of modernity".<sup>179</sup> The situation has become graver still due to the increasing statist control of religion (which is also a particular form of secularization).

In Arkoun's words, his intellectual strategy concerns the human subject considered both as a critical consciousness or civil individual obedient to the laws operative in every society, and as a person hoping for liberation and freedom, which offer projects for the construction of a future life. On this point Arkoun notes that what is becoming particularly noticeable is the gap that, at least since the 18<sup>th</sup> century, has divided the subject as a civil individual (sujet individu-citoyen) in modern democracies from the subject obedient to the dogmatic boundary, "where a spirit-corrupting confusion is leading to the formation of political tyranny and a concomitant religious obscurantism."<sup>180</sup> The

---

<sup>179</sup> Ibid. P. 154.

<sup>180</sup> Ibid.

collapse of post-colonial states happened not only for economic or social reasons. From a humanistic perspective this collapse was manifested far more clearly in the realm of reason, whose meaning in these states was so perverted that it was practically negated. Within the national education system it was the absence of political culture and the abusive state control of “religious affairs” that continued to systematically reproduce dogmatism in the minds of the growing generation (Arkoun, though, also argues that a similar approach has occurred in the West). The modernist religious position towards religion and the attempt to incorporate it into the state machine only made more acute what Islamic fundamentalism and radical traditionalism represented. The opposition between them is illusory, as the movement of meaning in both cases was analogous. Moreover, modernization of religion cannot be successful either according to the Western or the Middle Eastern scenario.

For the Algerian thinker religious politics (both Western and that in the “Muslim” countries) is especially disturbing because it exposes “the hopeless intellectual irresponsibility” of the alliance between the state, which is usurping the instance of spiritual authority, and the professional clerics (whether traditional “ulema” or so-called scholars or intellectuals).

“This union also takes place in democratic European countries, which reconcile themselves to the fact that immigrant Muslims are ruled by obscurantist imams, who are so ignorant that they don’t even know the language of the country that has welcomed them and are ‘shaped’ within such a dogmatic boundary that they are backwards even with regard to classical Islam. Today Islam in France, which is managed by the minister for internal affairs, is left to the care of imams, who apart from a few well known exceptions, are even hostile to republican culture (this is aptly demonstrated by the hijab question). In this realm of the creation of the history of societies of the former third world one can no longer appeal to the interference of the West, and this is true even of the economic, financial and technological sectors; one can even conclude that these

interferences exert an opposite influence on sociological factors in democratic societies.”<sup>181</sup>

For this reason, Arkoun argues, with certain qualifications one can consider it proven that the *religious Law, whose relentless application has spread everywhere, determines the place, concepts and functions of the four powers that determine the space of human existence*. This claim is illustrated as follows. During the Algerian civil war (and in similar conflicts) the opposing sides were nourished by the idea that submission to the powers that be ceases to be necessary when it leads to insubordination to God (*lā dā‘at li-mahlūq fi ma‘ṣiyyat al-khāliq*). “Legal” power, which exposes its lack of democratic legitimacy, justifies its repression with the aid of the no less ancient idea that it is better to submit to an unjust government than to prefer the absence of any government whatsoever, which would lead to anarchy and civil war (*fitna*). The state and the Islamic opposition were involved in the selfsame *bargaining for possession of orthodoxy* and during this process both engaged in manipulation of the shari’ah concerning canonical circumstances and norms defining the personal status of a person (*aḥwāl shaḥṣiyya*). But the real meaning of this call to *shari’ah* is always about attaining power which, whether it is secular or fundamentalist, also clouds the horizon of modern meanings and blocks the exit out of the dogmatic boundary. Even if these horizons were not blocked, there would still be no guaranteed exit out of the dogmatic boundary of Islamic religious reason. On the contrary, in such a form of modernity there exists the no less dangerous threat of total secularization and scientization<sup>182</sup>.

However, problems arise not only at the level of powers and sovereignty. In the opinion of the Algerian thinker, control over sexuality with the aid of multiple taboos that bind women – especially young women – by their arms and legs, as well as the prohibitive power that is entrusted in the family structure to adult and married males, facilitates the solid and longterm reproduction of the

---

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Ibid. P. 155.



dogmatic boundary and religious reason. This occurs due to the prescriptions and customs interiorized by each generation, which for a long time have perpetuated the almost reflexive obedience of children to their father, sisters to their brothers of equal age, wives to husbands, and the younger to the elders. Outside the family the believer submits to the doctrinal authority of the alim, the student-follower submits to the spirit mentor (murid/sheikh) in brotherhoods, and all of them together submit to the emir, the sultan, the caliph or the imam (the leader, the president, the general secretary of the party etc). To militant Islamists this “scale of slaves and masters” is seen as a moral and religious value that is threatened by the forces of secularization of modern societies; regimes in power present this very vertical structure of domination as the formal procedure of democracy. “In brief, I would formulate the essence of this situation as follows: theologically Islam is Protestant, but politically it is Catholic”<sup>183</sup>.

In light of all this Arkoun concludes that the dogmatic boundary is not just the consequence of religious principles. The latter only sacralize ancient traditions, customs, rituals, cultural postulates, beliefs, “values”, and political practices. All this is linked to the question of symbolic and social-economic orders and the power that controls them. Here the question arises: with this logic can one ask about an escape from the systematic alliance between dogmatic boundaries and the vertical power structure, when terrorist activity and authoritarian regimes are submitting masses of innocent people to colonial-style exploitation, delegitimizing intellectual modernity and bending democracy to the procedures and machinations of a political-financial lobby? Can one “in the present international chaos and dominance of pure force” define the conditions for the possibility of such an escape? To this question Arkoun gives a positive answer: on the intellectual level it is justified by the project of critical emergent reason, and on the political level it assumes the application of this reason and the creation of an alliance of peoples of the whole world on the basis of Western

---

<sup>183</sup> Ibid. P. 156.

humanistic civilization (which again refers to the projects of Kant and Derrida)<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> For more detail, cf.: *Arkoun M. Rôle et place du fait islamique dans la construction de l'espace euroméditerranéen // Prologues*, 31–32; *Arkoun M. Penser l'espace méditerranéen // Diogène*, 2004, 206.

#### 2.4. *THE HERMENEUTICS OF THE QUR'AN*

Qur'anic hermeneutics occupies an important place in Arkoun's work. His hermeneutic theory concerns two major questions of interpretation. The first is ontological: "What is the nature of the Qur'an, or what needs to be interpreted?" The second question is methodological: "How to interpret the Qur'an?" The answer to the second question in large measure depends on the answer to the first question.

Arkoun rejects one-sided classical approaches to the study of the Qur'an and appeals to the use of diverse approaches taken from the human and social sciences<sup>185</sup>. Responding to attacks that his hermeneutics uses Western ideas and methods, Arkoun contends that the application of the concept of a human and historical text to the Qur'an has important precedents in Islamic history itself. At the same time he rejects the radical secular, scientific approach to the phenomenon of human faith: "When I try to replace the reading of the Qur'an from a position of faith with a reading from a position of history and linguistics, the Muslim public always expresses its outrage, as it sees such a reading as desacralizing. "How can you dare to touch something holy?!" they ask me in surprise and alarm. And on the other hand: in secularized societies, the culture of unbelief coldly rejects this type of scientific curiosity; believers accept it but without changing their attitude to previously held truths. In any case, the matters which deserve special attention either remain too incendiary or too complex for the so-called educated public."<sup>186</sup>

To reconcile these polar positions and ground his own methodology, Arkoun refers to the Mu'tazilite conception of the created nature of the Qur'an, which in his view really means that the Qur'an needs human mediation. The idea of a created Qur'an, in Arkoun's words, implies that it is expressed in

---

<sup>185</sup> His methodology is set out in detail in the work: *Arkoun M. Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve and Larose, 1982.

<sup>186</sup> *Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions*. P. 178.

human language, that is, in Arabic, and that people have to understand and interpret it. Speaking of precedents to the historical and contextual view of the Qur'an, the Algerian thinker also refers to Ibn Miskaweyh and at-Tawhidi.

Arkoun distinguishes several layers of the Qur'an<sup>187</sup>. The first level is the Word of God, which relates to the Heavenly Book, called in the Qur'an *al-Lawḥ al-maḥfūz*, The Preserved Tablet (85:22), and the *Umm al-Kitāb*, the "Mother of the Book" (43:4). The second level is Qur'anic discourse that is the oral transmission of this Word by Muhammad. This type of Qur'an, which Arkoun calls the "prophetic discourse" (*al-kitāb an-nabawiyyi*) relies on the interaction of three actors: God as sender, the Prophet as addressee, and people as additional addressee. The latter includes those who were the companions of the Prophet and heard the Qur'an directly from him. Later this oral discourse was transformed into a text (*muṣḥaf*) and ultimately became an "official closed corpus"<sup>188</sup>. According to Arkoun, the transformation of oral discourse into written text has three important consequences: 1) a radical change in the linguistic and semiotic processes characteristic of the Qur'anic discourse; 2) the attribution of a sacred status to the written text; 3) promotion of the role of written culture at the expense of oral culture<sup>189</sup>.

Having presented these three levels, Arkoun claims that the Asharite and Hanbali schools erroneously equated the *muṣḥaf* with the transcendent Word of God, ignoring the long process over many years of oral transmission and the fact of the transformation of words into text. Unlike the Asharites and Hanbalis, the Mu'tazilites argued for the created nature of the Qur'an in its oral transmission to the Prophet in Arabic and for its specific historical context – but also left room for a transcendent aspect which is not accessible to people.

Arkoun argues that the "created" aspect, which played an important role in the formation of the text, makes the Qur'an an object for hermeneutics for

---

<sup>187</sup> Arkoun M. The Notion of Revelation: From *Ahl al-Kitāb* to the Societies of the Book. Die Welt des Islams, 28, 1998. Pp. 62–89.

<sup>188</sup> The conception of an "official closed corpus" is explained in detail by Arkoun in his book: Arkoun M. Islam: To Reform or to Subvert? London: Saqi Books, 2007.

<sup>189</sup> Arkoun M. The Notion of Revelation. P. 75.

people. In the process of interpreting the Qur'an one must take account of all three levels, especially the transition from oral discourse to fixed text. Special attention should be paid to the meaning of metaphors and semiotic structures in the Qur'anic discourse.

Arkoun acknowledges that his approach, which following French historians and sociologists he calls an "anthropology of the past", is still in the process of formation and can be characterized as speculative<sup>190</sup>. The starting-point for his approach is the "archeological excavations" of the meaning of the word, its origin and its semantic nuances in the past and our own time. After this comes an analysis of how the word is used in the Qur'an, and what occurs during its integration into the social-political context of 7<sup>th</sup> century Arabia. Finally, one examines how this word functioned in the tradition – in the historical chronicles, hadiths, siras, tafsirs, and so on.<sup>191</sup> Here we clearly see the influence on Arkoun of the structuralist approach, according to which a unit of language or culture (here, the word) receives meaning only in relation to other units.

Arkoun claims that the aim of his detailed archeological analysis is not only to determine the correctness or otherwise of a particular opinion, but to deconstruct the social *imaginary* that was given form and structure under the influence of the *muṣḥaf*. This approach, which involves studying the religious literature as a product of the *imaginative capacity* of the believers is, according to Arkoun, more valuable than a narrow philological method which focuses on lexical and thematic influences.

The most important task of our time, in the opinion of the Algerian thinker, is the discovery of the historicity of the Qur'anic events, which the Qur'an itself wrapped in sacred garb. In other words, modern scholars must "historicize that which was systematically dehistoricized"<sup>192</sup>. To achieve this goal three approaches to the Qur'an must be used: historical-anthropological

---

<sup>190</sup> Arkoun M. Al-fikr al-uṣūliyy wa istiḥl at-ta'ṣil. Dār as-sāqiyy, 1999. C. 43–44.

<sup>191</sup> ibid. C. 52–55.

<sup>192</sup> Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. P. 241.

interpretation; linguistic-semiotic interpretation; and theological-exegetical interpretation<sup>193</sup>. The most important is theological-exegetic interpretation; however this can only be done after applying the two preceding methods.

The main task of the historical-anthropological approach is to relate the Qur'an to the situation of 7<sup>th</sup> century Arabia. It starts with an analysis of the history of the Qur'an. Arkoun rejects the traditional Muslim viewpoint whereby the Qur'an was transmitted orally and then partially written down in the time of the Prophet, and then several decades after the death of Muhammad codified into its final form. Using contemporary works in Islamic studies Arkoun proposes a different view of the Qur'an's history. He divides this history into two periods: the period of revelation, or the formative period, and the period of collection and writing down. The formative period includes the Meccan and Medinan revelations, when the Qur'an was disseminated orally among the Prophet's companions. The period of compilation and writing down began after the death of the Prophet and concluded in the 4/10<sup>th</sup> century. According to Arkoun, the Qur'an acquired its final form only in the 4/10<sup>th</sup> century<sup>194</sup>. The Qur'an of the early period Arkoun calls "Qur'anic discourse", or "prophetic discourse", and its later written form he calls the "official written corpus"<sup>195</sup>. Defining the Qur'an as a whole, he writes that it is a "completed, but at the same time, an open corpus, expressed in Arabic, to which the only access we have is through the text established after the 4/10<sup>th</sup> century"<sup>196</sup>.

Comparing the status of the oral and written forms of the Qur'an, Arkoun writes that the Qur'an was more sacred when it circulated in the form of "Qur'anic discourse". This was because, in its oral form, the Qur'an was open to different meanings and interpretations. The use of writing tools, like the pen, paper and so on, lowered the divine status of the Qur'an, making it an earthly book. In other words, Arkoun reckons that the *muḥṣaf* does not have a sacred

<sup>193</sup> Cf. too: *Salihu A. Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique*. Pp. 24–28.

<sup>194</sup> *Arkoun M. Lectures du Coran*. Pp. 43, 46.

<sup>195</sup> *Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Pp. 64–65.

<sup>196</sup> *Arkoun M. Lectures du Coran*. Pp. 46.

status, but that despite this, Muslim orthodoxy raised it to the status of Divine Speech itself<sup>197</sup>.

Through the *linguistic-semiotic* approach, Arkoun tries to demonstrate the historicity of the Qur'anic language and content. He defends the semiotic analysis of the Qur'an for two reasons: firstly, due to the necessity of discovering the historicity of the Qur'anic language; secondly, to show how new meanings can be derived from the Qur'an, without using the traditional method of reading it. As regards the problem of historicity, Arkoun poses the following hermeneutical question: how can we think of the sacred, spiritual and transcendent dimension attributed to the Qur'an if its whole language either directly concerns historical topics, or is indirectly defined by the historical plane?<sup>198</sup> Consequently, Arkoun evaluates negatively the widespread Muslim practice of quoting the Qur'an on specific occasions and holidays. Arkoun calls this "semiotic manipulation" as it permits the separation of the Qur'an from its social-historical and linguistic context and imposes on the Qur'an its own context by trying to make it topical.

As regards the problem of deriving new meanings from the Qur'an, Arkoun notes that language as a whole and Qur'anic language in particular consists of definite signs and symbols. From a semiotic viewpoint, these signs and symbols point to objects accidentally, that is, there is no natural link behind this denotation. The Arabic language is no exception. For this reason the Algerian thinker casts doubt on all variant readings of the Qur'an (*qirā'a*), arguing that they are closer to the norms of the early Muslim community than the true meaning of the Qur'an. Inasmuch as the norms and needs of our time are essentially different, there must, according to Arkoun, be a new reading of the Qur'an. In addition, the Algerian thinker writes that the Qur'an contains an

---

<sup>197</sup> Arkoun M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. pp. 51.

<sup>198</sup> Arkoun M. *The Concept of Authority in Islamic Thought* // Ferdinand K., Mozaffari M. (eds.) *Islam: State and Society*. London: Curzon Press, 1988. P. 70.

infinite number of meanings, and thus no one interpretation can in principle be exhaustive<sup>199</sup>.

Finally, the most important approach is the *theological-exegetical* one. Arkoun contends that the application of this method is possible only once the first two methods of reading have been realized. The theology at its foundation is not the same as traditional theology (Hanbali, Ashari or Mu'tazilite), but is the fruit of historical-anthropological and linguistic-semiotic interpretation. Arkoun argues that if we continue to look at the Qur'an as a divine and transcendent text our analysis will quickly end up getting bogged down in numerous theological and philosophical problems which are almost insoluble. Consequently, another theology is needed, which in his opinion is a "rational creed" that is, moreover, based on the encounter between the currently dominant episteme and problems posed by the religious text – in other words, between heritage and history. In actual fact, Arkoun calls the theological approach "a ritual reading", and he characterizes the first two approaches as "more academic and complex"<sup>200</sup>. The only type of theological reading which he recognizes is what he called "secular theology". Rejecting the common belief that there is no difference in Islam between the religious and the secular, Arkoun in contrast argues that secularism is an integral part of Islam: "Secularism is integrated into the Qur'an and Medinan social practice"<sup>201</sup>. In his view, this thesis can be supported by numerous historical arguments. In thinking about his project the Algerian scholar writes: "We have to carry out a deconstruction of closed orthodoxy from within. However, it is impossible to do this unless we start to study non-dogmatized history, for only this is capable of leading us towards the secularization of Islam"<sup>202</sup>.

---

<sup>199</sup> Arkoun M. *Pour une Critique de la Raison Islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. P. 132. This idea was also developed in detail in Sufi hermeneutics, cf. Muhetdinov D.V., Borodai S.Yu. *Main principles of Sufi hermeneutics// Khairtudinov D.Z. (main ed.). Islamaskaja mysl': traditsia i sovremennost'*. Vy.1.M: Medina, 2016: p. 382-437.

<sup>200</sup> Arkoun M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. P. 61.

<sup>201</sup> Arkoun M. *The Concept of Authority in Islamic Thought*. P. 71.

<sup>202</sup> Arkoun M. *Ta'rihiyyat al-fikr al-'arabiyy al-islamiyy*. Beirut, 1986. p. 286.



Although Arkoun developed a detailed methodology of Qur'an interpretation, he rarely resorted to the analysis of particular Qur'anic ayats or the evaluation of their relevance for our time. One exception is separate fragments from his work "Lectures on the Qur'an", where Arkoun applies his hermeneutics in practice<sup>203</sup>. It is worth noting that Arkoun was criticized by many writers for this lack of attention to concrete Qur'anic problems. Günther explains this in the following manner: "Although Arkoun gives several examples of the application of his own concepts to specific material, the significance of his work is that it provided us with an extraordinary conceptual and theoretical model for the study of Islam. Despite the fact that many questions he posed remained without an answer, and that they actually generate new questions, it would still be unfair to expect from Arkoun the same effectiveness on the practical level of application of his ideas as that which he demonstrates on the theoretical and conceptual level."<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> CM.: *Arkoun M.* Lectures du Coran. Pp. 77–125.

<sup>204</sup> *Günther U.* Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought. Pp. 153–154.

## 2.5. *RETHINKING ISLAM AS AN EPISTEMOLOGICAL PROJECT*

The project of a *critique of Islamic reason* and a *contemporary rethinking of Islam* is seen by Arkoun, on the one hand, as a development of the ideas of the renovationist and reformationist movement, albeit on fundamentally different basis (“the new nahda”), and on the other hand, as a revival of secular, pluralistic and rationalistic principles that were characteristic of early Islam and some thinkers of the classical period.

Arkoun views the phenomenon of religion from a sociological angle which, in his opinion, is a more objective approach. In the deep sense religion, according to Arkoun, is a path towards discovery of the Absolute revealed to man, which however also has a social dimension. The thesis that religion is a social phenomenon is aimed at shattering the orthodox belief that religion is a non-social and transcendent activity. Arkoun believes that this belief is wrong and ideologized. He writes that “no efforts (*ijtihād*) have been made to separate orthodoxy as a militant ideological activity, a tool for legitimizing the state and its values brought into being by this state, from religion as a path towards discovery of the Absolute revealed to man; this is yet another task of our modern project to *rethink* Islam and other religions”<sup>205</sup>. In Arkoun’s opinion, in its initial stage every religion is characterized by openness to different meanings and ways of development. However, the formation of orthodoxy leads to the shackling of this openness and pluralism; it leads to the construction of hierarchy and power relations that are alien to religion in its early form. Günther comments on this idea of Arkoun as follows: “Arkoun does not focus on questions of faith, or on a critique of the truth of some concrete form of faith or of faith as such, nor on engaging in apologetics for doctrines. Instead, he aims to put an end to the hierarchical and polarizing ways of perceiving religion (religions) or systems of belief, while accepting faith as one possible truth.

---

<sup>205</sup> Arkoun M. *Rethinking Islam Today*. P. 22.

Consequently, in Arkoun's view, any analysis of religion or religious questions must be integrated into the higher context of the question about meaning. This approach reflects his vision of philosophical theology, which corresponds to a religious anthropology that does not contain exclusively theological positions but reaches out for a viewpoint that lies beyond dogmatic bias and theological preconceptions."<sup>206</sup>

In the example of Islam, the difference between the initial form and the later dogmatic model is recorded in the concepts of the *Qur'anic fact* and the *Islamic fact*<sup>207</sup>. Arkoun here means the transition from oral speech to the officially closed canon of the sacred text and the discourse associated with it; in other words, he means the fundamental shift in meaning between the period of revelation embodied in Qur'anic discourse, which ended in 632 with the death of Muhammad, and the period of recording the revelation in fixed form. The concepts of the *Qur'anic fact* and the *Islamic fact* describe the historical process of the appearance of a new religion, produced and nourished by certain social, political and cultural forces. These concepts are conceived of as neutral, and they do not claim to constitute an Orientalist critique of the completed tradition nor an apologetic defense of that tradition.

According to Arkoun, the *Qur'anic fact* is characterized by the following features: it arose in the Arabian peninsula due to the religious, moral, political and economic experience of a man who was in direct communion with God; the semantic dimension of this experience was intrinsically linked to the Arabic language; it was explicated in oral form; it is not systematized and it does not involve a split between the mythical and the rational; despite its historical finiteness, it has a transhistorical character, as it is addressed to all people who are concerned with the search for existential meaning. In contrast, the *Islamic fact* has the following features: it was one of the possible historical projections of the Qur'anic fact; its foundation is the Qur'an as closed textual corpus; in the

---

<sup>206</sup> Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought. Pp. 143.

<sup>207</sup> Sometimes in the same sense Arkoun speaks of the *Qur'anic event* and the *Islamic event*.

course of its formation the Qur'an was used as a means for political and ideological struggle, which led to the creation of orthodoxy; in other words it is characterized by the exploitation of the Qur'an; it is not transhistorical, as it is limited by the Arabic language and the dogmatic boundary; in its complete form it is characterized by isolation, closedness, and rigor.

As has already been noted, Arkoun believes that early Islamic thought in the formative period of the *Islamic event*, or *discourse* (7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries) was still fairly flexible and diverse. In this regard it is interesting how Arkoun evaluates the Mu'tazilites, the intellectuals who are traditionally considered liberal and rational representatives of early Islamic thought. This theme is examined in "Early Islamic thought and its transformation" (1999)<sup>208</sup>. Arkoun argues that the idea of the createdness of the Qur'an actually meant the createdness of its external manifestation, and so of its historical expression. For its time this was an extremely productive and topical idea, which put forward a new view of the hermeneutics of Scripture and legislative activity. Nonetheless, as Arkoun states, the Mu'tazilites made a fatal error by starting to collaborate with power and trying to dogmatize this idea. The event of the "mihna" (833-849) shows that from defenders of religious tolerance they turned into persecutors of religious dissent. This consequently led to the opposite effect: the Mu'tazilite threat caused a consolidation among the traditionalists, which under the rule of al-Qadir (d.1031) led to the dogmatization of the thesis concerning the uncreatedness of the Qur'an – in other words, the thesis concerning the identity of the transcendent Word of God and the *muḥṣaf*. The Qur'an was dehistoricized, which had wide-ranging consequences for theological, legislative and hermeneutic activity. Arkoun notes that this dogmatic turn coincided with social changes: the loss of Baghdad's status as a crossroads of trade routes, the decline in trade and economics, and the fall in significance of the urban artisan population which had been a social base for Mu'tazilism and rationalistic thought.

---

<sup>208</sup> Arkoun M. *Al-fikr al-uṣūliyy wa istiḥl at-ta'ṣil. Dār as-sāqiyy, 1999.*

Among other factors in the formation of the *dogmatic boundary* Arkoun identifies the creation by imam ash-Shafi'i of a theory of the Sunnah, the canonization of the hadith collections, the codification of the Qur'an and the closing of the gates of ijtihad. He writes: "Islam was imagined and lived as a definite system of beliefs and non-beliefs, which could not be subjected to any critical inquiry. Thus, it divides the space of thought into two parts: the unthinkable and the thinkable. Both these concepts are in the first instance historical and not philosophical. The sphere corresponding to each of them changed over history and varied from one social group to another. Before imam as-Shafi'i's systematization of the concept of the Sunnah and his use of *usūliyyūn*, many aspects of Islamic thought were still thinkable. They became unthinkable after the triumph of ash-Shafi'i's theory and the development of the reliable "collections" mentioned earlier. Similarly, the problems connected to the historical process of the collection of the Qur'an and the official *muṣḥaf* came, under the official pressure of the caliphate, to be ever more unthinkable, due to the fact that from the very beginning the Qur'an was used to legitimize political power and unify the ummah. The last official decision which closed off any discussion of the readings in the orthodox *muṣḥafs* was taken by qadi Ibn Mujahid after the Ibn Shunbuz affair (4/10 c.)"<sup>209</sup>

It is interesting how Arkoun evaluates the *medieval system of thought* that formed as a result of the dogmatization of tradition. He notes that even ingenious and fairly independent creative thinkers were unable to go beyond the *dogmatic boundary*. Arkoun gives the example of the well-known discussion between al-Ghazali (d.1111) and Ibn Rushd (d.1198). Al-Ghazali accused the representatives of falsafa of unbelief for three reasons: they denied the resurrection of the body; they denied knowledge by God of the particulars, or specific events and objects (*juz'iyya*); and they maintained that God preceded the world only in the ontological, but not the chronological sense. Ibn Rushd gave an extended answer to al-Ghazali, using the method of fiqh among other

---

<sup>209</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. Pp. 28–29.

things. In this regard, Arkoun notes: “The most significant thing that we can learn from this discussion is to discover the epistemic limits and epistemological barriers of Islamic thought, as it was used by its two most famous representatives”<sup>210</sup>. Arkoun identifies several intellectual presuppositions which both thinkers assume and which reflect the most general ideas that characterize dogmatic Islam:

- Both thinkers acknowledge the priority of revealed truth manifested in the Qur’an. Reason must submit entirely to this truth, or else it must be represented in the form of a truth agreed between them, founded on demonstrative knowledge (with the help of the peripatetic methodology), and revealed truth. The first is characteristic of al-Ghazali, the second of Ibn Rushd. At the same time, in the latter case, Arkoun notes, there is a mingling of legal and philosophical methodology.

- Both thinkers try to occupy an “intermediary position” between religious beliefs and legal norms on the one hand, and philosophical methodology and ideas on the other. This fact (like the preceding one) shows the failure and artificiality of attempts to combine the transcendently understood revealed truth and reason, which is a consequence of the dehistoricization of the Qur’an and the transcendent status given it.

- Both thinkers ignore historicity in general and the historicity of the Qur’an in particular, as it relates to the sphere of the *unthinkable* and the *unthought*.

- For both thinkers historicity is imagined in the form of historiography (*ta’rih*), which relies on chronology and a conception of time as a static quantity. There is no established link in medieval thought between time as a historical dynamic process (historicity) and the elements of knowledge gathered by historiography.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Ibid. P. 26.

<sup>211</sup> Ibid. Pp. 26–27.

This model, which ignores the phenomenon of historicity, is inherited in its entirety, according to Arkoun, by modernist Muslim thinkers, whom he includes in the sphere of islakhist thought (from the Arabic *islakh*, “reform”, literally, “improvement”). Arkoun argues that the *nahda* did not occur in its fullest form because there was no adequate scientific methodology and they could not act as a single force. Like their predecessors of the medieval period, the islakhist thinkers started with the belief that whole divine transcendent Truth was sent down to humanity in the Revelation and was embodied in the form of the prophetic activity in Medina. This ideal, which one must aim towards, was thought of by them as transcendent and ahistorical. As a result they were unable to make a full break with orthodoxy and its imposing discourses about Islam.

Arkoun points out that similar discourses prevail in the contemporary reform movement, citing as an example the idea of an “Islamic framework”, developed by the International institute for Islamic thought. He writes: “An ‘Islamic framework’ has been proposed, which is always reliable, transcendent, genuine and universal, and which must control and correctly integrate all types of human activity and all forms of initiative. As the Islamic conceptual framework is part of the ‘Islamic legacy’, we must always *look backwards* towards the time when the Truth was formed and realized: either in the model established in Medina by the Prophet and in Revelation, or by ulema-mujtadhids who correctly developed the shari’ah through using the norms of reliable ijihad. It is at one and the same time a methodology, epistemology and theory of the historical process. Obviously, this working intellectual framework was used and perpetuated by whole generations of Muslims in accordance with models of thought and a conception of the world specific to the islakhist movement.”<sup>212</sup>

Arkoun critically evaluates the islakhist approach, both in its “modernist” and “Salafist” versions. In Arkoun’s opinion, the deconstruction of the islakhist approach is an important part of the project to rethink Islam. He notes that Qur’anic revelation was initially an attempt to liberate man from his

---

<sup>212</sup> Ibid. Pp. 22–23.

natural limitations bequeathed him by his natural biological, historical and linguistic circumstances. Therefore, today any attempt at “Islamizing knowledge”<sup>213</sup> must be preceded by a radical epistemological critique of knowledge at the deepest level of its construction as a working system used by one or other group in a given socio-historic space.

The nature of this *epistemological critique* is linked with what Arkoun calls the “new episteme”, which from the end of the 1960s coalesced vaguely in the form of a group of concepts used in the humanitarian and social sciences. According to the Algerian thinker the new episteme is fundamentally different from all preceding forms of rationality, including Islamic reason. Its main feature was its complete transparency: its implicit postulates are “made clear and are no longer used as indisputable facts not requiring evidence, revealed by God or formed by transcendent reason, but they are used rather as moderate, heuristic tendencies for research”<sup>214</sup>. E.A. Frolova believes that Arkoun is in fact speaking in this case about the difference between preceding types of reason and the new reason of post-modernism. She writes: “The changed relationship to religion is, for Arkoun, one of the differences of the present era from the ‘new era’ (modernité, *hadātha*), or in contemporary terminology, of the post-modern from the modern. The most important dimension of the modern is its attitude towards religion – it is a different understanding of reason. Having played a great historical role, the reason of the modern era has turned into a techno-skeptical, murderous faith, a religion that does not doubt its victory, and as a result, produces totalitarianism, despotism, barbarity. This reason is also responsible for the growth of fundamentalist movements, part of which are an extremist reaction to the negative radical tendencies that can be seen in modern civilization...the reason of modernity is perceived today as a “guardian” (*muhaymin*), guarding a centuries-old way of life, the stable structure of

---

<sup>213</sup> What is meant here is the “Islamization of knowledge”, developed by the well-known Palestinian-American thinker Ismail Raji al-Faruqi (d.1986). Cf. *Al-Faruqi I. R. Islam*. Amana Publications, 1994; *Esposito J., Voll J. Makers of Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Pp. 23–38.

<sup>214</sup> *Arkoun M. Rethinking Islam Today*. P. 23.



consciousness. The reason of post-modernity acts as innovative, inquiring, bursting into the future. This reason ‘outdoes all types of reason which have existed before it’. But it too can become destructive if it opposes virtues such as humility, and the awareness that one’s possibilities are not unlimited, but also if it acts as a form of philosophical concern and agitation.”<sup>215</sup>

Within the epistemological project of the rethinking of Islam, Arkoun distinguishes six heuristic lines of research that will encapsulate Islamic knowledge and align it with modern scientific knowledge.

Firstly, in the opinion of the Algerian thinker, one has to start with the idea that social relations are expressed by people using different *sign systems*. The key to the critical analysis of revelation is semiotics, as sacred texts are recorded in sign systems, and a sign is a “place of converging operations (perception, expression, interpretation, translation, communication), integrating all the relations between language and thought.”<sup>216</sup>. Arkoun notes that this approach is radically different from the traditional approach which holds that Arabic is privileged and sacred; the traditional approach leads to the dehistoricization of Arabic and the formation of a conservative legal methodology which aims at deriving “divine laws” from the Qur’an. Arkoun perceptively observes that the heart of Islamic thought is tied up with a linguistic and semantic set of problems.

Secondly, argues Arkoun, one must take into account *historicity*, that is, the contextuality and changeability of any generated semiotic forms. The Qur’an itself, being a semiotic articulation of meaning, is characterized by historicity. This, in the opinion of the Algerian thinker, is almost completely ignored by medieval orthodoxy. However, from this important thesis two conclusions follow: firstly, man has no access to the sphere of the absolute in and of itself, but it is revealed only through the temporal and historical dimension; secondly, all preceding definitions of the core of ontology as “truth” or “transcendence”

---

<sup>215</sup> Frolova.A. Arabskaya filosofia: proshloe i nastojashee. M.: Jazyki slavjanskix kul’tur, 2010. p. 388–390.

<sup>216</sup> Arkoun M. Rethinking Islam Today. P. 23.

ignore historicity as a dimension of truth. To compensate this omission the new methodology uses changeable tools, concepts, definitions and postulates. Arkoun writes: “This line of thinking contradicts all medieval thought based on stable essences and substances. The Idea of Revelation must be reworked in light of the concept of sign systems subject to historical transformations. In the context of this thinking the Mu’tazilite theory of the created Divine Speech is especially worthy of attention”<sup>217</sup>. In other words, Arkoun, relying on the discovery of European philosophy (a line going from Kant to Derrida) and the human sciences (especially those successfully developed in France in the second half of the 20<sup>th</sup> century: structural anthropology, sociology, discourse analysis, micro-history, semiotics) tries to develop a “deconstructionist” and “post-metaphysical” approach to Islamic thought, which focuses not on “essence” and “stability” but on “temporality” and “event”.

Thirdly, in the opinion of the Algerian thinker, in the process of researching a particular topic, one must focus in particular on what in French sociology is known as the imaginary (*imaginaire*). As was shown above, the imaginary is a sphere of conceptions, images and fantasies about reality, which in a specific historical context are formed by a given group. Arkoun argues that different types of reason interact with different types of the imaginary, and this is discernable in the case of the interaction between mythos and logos, symbol and concept, the explicit and the hidden, etc. Arkoun argues that the *imaginary* deserves to be studied as a collective phenomenon, which has played an important role in different epochs of Islamic thought. Furthermore, in the opinion of the Algerian thinker, in contemporary Muslim societies the role of the imaginary is crucial, due to the weak level of development of the rationalist aspect of culture.

Fourthly, Arkoun believes that in researching Islamic thought one must take account of *discourse* as the ideological articulation of reality. In his opinion, discourse precedes faith, as the latter is formed and expressed in

---

<sup>217</sup> Ibid. P. 24.

discourse, although after taking on form it can point to a new direction in existing discourses. Comparing this approach to faith with traditional views, Arkoun writes: “The idea or concept of faith given by God, and the classical theories of free will, grace and predestination should be reworked within the concrete context of the discourses through which any system of beliefs is expressed and assimilated. Faith is the crystallization of images, concepts and ideas that are shared in a generally accepted fashion by every group involved in a particular historical context. It is something bigger than a personal attitude to religious opinions; rather, it asserts the spiritual or metaphysical dimension which gives transcendent meaning to the political, social, ethical and aesthetic values that are linked with every separate person within any unified social group or society.”<sup>218</sup>

Fifthly, argues Arkoun, the traditional system of legitimization (or legalization), represented by the *‘usūl ad-din*, and the *‘usūl al-fiqh*, is no longer relevant. In our time there is a crisis in the justification of law and theology, so that no single system has yet been established in the *‘ummah* in a commonly accepted manner. In setting himself the task of finding a new system of legitimization, Arkoun rightly notes that right at the beginning one needs to ponder the question of whether *specific Islamic* sciences and systems of knowledge are even possible in our time. Probably, the foundations of a new legitimacy should be more universalistic than what was proposed in the classical *‘usūl ad-din* and *‘usūl al-fiqh*. Arkoun allows the possibility that such a universal legitimization will embrace representatives of the three Abrahamic religions, or even all members of civil society. Otherwise, he asks, how can one legalize the power that has been monopolized by one group over other existing groups?<sup>219</sup>

Sixthly, in Arkoun’s opinion, the end goal of the project should be the search for ultimate meaning, as the main problem is the question of the

---

<sup>218</sup> Ibid. P. 25.

<sup>219</sup> Ibid.

grounding of all our thoughts by having recourse to the postulate that ultimate meaning exists. The Algerian thinker believes that to achieve a better understanding of the link between meaning and reality we need to “perfect our intellectual tools: our vocabulary, methods, strategies, procedures, definitions and research horizon”<sup>220</sup>.

The epistemological project outlined by Arkoun has broad consequences both for the intellectual sphere as well as the sphere of practical activity. In the opinion of the Algerian thinker, it can be defined as “the effort, based on new epistemological perspectives, to evaluate the main features and complexities of systems of knowledge, both historical and mythical at once”<sup>221</sup>. Arkoun argues that the historical and mythical, logos and myth, concept and symbol are still tightly interwoven in human thinking, and that it is necessary to separate them with the help of the new methodology. Furthermore, the project of thinking about Islam leads to the development of a “new epistemological strategy for the comparative research of cultures”<sup>222</sup>. The last observations once again show that for Arkoun this project is not Islamic in the narrow meaning of the word, but is to be universal and all-human. In the same article Arkoun writes:

The project of *understanding* Islam holds the basic answer to two major requirements: 1) the special need of Muslim societies to think about (for the first time in their history) their own problems, which were made *unthinkable* due to the triumph of orthodox scholastic thought; and 2) the necessity for contemporary thought as a whole to discover new spheres of research and to uncover new horizons of knowledge through a systematic inter-cultural approach to the fundamental problems of human existence.”<sup>223</sup>

It is worth noting that this project takes account of the historical context of modernity, which according to Arkoun is characterized by “semantic chaos”, “loss of meaning” and “globalization”. All these phenomena are in some way

---

<sup>220</sup> Ibid.

<sup>221</sup> Ibid. P. 19.

<sup>222</sup> Ibid.

<sup>223</sup> Ibid. P. 28.

connected to the transition from traditional society to the modern and postmodern eras. In traditional society religion was meant to provide existence with total meaning, and it coped with the task successfully, while in modern and postmodern societies science with its specializations and fragmentation has not been able to adopt this function. As Arkoun notes, the social *imaginary* in our time is not controlled by the scientific worldview. It is far more in the control of different ideologies which are based on religious, secular or a mixed foundation and which possess a powerful potential for mobilization. Thus, Arkoun's project aims in the final analysis at answering the comprehensive *existential challenge* faced by modern humanity. Arkoun himself formulates the essence of this challenge as follows: "The crisis of meaning began at the moment when each individual started to assert himself as the source of all meaning and or true meaning. In this situation there is no more transcendent authority. The relation of power is replaced by a relation of symbolic exchanges of meaning. To whom are we now obligated to return the 'debt of meaning'?"

Our task is to respond to this question in the present situation: after a person has changed himself through his own initiatives, discoveries, activity and mistakes. It seems that this answer will only be hypothetical and increasingly tied to empirical research, rather than to Divine guidance, as traditional religion teaches us. Thanks to the Algerian war of independence, I have understood that all revolutionary movements were fortified by the struggle for meaning. And I discovered that meaning is manipulated by forces involved in the struggle for power. The conflict between meaning and power was, is and will be a constant trial during which a person will try to realize his potential as a thinking being.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Ibid. P. 39.

## 2.6. CONCLUSIONS

We will try, then, to summarize the main ideas of Muhammad Arkoun about Islamic studies, the philosophy of religion, and sociology.

Firstly, it is worth noting that Arkoun sees himself as continuing the intellectual tradition initiated by free-thinking and creative thinkers in Islam, such as Ibn Miskawayh and at-Tawhid. Like his forebears, Arkoun tries to combine Islamic religiosity and openness to philosophical and scientific knowledge. At the same time he was also heavily influenced by the European human sciences of the second half of the 20<sup>th</sup> century, about which he writes in some detail. Arkoun is an apologete of the *new rationality*, which does not resemble either medieval Islamic or classical modernist thought. This type of rationality in general outline and external shape corresponds to what is known in philosophy as “postmodernism” (regardless of how vague and ambiguous this term itself may be.) Arkoun’s gaze is undoubtedly directed towards the future, although his methodology is completely turned towards the study of the past, as well as to the present as an “echo” of that past. This is due to the fact that, in Arkoun’s opinion, it is impossible to move towards the future without understanding our present state, which is a result of that past, and it is impossible to be completely uprooted from tradition, or rather from what he calls *exhaustive tradition*. This exhaustive tradition includes both the thinkable and the unthinkable in a particular religious community – factually it manifests the whole potential imbued by Revelation. At this level, according to Arkoun, the new methodological perspectives opened up by the European human sciences are rooted in the exhaustive tradition and so should be returned to it. Modernity and postmodernity cannot be considered the exclusive possession of the West: from the perspective of universal revelation they are just as “Islamic” as they are “Western”.

It is important to clarify that Arkoun's philosophical project is not an apology for the so-called postmodern. For the latter (if one believes, for example, its theorist J.-F. Lyotard or the thinkers who are associated with different degrees of force with postmodernism – J. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault and so on) the anthropological “universalism” of the Enlightenment and the meta-narratives characteristic of it, have crashed. Arkoun, for his part, not only does not reject classical ideas of man, humanity and humanism, but on the contrary, develops them and relies on them as the only worthy basis of thinking and history. Herein lies his deep difference from the seeming “Pleiad” of philosophers of postmodernism. What characterizes them is a movement towards the dehumanization and de-potentialization of man, the elimination of the subject, of meaning, limit (“the limitedness of meaning”), and finally of reason. Thus the following conclusion is completely natural: although external signs mark Arkoun as belonging to the philosophical “stream” characterized as postmodern, in reality he maintains loyalty towards the ideals of the later Enlightenment. History has already shown that these ideas are far more enduring than the fashion for deconstruction and general discursive elimination.

Overall we believe that there is every reason to associate Arkoun with the *neo-modernist* line of Islamic thought, which combines elements of modernism and traditionalism. Still, Arkoun's approach, which he calls an “anthropology of the past” is not limited to Islam as a religious tradition but concerns all societies and cultures. The Algerian thinker completely explicitly declares the universal character of his epistemological project, which is a synthesis of East and West, of modernity and tradition, secularism and religion, logos and myth, and so on. In addition, Arkoun hopes that his project will lead to the creation of a new universal form of humanism. In particular, he writes: “Modern thought has still not recognized the positive aspect of secularism in the fact that it is a cultural and intellectual way to overcome the fanatical divisions created by the dogmatic superstitious use of religion. But at the same time what has gone unobserved is the completely specific role of religion as a source of

symbols for human existence...The idea that societies of the Book could help build a new form of humanism, which would include religions as cultures and not as a set of dogmas for religious societies, has not been examined seriously either in theology or in social scientific research into religion. But the hope remains that semiotics and linguistics will be able to create a version of the reading of religious texts in the new manner that we have been discussing.”<sup>225</sup>

The universal character of Arkoun’s view is expressed in his understanding of the *phenomenon of religion*. The Algerian thinker created an original philosophy of religion, which is based on a pluralistic conception that it is necessary to pay equal attention to the scriptures of all the great religions. By putting the Qur’an side by side with them, Arkoun emphasizes that the principle of historicity must be applied to the heritage of all peoples and there is no other approach to interpreting any type of revelation except that of comparing it to other revelations and the historical context. By means of this idea, Arkoun develops a *historical view* of the Qur’an, distinguishing in the Word of God three dimensions: the Mother Book, oral speech, and the fixed text. He also develops a three-level methodology for interpreting the Qur’an, which includes the historical-anthropological approach, the linguistic-semiotic approach, and the theological-exegetical approach.

All of the above ideas are integrated into Arkoun’s extensive epistemological project, which is devoted to a *critique of Islamic reason* and a *contemporary rethinking of Islam*. Arkoun’s critical project is aimed at deconstructing the postulates of medieval Islamic reason and medieval orthodoxy. He aims to make thinkable what had lain outside the dogmatic boundary formed in the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries. We are talking of the radical epistemological critique of knowledge at the deepest level of its construction as a working system. This project includes six heuristic tendencies, which on the one hand, are methodological, and on the other hand are research projects: 1) semiotic analysis; 2) historical and deconstructionist analysis; 3) study of the

---

<sup>225</sup> Ibid. P. 38.



sphere of the imaginary; 4) analysis of discourse as the ideological articulation of reality; 5) the search for a new system of legitimation that differs fundamentally from the medieval one; 6) analysis of the problems of ultimate meaning, and the link between meaning and reality.

Having applied these methodological and research programs to Islamic thought and the question of human existence in total, according to Arkoun we will begin to move towards an overcoming of the *existential crisis* of modernity, and ultimately will be able to realize our discoveries in practice by building a more meaningful, tolerant and free society. Arkoun's thought, which with a variegated but not eclectic unity combines the higher achievements of the "European" and "Islamic" traditions, has an enduring intellectual appeal; its preservation and critical development are an important task for the future. We would like to conclude this analysis of Arkoun's methodological pluralism by quoting an extract from Günther's book, where she sets out future possibilities of Arkoun's project: "There is no doubt that Arkoun's pluralism brings us face to face with a truly difficult task. He uncovers the omissions and inadequacies prevalent in the study of Islam, and addresses both Muslim and non-Muslim scholars. Arkoun gives a new impulse to the study of Islam as a whole and to the study of the Qur'an in particular. His expansive project of the critique of Islamic reason (which is also intrinsically linked to the rethinking of Islamic thought) puts every scholar before a difficulty which is hard to resolve. The issue is the deconstruction of centuries of Islamic thought, while taking into account all the conceptual and methodological schemes that give access to a certain meta-level of analysis, which allows one to avoid falling into the trap of cognitive limitations. This deconstruction requires serious amounts of energy and time, a knowledge of both Islamic and Western Christian history, and furthermore, of the recent evolution of new discourses in the field of humanities and the social sciences. Thus, in interpreting the Qur'an one must focus on applying the methods of linguistics, semiotics, and critical discourse analysis. Classical exegesis must be re-examined through discovering its contribution to the

formation and consolidation of the *imagined*, *unthought* and *unthinkable*. In addition, Muslim theologians must accept an approach that is comparable to that of P. Tillich, P. Bultman and K. Barth. This gives just a sample of the tasks and possibilities that await scholars who want to adopt Arkoun's concepts".<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought. Pp. 151–153.

## CHAPTER 3. THE THEORETICAL SYSTEM OF MUHAMMAD SHAHRUR

### 3.1. *BIOGRAPHY AND MAIN WORKS*

Muhammad Shahrur (b. 1938) is the most important contemporary representative of the reformist movement in Islam, a living classic, whose works have been disseminated all over the world in print runs of many thousands. At the same time he is the most discussed and controversial figure among the thinkers discussed in this dissertation. Specialists are wont to talk of the “Shahrur phenomenon”: this refers, on the one hand, to the revolutionary nature of his works (which are comparable in significance to the works of Luther), and on the other hand, to the lively debates surrounding his works, despite their complexity and sometime their scholastic nature. Shahrur has subjected to reconceptualization the entire classical tradition of Qur’an and Sunnah interpretation, as well as all the major legal approaches. As a result of this reconceptualization he has managed to formulate a revolutionary theory that offers a framework for presenting a new interpretation of fundamental concepts like Scripture (the Book), the Qur’an, revelation, Islam, imān, prophecy, messengerhood, the Sunnah, ijtihad, and so on. At the same time Shahrur sees his task not as overturning the historical tradition of Islam but as demonstrating how it is limited by a specific historical framing. His theory aims to adapt the universal ethical positions of Scripture, which are also traceable in the historical tradition, to the sociocultural conditions of the modern world.

In this chapter we will examine the basic ideas of Muhammad Shahrur. In § 3.1 we will look at the biography and main works of the scholar. In §§ 3.2–3.3 we will analyze Shahrur’s views on the concepts of *al-islām* and *al-imān*. In § 3.4 we will examine his theory of the Sunnah in detail. In § 3.5 we will analyze his approach to revelation. In § 3.6 we examine Shahrur’s views on fiqh reform

in the form of the theory of limits. In § 3.7 we present the conclusions of our analysis.

Muhammad Shahrur was born in 1938 in Damascus, the capital of Syria, in the district of as-Salihiyya, into a family of a Sunni dyer. Despite the religiosity of his family (in childhood he made hajj with his father and always observed the fast), the future thinker grew up in a liberal atmosphere. Shahrur received his elementary and middle education in secular schools, and in high school he studied in a natural science class. His family's financial situation determined his career choice: he studied construction engineering at university. His early adult years coincided with the period of greatest political stability in the Syrian Arab Republic, coming after the country's independence in 1947. Shahrur studied as a building engineer abroad: first he interned in the Soviet Union, then he received a masters and a doctorate at University College Dublin. All this time he never relinquished his interest in theology, religious studies and the theory of knowledge. A key moment in the formation of his views was the crisis of pan-Arabism and the crushing defeat of the Arab coalition in the Six Day war in 1967. Right up till 1990, however, he had not published any works in the area of philosophy and religion. Scientific knowledge in many ways shaped his worldview and approach to phenomena of the surrounding world, whether religious texts or political issues. At the time of the publication of his first groundbreaking book "The book and the Qur'an"<sup>227</sup> he was unknown to the public (he was then 52). At that time he was often cautiously referred to as *al-kātib al-muhandis*, the "writer-engineer". He combined (and continues to combine) his activity as a thinker with his position as the head of a building company, and up to 1998 he was also professor of the Construction Engineering faculty at the university of Damascus. The source of Shahrur's creative inspiration was never the philosophical tradition of classical Islam or medieval exegetics. It was the essays of Alfred Whitehead and Bertrand Russell who

---

<sup>227</sup> *Shahrur M. Al-kitāb wa al-qur'ān - qirā'a mu'āšira*. Damascus: dār al-ahāliyy li an-nashr wa at-tawzi', 1990; 2<sup>nd</sup> ed. Cairo, 1994 (below we will quote from the second edition)

influenced him much more, as well as the German philosophical tradition. The principles of natural science and thought about the necessity of a pluralism of opinions was applied by Shahrur to the Qur'an; his resulting works provoked heated discussion in the Arabic-speaking world. Right from the appearance of his first book, traditional ulema tried to have Shahrur excluded from the Islamic intellectual field, first by discrediting him and spreading unfounded accusations of aiding the intellectual struggle against the Muslim religion, and then through detailed refutations. This did not stop Shahrur's books from being published en masse and his name from becoming a symbol of Islamic reform.

As early as "The book and the Qur'an", Shahrur gave a crystal-clear outline of the main features of his conception, at the centre of which is the idea of "the theory of limits". In a thorough analysis of the Qur'an he argues for the necessity of a space for free interpretation of Qur'anic institutions and a departure from traditional interpretation. According to Shahrur, the Qur'an known to us (which he always calls *the Book*) as the Word of God can only lay down general limits for human activity but never act as a precise indicator of a particular action or abstention from that action. Shahrur wrote his second monograph in 1994. It was called "Modern Islamic studies on questions of state and society" (*Dirāsāt islāmiyya mu'āšira fī ad-dawla wa al-mujtama'*)<sup>228</sup>. Here he applied the methodology and evolutionary approach first set out in "The Book and the Qur'an" to the philosophy of knowledge, as well as in the sphere of Islamic politics; he argued for the need to decisively reexamine its traditional understanding. In 1996 his third major work came out, "Islam and faith" (*Al-islām wa al-imān*)<sup>229</sup>. 2000 saw the publication of his work "Towards new foundations for Islamic law" (*Naḥwa uṣūl jadīda li al-fiqh al-islāmiyy*)<sup>230</sup>, in which Shahrur gave readers a more schematic and deeply thought out version of his theory of punishments (*ḥudud*) from "The Book and the Qur'an", applied to

<sup>228</sup> Shahrur M. *Dirāsāt islāmiyya mu'āšira fī ad-dawla wa al-mujtama'*. Damascus: Dār al-ahāliyy li an-nashr wa at-tawzi', 1994.

<sup>229</sup> Shahrur M. *Al-islām wa al-imān*. Damascus: Dār al-ahāliyy li an-nashr wa at-tawzi', 1996.

<sup>230</sup> Shahrur M. *Naḥwa uṣūl jadīda li al-fiqh al-islāmiyy*. Damascus: Dār al-ahāliyy li an-nashr wa at-tawzi', 2000.

Islamic family law and the laws of inheritance. In addition, he gives a clear description of his views on the historicity of the Sunnah of the Prophet, which forms the starting-point for a revolutionary revision of Islamic fiqh. Finally, in 2009 the English edition of his books came out, under the title “The Qu’ran, morality and critical reason” (ed. A. Kristmann)<sup>231</sup>. This work gathers together revised and expanded chapters from Shahrur’s previous books and also contains new sections; Shahrur himself took part in translating it from the Arabic and publishing it. Given that the Syrian thinker has undergone a significant creative evolution, one can say that this work is most representative of his ideas at present. In the analysis that follows we will mostly refer to this book, while also supplementing it with material from Shahrur’s other works.

To understand the complex theoretical system of the Syrian researcher it is important to take into account three methodological and terminological nuances.

Firstly, Shahrur embraces a methodology of non-synonymity, which holds that in the text of Scripture there are no absolute synonyms, so that when analyzing each context one must consider the semantic particulars in the use of each concrete term. The Syrian thinker considers “the idea of synonymity in the Book” to be a basic flaw of traditional approaches to Scripture. Given that the text of Scripture is the most important work ever recorded, the duty of every believing person is to allow its expressions to be heard in all their semantic nuances. The researcher has no right to deprive the object under study of even a part of the richness inherent in it, to neutralize the ideas contained in it and to relieve himself of the task by simplifying its internal diversity. In other words, the main motive in Shahrur’s approach is to aim at letting Scripture speak for itself, and this task, in turn, requires concerted effort and active work from the researcher, who must not ignore any of its nuances. It is important to note that the thesis about the lack of internal synonymy does not mean the absolute non-

---

<sup>231</sup> *Shahrur M. The Qur’an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur. Leiden: Brill, 2009.*

coincidence of the conceptual meanings of near terms, or still less, their opposition, but rather it directs the reader's attention to subtle semantic differences and shades of meaning, that in certain contexts are definitive. This needs to be kept in mind throughout the following analysis.

Secondly, as a result of this approach, Shahrur draws a sharp distinction between the Book (*al-Kitāb*) and the Qur'an (*al-furqān*). The concept of *al-Kitāb* is broader and includes *al-furqān* as one of its parts. On the basis of close study of the contexts in which terms are used that traditionally denote the Sacred Scripture of Islam and its parts, Shahrur distinguishes within the framework of *al-Kitāb* several groups of ayats: the book of the message and the book of prophecy. The first includes all the clear and unambiguous verses (*ayāt al-mu'qamāt*) connected primarily with questions of legislation and ritual practice. The second includes the polyvalent verses (*ayāt mutashabihāt*) and a special group of explanatory verses (*mafqil al-kitāb*). For their part, the polyvalent verses are divided into the "seven oft-repeated verses" (*sab' al-mathāni*), expressing, according to Shahrur, the sounds of the human voice, and especially *al-furqān*, which reflects the universal laws of nature and history. Thus, what in Islamic and Islamic studies tradition is called the Qur'an is denoted by Shahrur by the word Book, or Scripture (*al-Kitāb*), while the *al-qur'ān* is only one of the parts of the Book (for more detail cf. § 3.5).

Thirdly, in his hermeneutic of the Book, Shahrur usually follows a three-step model<sup>232</sup>. Firstly, he lays the ground for an interpretation in the form of the most relevant and rational understanding of reality which also considers the attainments of the natural sciences; this means that the reading of an ayat should not fundamentally contradict human reason and empirical reality, although frequent contradictions are, undoubtedly possible (they can be caused, for example, by our inadequate knowledge of reality). Next, Shahrur proposes to read the potentially polyvalent verses of Scripture in light of the most relevant

---

<sup>232</sup> CM.: Christmann A. "Read the Qur'an as if it was revealed last night": An Introduction to Muhammad Shahrur's Life and Work // Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason, 2009. Pp. xxxviii–xl.

and contemporary interpretation; if certain verses contradict modern values and ethical norms, the Syrian thinker argues that they should be either abrogated or reinterpreted. Finally, in the last step Shahrur proposes to leave the text and return to the non-textual reality, applying the universal ethical norms of *al-islām* to it. Thus, Shahrur's general hermeneutic approach is strongly influenced by his scientific interests, progressive orientation and ethical norms.



### 3.2. AL-ISLĀM AS HUMILITY BEFORE GOD

In Shahrur's discourse a sharp distinction is made between *al-islām* and *al-imān*, which does not follow the traditional one. According to the traditional approach, *al-muslimūn* and *al-mu'minūn* are identical and refer to followers of a specific religion, *al-islām* – those who profess the faith particular to *al-islām*. Ignoring the essential differences between these concepts, and without giving credit to their specific place in the general system of Qur'anic terminology, Islamic scholars of the past, argues Shahrur, provoked a situation where *al-islām* was almost entirely alien to the sphere of ethical guidance, although the latter actually comprises the heart of Islam. Five pillars of *al-islām* and six pillars of *al-imān* were distinguished – and the basis for the distinction between the two sets of pillars was the difference between ritual practice and tenets of belief. Ultimately the pillars of *al-islām* were to consist of: 1) the *shahada*; 2) *salat*; 3) *zakat*; 4) the *Ramadan* fast; 5) the *hajj* pilgrimage. The pillars of *al-imān* were: 1) belief in the existence of Allah; 2) belief in His angels; 3) belief in His scriptures; 4) belief in His messengers and prophets; 5) belief in the day of Judgment; 6) belief in Divine predestination.

The Syrian thinker is convinced that the exclusion of ethics from the list of pillars of *al-islām* and *al-imān* had far-reaching consequences, in particular enabling representatives of secular, nationalist and Marxist parties in Arab and, more broadly, traditionally Muslim countries to deny Islam any transformative power. In the final analysis, this led to a range of not completely successful historical experiments which were unable to draw on the best in the Islamic legacy and which thus ended with the triumph of reaction, that is, the non-critical perception of this legacy. Not satisfied with this situation, Shahrur risked disputing the traditional interpretation of the conceptual distinction between *al-islām* and *al-imān* by developing a fairly original project of Qur'anic exegesis, which we will now examine. This sort of *argument* with tradition can be seen as

an effective distinction between the sphere of canonization and the sphere of tradition, that is, as a *method of continuing* tradition which lives by its openness and, unlike the closed sphere of canonized views and approaches, permits criticism of itself.

According to Shahrur *al-islām* is the natural religion of humanity. Let us cite an ayat that is important in the context of his analysis: “So set thou thy face steadily and truly to the Faith (*li ad-din al-ḥanif*): (Establish) Allah’s handiwork according to the pattern (*fitra*) on which He has made mankind: No change (let there be) in the work (wrought) by Allah: that is the standard Religion (*ad-din al-qayim*): But most among mankind understand not.” (30:30). Thus, the pillars of Islam should correspond to the nature of humanity, and so cannot be based on something relating to the ritual sphere. Thus the payment of *zakat* is not something predestined by the natural inclination of man (rather, it contradicts it), and so cannot be considered a pillar of Islam. Similarly, the pillars of Islam cannot include hajj, the fast in the month of Ramadan, five-daily prayer and the *shahada* – moreover, if the *shahada* was a pillar of *al-islām* and just *al-islām*, we would not be able to consider ourselves Muslims (meaning those whose religion is Islam), nor apostles of the prophet ‘Isa, nor Ibrahim, nor the many other prophets who preceded Muhammad, which directly contradicts the text of the Qur’an. 233

It is important that when the Qur’an mentions such ritual obligations, it always addresses itself to the believers – *al-mu’minūn*, and not to *al-muslimūn*. From this, one can conclude that *al-islām* is an initial religious state preceding the acquisition of *al-imān*, both in the historical and the personal-biographical perspective. The principles of *al-imān* as part of their condition require a prior observance of *al-islām*, that is, a righteous life in accordance with general human nature (which is why the ethics of Islam is a general ethics). In order to become *al-mu’min*, this observance is a necessary but not sufficient condition: “The desert Arabs say, ‘We believe.’ (*amannā*). Say, ‘Ye have no faith (*lam*

---

<sup>233</sup> Cf.: 3: 67; 3: 52; 2: 132; 12: 101; 7: 126; 10: 90; 10: 72–73; 51: 35–36; 4: 103; 2: 110; 24: 56; 2: 185.

*mu'minu*): but ye (only) say, ‘We have submitted our wills to Allah, (*aslamnā*)’ for not yet has Faith (*al-imān*) entered your hearts.’” (49:14).

In Shahrur’s view, *al-islām* is a general ethics shared by all people and, moreover, any creature in any part of the universe capable of acting in accord with the commands of natural reason<sup>234</sup>; thus to call the followers of a particular religious community Muslims would be to contradict the spirit and letter of the Qur’an. One can say that the places in the Qur’an which talk of *al-islām* are not *prescribing* people to do anything but *describing* a particular ethic – a life lived in humility before God, that is, in accord with his own nature. The Islamic ethos enables the undistorted and fullest uncovering of the purpose ingrained by the Creator in *al-fitra* of each creature. Thus, when the Qur’an says that only Muslims will enter paradise, it is talking not about the representatives of a particular religion but about those who serve God with due humility before His will, controlling their own natural inclinations. *Al-islām* is the most perfect revelation of humanity’s natural characteristics. *Al-imān*, understood by Shahrur as a particular ethics, is defined by faith in the mission of Muhammad as a messenger and the actions performed in accordance with that faith. In the context of Qur’anic terminology, *al-mu’min* is a believer in the message of Muhammad. Shahrur does not consider *al-imān* to be less important than *al-islām*, but in his view all the ritual circumstances of *al-imān* must grow on the soil of *al-islām*, and if deprived of independent meaning – without full realization of the “true pillars of *al-islām*”, which we will discuss later, – *al-imān* risks turning into empty ritualism.

The first follower of *al-islām*, that is, the first who was humble before God, the first *Muslim*, to whom prophecy was sent down, was Nuh, who did not fulfill and obviously was not able to fulfill the ritual prescriptions that arose during the lifetime of Muhammad, with whose arrival the revelation of the prophecy of *al-islām* was completed. In this development, according to Shahrur, there were several stages, each of which corresponded to an intellectually more

---

<sup>234</sup> Shahrur M. *Al-Islām and al-Imān* // Shahrur M. *The Qur’an, Morality and Critical Reason*, 2009. P. 29.

mature public. Prophecy at each of these stages of its development describes the means by which a more perfect realization of life is possible within the axiomatic system of *al-islām*. Here we are talking about righteous behavior (*al-‘amal aṣ-ṣāliḥ*), which reflects 1) belief in God, 2) belief in the day of Judgement and the afterlife. According to Shahrur these axioms, like any other axioms, cannot be proved, but constitute the *initial* step of any judgment made in the framework of a religious understanding of the world. In other words, they are a certain *minimum of religion*, inherent in the very structure of reason (even in unreflective form). Once we step outside of them we are dealing with whatever may be, but not with religion. Shahrur argues that *al-islām*, the only Divine religion that the whole of humanity has known, is together with this natural religion independent of the observance of any particular ritual rules. In this context he explains the Qur’an’s words that “the religion of Allah is Islam” and that Allah cannot accept any other religion 235. Indeed, if the essence of Islam (in the broad sense given the term by Shahrur) is belief in the existence of God, then any other “religion” (not in the sense of Christianity, Judaism etc, which are examples of *al-islām*) would be an example of disagreement with God and absence of humility before God’s will, and thus on some level, the phenomenon of *anti-religion*. This point is quite important: in order to better define the semantic field that is formed by the terms *al-imān* and *al-islām*, Shahrur analyzes the different categories distinguished by the Qur’an for “unbelievers” or “those who disagree with God”, namely: *al-kāfirūn*, *al-mushriqūn* and *al-mujrimūn*. The crucial point for Shahrur is his explanation of the meaning of the term *al-mujrimūn*. In carrying out this task, the scholar looks at the etymology of the word and the Qur’anic context of its use; the former task helps to understand the latter. Shahrur emphasizes that the root of the term j-r-m means “to cut off” or “to exclude”, and thus *al-mujrimūn* are those who have cut off all their links with God, disbelieved in His existence and have not thought

---

<sup>235</sup> “The Religion before Allah is Islam (submission to His will)” (3:19). “If anyone desires a religion other than Islam (submission to Allah), Never will it be accepted of him; and in the Hereafter he will be in the ranks of those who have lost (all spiritual good).” (3: 85).

about the meaning of their actions for the future life, and thus after death they will not be asked about their earthly deeds 236. During his earthly existence, such a person has cut off ties with the invisible world, the world of the Divine, so that the deeds of his life were submitted to the satisfaction of his personal interests (even when they might seem from a utilitarian point of view good for him and those around him). Thus, according to the Qur'an, his sins affect the theoretical sphere of belief and the practical sphere of action.

Up to this point the Syrian thinker agrees with the commonly accepted interpretation, but then he diverges from it. In particular, according to the traditional interpretation *al-mujrimūn* are those who “have not performed the prayer” 237, that is, the sphere of practice is reduced to ritual activity, which is absurd as it assumes that negligence in the performance of prayer is necessarily connected to the denial of the existence of God. Obviously, the situation could be different. Consequently, it would be incorrect to unify such different elements within the single category of *al-mujrimūn*. When ayat 74:44 talks of those “who have not performed the prayer”, in Shahrur's words it means not the concrete ritual act (about which the Qur'an always uses the term *ṣalawāt*) but praise of God (*ṣalāt*), when your thoughts, words and deeds are aimed at establishing a link with Him: in this “detachment” from following one's own purely personal interests and in one's “attachment” to the Creator is expressed the agreement which distinguishes the Muslim 238.

In its essence, *al-islām*, as the minimal and fundamental form of religion as such, can be reduced to the above mentioned principles: belief in God, belief in the afterlife, and the struggle to do good deeds. All these elements are understood directly by rational beings. In this case, argues Shahrur, the task of the researcher is clarify conceptually what is already intuitively clear by linking

<sup>236</sup> “But the wicked are not called (immediately) to account for their sins.” (Q. 28: 78).

<sup>237</sup> “Every soul will be (held) in pledge for its deeds, except the Companions of the Right Hand, They will be in Gardens (of Delight); and will ask, of the sinners: ‘What led you into Hell-Fire?’ They will say; ‘We were not of those who prayed;’ ‘Nor were we of those who fed the indigent;’ ‘But we used to talk vanities with vain talkers;’ ‘And we used to deny the Day of Judgement,’ ‘Until there came to us (the Hour) that is certain.’” (Q. 74: 38–47).

<sup>238</sup> Shahrur M. *Al-Islām and al-Ḥimān*. Pp. 33–34.

this solution of the task to the text of the Qur'an. What is so close and intuitively obvious to us can, strangely enough, be missed quite easily or interpreted wrongly: the very first impression dictated by our first unspoiled al-fitra, the beautiful creation of Allah, is shut off from us by numerous verbal constructions and habits of thought developed during human history and which flatter the human ego. Here is not the place to delve into the whole cluster of reasons for this situation, but at least one of them is clear: in order to see the independent and permanent meaning of all the elements of the Islamic ethos, one must turn for help to the Qur'an. The third pillar of *al-islām* identified by Shahrur deserves special attention, namely – righteous behavior or good deeds. The reason for this emphasis is in the main historical and consists in the fact that “practical reason”, to use the Kantian concept, or the sphere of the ethical, was not thought about enough by the traditional scholars of Islam. All this led to the situation described above whereby the form of practice that divides *al-muslimūn* and *al-mujrimūn* began to be thought of as precisely ritual activity. In any case all three pillars of *al-islām* are connected to each other by internal bonds, so that they cannot be thought of as existing in isolation from each other. The moral dimension of the Qur'an in the form of different ethical prescriptions, institutions and commandments enjoys a universal status and forms what the thinker calls the “common ethics” (*al-furqān al-‘āmm*). In Shahrur's view, the Qur'an essentially managed in the most complete, purified and perfected form to express and describe what was already present in the moral codes of many religious communities throughout human history, beginning with Nuh and ending with Muhammad. Nonetheless, this moral dimension was not revealed immediately due to its unattainably high form (for that stage of cultural development) – it was a “subject” of what Shahrur calls a “history of continuous maturation”, whose necessity was largely due to pedagogical reasons. The moral dimension of the Qur'an is a description of the “straight path”, understood in the non-ritual sense of *worship* of God. In other words, the common ethics is the universal content of the ethical prescriptions of different religions, which were delivered by prophets

throughout history and for the preservation and embodiment of which these prophets, acting as messengers now, developed a concrete legislature and corresponding ritual behavior. Thus, every message that possesses a particular status presupposed a certain form which permeated all prophecies, that is, a certain “particular ethics” – *al-furqān al-haṣṣ*. This particular ethics reaches its apogee in the message of Muhammad and comprises the basis of *al-imān*. 239

The next step in Shahrur’s analysis is the division of the commandments of *al-islām* and *al-imān*. The two groups of commandments are intrinsically linked to one another. The commandments of *al-imān* – that is, the ethical prescriptions of those who recognize themselves as the followers of the message of Muhammad (*al-mu’minūn*) – comprise a large number in different parts of the Qur’an, and Shahrur mentions only the main ones, without claiming to make an exhaustive list. They are a unique concretization and stricter transformation of the commandments of *al-islām*, which act in their regard as particular limits. It is worth noting that the concept of “limits” is rather important in Shahrur’s thought as a whole, although undoubtedly the most thorough account is given in his legal theory (§ 3.6). Shahrur argues that the ten commandments of *al-islām* are directly mentioned in ayats 6:151-153; the first commandment, moreover, has a theological nature, while the remaining nine are concrete ethical prescriptions: “...join not anything as equal with Him; be good to your parents; kill not your children on a plea of want – We provide sustenance for you and for them – come not nigh to shameful deeds, whether open or secret; take not life, which Allah hath made sacred, except by way of justice and law: thus doth He command you, that ye may learn wisdom. And come not nigh to the orphan’s property, except to improve it, until he attains the age of full strength; give measure and weight with (full) justice – no burden do We place on any soul, but that which it can bear – whenever ye speak, speak justly, even if a near relative is concerned; and fulfil the Covenant of Allah: thus doth He command you, that ye may remember. Verily, this is My Way leading straight: follow it; follow not

---

<sup>239</sup> Ibid. P. 37.

(other) paths: they will scatter you about from His (great) Path; thus doth He command you, that ye may be righteous.” (Q. 6: 151–153).

The first commandment is the cornerstone of *al-islām*, containing its very essence, namely the prohibition to attribute partners to God (*shirk*). Why is this commandment so fundamental that its violation is considered unforgivable and automatically puts a person in the category of *al-mujrimūn* (*al-mushrikūn* is a particular instance of *al-mujrimūn*)? The fact is that worship of an idol together with God is unworthy of human nature, *al-fitra*; it fundamentally distorts it, and thus God is “offended” by the fact that man is offending himself, i.e. a Divine creature, by worshiping what is unworthy of man’s worship. The prohibition against *shirk* is also a call to remember that God, unlike an idol, which is created by us according to our own measure, is always far from any human descriptions, conceptualizations or theories.

In any case, as Shahrur reminds us, because “there is no compulsion in religion”<sup>240</sup>, the fight against idol-worship cannot take on a forcible character. Later, we will enumerate the nine other “practical” commandments, each of which is confirmed as a prescription by virtue of its agreement with the natural inclinations of uncorrupted “human nature”. The list is headed by the second commandment, already discovered by Nuh – honoring one’s parents. Then comes the third one – the prohibition against killing a child out of *fear* of poverty. The fourth commandment concerns the prohibition against “shameful acts” in the sexual sphere and is a call to chastity. The fifth is a prohibition against killing (without just foundation). The sixth defends orphans and their property. The seventh prescribes control over honest behavior in the business sphere. The eighth is a call to sincerity and impartiality in talk about other people, especially in giving testimony (even if this concerns a person’s relatives). The ninth declares the necessity of maintaining fidelity to oaths (first and foremost to *al-islām* as the covenant with God, but also to any other oaths that are not contrary to *al-islām*). The tenth commandment is as follows:

---

<sup>240</sup> Ibid. P. 38.



“Verily, this is My Way leading straight: follow it; follow not (other) paths.” (6:153). It calls people to observe the preceding ten commandments and to abstain from sectarian hatred on this path – everything that represents the moral interest of *al-muslimūn* on the path of *al-islām* can be reduced to the earlier commandments, none of which is a cause for conflict with other people or can justify such conflict 241.

As we have already said, according to Shahrur, the commandments of *al-imān* form a stricter version of ethics than the general ethics of *al-islām*. *Al-islām* can be compared to a minimum program, while *al-imān* is a maximum program, which should not, however, in any way contradict the ten commandments of *al-islām*. Unlike the latter, the prescriptions of *al-imān* were the subject of annulment throughout history: each last message canceled the previous tenets that were contradictory to it. In general the ethics of *al-imān* was based on the idea of peace: believers should spread peace and harmony (hence the prescriptions to help the poor, the traveler, and to donate to charity), as well as to avoid conflicts and anything that might lead to them (that is, backbiting, slander, disrespect to another’s property, unjustified surveillance of other people, etc.) We might recall that Shahrur’s theory of the system of the prescriptions of *al-imān* is one of the particular forms of the universal content of *al-islām*. The ethics of the latter, although it concerns social relations as a whole (that is, its norms are also social norms) is aimed not so much at the collective as at each separate individual. Consequently, the regulative factor in Islamic ethics is not socialized shame, but an appeal to the individual conscience 242. The Syrian thinker emphasizes that the raising of children must be aimed at arousing this faculty and not at inculcating in their minds specific formulas: no single specific command can express the fullness of *al-islām*. Hence it follows that the norms of *al-islām*, as understood by the most ordinary person, are limiting

---

<sup>241</sup> Ibid. Pp. 37–41.

<sup>242</sup> Ibid. P. 46.

boundaries on human life, within which it can most productively realize itself, and not lifeless templates.

One should add that, despite the innate character of Islamic (in the broad sense) values, their general clarity and their essential independence of the concrete cultural context, nonetheless, because they are *values*, they are extremely fragile and unstable. It is extremely easy to violate them, even if the offender always understands in some sense (consciously or unconsciously) that he is doing something negative. For this reason, although society may not be able to control the internal voice of each one of us, it should approach responsibly the application of negative sanctions towards those who violate the norms – and so tempt others – and positive sanctions towards those who follow them strictly. Such a social arrangement in itself facilitates peace and harmony, and thus corresponds to the values of *al-islām*. Shahrur believes that because of their high social significance the formulation of these values can become a subject of public discussion, in which the main role would be played by bearers of wisdom (he recognizes philosophy and science as the most important tools of Qur’anic exegesis). They make sure that no particular ethical tendencies contradict the interlocking value system of *al-islām*. It is necessary to develop the most precise, clear and unambiguous formulations of what is meant by sometimes polyvalent verses. At the same time one must remember that the Qur’an deliberately chooses this method of describing universal ethical content – due to their inexhaustibility, as well as the possibility of being clear in any historical context (which would be hampered by an excessively specific and particular formulation).

The general ethics of *al-islām* can be summarized as follows:

- 1) Qur’anic ethics is both a social and personal-religious phenomenon. Its aim is to regulate the relations between people at level of the whole society.
- 2) It is legitimate and grounded for any social, economic and political system.

3) It is addressed to people of any race, nationality, age, gender and social class. 243.

In Shahrur's opinion, the failure to distinguish between *al-islām* and *al-imān* played a fateful role in the history of Islamic civilization and led to a whole range of conceptual and, more importantly, practical difficulties. Even where a formal distinction existed between ethics, law and cultic matters, problems from these spheres were in actual fact confused. The moral background of social behavior was not considered in a fitting manner, and all people's energy was thrown into developing law and politics. The de facto identification or excessive rapprochement of *al-islām* and *al-imān*, which understands the ritual practice of the latter as one of the pillars of the former, damaged *al-imān* itself. The only thing that can stop the "following of Muhammad's message" from being transformed into empty ritualism is the ability to think of it as the real foundation of *al-islām*. The latter, in turn, will be able to have a more powerful effect on all sides of life in traditional Muslim societies if it can be conceptually related to the concrete Muhammadan message. In order for their true *connection* to become more obvious in the eyes of society, one must make a *distinction* between them and establish their priority: only by pointing to the independent form of existence of *al-islām* (the first priority) can one fill *al-imān* with living content (the second priority) 244.

---

<sup>243</sup> Ibid. P. 48.

<sup>244</sup> Ibid. Pp. 49–50.

### 3.3. *AL-IMĀN AS BELIEF IN THE MESSAGE OF MUHAMMAD*

Now that we have analyzed the background of *al-islām* it is necessary to clarify the concept of *al-imān*. As already noted, according to Shahrur *al-islām* precedes *al-imān*, and represents a different category of religious faith, namely faith in the natural, original *al-fitra* of man and its realization in adherence to innate moral feeling. *Al-imān* is the particular form of religious faith that arose in 7<sup>th</sup> century Arabia, and was founded on recognition of the prophetic message of Muhammad. At the same time, any form of particular religious faith, including *al-imān* moves within boundaries laid down for it by humility before the will of Allah (that is, laid down by *Islam*, in the sense outlined by Shahrur). The latter consists of three pillars: faith in God, faith in the afterlife, and faith in righteous deeds. Denial of any of these pillars is called “unbelief”, a concrete example of which is *shirk* – which is a contradiction of the first principle of *al-islām*. At the same time, true “unbelief”, or *kufr* 245, should be expressed in a completely conscious and openly hostile manner. Each of the religions that have arisen in history (specifically religious communities, as religion in the definite sense is one – *al-islām*), including the most perfect of them – *al-imān*, has tried in its own way to fix and concretize these three principles, including by means of complementing natural religious obligations with certain voluntarily accepted obligations that have a more particular and rigorous character. Limitations imposed by *al-imān* and voluntarily accepted by the followers of Muhammad always fitted within the bounds of natural religiosity.

The Qur’anic term to refer to those who embrace *al-islām* is *al-muslimūn*, while the term for the followers of *al-imān* is *al-mu’minūn*. In European languages this difference can be translated as “Muslims (humble

---

<sup>245</sup> In Shahrur’s opinion, *kufr* is the most general term for ‘unbelief’. At the same time it is not any unbelief that automatically takes a person outside the Muslim ranks and puts him in the category of *al-mujrimūn*. For this, for example, unbelief in the prophetic or messengership mission of Muhammad (that is, in the actual status of Muhammad as a messenger or prophet) is insufficient, if the denial of these missions is not tied to a conscious denial of those elements which are an essential expression of the content of the three pillars of *al-islām*. Cf.: Shahrur M. *Al-Islām and al-Imān*, p.55.

before God)” and “Muslims (believing in the message of Muhammad)”. It would be probably be completely correct to call the second type of Muslim Mohammadans (English), Mahométans (French), Mohammedaner (German), Mogamadane (Russian) – if this did not imply that in this case Muslims (*al-mu'minūn*) worshiped Muhammad in the same way that Christians worship Christ. According to Shahrar, both *al-muslimūn* and *al-mu'minūn* receive their due reward, but because the latter take upon themselves extra religious obligations and believe in Muhammad as the messenger of Allah, they will “receive a twofold reward”, “a double portion of mercy”. Muhammadans form a religious community similar to those of the Jews, Christians, Zoroastrians etc, and the main task of this community is the *translation* of the ethical content of *al-islām* into concrete social and ritual rules. The latter have a changing historical nature and do not turn into an idol to the extent that the representatives of each religious community root them in the soil of *al-islām*.

So *al-islām* is the specific form of religious piety of those who, in Shahrur’s words, *already* have firm faith in God and the future life, as well as perform righteous deeds. The pillars of *al-imān* are thus erected on the roof supported by *al-islām*, i.e. they complement the architectural ensemble, and what is more, in the most sublime manner of all the world religions. Let us follow the Syrian thinker in listing these pillars:

- 1) *Shahada*.
- 2) *Prayer at the established time*.
- 3) *Charity or the social tax*. Similar donations are possible within *al-islām*, as they reflect our innate inclination to altruistic behavior. However, the specifics of the donations of *al-imān* consist of the fact that they exceed the normal and immediate ethical impulse and turn into a voluntary “super-norm”.
- 4) *Fasting during the month of Ramadan*
- 5) *Hajj for those who are able to perform it*
- 6) *the principle of assembly or consultation (on the level of the whole society)*

7) *Fighting for justice and equality for God's glory*. Shahrur especially emphasizes that this does not mean fighting for religion, for the forced conversion of representative of other faiths, but the compulsory and necessary fight for justice 246.

*Al-mu'minūn* must never forget that they are above all *al-muslimūn* and only then bearers of a specific *al-imān*. Those who, in Shahrur's words, "leap over" *al-islām* and completely dedicate themselves to conforming to the external side of *al-imān* are called by the Qur'an hypocrites (*al-munāfiqūn*). 247. The real difference between *al-mu'minūn* and representatives of other confessions lies at the level of ritual and social practice (going beyond the realization of natural inclinations), but not in the moral sphere, which is common for all divinely revealed religions. Shahrur believes that this is a simple thought, which should not cause any bitterness or hostility: one can act righteously, do good deeds that reflect humility before God, but at the same time for some reason not believe in the prophetic status of Muhammad. The difference between *al-islām* and *al-imān* primarily concerns two factors: origin and universality. *Al-islām* is something innate and universal, while *al-imān* is something voluntarily accepted and more particular. In Shahrur's view, it is no accident that the title of the righteous caliphs was *amir al-mu'minūn*, that is, "the commander of the believers", and not *amir al-muslimūn*. 248. *Al-islām* is one of the unchangeable parameters of human existence, a certain anthropological constant, imbued by God at the time of creation. It is completely natural, belonging to the unspoiled nature (*al-fitra*), and *therefore* reflects the divine aspect of existence in similarly full measure. Historical Islam (that is, *al-imān*) does not consider return or turning to one's perfect nature something impossible or requiring *supernatural* efforts. *Al-islām* is completely organically inscribed in every individual. According to Shahrur, it became the religion of all mankind even before man engaged in any activity to take it upon himself. *Al-islām* in the specific sense

---

<sup>246</sup> Ibid. P. 54.

<sup>247</sup> Cf. his discussion: Ibid. Pp. 59–60.

<sup>248</sup> Ibid. P. 56.

that Shahrur gives it is always already accepted. People should not expend so much energy on becoming *al-muslimūn* as on not hindering that “natural” process. The situation is completely different with the particular form of religious faith, *al-imān*. In some sense, *al-imān* serves as a reminder and tool to return to *al-islām*, to focus our attention on it, and it thus demands of people free action and active involvement. In this regard Shahrur’s reference to the following ayat seems appropriate: “They impress on thee as a favor that they have embraced Islam. Say, ‘Count not your Islam as a favour upon me; nay, Allah has conferred a favour upon you that he guided you to the Faith, if ye be true and sincere” (49:17). *Al-islām* is the strict correspondence to the ancestral norm, the lower limit of the obligatory for a person who lives by the religious ethos, while *al-imān* is the summons to the maximum of individual exertions (both in the social as well as the religious-personal sphere), which differ according the level of strictness of the obligations accepted upon oneself and dependent on one’s personal spiritual strength.

Thus, one can say that *al-islām* and *al-imān* and the general and specific differ not only from the perspective of their conceptual breadth, but also from the perspective of their orientation 1) towards the *individual-as-representative-of-the-human race* and 2) to the concrete individual in the fullness of his personal strength, that is, to the personality with all its unique characteristics developed during his social formation. Consequently, *al-islām*, unlike *al-imān*, is a more or less stable state, which cannot be lost in a single moment and which is always commensurable with the generic ancestral capacities of humanity *qua* humanity. In this regard, Shahrur cites the ayat: “On no soul doth Allah place a burden greater than it can bear.” (2:286). *Al-imān*, by contrast, allows the non-fulfillment of prescriptions provided that a person is not in a state to fulfill them (for example, a beggar is freed from zakat, and a sick person has the right not to fast, etc.).

The main moral category of *al-imān* is *al-ihsān*. *Al-ihsān* means the striving for perfection and maximal honesty (including to oneself) in relations

with other people. Al-muḥsin, “one who does good”, directs all his actions at increasing world good (in the social sphere mainly) and, as far as possible, compensating for evil that has been done <sup>249</sup>. It is this, according to Shahrur, which distinguishes *al-iḥsān* from regular “righteous behavior” within *al-islām*, as the latter only encompasses the good deeds that in a spontaneous way flow from our natural abilities. At the same time, one can say that *al-iḥsān*, which maximizes natural righteousness, is the true place where *al-islām* and *al-imān* meet – without the ethical self-denial and the desire to bring to life the universal moral message of *al-islām* in a way specific to a particular historical context, *al-imān* risks turning into an external superficial religiosity – or, in other words, into ritualism. <sup>250</sup> The problem, in Shahrur’s view, is not in ritual norms themselves, but in judging a person solely on the basis of their correspondence to these ritual norms. Even in cases of moral judgment connected in some form to the sphere of ritual, we must focus on the values-oriented content contained in them, and not just on the external side of the action. *Al-iḥsān* is always contextual, bears a worldly character and depends on social conditions and the concrete practical (including the professional) sphere. Thanks to this, it fills human life with meaning.

As we have already noted, the rules developed within the practice of *al-iḥsān* are historically changeable. We should point to the dialectical aspect of Shahrur’s thought here: in order to correspond to the universal ethical content and principle of perfection, norms must take account of the concrete social context, especially the level of technological development, scientific progress, the character of political-legal institutions, and so forth. Thus, if the rule of *al-iḥsān* is allowed to develop and be implemented as something self-contained and atemporal, this approach actually betrays what is *truly* atemporal within it, and *al-iḥsān* turns into a fossilized cultural artifact. Idolatry with regard to any period of time is no more acceptable than any other form. The principle

---

<sup>249</sup> Ibid. P. 62.

<sup>250</sup> Ibid.



according to which the idea of moral perfection, justice and ultimate honesty with other people, i.e. *iḥsān*, must be adapted to concrete social-historical circumstances is called *al-ḥanifiyya* – the principle of “the community of Ibrahim”, which the followers of Muhammad must imitate <sup>251</sup>. It presupposes that the multiple trajectories of the human path are framed by certain limits and principles; however, the task of working out the concrete and practical normative systems, images and actions is always placed entirely and squarely on the shoulders of every person.

So, the form of morality on which *al-imān* is centred is called *al-iḥsān*. Undoubtedly, another intrinsic component of *al-imān* is the concrete ritual practice bequeathed by Muhammad. Nonetheless, in our days when we are obsessed by the external side of the matter, it is much more important to think about *al-iḥsān*, which gives the life context in which any practice even has meaning, including ritual. *Al-iḥsān* becomes a bridge that unites *al-islām* and *al-imān*. Without such a bridge, believes Shahrur, any efforts of Arab-Muslim civilization are doomed to failure. The focus of Muslims (more accurately, *al-mu'minūn*) mostly on external rites and the devotion to solving exclusively ritual problems has nothing in common not only with Islamic revival (*as-ṣaḥwa al-islāmiyya*), but even with the genuine awakening of faith (*as-ṣaḥwa al-imāniyya*). The demarcation of these two aspects, *al-islām* and *al-imān*, the setting of priorities so that the main priority always remains *al-islām* (true behavior, belief in God and the future life), is not intended to decrease the importance of *al-imān*. Instead, it allows one to establish a real interaction between them, to explicate the conditions for the possibility of *al-imān*, and to point to the rootedness of *al-islām* in human nature. If *al-mu'minūn* have no right to claim a monopoly on *al-islām*, as its principles are potentially shared by all people (and currently by the majority of them), then the followers of Muhammad are stripped of their automatic moral alibi. Then they need to look at their position with complete focus and responsibility.

---

<sup>251</sup> Ibid. P. 63.

In Shahrur's words, the real Islamic revival is the creation of the social conditions and the triumph of a morality whereby people will be able to live in a free and flourishing society. This is not just faith (the first two pillars), but also the deeds that are inseparable from faith itself (the third pillar of Islam). The Syrian thinker links Islamic revival to the presence of clear, rational and universally binding rules for co-existence, with the development of health care, charity, economic growth, social and legal justice, care for children, especially orphans, and the establishment of gender equality <sup>252</sup>. In general, the issue is development of the positive tendencies that are already present in our society and which are connected to the very nature of man. Thanks to this a truly Islamic space will be created where, in turn, the revival of faith (*al-imān*) will be possible, that is, the growth of the number of people who pray, observe the fast, love the Messenger, and so on. The present "revival of faith" – both as a form of political Islam and as a form of apolitical ritualism (which is no less political in essence) – are not capable of providing social solidarity and an increase in wellbeing, as they serve despotism and hamper any free act of faith. The inability of its actors (including "radicals") to see how little they are doing to comprehensively transform society, as well as to see their own blindness to the narrowness of their chosen worldview and practical foundations, provokes Shahrur to call all this a "form of escapism" <sup>253</sup>. This abandonment of *real* world problems will remain the same even if it is enacted by entire collectives, and not just individuals. Nonetheless, the Syrian thinker believes that the followers of Muhammad, whose life was inseparably linked to the Qur'an (that is, *al-mu'minūn*), could play an extremely important role in a truly Islamic revival.

---

<sup>252</sup> Ibid. Pp. 67–68.

<sup>253</sup> Ibid. P. 68.

### 3.4. THE CONCEPTION OF THE SUNNAH

Like many other Islamic reformers, Shahrur addresses the question of the theological status of the Sunnah and gives a rather nuanced and unique answer, which will be examined in this section. The task of the Syrian thinker is to offer a real *critique* of the Sunnah, that is, to point to the limits of its application, its nature, its role in religion, and so on. All this allows the re-examination of the traditional epistemological procedures typical of Islamic reason, especially the excessive orientation towards “reasoning by analogy”. Ultimately, this analysis forces us to look differently at the relationship of *al-islām* itself, as the initial religion of mankind (embedded in his *al-fitra*), according to Shahrur, and thinking, the capacity for which God bestowed on man at the moment of his creation. *Al-islām*, as the natural religion is aimed at helping man attain a happy fullness, flourishing and maximal realization of his natural energies in a society of similar creatures. The boundaries for human self-realization that are fixed by *al-islām* in explicit form are not some sort of external prohibitions, but the currently existing internal boundaries of the good life, whose violation in some sense impoverishes man, forces him to deform his own nature, and to fall away from himself. In Shahrur’s opinion, these boundaries follow directly from the three pillars of *al-islām*: belief in God, belief in the future life, and the desire to do righteous deeds (§ 3.2). Consequently, referring mainly to the Qur’an, the theologian has the right to study the relationship between the universalism inherent in *al-islām* (which actually indicates the limits of multiple ethos, rather than *limiting* man) and this or that historically evolved understanding of the central concepts of *al-imān*.

As becomes clear from what has been said above, the task of redefining the Sunnah follows directly from this specific interpretation of the difference between *al-islām* and *al-imān*, which distinguishes Shahrur’s approach. *The Book* includes conditional and unconditional content: the section on

messengership, and the section on prophecy. The conditional content of *the Book* is willingly taken on by al-mu'minūn, that is, by the believer in the messengership of Muhammad, and is a particular ethics. The latter is possible within a general ethics (*al-islām*), which is heralded by the prophecy of Muhammad 254. Prophecy does not require any acceptance of tasks, but as a description of eternal laws possesses universal reality and authenticity regardless of human agreement or disagreement. All people on earth confess some form of private ethics. It is important that they do not abandon humility before God, that is, transgress the limits of *al-islām*. In actual fact, it is *al-islām* as presented in *the Book*, according to Shahrur, that is the seal of all messages and the most perfect form of private ethics (when it is connected to its *Islamic* content and does not degenerate into pure ritualism). In turn, the Sunnah of Muhammad, as recorded in the collections of reliable hadiths (but not conceptually identical to them) is not a fundamental ethical category. But then what is the epistemological and methodological nature of this theological concept?

Shahrur begins his investigation with a critique of the role that the Sunnah (in its traditional understanding) began to play over time in Islamic law. In essence, it turned into a primary source of fatwas, especially on questions that “have far-reaching social and political consequences” 255. Still, Shahrur rejects the idea that the Divine word, including as a source of Islamic legislation, needs to be supplemented by a human text. In Shahrur’s words, Muhammad was not infallible, and despite all his virtues, he was not chosen as a messenger due to his personal holiness. Shahrur believes that the polyvalence, ambiguity (*mutashābih*) and semantic richness of the prophetic ayats of the Qur’an (“the book of the unseen”) demand extreme attention and the most advanced scientific and philosophical methods of investigation. The usual orientation towards the Sunnah, which manifests only one of the available methods of human thinking – thinking by analogy with existing samples – has led the culture of historical

---

<sup>254</sup> In this respect he connects the prophetic content of Scripture to *kitab al-ghayb*, “the book of the invisible”, and the messengership content to the *kitab as-suluk*, “the book of paths”.

<sup>255</sup> Shahrur M. *The Sunna of the Prophet* // Shahrur M. *The Qur’an, Morality and Critical Reason*, 2009. P. 71.

Islam to emasculation and philosophical shallowness. This is the situation that the Syrian thinker hopes to correct.

Shahrur consistently distinguishes Muhammad's declaration of prophetic ayats, which contain no legal prescriptions, from the directives, juridical institutions, and rules of the "messengership" ayats. It is the latter (but not the Sunnah), and only the latter, that can act as the basis for Islamic legislation. The prophetic ayats tell us about events of the distant or recent past and the future of the unknown world, which are inaccessible to us without the help of Muhammad's preaching (the category of proclamation called *naba'*), or they focus our attention on events of the past and present to which we could become immediate witnesses (or else they reliably reconstruct them: the category of proclamation called *khobar*)<sup>256</sup>. Thus, the knowledge that Muhammad reveals in his role as a prophet relates to ultimate questions of human existence, the universe, history, problems of creation, the end of the world, the nature of good, evil and reality. Herein lies the miraculous nature of prophecy, which manifests itself primarily as a "miracle of knowledge". As for the message, its miraculous nature consists in the special authenticity of its prescriptions and its legal principle, the *ḥanafīyya*. In this regard, Shahrur notes that in the post-prophetic and post-message period the functions of prophets have been partly inherited by scientific institutes, and the function of messengers by legislative collections that in essence signal the end of the epoch of religious and moral experts<sup>257</sup>. Parliamentary activity, which does not flow directly from knowledge, must still attend to the objective features of reality which are studied by science. In a similar manner, the message of Muhammad unfolds within the Divine limits of *al-islām*.

The *Book's* way of existence is an in-itself-and-for-itself-existence<sup>258</sup>. In Shahrur's words, it belongs to its own life formation, that is, it is not just a text for the living, completely exhausted by their contemporary interpretations,

---

<sup>256</sup> Ibid. Pp. 74–75.

<sup>257</sup> Ibid. P. 75.

<sup>258</sup> Ibid. Pp. 76–77.

but it lives its own special life. The hermeneutic principle which should guide one is the following: “The text is fixed, but its content is fluid.” The textual, verbal-phonetic form of Scripture is called by Shahrur *adh-dhikr* 259. It is this which remains unchanged over the centuries that have passed since the time of revelation. Nonetheless, the text is organized in such a way that it forms a mirror in which people of different epochs see their own interests and problems reflected. And it gives answers to the degree that a person’s development is involved in the development of the textual content itself – to the degree that a person is able to align himself with the infinite semantic richness of the *Book*. No single human life is able to encompass the whole extent of the knowledge by which it lives. In Shahrur’s opinion, a person who lives within history is fated to be in eternal movement towards the Qur’anic wisdom in his understanding of reality: any reading is *contemporary* with his historical epoch, the “epistemological context”, in which he is situated. Hence it follows that even Muhammad was deprived of the fullness of knowledge of the meanings reflected in the Qur’an, and the opposite position is considered by the Syrian thinker to be the sin of *shirk*. In other words, as Muhammad only possessed a relative human knowledge, he was not able to write a text that contained absolute truth. According to Shahrur, this one fact alone compels us to have a more critical attitude to the Sunnah and not to look at it as an absolute authority on the Qur’an. The Syrian thinker argues that the Sunnah is the personal *ijtihad*/interpretation of the Qur’anic text by Muhammad, and thus, unlike Divine revelation, it is inevitably limited. From this he concludes that only Scripture is marked by the trait of holiness and can serve as a source for prophecy and messengership, and only it can serve as the basis of law 260.

Having explained his own disagreement with the role that the Sunnah plays in the sphere of legislation and thus having distanced himself from traditional views, Shahrur goes on to his direct critique. This critique is

---

<sup>259</sup> On the basis of the ayat: “We have, without doubt, sent down the Message *adh-dhikr*), and We will assuredly guard it (from corruption)” (15: 9).

<sup>260</sup> *Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 79.*

motivated by the stagnation of legal, and more broadly, theoretical thought which has been caused by the typical freezing of the “development” of Arab-Muslim culture in the first three centuries of Islam. This feature has shaped a type of thought that opposes any innovation and which functions by means of the mechanism of analogy. One of the reasons for this problem, according to Shahrur, is the incorrect understanding of the following ayat: “Ye have indeed in the Messenger of Allah a beautiful pattern (of conduct) for anyone whose hope is in Allah and the Final Day.” (33:21).

This incorrect understanding leads to the view that sees the nature of Muhammad as superhuman. As a result, all the hadiths (regardless of whether they are about prophecy, messengership, personal preferences, legislation etc) in equal measure regulate and shape the everyday life of the believer. This elevation of hadiths, according to Shahrur, would most likely not have been approved of by the Prophet himself or his companions. The codification of the Qur’an, which began with Abu Bakr and was completed in the times of caliph Uthman, comprised the only task of the companions after the death of the Prophet 261. The Syrian thinker believes that the companions were very familiar with the content of the Qur’an, and in particular understood the ayat correctly: “This day have I perfected your religion for you, completed My favor upon you, and have chosen for you Islam as your religion.” (5: 3), – and they thus strictly separated what was done and said by Muhammad as an ordinary person from the Divine revelations that were transmitted to him. From whence did this fatal sacralization of the Sunnah arise then? Shahrur identifies six erroneous views that defined the traditional view on the nature of the prophetic tradition. Let us list them and then comment on each of them separately:

- 1) the belief that Muhammad’s personal words were divinely inspired.
- 2) the belief in the infallibility and sinlessness of Muhammad’s behavior
- 3) the belief in the sacredness of the Prophet

---

<sup>261</sup> Ibid. P. 81.

4) the general exaggeration of the role Muhammad was to fulfill as a prophet

5) the incorrect understanding of sura Al-Hashr (“The Mustering”), in particular the following ayat: “So take what the Messenger assigns to you (*mā a’tākum*) and deny yourselves that which he withholds from you (*mā nahākum*). And fear Allah, for Allah is strict in punishment” (59:7).

6) Equation of obedience to Allah with obedience to His Messenger  
262.

According to Shahrur, the first problem that is characteristic of the traditional understanding of the Sunnah is the consequence of incorrectly interpreting the following ayats: “Nor does he say (aught) (*yanṭiqu*) of his own desire. It is no less than inspiration (*waḥī*) sent down (*yuḥā*) to him.” (53: 3-4). In fact, these verses were sent down in the context of Muhammad’s resistance to the Quraysh in the Meccan period, in order to show the divinely revealed character of the prophecy proclaimed to him, and not in order to equate the Sunnah and the Qur’an. As for the second problem, namely the thesis about the sinlessness of Muhammad’s actions, it can be easily refuted by the following verses from sura “Abas”, in which God reproaches his prophet for being proud in regard to the blind companion 263. Furthermore, Shahrur gives several other similar examples involving a “reprimānd”. In the context of the third problem – belief in the special personal holiness of the Prophet as such – the Syrian thinker identifies the limits to what we can really assert about the specific prophetic sinlessness. This includes the infallible transmission of the Divine text on his part, as well as his inherent moral perfection. The latter refers not to sinlessness in the direct sense of the word, but the fact that all the earthly actions of Muhammad were done within the absolute limits of the permitted – *halāl*. Within these limits the Prophet performed practical *ijtihād* connected with the

<sup>262</sup> Cf. Ibid. Pp. 81–90.

<sup>263</sup>“The Prophet frowned and turned away, because there came to him the blind man (interrupting). But what could tell thee but that perchance he might grow (in spiritual understanding)? Or that he might receive admonition, and the teaching might profit him?” (Q. 80: 1–4).



specific circumstances of his times, providing Muslims with examples of action within the realm of the permitted, but not fixing the only possible models of acceptable behavior.

The fourth error that Shahrur identifies needs to be discussed in more detail. This issue concerns the fact that over time, due to specific hermeneutic habits, the Qur'an became ever more difficult to read outside of the "practical identification" that the Sunnah proposes. In Shahrur's words, the latter came to be seen as an ideal filter of Scripture: its authority became a mechanism to select Qur'anic fragments and identify emphases in the Divine revelation. The saying that the Sunnah is more necessary to the Qur'an than the Qur'an, the Book of God, is to the Sunna is well known by many people. In response to this Shahrur cites the ayat: "He is above what they attribute to Him!" (6:100) and turns to an analysis of the source of this error, especially to the following verse: "We sent them with Clear Signs and Scriptures and We have sent down to thee (also) the Message; that thou mayest explain clearly to men what is sent for them, and that they may give thought." (16:44). Shahrur argues that the interpretation of the verb *li-tubayyin* as "making something clear, removal of confusion, clarification" is incorrect. In his view, which he supports from the context of many ayyats, *b-y-n* means not "clarification" but rather "presentation for looking at", "making obvious/visible/transparent" 264. Strictly speaking, *the Book* required no "clarifications" – this Qur'anic verse is talking about the prophetic mission of Muhammad, which consisted only of transmitting in textual, verbal form (*dhikr*) what he had received and not requiring precise explanation of revelation (that is, informing people). Moreover, according to Shahrur, revelation was consistently manifested in the consciousness of Muhammad already in textual form.

---

<sup>264</sup> Cf.: Q. 2: 159; 3: 187; 5: 15; 2: 187; 9: 114; 55: 3–4; 75: 18–19; 16: 89; 12: 111; 6: 126 – part of these ayats relating to Ibrahim shows that root words from b-y-n are closer in meaning to "visibility", "ability to be perceived", "exposed to the feelings"; another part indicated that God sent down the Qur'an in already explicit form, in particular: "This is the Way of our Lord, leading straight; We have detailed (*fasalna*) the signs for those who receive admonition." (6:126)

In discussing the fifth problem of the traditional understanding of the Sunnah, that is, the incorrect interpretation of 59:7, Shahrur focuses on the verbal form used in this ayat. In particular, *ma a'tākum*, which comes from the root '-t- ā, points to a certain “arising”, “arrival”, the source of which lies in the actor himself, unlike the verb *j-a-‘*. Revelation is *j-a-‘*, while this verse is *not* talking about divine revelation, that is, about the personal human knowledge of Muhammad. This ayat speaks of the acceptance (and non-acceptance of what he forbade – *n-h-y*, unlike the verbal form *h-r-m*) of what is allowed, permitted by Muhammad within the “absolute limits” of what has been permitted and established by the Lord Himself, and not whether the limits of what is permitted by Muhammad coincide with the boundaries of everything that is permitted (*halāl*). The issue is the acceptance of what Muhammad does, which is that he concretizes and relativizes the Divine limits towards the concrete socio-cultural conditions, without transgressing them in doing so 265. *This* is why Muhammad can change his opinions (for example regarding the visiting of tombs) over time.

The sixth problem is the identification of obedience to God with obedience to His Messenger. Firstly, Shahrur emphasizes that this issue concerns the function of the Messenger, and not the prophetic function. Prophecy can be accepted or not accepted, but one can be obedient or not obedient only towards the message. Consequently, this point only concerns *al-mu'minūn*, but not all *al-muslimūn* (this difference was discussed in § 3.2). Later, he distinguishes “the united obedience to Allah and His Messenger” (*aṭ-ṭā'a al-muttaṣila*; that is, obeying the messenger, you thereby obey God) and the “separate obedience” (*aṭ-ṭā'a al-munfaṣila*) 266. The united obedience divides, in turn, into absolute and relative obedience, the first of which concerns ritual practice (obligatory for *al-mu'minūn* as *al-mu'minūn*) and all instructions linked to it introduced in Scripture; the second concerns the practice of personal *ijtihād*, similar to that practiced by Muhammad within the limits set down by Allah. The

<sup>265</sup> Shahrur M. The Sunna of the Prophet. Pp. 89–90.

<sup>266</sup> Ibid. Pp. 91–93.

division of the message of God and His messenger concerns cases of obedience, which are limited by Scripture itself to the time of Muhammad's life. After his death, eternal obedience to God remains, but the temporary obedience to Muhammad can no longer be a religious obligation on the believers. These instances are linked to the application of the principle of "the limited and the absolute" (*taqyīd wa iṭlāq*), when contextual *ijtihād*, arising from the concrete demands of time, either expanded the zone of the permissible up to its maximum limit, or narrowed it to its minimum limit. At the same time, not a single one of the prohibitions that were introduced by Muhammad within his own *ijtihād* appear in Scripture, and thus cannot be seen as something unchanging. Rather, in his prohibitions we find a reflection of the historical dialectic between the conditional and the unconditional, by means of which any society functions: Muhammad emphasizes the unconditional nature of the prohibitions set down by God by acknowledging the conditional nature of his own decisions, which were absolutely limited by these prohibitions and relatively limited by the circumstances of the time. If we reject this acknowledgment and identify the realm of what was permitted by Muhammad with the realm of what was permitted by Allah Himself, we risk losing the understanding of the unconditional nature of the divine prohibitions, without being aware of it. The historical dialectic which protects society from stagnation and decline is based on a strict distinction between the Divine and the human, the eternal and temporal, the absolute and the relative.

Now we must turn to an examination of how the Sunnah was understood by Shahrur himself. To begin with, let us look at the ayat:

You have indeed in the Messenger of Allah a beautiful pattern (of conduct) for anyone whose hope is in Allah and the Final Day and who engages much in the praise of Allah." (33: 21).

In this ayat it is stated that Muhammad is a model of imitation for all believers. A fair question arises: imitation of *what*? Shahrur notes that the only instance of the use of this expression (other than here), and in a similar context,

are the ayats dedicated to Ibrahim, in particular 60:4 and 60:5-6<sup>267</sup>. It is well known that the main reason for conflict between prophets and their peoples was the practice by the latter of idolatry. It was precisely in weaning people away from the power of idols that the ultimate purpose of the choosing of Muhammad and Ibrahim lay. The only aspect of prophetic activity that in this context could serve as a behavioral model for their peers would be an insistence on tawhid. According to Shahrur, the spirit and letter of Scripture so obviously underline the common prophetic identity of Muhammad and Ibrahim and the comprehensive similarity of their followers that to define this identity in the case of Muhammad through the collection of hadiths would be to contradict this in spirit and letter<sup>268</sup>.

Tawhid in Shahrur's interpretation undoubtedly acquires an anthropological and social dimension. The principle of tawhid demands not only discursive agreement with a certain idea –the thesis of the unity and uniqueness of God, but also, as the Syrian thinker puts it “assertions in the souls”. Shahrur is convinced that we must support people in their fight with idols and not make judgments based on violations of dress-code or beard length. This fight is impossible in a situation where the moral commands of *al-islām* have been forgotten and life is subordinated to petty ritualism that is stripped of any connection with unconditional spiritual content. We should emphasize that Shahrur does not argue against the idea that under certain circumstances a fast or prayer can be invalid. Nor does he argue against the other rituals of *al-imān*. What is harmful is a situation where one is cut off by secondary questions and the noise they generate from ultimate life problems having to do with our human essence. The main thing is to strive for equality, virtue and perfection. In this striving what is crucial is the experience of human community, piety and

<sup>267</sup> “There is for you an excellent example (*uswa hasana*) for you to follow in Abraham and those with him, when they said to their people: ‘We are clear of you and whatever ye worship besides Allah: we have rejected you, and there has arisen between us and you, enmity and hatred forever – unless ye believe in Allah and Him alone.’ (Q. 60: 4). “O Lord! Make us not a (test and) trial for the Unbelievers, but forgive us, our Lord! For Thou art the Exalted in Might, the Wise.’ There was indeed in them an excellent example (*uswa hasana*) for you to follow – for those whose hope is in Allah and in the Last Day. But if any turn away, truly Allah is Free of all wants, Worthy of all praise.” (Q. 60: 5–6).

<sup>268</sup> Shahrur M. *The Sunna of the Prophet*. Pp. 95–96.

righteous deeds which, as we will recall, are the third pillar of *al-islām*, according to Shahrur. Muslims should act only within the bounds prescribed by Allah, facilitate the good of surrounding people and support solidarity in all the social groups to which they belong.

Shahrur argues against the intrusive desire of Islamic radicals to treat any offense, real or illusory, as a mortal sin. Using his hermeneutic principle of the “non-synonymity” of Scriptural terminology, the Syrian thinker gives a meticulous analysis of Qur’anic ayats which helps him to rigorously distinguish the categories of sin. In particular, there are absolute prohibitions – the *ḥaram*. Mortal sins (*al-muḥarrām*) are linked to transgressing such absolute prohibitions. Other sins, in turn, are not included in this category – they are *nahi* (snooping on one another, insults, slander), including *kabā’ir al-ism*, “big sins” (these are not *al-muḥarrām*) and *al-fawā’iḥish* “something shameless, disgraceful”<sup>269</sup>. Shahrur believes that mixing the different categories of sins is an inadmissible act, and persistent claims of religious prohibitions that are in no way grounded in the Qur’an is simply blasphemous. A conditional prohibition against something (= *nahi*), which is actually found in Qur’anic ayats, can in no way serve as a basis for transferring it in to the category of the *harām*.

According to Shahrur, God is able to establish both conditional prohibitions (whose violation, among other things, will not involve maximal punishment) as well as absolute prohibitions. Hence follows the fundamental ontological difference between Divine and human prohibitions: due to the manner in which they exist human prohibitions can *never* be universal – although they can to a greater or less degree approach the universal. For this reason all the prohibitions established by Muhammad in his role as messenger of Allah should be seen, according to Shahrur, as the result of his person *ijtihād*, aimed at the concrete circumstances of the time. Muhammad is a “beautiful example” for the believers only if they are as unswerving in their tawhid, in their rejection of the confusion of the Divine and the human (where in lies the root of

---

<sup>269</sup> Ibid. Pp. 98–99.

many historical tragedies), and in their ability to make concrete the universal ethics of Scripture towards the actual level of sociocultural development.

Shahrur distinguishes the following features of the Sunnah of Muhammad, which reflect its conditional nature (that is, features which link it to the circumstances of the time):

“1) His decisions were conditioned by the circumstances of life on the Arabian peninsula in the 7<sup>th</sup> century.

2) His introduction of limitations on the permitted (*al-ḥalāl*) did not require Divine revelation.

3) Muhammad’s limitations on what was “fully permitted” (*ḥalāl muṭlaq*) were constantly corrected during his life in line with changing circumstances.

4) His *ijtihād* was not infallible, and thus unlike divinely revealed texts, was corrected.

5) His *ijtihād*, prophetic or not, does not form the Islamic legislation. Instead, it reflects the concrete circumstances of historical conditions in 7<sup>th</sup> century Arabia. In controlling the state and society of his time Muhammad applied a specific form of civil law (*qānūn madaniyi*), appropriate for his time in contingent conditions that had no supra-historical sphere of action, even if the information about it in the hadiths are completely reliable.” 270

All this adequately demonstrates Shahrur’s general view of the Sunna. All that remains is to look at his rather interesting classification of the hadiths, the “textual body” of the Sunnah. Thus, the hadiths of the Prophet should not form part of the legislation as some sort of ultimate foundation and final argument. Rather, they represent what Shahrur calls “words of wisdom” and “prophetic statements” 271. Words of wisdom that can also be contained in Scripture (and contained in large quantity), and not only in the Sunnah of Muhammad, make a claim to express moral convictions that have been fully

---

<sup>270</sup> Ibid. Pp. 101–102.

<sup>271</sup> Ibid. P. 103.

attained by human reason and disseminated everywhere and formulated in a common form, and which for this reason are not intended for use in the legal sphere as immediate sources. Prophetic statements are of several types: sayings about rituals, sayings about the invisible world, legal prescriptions, holy sayings, and personal sayings. Sayings about rituals (*ahādith ash-sha'ā'ir*), undoubtedly have an obligatory character for any believer (*al-mu'min*): obedience to the Prophet in this area means obedience to God, that is, is part of the category of “unified obedience”. Sayings about the invisible world (*ahādith al-akhbār bi al-ghaib*), or holy sayings (*ahādith al-qudsiya*) allegedly inspired by God, constitute the private opinion of Muhammad, who as a person might have known extremely little or nothing at all about this <sup>272</sup>. In fact, outside Scripture, Shahrur believes, there is no single Divine revelation – otherwise this would mean that the Qur'an would need additions and corrections. What is more, if these hadiths were truly divinely inspired, it is unclear why they did not become part of Scripture: how then does the divine revelation of *al-hadith al-qudsiya* differ from Qur'anic ayats? As for the personal sayings of Muhammad (*al-ahādith al-ḥayāt al-insaniyy*) they reflect the circle of exclusively personal preferences of Muhammad (in the choice of clothing, food, life habits etc). Undoubtedly, they can teach the believer a lot, make him focus on how he lives, and transform his morals; however, in themselves, taken in their external aspect, they lack any normative force.

What is important for a discussion of fiqh reform are the legal sayings of the Messenger (*ahādith al-ahkām*). The latter, according to Shahrur, can give the believers food for thought. What is more, the believers even have the right to accept some of them, but not due to their status, but only if they understand how they might be suited for their own time as well. Consequently, juridical decisions in the Sunnah can act as guidelines or approximate models. Actually, all of Muhammad's legal prescriptions fall within the absolute limits of *al-islām* that the *Book* talks about. Nonetheless, they do not coincide with these limits,

---

<sup>272</sup> Ibid. Pp. 106–107.

and thus according to Shahrur they leave enough space to develop completely different decisions than those that Muhammad himself made over the course of time. From this situation it follows that the legal prescriptions fixed by the Sunnah are not a limitation on the law-making capacities of future generations of Muslims, like those in the *Book* 273. The decisions taken by one mujtahid can be different from the decisions of another mujtahid. Muhammad's prescriptions were, for the most part, deeply connected to the specific circumstances of his time and the level of development of 7<sup>th</sup> c. Arab culture; the religious duty of Muslims, in Shahrur's opinion, is to develop similarly strict juridical norms within the limits of *al-islām* for our time, too. At the same time, Muslims are in no way limited in the manner in which this can be done. The most important thing is that the end result should not go beyond the limits given in the *Book*.

Shahrur is one of the most debated and controversial representatives of Islamic reform. It is obvious why from this analysis of his theory of the Sunnah. We should reiterate that he is not talking of a complete rejection of the Sunnah or of a hypercriticism of it 274; on the contrary, he is talking of a consistent, rigorous and rational analysis of its status. This rethinking of the Sunnah does not destroy it, but gives it a new lease of life. Such a rethinking is essential for the traditional approach as well, as it allows it to acquire a new flexibility, to refine its arguments, and to correct certain specific details. This is important as the answer to the question regarding the status of the Sunnah affects the understanding of the whole ethical-political complex of problems facing modern Muslims. Shahrur's conclusions can be summarized as follows:

1) The Sunnah is neither an addition to, nor a clarification of, the Qur'an, as the Qur'an does not need this 275.

---

<sup>273</sup> Ibid. P. 106.

<sup>274</sup> In this Shahrur fundamentally differs from the so-called Qur'anites, about whom for more detail cf.: *Musa A. Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. New York: Palgrave, 2008. Pp. 83–112.

<sup>275</sup> "This day have I perfected your religion for you, completed my favor upon you, and have chosen for you Islam as your religion." (Q.5:3).



2) The “explanation” of revelation that was entrusted to Muhammad consisted in presenting Scripture in a way that was accessible to people’s feelings.

3) The Sunnah and Scripture are different in their ontological status. The Sunnah is conditional, non-universal, and has a temporal nature and was created by man. Scripture is unconditional, unconnected to particular circumstances, eternal and created by God.

4) The Sunnah establishes limits, which were relevant for 7<sup>th</sup> century Arabia, to the absolute limits given in the *Book*.

5) The Sunnah is the personal ijtiḥād of Muhammad. The result of this ijtiḥād, done by him as a Messenger and not a Prophet, does not have the quality of infallibility 276.

6) There are several categories of hadiths, which are of different value for Muslims.

7) There is no single category of hadiths that can in itself act as a direct source of law.

8) The Sunnah is obligatory for believers (*al-mu’minūn*) only in the parts that contain a description of the fulfillment of rituals.

9) Muhammad was indeed a “beautiful example” for believers, but his exemplary nature concerns tawḥīd and the sincerity of his monotheism.

10) Consequently, Muslims should “imitate” not so much the conclusions that Muhammad came to using his ijtiḥād, as the actual method of carrying out this ijtiḥād.

11) This method consists of harmonizing the “formation” of the eternal meanings of Scripture with the particular “formation” of a concrete society, with special attention being given to the realities that are typical of it. The Sunnah is proof that when ijtiḥād is connected to the absolute moral content of Scripture

---

<sup>276</sup> “Say: ‘I am but a man like yourselves, (but) the inspiration has come to me, that your God is one God: whoever expects to meet his Lord, let him work righteousness, and in the worship of his Lord, admit no one as partner.’” (Q.18:110).

and its limits and concretizes this content in the form of legal norms, it can create a comprehensive and life-affirming social-political context.

12) The Sunnah is reflected significantly in what were initially oral traditions. To decide which ones go back to the Prophet is the task of historical and philological criticism. As far as their meaning for Muslims is concerned, what is important is not their status as single, unreliable, weak or, on the contrary, sound – but whether this hadith conforms to Scripture.

13) As the historically first *ijtihād* of Scripture, the Sunnah does not impose any limits on the possibility of other practices of *ijtihād*. All limitations are imposed by Scripture itself.

14) All traditions that go back to the companions of the Prophet are of only historical value (except cases where for one reason or another they are relevant for our time). The consensus of the first generations of Muslims should be replaced by a consensus of living people towards one or another *ijtihād* that is carried out within the absolute moral limits of *al-islām*.

Shahrur is deeply convinced that Islam is not a political doctrine, but he also believes that its apolitical interpretation is no less wrong. The moral content of Islam does not allow itself to be turned into monolithic and strict formulas. Islam is not an ideal project of social reconstruction. Nonetheless, the duty of every one of *al-muslimūn*, which also includes *al-mu'minūn*, is to participate in the building of a more just, egalitarian and flourishing society. In this sense, the pillars of *al-islām*, and the content that they reflect, are for people the ultimate boundaries within which their activity can take place. These, in turn, are the most productive boundaries, as they were initially intended to help realize human *al-fitra* in the fullest and most undistorted way. At present, according to Shahrur, the Sunnah can no longer help believers organize an effect social-political structure <sup>277</sup>. Thus, the task of believers – a task for people who fully imitate the practical Sunnah of the Prophet, founded on the unswerving

---

<sup>277</sup> Shahrur M. The Sunna of the Prophet. P. 112.

dedication to tawhid – consists of using to the maximum the accumulated intellectual potential of civilization.

In Shahrur's view, his proposed interpretation of the Sunnah allows one to avoid the extremes of both the traditional stagnation as well as the break with tradition. On the contrary, he speaks of the need for the believers to maintain continuity with previous generations of Muslims through the shahada, fundamental ethical principles, and the fulfillment of ritual obligations <sup>278</sup>. Without evolution there can be no continuity, but only an unsuccessful attempt to preserve the forms of a rapidly disappearing content. This relative "unboundedness" from tradition, the theory of which has been worked out by Shahrur, allows one to relate to the past with dignity, not to look at it as a museum artifact consisting of a preprepared set of immobile forms and, finally, to continue this tradition. If believers cannot see what the past *lived* by, especially the past of the formative period of Islam, namely free seeking and full activity within the limits of a healthy, restrictive legislation, then they risk freezing it in a certain form and thus freezing its very life-force. The believers, in Shahrur's opinion, must adapt to our time the universal content by which the person of previous ages lived. This path always holds the risk of stumbling and falling, of producing bad students of history and nature – but without taking a risk for fear of falling, any ascent is also unthinkable. Shahrur is convinced that the global task and duty of all who are humble before God is a practice that looks to the broadest range of modern achievements in the area of science, technology, institution-building and philosophy.

---

<sup>278</sup> Ibid. P. 111.

### 3.5. *TEACHING ABOUT REVELATION*

Shahrur's special conception of revelation is the foundation of his whole theological construction. Revelation discloses a whole world to man – a world whose breadth cannot fit into the consciousness of one person, regardless of the cultural epoch he belongs to. Even the Prophet, according to Shahrur, introduced nothing of his own but only transmitted what was manifested to his gaze. Still, it is the duty of every person to grasp this revelation – although, inasmuch as it binds together what is scattered, it is itself ungraspable, but not without penetrability – and it is when we do not put external limits on our limited reason that we actually do grasp it. All the limits are already set by the fact that we are incapable of measuring up to the absolute Divine knowledge. People submit to revelation when they recognize that none of them can grasp what is revealed in it with their reason, and thus they are engaged in a constant search for the best understanding in a given epoch. The absence of a canon for understanding revelation, resulting from its distance from any historical reason, in Shahrur's view constitutes our special closeness to it. From this follows Shahrur's hermeneutic principle: "...read the Qur'an as if was revealed last night."

For humanity it is an encounter within culture with that which time after time is included in culture (and by which culture in fact lives), but which cannot be included in it without leaving a remainder, as it supersedes any culture. In Shahrur's opinion, revelation gives information about a certain space that has strict and unconditional boundaries, which are always *not ours*, but which exist *for us*, as they allow our conditional boundaries to exist. This constitutes the historical dialectic of the sacred and the secular, the objective and the secular, the unconditional and the conditional. Thus revelation turns to the living in the first instance through cognition – cognition of one's own finitude, which is in dynamic connection with the infinite and non-human: either revelation in its inaccessibility helps people see their own human essence, or it is not revelation

at all. This qualitative dynamic link in the form of a striving towards the absolute that enables any historical change and development is what Shahrur calls the “becoming” of man.

From what has been said above, it is clear that for Shahrur revelation is not a set of religious dogmas that are organized around it, nor is it a teaching *about* revelation. The only text that has the miraculous ability to reflect the last revelation is the text of the *Book*. From the theological point of view, the final form of divinely revealed text is not accidental: it is intended by means of limited human language to convey the limitless content of the Divine words and to record all the main differences of our worldview in their complex dialectical interaction. In this sense, Shahrur’s central postulate also becomes clear: the idea of the non-synonymity of the terminology of the *Book*. Without in any way denying the semantic *proximity* of various terms in the *Book*, Shahrur insists that each one has a specific semantic nuance. Differences in the latter can become decisive for the understanding of the religion.

The Syrian thinker notes that the *Book* uses different terms to denote the revelation given to humankind. Among them are: *al-furqān*, *al-kitāb*, *al-qur’ān* and *adh-dhikr*. The following will explain the semantic differences between them.

In the following ayat, the Book and the Qur’an are linked by the conjunctive *wa*: “Alif. Lam. Ra. These are the Ayāt of Revelation (*al-kitāb*) and of a Qur’an that makes things clear.” (15:1)

In Shahrur’s words, this points to two possibilities: 1) either these are two completely different units; 2) or the second term denotes a more specific category <sup>279</sup>. In any case, the synonymity of these terms is ruled out. Later Shahrur refers to the following ayats: “Ramadan is the (month) in which was sent down the Qur’an, as a guide to humankind, also clear (Signs) for guidance and judgment.” (2:185).

---

<sup>279</sup> *Shahrur M. Revelation // Shahrur M. The Qur’an, Morality and Critical Reason, 2009. P. 120.*

“But when Our Clear Signs (*ayātuna bayyanāt*) are rehearsed unto them, those who rest not their hope on their meeting with Us, say: ‘Bring us a Reading other than this, or change this.’ Say: ‘It is not for me of my own accord to change it: I follow naught but what is revealed unto me: if I were to disobey my Lord, I should myself fear for the Penalty of a Great Day (to come).’” (10: 15).

“When Our Clear Signs (*ayātuna bayyanāt*) are rehearsed to them, the Unbelievers say, of the Truth when it comes to them: ‘This is evident sorcery.’” (46: 7).

“That which We have revealed to thee of the Book (*min al-kitāb*) is the Truth (*al-ḥaqq*) – confirming what was revealed before it: for Allah is assuredly – with respect to His servants – well-acquainted and fully-observant.” (35:31).

On the basis of this last verse Shahrur concludes that the Qur’an that reflects the truth (*al-ḥaqq*), contains only a part of the *Book*, that is, the second hypothesis is correct, in his view. The *Book* as a whole is then divided into *al-kitāb al-muḥqam* and *al-kitāb al-mutashābih*, each of which has its own corresponding type of ayats. The first book is verses of messengership, the second book is verses of prophecies, which in Shahrur’s opinion also form the Qur’an in the true sense of the word. The category of “book” in Arabic means a certain holistic, thematic bloc. The actual word, *kitāb*, notes Shahrur, is derived from *k-t-b*, which means to “gather something” in a final, completed and extensive way. Thus each of the books of the *Book* (*al-kitāb*) 280 is divided into a series of books (*kitāb*), corresponding to complete semantic sections. Shahrur speaks, for example, of the “book of prayer”, the “book of fasting” and so on.

So all the revelations sent down that form the *Book* from its first to its last sura are composed of a series of parts. By way of explanation, Shahrur cites the following ayat: “He it is Who has sent down to thee the *Book* (*al-kitāb*); in it are verses basic or fundamental (of established meaning) (*ayāt muḥkamāt*); they are the foundation of the *Book* (*umm al-kitāb*): others are not of well-established

---

<sup>280</sup> The distinction between the *Book* and the books that comprise it in Arabic is expressed by the presence of the definite article in the first case and its absence in the latter.

meaning (*mutashābihāt*). But those in whose hearts is perversity follow the part thereof that is not of well-established meaning. Seeking discord, and searching for its hidden meanings, but no one knows its true meanings except Allah. And those who are firmly grounded in knowledge (*ar-rāsikhun fi al-‘ilm*) say: ‘We believe in the Book; the whole of it is from our Lord:’ and none will grasp the Message except men of understanding.’ (3:7) 281

According to Shahrur, the *ayāt muḥkamāt*, the clear, “unambiguous” verses make up the *umm al al-kitāb* and are the message of Muhammad. Primarily, these verses are intended to regulate human behavior in the ritual sphere, but they also offer a particular ethics to *al-mu’minūn* in the social, political, economic and other spheres. The situation is completely different with the *ayāt mutashābihāt* – the verses of prophecy. In English, this concept is best conveyed by the term “polyvalent verses” (rather than just “ambiguous” verses), that is, those verses that cannot be exhausted by a single particular interpretation. It is through the understanding of such verses that a person understands all of the Divine creation, laws of universal character, and the limits of the universe and its nature. As Shahrur says: “They contain ‘information’ about the Universe, and not about what is permitted and prohibited” 282. The concept of “polyvalent ayats” refers not just to the “great Qur’an” (*al-qur’ān al-aẓīm*) but also to the “seven oft-repeated verses” (*sab’an min al-mathānī*) 283. We will look at each of these categories in detail below.

In discussing different parts of the Book, Shahrur departs most radically from the traditional viewpoint. A leading specialist of his work, Andreas Kristmann, gives the followed extended explanation: “All the translations fail to recognize the semantic distinction between *wa uhar mutashābihāt* (some others, that is, other than those which are polyvalent/allegorical) and *al-ahar mutashābihāt* (others are ambiguous/allegorical) and attribute to the first

<sup>281</sup> This ayat allows for a different translation, in accordance with which no one knows the interpretation of these allegorical verses except Allah and those who possess fundamental knowledge. For a discussion of this theme in Sufi circles, cf. Muhetdinov D.V., Borodai S.Yu. Osnovnie printsipy sufiiskoi germenevtiki. P.391-399.

<sup>282</sup> *Shahrur M.* Revelation. P. 124.

<sup>283</sup> “We have bestowed on thee the Seven oft-repeated (Verses) and the Grand Qur’an” (Q. 15: 87).

expression (which refers to Q 3:7) the meaning of the second one (which has no relation to Q 3:7). Muhammad Shahrur, for his part, sees here a reference to another (third) type of verse, in addition to the ambiguous and definite. This means that Shahrur uses Q 3:7 not as a reference to “unambiguous verses” (as he does with Q 39:23), but to verses of *tafṣīl al-kitāb*<sup>284</sup>

Thus, Shahrur sees in ayat 3:7 the basis for distinguishing not two but three categories of verses. He finds a clear indication of all three categories in the ayat of sura “Yunus”: “This Qur’an is not such as can be produced by others than Allah; on the contrary it is a confirmation of (revelations) that went before it 285, and a fuller explanation of the Book – wherein there is no doubt – from the Lord of the Worlds.” (Q 10:37).

So here we have a reference to *al-qur’ān, umm al-kitāb* (rules that “came along with it”) and to verses in the category of *tafṣīl al-kitāb*. *Umm al-kitāb* as a special book (a book that has been sent down) within the whole revelation, according to Shahrur, includes moral commandments, obligatory prohibitions, and prescriptions of a legal nature. They do not require deep theoretical understanding, but presuppose practical interpretation within a concrete historical context, like what was done by the *ijtihād* of Muhammad (the “prophetic Sunnah”). In general, the verses of *umm al-kitāb* comprise seven thematic blocs:

“1) Rituals.

2) Divine limits (*ḥudud*) which define the methods of non-ritual worship (*‘ibāda*).

3) General ethics (*furqān*) in the form of commandments and absolute prohibitions (*muḥarramāt*).

4) Temporary rules (applicable only in the time of Muhammad)

5) Situational rules (for example, a prohibition) applicable only when a specific historical situation arises like that described in the *Book*.

<sup>284</sup> In: *Shahrur M. Revelation*, pp. 124–125.

<sup>285</sup> Shahrur has a different interpretation: “...together with him (al-ladhi bayna yadaiha)”.



6) General instructions, non-obligatory directives in the *Book*, introduced by the phrase: “O Prophet!” (for example, concerning women’s clothing).

7) General instructions which similarly do not have obligatory force as they were revealed specially and exclusively for the time of Muhammad (for example, rules concerning the behavior of the Prophet’s wives)”. 286

*Al-qur’ān* is the first part of the “polyvalent verses”. The Qur’an discloses and explains reality, and the zone disclosed by this type of revelation is always one step ahead of any human interpretations of the Qur’anic text. The verses are arranged in such a way that in them and through them one can understand a great deal, but a person will never understand them fully, that is, will never come to a complete and unambiguous meaning. This divergence of the abilities between the understanding subject and the semantic inexhaustibility of the *ayāt mutashābihāt* creates the effect of *al-i’jāz* – the inimitability of the Qur’an and causes the feeling of its miraculous nature. The understanding of the Qur’an, its rational interpretation (*ta’wīl*) – is an unrepeatable and impossible experience, which represents an attempt to rehearse all the semantic trajectories of the laws of creation which are linked together by the Qur’an. In view of the impossibility of such an experience and the unrepeatability of any such attempt (always unique and always starting anew in different historical-cultural contexts and periods of time), the Qur’an saves us from the need, in the strict sense of the word, to imitate its meaning and to reproduce it. In fact, any such attempt is, first and foremost, to look at oneself and to develop an understanding of the world in which we live which is as perfect as can be given our level of knowledge. The semantic universe of the Qur’an is not a space of ready-made answers, but a space of motivations towards a more responsible choice among all possible interpretations, that is, it is a zone of ultimate responsibility. It is this Qur’anic zone which unifies the universal and the historical, where “confirmation” occurs, that is, the filling out with living meaning of all the precepts of *umm al-kitāb*.

---

<sup>286</sup> Ibid. Pp. 125–126.

Let us explain Shahrur’s conceptual scheme. The Qur’an points to the objective, while the *umm al-kitāb* points to the subjective and the subject, that is, what is immediately connected with human consciousness. The objective is that which exists outside of the relationship with our understanding (although we can understand it in a *relative* way). The whole sphere of human actions and intentions is not regulated by *al-qur’ān*, but the latter does describe the objective reality in which these actions are rooted. *Al-qur’ān* is the actual truth that has existed pre-eternally, which according to Shahrur does *regulate* (the verb is important) absolutely anything. The institutions of the *umm al-kitāb* can be rejected and not fulfilled, despite the consequences of this act, but the Qur’an expresses in verbal form what is “being fulfilled” in the Universe automatically – this is the specific harmony of the natural order. This concerns the category of *kalimāt Allah* (words of God). The words of God are written from the beginning in the *Lawḥ maḥfuz* (“the preserved tablet”) or the *imām mubīn* (“the clear record”) – their essence is revealed in objective reality itself and not in a text: “To express it dialectically, the words of God are the essence of the whole existence of the Universe, which in its status of Divine referent acts as the essence of the words of God (*kalimāt Allah*)” 287.

Shahrur insists that to make God a speaker of Arabic and to make some sort of non-metaphorical analogy between the Divine and human speech is to fall into the sin of *shirk*. How is one to understand the nature of the Arabic Qur’an, what comprises the *muṣḥaf*? Does the text of the actual Book contain an indication of this specific category? Shahrur points out that there are a number of verses that talk of *adh-dhikr*, the Remembrance 288. In particular, it says: “Ṣad. By the Qur’an, Full of Admonition [*al-qur’ān dhi adh-dhikr*]: (This is the Truth).” (38:1). This means that the Remembrance – *adh-dhikr* – comprises only an attribute, one of the aspects of the Qur’an, namely its expression in the

---

<sup>287</sup> Ibid. P. 137.

<sup>288</sup> “We have revealed for you (O men!) a book in which is a Message for you: will ye not then understand?” (Q.21:10); “We have, without doubt, sent down the Message (*adh-dhikr*), and We will guard it (from corruption)” (Q. 15: 9).

Arabic language. *Adh-dhikr* is the absolute truth of the Divine words “objectified” in human speech. By means of this objectivization the Qur’an became a part of the spiritual life of humanity. After being included into ritual practice, it turned into a Remembrance of eternal truth, the laws of nature in their organic interconnection and the relationship to them of finite human reason. The Qur’an in the form of *adh-dhikr* is a path through which, if followed, we can become aware of the existence of laws that supersede human will, and we can partly understand them. It allows the development of a rational understanding of the world, which in the form of science and philosophy, then enables one to better understand the Qur’an. In this case, argues Shahrur, it is appropriate to say that Allah did not create the Qur’an, “an intrinsic part of his original nature”, but did create *adh-dhikr* as a help to humanity.

The second part of the *ayat mutashābihāt* is the *sab’ al-mathānī*. According to Shahrur, this is an extremely important element of the Divine text, which does not involve any abrogation, or transformation, and is no way dependent on the historical context of revelation, including the Arabic language. The Syrian thinker identifies the *sab’ al-mathānī* with the eleven scattered harfs (“letters”) that occur in the text of the Book in precisely seven combinations – *al-muqaṭṭa‘a*:

- 1) Alif-Lam-Mim-Ra (which also appear in the form Alif-Lam-Mim and Alif-Lam-Ra);
- 2) Alif-Lam-Mim-Sad;
- 3) Kaf-Ha-Ya-Ayn-Sad;
- 4) Ya-Sin;
- 5) Ta-Ha;
- 6) Ta-Sin-Mim (which also appear in the form Ta-Sin);
- 7) Ha-Mim<sup>289</sup>.

Unlike *al-qur’ān*, they are not written in *imām mubīn*, but originate directly in the place of divine power – the so-called throne (*‘arsh*). The fact that

---

<sup>289</sup> Shahrur M. Revelation. P. 129.

these harfs can make up a whole two verses at the beginning of a sura (for example, Q 42: 1-2), in Shahrur's opinion, proves that they have a meaning and special linguistic structure, and are not just separate from the rest of the text of the surah. What is this structure? Undoubtedly, these harfs are not some sort of mysterious Arabic expressions, as in principle there is not a single native Arabic speaker who can understand them. Shahrur supposes that, strictly speaking, these are not in fact the *letters* of any alphabet nor particular lexemes, but rather the graphic transmission of the main phonemes of human speech, the minimal meaning-distinguishing elements of the human voice, which are universal for all languages. It is precisely due to their ability to distinguish these phonemes that people can understand linguistic constructions 290.

We have already looked at the interaction of the two main categories of verses – the *ayāt mutashābihāt* and the *ayāt muḥkamāt*, which constitute prophecy (*an-nubuwwa*) and the message (*ar-risāla*) respectively. The third category of verses are the explanatory verses 291. We started this section by referring to the Syrian thinker's unique approach to the *tafṣīl al-kitāb*. Like the *sab' al-mathānī*, the explanatory verses are revealed directly by God and do not involve an initial recording in *imām mubīn*. Within the composition of the Book, the explanatory verses fulfill two functions: 1) the function of the Book's self-description (information about its content and the nature of its parts); 2) the function of contextualization. The first is realized as clear exposition, while the second is a means to “divide” the text. These verses point to the concrete temporal frame of events, divide one series of verses of one nature (for example, *mutashābihin*) from verses of another nature (*muḥkamat*), that is, they act as inner-textual boundaries, divide chapters, and so on. A precise identification of

<sup>290</sup> In this analysis Shahrur somewhat freely equates what is known in the Arabic linguistic tradition as *harf* with European *letters*. On the linguistic and ontological status of *harf*, cf. Smirnov A.V. *Sobytie i veshi*. M., 2017. Even more problematic is Shahrur's statement that Arabic harf convey universal phonemes of human speech – which simply does not correspond to reality, as can be ascertained from works on phonological typology. Cf. Gordon M. *Phonological Typology*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

<sup>291</sup> “There is in their stories, instructions for men endued with understanding. It is not a tale invented but a confirmation of what went before it – a detailed exposition (*tafṣīl*) of all things, and a Guide and a Mercy to any such as believe.” (Q. 12: 111). “Alif. Lam. Ra. (This is) a Book with verses basic or fundamental (of established meaning) – further explained in detail – from One Who is Wise and Well-Acquainted (with all things)” (Q. 11: 1).

the “explanatory verses” is, according to Shahrur, an extremely important task within the holistic interpretation of the Book, as it allows us to systematize our knowledge of it. *Tafṣīl al-kitāb* belongs to the verses of prophecy, as it contains no moral, legal or social tenets. Nonetheless, these verses are fundamentally different from all the other verses of prophecy both in origin, as we have already discussed<sup>292</sup>, as well as in their similarity to the unambiguous verses. Shahrur prefers to call them not “definite” or “unambiguous”, but “non-polyvalent”.

What is the reason for such a complicated arrangement of the *Book*? Shahrur claims that one must invest a similar level of complexity in order to derive an understanding of the *Book* – and the reason for this lies in the history of revelation itself. In all previous revelations, the Syrian thinker believes, excessive attention was paid to the message itself, that is, to the moral prescriptions, law and other regulations. Such predominance of rules outside of the clear and separate context of describing reality, which would have served as a basis to fill out these rules with content, created the situation whereby these rules were distorted and new ones were added, others were excluded, and so on. It was precisely for this reason, according to Shahrur, that in the Islamic revelation, when *al-qur’ān* (that is, the truth – *al-ḥaqq*) was sent down, such a clearcut division was made between the message and prophecy, with emphasis on the latter. The words of God, which are declared by prophecy, cannot be violated: they are the truth and are rooted in the truth, that is, in God himself. Thus, all the verses of the Book which reflect prescriptions that do not need to be followed are not *kalimāt Allah*, that is, they are not part of *al-qur’ān*. Otherwise, one would have to accept that the words of God can be false.

Let us turn to the next aspect of Shahrur’s theory of revelation – his interpretation of the concept of the Qur’an. We already discussed the Qur’an in some detail above. Nonetheless, it is a fairly complex conceptual unity, which requires the introduction of additional distinctions. In the opinion of the Syrian thinker, this is due to the fact that the *Book* itself mentions the Qur’an both as a

---

<sup>292</sup> They are deprived of pre-existence in the *Lawḥ mahfūz* or *imām mubīn*.

definite form (*al-qur'ān*) and as an indefinite form (*qur'ān*)<sup>293</sup>. The former is the Qur'an as such, and this is what was revealed to Muhammad in the month of Ramadan. Its full name is *al-qur'ān al-'aẓīm*, that is, the noble Qur'an. The latter is a special, particular category within a larger category, namely the glorious Qur'an which is engraved on the *Lawḥ maḥfuz* (the preserved tablet), that is, the *qur'ān al-majīd*<sup>294</sup>. It is this which constitutes the fixed part of prophecy. In turn, within the more general category of *al-qur'ān al-'aẓīm* it is opposed by the changeable part of prophecy – *imām mubīn* (“clear record”), which is divided into *Kitāb mubīn* (“open book”, “clear book”) and *ayāt Allah* (“signs of Allah”).

Thus, *al-qur'ān al-majīd* is the unchangeable part of prophecy which points to the ultimate facts of human life and universal laws of the Universe, including the “invisible world” – which concerns death, the day of Judgement, paradise, hell and so on. *Al-qur'ān al-majīd* represents a boundary, a horizon, and the semantic field of any knowledge that develops in history. The part of prophecy that relates to the *imām mubīn* is changeable. Here the issue is not whether something can be changed or rejected in the actual text of the Qur'an. Instead, changeability is a feature of events that are narrated in prophecy. The essence of prophecy, as we have noted, is of a non-linguistic nature. If the actual fact of inevitable death is what is recorded in the *Lawḥ maḥfuz*, i.e. it relates to the fixed part of prophecy, then concrete deaths described in the Qur'an, and concrete natural disasters (the category of *ayāt Allāh*), which occur in our world but whose origin is not predetermined, are historical narratives – and they are already irrevocable, but by nature they are not universal and unchangeable laws. After certain human actions have been completed and God has desired to use them as edification for others so that they can extract lessons from them<sup>295</sup>, He puts them in the “open book” – *Kitāb mubīn*. At the same time none of the

<sup>293</sup> “This is a glorious Qur'an (al-qur'an al-majid), (engraved) on a Tablet preserved” (Q. 88: 21–22). См.: *Shahrur M. Revelation*. P. 139.

<sup>294</sup> The concept of *kalimat Allah* is close to this concept.

<sup>295</sup> According to Shahrur, they are constructed in such a way that due to their polyvalence (tashabuh) humanity at every branch of its development can elicit from these stories ever more perfect lessons.

changeable spheres of prophecy (*ayāt Allāh* and *Kitāb mubin*) can influence the fixed part (*al-qur'ān al-majīd*), as this would mean allowing the specific part of the Qur'an to undermine the power of the more general part (*al-qur'ān al-'azīm*).

*Al-qur'ān* is objective, its truth exists in the form of unchangeable parameters of the Universe and the laws of its arrangement. Man is a bearer of reason and subjectivity, which means that every mortal introduces some new element into the world, which does not contradict universal laws, but is not fully described and defined by them. Shahrur argues that man's unique position in a space of freedom is provided by the "spirit" (*ruh*) that Allah breathed into the first person. This is not the "soul" (*nafs*), which exists in conjunction with the body and submits to the laws described in the Qur'an, but rather a force to cognize and establish rules. This divinely inspired human subjectivity allows us not merely to exist mechanically according to the laws of nature, but also to recognize the conditions of our existence and change them. This knowledge whose production, according to Shahrur, is a collective endeavor, and the law are two intrinsic features of the human spirit. Law is necessary for creating the most just and effective social organization, and in this task one must include the knowledge of objective reality that people possess.

It is in this sense that *al-qur'ān* serves as a confirmation of *umm al-kitāb*, even if the latter – being prescriptive rather than descriptive – was sent down immediately by Allah himself without any attention to the material structure of the Universe. Only from the outside – from the areas of the perfect and last prophecy – has it been possible to intelligently sanction the absolute prohibitions of the *umm al-kitāb*. The particular ethics of the *umm al-kitāb*, in turn, create the conditions for historical progress, due to which people can immerse themselves ever deeper in the polyvalent meaning of the Qur'an. The attribute of polyvalency is the capacity of the Qur'an, despite its unchangeable form (of the immediate text, that is) to constantly deepen and expand its content within the bounds of historical understanding. This structural feature of the Qur'an serves

specific historical goals, as it allows a more thoughtful, gradual and perfect assimilation of the truth. Similarly, the very incrementality of the history of revelation, that is, the fact that *al-qur'ān* was not revealed to humanity all at once, helps people prepare for a meeting with the polyvalent Divine truth. In this sense, it is completely appropriate to speak of a certain “pedagogics of revelation”. The quality of *tashābuh*, according to Shahrur, is the main reason why, unlike the Torah and Gospel, it is hard to turn the Qur'an into an exclusively liturgical text. Due to its extreme polyvalency, *al-qur'ān* preserves an unbroken link with rational thought in the form of science and philosophy.

In Shahrur's words, the Qur'an is the greatest and at the same time the most rational of all God's miracles. For this reason, Muhammad, who brought *al-qur'ān* to people in undistorted form, had no need to perform any other additional and more visible miracles. Shahrur identifies three distinctive features of the main miracle:

1) The text of prophecy (*al-qur'ān* together with the *sab' ul-mathānī*) is organized in the form of a holistic network of rational links. Certain propositions of prophecy are in principle derived from others. As the historical complexity of our understanding of reality increases, these links become more obvious.

2) *Al-qur'ān* is the repository of all possible knowledge, but it allows only partial understanding of this knowledge. Each interpretation reflects the standards of understanding of its time.

3) *Al-qur'ān* is perfect both from the viewpoint of poetic style (literary perfection) and from the viewpoint of the precise transmission of its content (scientific perfection). It is necessary to remember the complex nature of this perfection and not overemphasize one side of it (often people highlight its literary excellence and forget about its rational component)<sup>296</sup>.

Before speaking about the features of revelation and the understanding of particular parts of the *Book*, one must add two principles that define Shahrur's approach to *al-qur'ān* in particular and in general to revelation as such:

---

<sup>296</sup> Ibid. P. 146.



- 1) Revelation and reason are not contradictory
- 2) Revelation and reality are not contradictory

Using these two principles, Shahrur identifies eight points for the rational interpretation of *al-qur'ān*

1) The Qur'an can be perceived in any historical period due its characteristic of *tashābuh*. It is characterized by eternal and universal authenticity.

2) Interpretation should be aimed at the most acute problems of the epoch, and not conducted in the usual stream of traditional exegesis (*tafsir*). Modern philosophy should help identify those problems.

3) The Qur'an is understood through reason ('*aql*')<sup>297</sup>.

4) Harmonization is necessary between knowledge gained from the text of the Qur'an and knowledge gained independently of it. Shahrur notes that sometimes this harmonization can be fully achieved, and sometimes it cannot.

5) If there is a concrete Qur'anic extract that at first glance contradicts reason and the present level of knowledge, then we must refrain from making hasty critical conclusions. It may be that the reason for this is an incorrect understanding of the ayat or inadequate knowledge.

6) One must refrain from rational criticism of those aspects of reality described in the Qur'an which, due to belonging to a future time, cannot be confirmed by experience. This refers to the day of Judgement, for example. The only thing to do regarding such realities is to construct speculative hypotheses on the basis of contemplation of the *Book*. At the end of times the truth or falsity of these hypotheses will be revealed.

7) None of the interpretations developed in a concrete period of time is the ultimate limit of truth. Muslims must accept the fact of changing interpretations with great ease.

8) The Qur'an allows a person to better understand and describe the portion prepared for him in the world in which he is living. Thus it should not be

---

<sup>297</sup> "We have made it a Qur'an in Arabic, that ye may be able to understand (and learn wisdom)" (Q. 43: 3).

reduced to a source of ritualistic or moralistic commandments. For this reason Shahrur proposes to replace traditional *tafsir* that focuses exclusively on internal textual analysis with rational *ta'wīl*, which is developed with the participation of representatives from different disciplines, as well as philosophers. *Ta'wīl* brings a better understanding of the Qur'an due to its study of our surrounding reality, and a better understanding of reality due to its study of the Qur'an 298.

Now we can turn to a detailed account of how *al-qur'ān* was revealed and received, along with all the other parts of revelation. The first thing that Shahrur does, referring to his idea of the non-synonymity of the *Book's* terminology, is to identify two main concepts: *inzāl* 299 (from which comes *anzala* – the fourth form of the verb) and *tanzīl* 300 (*nazzala* – the second form of the verb), which are usually considered synonyms. In fact, as Shahrur argues, each of these terms is applied systematically only to a definite category of verses, which allows us to deepen our understanding of the process of revelation and the subsequent reception of different parts of revelation.

In order to better explain the semantic distinctions between the second (*nazzala*) and fourth (*anzala*) forms of the verb, the Syrian thinker turns to a verb from a different root, namely the verb *bala-a*, “to transmit, announce, convey”. On the basis of an analysis of Qur'anic ayats he concludes that the second form of the this verb (*balla-a*) is used when what is intended is simple announcement, declaration, or promulgation of information, that is, when there is no necessity to control whether there was a conscious reception and acknowledgment of the information by the recipient. The fourth form of the verb (*abla-a*) assumes the obligation of the informer to convey the information to the consciousness of the audience and to ensure the presence of a reciprocal connection. This distinction illuminates an important aspect of Shahrur's prophethology: the point is that all prophets, except Muhammad, were ordered precisely to *abla-a*, “to convey” (in the imperative – *abli-*) the revelation to their

<sup>298</sup> Shahrur M. Revelation. Pp. 149–150.

<sup>299</sup> Used for the phenomena mentioned in verses 57: 25; 12: 2; 97: 1; 2: 57; 25: 48; 16: 44.

<sup>300</sup> Used for the phenomenon mentioned in verses 76: 23; 45: 2; 41: 2; 56: 80; 20: 80; 50: 9.

listeners, as their audience consisted of a limited group, such as a specific people. But as the prophecy of Muhammad was “the seal of prophecy”, that is, the final and universal prophecy addressed to the people of the future, the actual prophetic mission of Muhammad was, to use Shahrur’s words, “broader”, as he simply could not physically “convey” (abla-a) revelation to the corresponding audience. Due to this, Muhammad’s task was reduced simply to what is denoted by the second form of the verb – balla-a “to announce” (in the imperative – balli—)<sup>301</sup>.

By analogy with this reasoning, Shahrur concludes that *tanzīl* denotes the process of information communication by which the transmitted signal is not transformed into information that is recognized and acknowledged by the human mind. This is unmediated physical “perception”. For its part, *inzāl* is the process occurring within human consciousness. In other words, *tanzīl* includes the transition from the creation (*ja’l*) of the signal to the transmission and recording of it by a given receptor. And only then can the situation involving *inzāl* take place in certain circumstances: the transformation of information into something understood by the recipient (decoding of the signal) culminating in full emotional and mental perception (*idrāk*). So, *tanzīl* is not just mechanical transportation of a certain thing, signal or phenomenon, which is in itself invisible to man. Sometimes *inzāl*, that is, creation of perceived information, can also precede its transmission-*tanzīl* (as happened with the Qur’an). In any case, both *tanzīl* and *inzāl* presuppose the preliminary and independent existence of a certain reality, which is then transferred.

According to Shahrur, before its sending down, *al-qur’ān* was the actual structure of objectivity reality and the laws that govern this reality, as recorded on the *Lawḥ mahfūz*. At the very moment that it was transformed into a linguistic form that could be perceived by a speaker of Arabic, the process of *inzāl* had taken place. Then, by means of the angel Jibril over twenty three years the *tanzīl* of the Qur’an took place in the mind of Muhammad, who gradually

---

<sup>301</sup> Shahrur M. Revelation. P. 152.

conveyed it to the population of Mecca and Medina (this was already the second *tanzīl* or, rather, the second phase of the first *tanzīl*). This gradualness was again due to a certain “pedagogy of revelation”, that is, it was aimed at the corresponding preparation of the audience. This *tanzīl* was preceded by<sup>302</sup> (or accompanied by) the moment when Muhammad became aware of this information during the “night of power”. Since then, the *tanzīl* of the Qur’an has always been accompanied by a process of *inzāl*, as its revelation from the very beginning (and until the end) occurred in Arabic, that is, in a form that is in principle understandable by man. The transmission in Arabic can never be only *tanzīl*, as language is not just physical waves that are mechanically spread according to fixed laws (“the sound package”), but is also something consciously perceived.

Shahrur emphasizes that we are not able to touch the Qur’an as such. Not only (for obvious reasons) the Qur’an, part of which is recorded in the *Lawḥ maḥfuz* and the *imām mubīn*, but also the Qur’an that has been sent down. The point is that the Qur’an in the form in which it was (in Shahrur’s opinion, instantaneously) sent down is an oral linguistic entity<sup>303</sup>. A written copy (*qirtās*) of the revealed Qur’an has been recorded in the form of the *muṣḥaf*. For this reason the Syrian thinker rejects the traditional interpretation of ayats 56:77-80, according to which only one who has purified himself is *permitted* to touch the Qur’an. In Shahrur’s words, there is no prescription or imperative (including, grammatically) in this matter, and thus it is not correct to interpret this extract as referring to “ritual purity”. Shahrur argues that this Qur’anic extract describes a fact which belongs to the process of the *tanzīl* (sending down) of the Qur’an, that only angels can convey and transmit revelation. Unlike *al-qur’ān*, which requires a special transformation and creation in verbal form, i.e. a process of

---

<sup>302</sup> According to Shahrur, the ayat “We have indeed revealed this (Message – *al-qur’an*) in the Night of Power” (97: 1) means that the revelation of *al-qur’an* (and precisely this) was sent down to Muhammad in a process of *inzāl* (that is, he was aware of it) in one moment, while the gradual aspect concerns only the following transmission (*tanzīl*) by Muhammad to the surrounding people.

<sup>303</sup> “If We had sent upon thee a written (Message) on parchment (*fī qirtās*), so that they could touch it with their hands, the Unbelievers would have been sure to say: ‘This is nothing but obvious magic!’” (Q. 6:7).

*ja'l*, other parts of prophecy – *tafṣīl-al-kitāb* and *sab' al-mathānī* – were sent down through *tanzīl* and *inzāl*.

The nature of the sending down of the *umm al-kitāb* differs in nature from the sending down of *al-qur'ān*. Firstly, the nature of the actual content of the sending down is different – in the case of *umm al-kitāb* it is not universal and pre-eternal laws of creation, but moral prescriptions and social institutions, i.e. all things which relate to the rules of human behavior. And these rules of human behavior (for example, concerning the fast) can be broken. Secondly, the content of *umm al-kitāb* can be changed or cancelled<sup>304</sup>. Thirdly, *umm al-kitāb* is located immediately with God and descends just as immediately from Him in a given circumstance (while in the case of *al-qur'ān* the circumstances of the sending down are not important, and so are not connected with *asbāb an-nuzūl*). This means that the regulations of *umm al-kitāb* do not have their own pre-existence in *Lawḥ mahfūz*, and thus the process of *inzāl* and *tanzīl* of *umm al-kitāb* are a single whole. Thus, *umm al-kitāb* does not presuppose a situation of *ja'l*.

To summarize Shahrur's approach to the theory of revelation, one must say that the distinction between the character of the sending of *umm al-kitāb* and *al-qur'ān* has extremely important theological consequences. As we have already written above, according to Shahrur *umm al-kitāb* is held "with Him", to be more precise, near His "throne" (*'arsh*). This "throne", in the words of the Syrian thinker, is the metaphorical indication of the "place of the Divine power". One could well ask the question: what power? In this case, what is meant is the power that the believers (*al-mu'minūn*) voluntarily take upon themselves in the act of pronouncing the shahada and which they manifest in their willingness to follow Muhammad. However, what is not meant is the other more fundamental power which requires neither witness, nor acknowledgment on the part of believers, namely the Divine guidance of the nature of all creation (in particular, at this level people in their original nature are already *al-muslimūn*). In other words, the message is linked to a different side of the Divine nature than

---

<sup>304</sup> "Allah doth blot out or confirm what He pleaseth: with Him is the Mother of the Book" (13: 39).

prophecy. Therefore, it is not accidental that the *Book* uses two different terms for Allah. The first of them is the Lord (*rabb*), while the second is God (*ilāh*). The sphere of Lordship (*rububiyya*) is the power of the Lord over all of creation, it is the insuperable laws of the universe and the limits of existence which have been established by him. It is from this sphere that the essence of human stewardship derives – the portion that believers as well as non-believers share. The Prophecy of Muhammad proclaims the Lordship of Allah. The sphere of Divinity (*uluhiyya*), for its part, is the source of all the commandments and instructions for the believers, that is “for those who understand”<sup>305</sup>. Thus, says Shahrur, the formula of the shahada, which relates to understood and intentional worship, proclaims: “There is no god (*ilāh*) except God (*Allāh*)”, and not “There is no lord (*rabb*) except God (*Allāh*)”. The lordship of Allah, as we noted above, does not demand worship and has already fully affected the lives of people.

In this regard, for Shahrur it is extremely important to make a distinction between the two types of “determination”: *al-qadar* and *al-qaḍā’*. *Al-qadar* is the regular predetermination of the objective arrangement of the Universe, which comes from the sphere of Lordship. *Al-qaḍā’* is the determination of the Divine prescriptions, that is, what God in all certainty has determined (or, put differently, prescribed) in the sphere of worship (the non-polyvalence of the rules of *umm al-Kitāb* without their qualities of *tashābuh*). It is connected with the sphere of Divinity, comprising the ineluctable law that freedom of will, unique to man, belongs intrinsically to the objectivity of the world. It is precisely in the confusion of the objective realities of *al-qadar* (the revelation of *al-qur’ān* proclaimed by prophecy) with the rules of *al-qaḍā’* (revelation of *umm al-kitāb* conveyed by the message) that Shahrur sees the main flaw of traditional *tafsir*, which has led to the excessive ritualism of Muslim culture<sup>306</sup>.

---

<sup>305</sup> “He hath commanded that ye worship none but Him: that is the right religion, but most men understand not” (Q. 12: 40).

<sup>306</sup> *Shahrur M. Revelation*. Pp. 169–173.



### 3.6. THE REFORM OF FIQH: THE THEORY OF LIMITS

The theory of limits is one of the key aspects of Shahrur's thought, especially in connection with the problem of Islamic legislation and the project to reform it. The Syrian thinker argues that one of the main features of Muhammad's message and especially of its legal component is the principle of the presence of *higher* and *lower limits*. Shahrur believes that seeing the norms of shariah as eternal postulates of God is a product of modernity, and he aims to show that Islamic law should primarily be based on principles of *ijtihad*. This implies the need for the existence of a law which would be capable of self-renewal and adaptation to historical changes. The Islamic thinker certainly does not reject the authenticity of ethical foundations of *al-imān*; rather, he proposes a new reading of them, which would allow the introduction into shariah of the possibility of changing them in time. The first case of *ijtihad* Shahrur considers to be the Sunnah of the Prophet, seeing in it a proof that the means of applying legal norms to changing circumstances of life cannot remain the same over the centuries<sup>307</sup>.

The need for changes in Islamic legislation is justified by Shahrur in an extremely interesting manner. On the one hand, he asserts the atemporal character of the essence of Muhammad's message. The proof of the authenticity of Muhammad's messengership, including its law-making spirit, Shahrur considers the eternal authenticity of *al-islām*, whose foundations are the belief in Allah and the day of Judgment. However, the Syrian thinker reexamines the relationship between the concepts of *al-islām* and *al-imān* in the realm of law. He notes that *al-islām* is the root of ethics, law and ritual. *Al-islām* thereby also includes shariah, which is also the zone of *al-imān*, the messengership of Muhammad. As *al-imān* is the root of law, the message of Muhammad is also authentic. This is one of the premises in the assertion about the need to reform

---

<sup>307</sup> Shahrur M. The Theory of Limits // Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason, 2009. P. 177.



fiqh, but Shahrur needed to harmonize it with his concept of the eternally changing legislation, which is equipped with flexibility and the ability to adapt. We now turn to an explanation of this relationship.

Shahrur finds the main argument in favor of the necessity of reform not in the Qur'an, nor in the tradition of its interpretation, but in the progressive development of the history of humanity. In the opinion of the researcher, we are convinced of the expediency of flexibility in law by progress as such. More developed societies that possess a greater amount of knowledge and more productive technologies are sensitive to the changes occurring in the areas of culture, economics and the social sphere. Law repeats and adapts to this movement, as its meaning consists in reflecting the changes occurring in society. Its norms are compelled of necessity to adapt to the surrounding social sphere. The Syrian thinker sees an example of such an adaptation in how international law has included regulations about nuclear weapons. A similar case of the adaptation of law is the new laws and changes in the legal sphere which occurred after the transformations in society that occurred due to the appearance of mobile technology<sup>308</sup>. According to Shahrur, technological progress inevitably leads to the reform of legislation.

How does this opinion go together with belief in the relevance of Muhammad's messengership? Shahrur argues that the appearance of Muhammad and his completion of the prophetic epoch itself shows the necessity of free experimentation in the area of law. Muhammad not only introduced something fundamentally new into legislation, but also established a reliable model for relating to law that should be followed by people. This relationship can be reduced to the free interpretation of legal norms and their flexibility. The *Book*, in Shahrur's words, does not imply the shariah as codified law which is established for ever. Allah only established the upper and lower limits within which the law of people functions, that is, there is a space of free experiment for people here. Muhammad's messengership is valuable precisely for not

---

<sup>308</sup> Ibid. P. 178.

introducing fixed institutions. According to Shahrur, it would not otherwise have become the last legislation and could not have logically completed the prophetic epoch. The thinker argues that the legal norms of Muhammad's message contrast sharply with the traditions that existed in society, and were far from reflecting their level. The *Book* thus has an inbuilt capacity to change and for any legal norm to be creatively rethought, as the feature of flexibility and desire for progress and success is an inalienable part of it <sup>309</sup>.

Shahrur believes that humanity has surpassed the companions of the Prophet and therefore has the chance not to look back to their authority in interpreting the *Book*. The only area in which one cannot bypass the companions is that of ritual, as they were the only ones who with their own eyes saw Muhammad's introduction of ritual. For this reason edicts regarding rituals are the only legal areas where reform is not required and cannot be carried out. This is exactly what the verses of the *Book* speak about when they prohibit legal innovations <sup>310</sup>, and this is also what the corresponding sayings of the Prophet are about, too <sup>311</sup>.

We will look at the concepts of *straightness* and *curvature* in Shahrur's theory of limits below. Now we must briefly note why Shahrur considers the reform of Islamic law necessary in regard to his concept of *curvature*. The Syrian thinker argues that Ibrahim was the first to acknowledge that nature and man are predisposed to change. After him many other prophets and messages confirmed this. The attempt to perpetuate something originally predisposed to change such as human society, and which assumes that law is a fixed institute, is a violation of the unity of Allah, concludes Shahrur <sup>312</sup>.

In formulating his *theory of limits*, Shahrur takes from the *Book* two concepts and presents them in a new light. These concepts are *straightness* (*al-*

---

<sup>309</sup> Ibid. P. 179.

<sup>310</sup> "The Day that the wrongdoer will bite at his hands, he will say: 'Oh! Would that I had taken a (straight) path with the Messenger!' 'Ah! Woe is me! Would that I had never taken such a one for a friend!' 'He did lead me astray from the Message (of Allah) after it had come to me!' Ah! The Evil One is but a traitor to man!'" (25: 27–29).

<sup>311</sup> *Shahrur M. The Theory of Limits*. Pp. 179–180.

<sup>312</sup> Ibid. P. 185.

*istiqāma*) and *curvature* (*al-ḥanīfiyya*). In the researcher’s opinion, “they represent the internal dialectics of human life between the constant acquisition of new knowledge, leading to social and economic changes, on the one hand, and on the other, the introduction of new legislation as a proactive response to these changes and developments”<sup>313</sup>. By applying these two concepts to the area of Islamic law, Shahrur aims to reach a new, and more importantly a modern, interpretation.

As has already been said, both concepts are taken from the text of the Book, although they may also appear there in different linguistic form. “Straightness” includes extracts that talk of the “straight path” (Q. 1: 6; 6: 151; 6: 153; 37: 117–118). *Al-istiqāma* appears there in the form of the adjective *mustaqim*. The root of both words, *q-w-m*, can have two meanings: 1) a collective of men, that is, a “crowd”, and in this case the word actually fulfills the function of a plural form of the concept *imra*’ “man”; 2) a reference to the words *intasaba* “restore, establish, set up, straighten, correct, bring to order, regulate” or ‘*azama* “to define, resolve, firmly intend”. Shahrur’s concept of “straightness” is derived from the meaning of the word *intasaba*. The meaning here is “to put something right that has strayed”. In Shahrur’s opinion, the concept of *al-islām* similarly refers to “putting right, the correct establishment of religion”, which is defined by the second meaning of ‘*azama*. The researcher comes to the following conclusion: there is undoubtedly a contradictoriness in the nature of the Islamic religion (that is, the spectrum between bringing something to order and simultaneously preserving its strength and power), and thus limits, straightness and curvature are part of the essence of Islam.

Let us turn to the second concept which Shahrur uses in his theory of limits – “curvature”. This concept is also derived from a word that occurs in the *Book*, the noun *ḥanīf* (plural *ḥunafā*’). This word is used when referring to those who are “right in their faith” or the religion that the faithful follow (Q. 30: 30; 98: 5; 22: 23; 4: 125). In analyzing the semantics of the root *ḥ-n-f*, Shahrur

---

<sup>313</sup> Ibid. P. 180.

concludes that almost always it means incorrectness or distortion, although concrete cases vary considerably. “Distortion”, “distortedness” are for Shahrur qualities of human nature and of creation in general. In their distortedness and non-linearity, people are in a state of harmony with the objective material reality that surrounds them.

How do straightness and curvature relate to Shahrur’s theory of limits? A non-linear universe that is moving in a curved way, including people, requires balancing, and a definite degree of constancy. The researcher believes that Allah acts as a straightening function for people – He Who points to the “straight path” (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*). The nature of people, in whom constant changes are taking place, needs a controlling guide. This guide does not need to teach what is assumed by humanity itself, thus no single ayat of the Qur’an teaches non-linearity and changeability, or the following of a crooked path. However, the aim of God, notes Shahrur, is not to remove human crookedness, as this is a quality made by Himself at the creation of people. Rather, we have here again a manifestation of a dialectical relationship between two functions. The combination of straightness (used by God as a reference point) and crookedness (the pursuit of one’s changeable nature) present man with an infinite variety of possible ways to look at law, to use it, apply it, and obviously to change and reform it. The adaptation of Islamic law to the demands of time and place are thereby planted in the nature of those who are guided by it, and in the nature of this law in and of itself. Shahrur summarizes: the straight path as such does not give precise instructions to man, but defines the *upper* and *lower limits* within which a person can conduct himself as he wishes, changing and adapting law for his convenience<sup>314</sup>.

Shahrur gives many examples of how the upper and lower limits shape our lives, among which is the life at medium altitude above sea level (within the limits of height and lowness), the length of the day, the spectrum of colors perceptible by the human eye, the range of sound vibrations distinguishable by

---

<sup>314</sup> Ibid. P. 183.

human hearing, the amount of sugar in human blood, air temperature in the day, the amount of liquid necessary for the functioning of the human body, etc. All these examples have one purpose: to show that both nature and human society (as a limited part of nature and the universe) functions within upper and lower limits. Shahrur's conclusion is the following: the observance of limits is necessary to preserve life in general. If one turns to the realm of law, we encounter the same situation, argues the thinker. The boundaries of countries which define the limits and bounds of action of their laws is a typical case. The regulation of traffic, labor law – those things, which are characteristic of any human society, are characterized by the presence of limits, a maximum and minimum (speed limits, working day length) <sup>315</sup>. Allah is the unity, straightness, to which a person should equate himself, to which he should strive; however, he will never manage to repeat this nature either in himself or in his law, simply because a human being is a human being.

The appearance of Divine messengers, according to Shahrur, is a law-governed process. The whole point is that without regulation, without legal limitation, a person will stray from the straight path and lose his direction. However, among messengers Muhammad plays a special role. His predecessors introduced explicit norms of law. Muhammad, though, amongst other things, brought humanity a new understanding and new attitude towards law, namely law that sets limits or a framework for human behavior<sup>316</sup>. A new type of legislation appeared too, reflecting both the non-linear and changeable nature of man and society as well as the necessity of following the straight path, a definite direction, an example. Before Muhammad, the punitive *lex talionis* prevailed: an eye for an eye, a tooth for a tooth, which produced extreme types of sanction and punishment that were not commensurable with the crime. According to Shahrur, Islamic legislation in its very essence differs from this sort of law. It inherently contains a flexibility, a capacity to soften punishment and even the

---

<sup>315</sup> Ibid. Pp. 183–184, 186.

<sup>316</sup> Ibid. P. 187.

necessity to soften it. The Syrian thinker admits that Muhammad really did order the hands of Medinan thieves to be cut off, but reminds us too that the second caliph Umar ibn al-Khattab went against the example of the prophet and pardoned many thieves, while in no way departing from the norm and not straying from the straight path. It was simply that the capacity for an individual approach, a flexible perception and application of the norms of law were built into Islamic law in advance <sup>317</sup>.

The Islamic thinker concludes his argument by turning again to the historical experience of humanity: the aspect of limits is manifested as a natural element in all the legal systems of humanity. Islamic law must once again be explicated and presented in light of new theoretical views <sup>318</sup>.

As an illustration of how the theory of limits works in concrete cases we can give some of Shahrur's arguments from his book, "The Book and the Qur'an" <sup>319</sup>. The Syrian thinker identifies six types of limits.

1) The first type corresponds to the lower limit in and of itself. An example is the prohibition encountered in the *Book* against marrying one's own mother, daughters, aunts of the maternal and paternal line etc. After excluding this type of relation, marriages with other relatives or non-relatives become permitted.

2) The second type corresponds to an upper limit in and of itself. We encounter an example in the following ayat: "Cut off the hands of a male and female thief." (5:38). Such an upper limit, according to Shahrur, cannot be violated, however the punishment can be softened. If the issue is serious theft (for example, corruption), which threatens the national security, then one must turn to another ayat: "The punishment of those who wage war against Allah and His messenger and strive with might and main for mischief through the land is execution and crucifixion, or the cutting off of hands and feet from opposite sides, or exile from the land." (5:33). In both the first and second case the

---

<sup>317</sup> Ibid. Pp. 188–189.

<sup>318</sup> Ibid. P. 190.

<sup>319</sup> *Shahrur M. Al-kitāb wa al-qur'ān*, p. 450 and on.

possibility of softening the punishment depends on the specific society and this question should be decided by mujtahids <sup>320</sup>.

3) The second type consists of combining the upper and lower limits. As an example Shahrur cites ayat 4:11 which deals with inheritance. In this ayat, according to the Syrian thinker, an upper limit is defined for men and a lower limit for women. The portion of women should not be lower than 33.3% of the property, and the portion of men should not exceed 66.6%. The percentage relationship is defined by its relationship to objective factors existing in a given society at a specific moment in time, so that the relationship of 50% and 50% is, for example, allowable.

4) The fourth type is the encounter between higher and lower limits. According to Shahrur, in the whole *Book* only one ayat can be assigned to this type: “The woman and the man guilty of adultery or fornication – flog each of them with a hundred stripes. Let not compassion move you in their case, in a matter prescribed by Allah, if ye believe in Allah and the Last Day. And let a party of the believers witness the punishment.” (24: 2). In this case the upper and lower limits are set at one point, namely one hundred lashes <sup>321</sup>.

5) The fifth type is where the curvature moves between the lower and upper limits without touching either of them. Sexual relations between men and women are an example of this type. Starting at a point located above the lower limit, where both sexes have no contact with each other, the curvature moves upwards to the upper limit, where they are close to committing adultery but do not do so. These are normal sexual relations in Islam <sup>322</sup>.

6) The sixth type is movement on the curve between the positive upper limit and the negative lower limit. The structure of this type is illustrated by financial contracts: the upper limit is shown by extraction of interest, and the lower by payment of the charity tax (*zakat*). As these are positive and negative limits, there is a specific space between them which is equivalent to zero. An

---

<sup>320</sup> *ibid.* p. 455.

<sup>321</sup> *ibid.* p. 463.

<sup>322</sup> *ibid.* p. 464.

example of this median position is interest-free loans. Consequently, there are three main categories of money transfer: 1) payment of taxes. 2) interest-free loans. 3) loans with interest <sup>323</sup>.

Thus, by means of the concept of the upper and lower limits Shahrur constructs a flexible and contextual legal theory which is much better adapted to the problems of modernity than classical fiqh. In this regard it is interesting to analyze the *eight fundamental differences* identified by the Syrian thinker between the theory of limits and classical fiqh <sup>324</sup>.

Firstly, Shahrur argues, the fatal mistake of the Islamic tradition is to take legal ayats as absolute law, without allowing either softening, or adaptation to changing social and cultural circumstances. The theory of limits, in contrast, tries to give back to human legislation the flexibility that was originally inherent in the *Book*: prescriptions should not be seen as absolute limitations but as indicators or ethical-juridical markers.

Secondly, according to Shahrur, genuine Islamic legislation possesses a high degree of universalism, while “traditional jurisprudence has sacrificed this universality in favour of very narrow cultural and nationalist agendas that reflect particular political interests more than they do the universal ethical message of the *Book*”<sup>325</sup>. The theory of limits is meant to free Muslims from the narrow view characteristic of 7<sup>th</sup> century Arabia, and to replace it with a universal view that acknowledges cultural diversity.

Thirdly, in Shahrur’s opinion, the classical jurists were completely wrong about the status of the Prophet’s Sunnah, interpreting it literalistically and squeezing the general message of *al-islām* into its rigid confines. In actual fact, the Sunnah should be seen as a sample method of reacting to the challenges and legal conflicts that Muhammad faced in his time. It should be perceived as a “methodological handbook” from which one must derive common principles

---

<sup>323</sup> For similar analyses by Shahrur concerning interest (*rib ā*), cf: *ibid*, p. 464-470.

<sup>324</sup> *Shahrur M.* The Theory of Limits. Pp. 214–217.

<sup>325</sup> *Ibid.* p. 215.



and use them to form a new system of law that allows one to respond to the challenges of modernity.

Fourthly, Shahrur believes that the method of analogical reasoning (*qiyas*) has left a whole generation of faqihs in the legal and intellectual field of 7<sup>th</sup> century Arabia. It has to be rejected. In the opinion of the Syrian thinker the “theory of limits” works excellently without analogies, which allows mujtahids to be firmly rooted in the modern context and to replace comparisons with early Islam with references to the latest results of scientific research; it also allows them to relate Islamic legislation to intellectual progress in science”<sup>326</sup>.

Fifthly, in Shahrur’s opinion, the mistake of the Islamic legal tradition was that it perceived the message of Muhammad as previous messengerships were perceived, taking it for an absolute, precise and completely defined law. In reality, this message had another status: it was the *last* in the sense that it was formed not as a definitive expression of law, but in another manner, as permitting the evolution of the law over million of years up to the coming of the day of Judgment.

Sixthly, according to Shahrur the classical jurists felt excessive fear of the limits set down by Scripture so that they only moved along its boundaries and not inside its law-making space. The theory of limits is intended to return “flexibility in moving across the entire field of legislation, encouraging creative moves that lead to great sociocultural diversity in regulating marriage, divorce, inheritance, theft, murder, adultery, polygamy, dress codes, and so on”<sup>327</sup>.

Seventhly, in Shahrur’s opinion, the three branches (*furu’*) of Muhammad’s message – ethics, the ritual sphere and law in the narrow sense – were developed by faqihs in a completely specific way: they completely ignored ethics, blocked *ijtihad* in innovative aspects of law and focused on the petty and least important details of ritual behavior. In the theory of limits the priorities are different: in the ritual sphere *ijtihad* is forbidden, but is actively used in cases of

---

<sup>326</sup> Ibid.

<sup>327</sup> Ibid. P. 216.

legal ayats (including the clear ayats, the *naşş*); there is also a clear tendency to restore the ethical basis of Islamic law.

Eighthly, Shahrur observes that traditional fiqh started from the idea of annulling legal ayats within a single message (in this case, the message of Muhammad). In the theory of limits, this is ruled out. The Syrian thinker writes: “Allah would not issue contradictory legislation within one and the same messengership, whatever the historical situation. We believe in a succession of messages that are naturally replaced by a new revelation. Thus we see ourselves today in a wholly new postprophetic age in which, although formed and shaped by previous messengerships, we have matured to such a degree that we can be left alone to sort out legal problems without further divine messages. As we have shown, Allah has urged us unambiguously not to wait for new revelations but to rely on reason in using what we have already been given”<sup>328</sup>.

---

<sup>328</sup> Ibid. P. 217.

### 3.7. CONCLUSIONS

We will try, then, to summarize the main ideas of Muhammad Shahrur's theoretical system.

Firstly, Shahrur developed and applied in practice a unique method of hermeneutics that puts forward the *non-synonymity* of Scriptural terms and the special meaning of this non-synonymity for all contexts. This approach was due, on the one hand, to the general view of Scripture as a divinely revealed phenomenon that is meaningful in all its nuances and, on the other hand, a phenomenological perspective which holds that it is necessary to allow the text as such to speak, and to minimize the presuppositions of the researcher. In addition, the following principles are put forward: rationalism, articulation of the most topical content, and the priority of ethical guidelines. In a range of fields his approach has shown its effectiveness, even though not all the solutions he has proposed can be considered successful (and the Syrian thinker himself has never claimed that his concrete conclusions are definitive).

Secondly, on the basis of an analysis of Scriptural ayats Shahrur offers a new interpretation of the traditional distinction between *al-islām* and *al-imān*. In his opinion, *al-islām* is the natural religion of humanity, which corresponds to the unspoiled nature (*fitra*) that every person is born with; *al-islām* is based on three pillars – belief in the One God, the day of Judgement, and the desire to do good deeds; hence it follows that Muslims by nature includes all people, although in practice they often turn away from the ethical guidelines of Islam; membership in *al-islām* is determined not by religious identity but by explicit or implicit acknowledgment of the three pillars of natural religion. As regards *al-imām*, in Shahrur's opinion it denotes the realization of the principles of *al-islām* in the form of concrete religious prescriptions historically linked to 7<sup>th</sup> century Arabia; believers (*al-mu'minūn*) should be considered people who recognize the mission of Muhammad and the text of Scripture transmitted to him; *al-imān*

adds detail and specificity to the principles of *al-islām* in regard to a specific sociocultural situation, as well as being theoretically applicable to all subsequent possible situations (as Muhammad was the last prophet and messenger). Shahrur argues that the excessive commitment to *al-imān* obscured the historical tradition of the principles of *al-islām*, and this often led to a transformation of religion into empty ritualism.

Thirdly, the Syrian thinker developed a *conception of the Sunnah*, which differed in all aspects from the traditional one. In his opinion, the Sunnah is not an addition to Scripture (which in and of itself requires no additions), but merely reflects the exemplary *ijtihād* of the early period – the *ijtihād* of Muhammad as messenger. The decisions of Muhammad were caused by circumstances in the life of 7<sup>th</sup> century Arabia and reflect his personal judgments which do not have divine status. His *ijtihād* was not infallible and cannot constitute the main Islamic legislature. However, this *ijtihād* is a model for believers, as the Messenger was in all respects this model: the believers must “imitate” not so much the conclusions Muhammad made with his *ijtihād*, so much as the method itself with which he carried it out. In addition, according to Shahrur, the part of the Sunnah that is connected with the ritual sphere is necessary for believers.

Fourthly, the Syrian thinker developed an original *teaching on revelation*. On the basis of a close analysis of ayats, Shahrur came to the conclusion that the identification of the Book, or Scripture (*al-Kitāb*), and the Qur’an (*al-qur’ān*) was mistaken. In reality the concept of *al-Kitāb* is broader and it includes *al-qur’ān* as one of its parts. Within *al-Kitāb* Shahrur distinguished several groups of ayats: the book of the message and the book of prophecy. The former includes all the clear and unambiguous verses (*ayāt muḥkamāt*), connected mostly to questions of legislation and ritual practice, while the second includes the polyvalent verses (*ayat mutashābihat*), and a special group of explanatory verses (*tafṣīl al-kitāb*). The polyvalent verses, in turn, are divided into the “seven oft-repeated verses” (*sab’ al-mathānī*), which express the sounds of the human voice, and *al-qur’ān*. The *al-qur’ān* itself, in

Shahrur's opinion, is the greatest and most rational of all the miracles of God, as it points to ultimate facts of human life and the universal laws of the Universe, including those of the "unseen world"; it contains the whole entirety of possible knowledge, but still allows the adaptation of this knowledge to the circumstances of a concrete epoch. An important consequence of this approach to revelation is Shahrur's call to replace traditional tafsir, aimed exclusively at internal textual analysis, with the more rational *ta'wīl*, whose development would be aided by representatives of different scientific disciplines and philosophy. This *ta'wīl* should provide a better understanding of the Qur'an due to its attention to our surrounding reality, and a better understanding of reality due to the study of the Qur'an.

Fifthly, Shahrur developed his own version of reformed fiqh – the theory of limits. According to this theory, the main feature of Muhammad's message is the principle of the presence of higher and lower limits. This message establishes a reliable model for relating to law, which should be followed by believers, namely the principle of free interpretation of legal norms and their flexibility. In Shahrur's opinion, the *Book* does not conceive of shariah as codified law that must be fixed forever. It only indicates the upper and lower *limits* within which the law of people functions, that is, here is where we can discover a space for free experimentation by people. The theory of limits rejects the method of analogical reasoning (*qiyas*), the possibility of canceling ayats (*naskh*) within a single scripture, and the consensus (*ijmā'*) of the first generations of Muslims. At the same time the Sunnah is considered not so much to be a source of law as an exemplary case of ijtihad, "a methodological case-book", from which it is necessary to draw common principles in order to use them to form a new system of law, which will allow one to respond to the challenges of modernity. According to Shahrur, traditional faqihs blocked ijtihad in innovative aspects of law and focused on the petty and least important details of ritual behavior. In contrast to this, the theory of limits forbids ijtihad in the

ritual sphere, but actively uses it in relation to legal ayats and aims to restore the ethical basis of Islamic law.

Thus, Muhammad Shahrur's theoretical system is the fruit of an original hermeneutics of Scripture, which is based on phenomenological, rationalist, progressive and ethical principles. It combines elements of the traditional approaches as well as modernist ideas which are only partly rooted in the Islamic tradition. This allows us to characterize it as *neo-modernist*. Of all the theories analyzed in this dissertation, it is Shahrur's theory that is the most revolutionary, as it changes the idea not only of the Sunnah, fiqh, the status of Scripture and the history of Islamic thought, but also the internal structure of Scripture, as well as the character of the mission of Muhammad. Shahrur does not claim to be reconstructing some sort of early "correct" understanding of Islam. For him the *Book* is fundamentally polyvalent and every subsequent generation understands it better than the preceding one (at least, that is how it should be ideally). The Syrian thinker recognizes no authorities other than the *Book*, human reason and scientific knowledge; references in his works to the classics of Islamic thought are extremely rare. From the outside this looks like a break with tradition, but for Shahrur himself this is not the case, as *true traditionalism* is guaranteed not by belonging to a specific school of fiqh or kalām, but by dedication to the ethical institutions of *al-islām*; in this sense, the Syrian thinker could have pointed to his numerous predecessors both within the historical Islamic tradition as well as outside it.

## **CHAPTER 4. THE HUMANISTIC HERMENEUTICS OF NASR HAMID ABU ZAYD**

### ***4.1. BIOGRAPHY***

Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010) is one of the leading Islamic thinkers of the 20<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> centuries, a representative of Islamic liberal theology, a leader of the reform movement, an Islamic studies scholar, a philosopher, and a social activist. After receiving a good religious education, Abu Zayd became famous quite early on as a brilliant specialist in the history of Islamic thought, including in the areas of kalām, tasawwuf and falsafa. At the same time, he also had a good grasp of modern scientific methodology, knew the Western literature on Islam and made a significant contribution to the development of Islamic studies. Abu Zayd worked out an original theory of the humanistic understanding of the nature of the Qur’an, highlighting its linguistic and socio-cultural dimensions. He developed an original hermeneutics of Scripture, which combined elements of traditional approaches, the achievements of modern semiotics and hermeneutics, as well as the principle of contextualization – the idea of a transition from the “meaning” of a text to its “significance” in the modern period. In the last years of his life the Egyptian thinker was the leader of the reformist movement, giving a detailed critique of the “shariah-oriented” paradigm of understanding Islam and politicized movements, as well as proposing an alternative to these projects in the form of a pluralistic and open hermeneutics.

In this chapter we will analyze the main religious-philosophical ideas of Abu Zayd. In § 4.1 we will sketch his biography. In § 4.2 we will examine his theory of a humanistic understanding of the nature of the Qur’an. In § 4.3 we will analyze the Qur’anic hermeneutics of Abu Zayd. In § 4.4 we will look at problems in contextualizing the Qur’an and the differences between “meaning”

and “significance”. In § 4.5 we will look at the thinker’s ideas about the situation of Islam in the modern world (the reform of fiqh, the critique of Islamism, etc). In the concluding § 4.6 we present our conclusions.

Nasr Hamid Abu Zayd was born on 10 June 1943 in the village of Kuhafa, 120 kilometres from Cairo. He received a traditional religious education and at an early age had memorized the whole Qur’an and was a remarkable reciter. In his teens he was an admirer of Said Qutb’s ideas, but later rejected them. In 1972 Abu Zayd received his BA from Cairo university, when he specialized in Arabic studies. In 1977 he defended his masters on the problem of Qur’an interpretation, and in 1981 he wrote a PhD on the same topic. In 1982 Abu Zayd began to work as a teacher in Cairo university, lecturing on several Islamic studies courses. In 1987 he was appointed adjunct professor. From 1985 to 1989 he did an internship in Japan, where he was influenced by the famous Islamic studies scholar, Toshihiko Izutsu. In 1992 Abu Zayd applied for a professorship at Cairo university, which ultimately led to his being accused of apostasy, a court trial, and expulsion from Egypt<sup>329</sup>. After leaving Egypt in 1995 Abu Zayd settled in Holland, where he became a teacher at Leiden university. In Europe he became very famous as a representative of the reformist movement in Islamic thought. In the last period he visited Egypt several times, including to give lectures. During one of these trips he died from an unknown virus on 5 July 2010.

Although in his work Abu Zayd touches on a broad spectrum of problems connected to the history of Islamic thought and the reformist movement, the main topic in his works is the problem of understanding the nature of the Qur’an and Qur’anic hermeneutics in the broad sense. The Egyptian thinker himself identifies three periods of conceptualizing this topic in

---

<sup>329</sup> The “Abu Zayd affair” was extremely ambiguous. Several works have been devoted to a detailed analysis of it: *Thielmann J.* Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba – Sari’a und Qanun im heutigen Agypten. 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.



his work<sup>330</sup>. The first period is marked by the publication of his fundamental work “The concept of the text” (1990). In this work he supports an interpretation of the Qur’an as a text that requires a specific textual analysis. On the basis of a critical reexamination of the classic sciences of the Qur’an (*‘ulūm al-qur’ān*) Abu Zayd explored its historical and linguistic dimension. He came to the conclusion that the Qur’an was a cultural product, as by means of its specific linguistic structure it participated in the reconstruction of pre-Islamic culture. He emphasized that, although the Qur’an had become the source of a new culture, an adequate hermeneutic approach should still take account of pre-Islamic culture as the context of its functioning; without this any interpretation would be ideologized.

The second period of Abu Zayd’s work began with his inaugural lecture in 2000 as Klevering professor of law at Leiden university<sup>331</sup>. In this lecture, building on the idea of a cultural and historical dimension, he introduced the concept of the “human dimension” of the Qur’an. The Qur’an was seen as a space of communication between God and man. In the lecture he presented a new interpretation of the “sciences of the Qur’an”, especially those which treat the nature of the Qur’an, its history and structure. Within this project he used a whole range of methodological approaches in addition to historical criticism and hermeneutics, including semantics and semiotics, which had never been applied in traditional Qur’anic research in the Muslim world.

The third period of Abu Zayd’s work is connected to a deeper exploration of this project. In his inaugural lecture as Ibn Rushd professor of Islam and humanism at the University of humanities research at Utrecht (27 May 2004<sup>332</sup>) he made another step forward in the development of his thesis about the human aspect of the Qur’an, turning now to its “horizontal dimension. By this he meant not only the textual history of the Qur’an (its canonization and

---

<sup>330</sup> Abu Zayd N. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. Pp. 97–99.

<sup>331</sup> Abu Zayd N. *The Qur’an: God and Man in Communication*. Leiden University, 2000.

<sup>332</sup> Abu Zayd N. *Voice of an Exile. Reflection on Islam* (with E. Nelson). New York: Praeger, 2004.

gradual dissemination), but also the dimension that was inbuilt into the structure of the Qur'an and was manifested during the process of communication between God, the Prophet and the people. Abu Zayd's main thesis was that a realization of this horizontal dimension is only possible if we shift the emphasis in our conceptual scheme from the Qur'an as "text" to the Qur'an as "discourse".

Below we will try to consider all three stages in the development of Abu Zayd's thought and to present his conception as something whole and logically consistent.

#### 4.2. A HUMANISTIC UNDERSTANDING OF THE NATURE OF THE QUR'AN

Throughout his work Abu Zayd has developed a humanistic understanding of the nature of the Qur'an, although the actual term "humanistic hermeneutics" was first used by him only in 2004.<sup>333</sup> The humanistic approach to the Qur'an assumes an emphasis on the anthropological dimension of Scripture and a refusal to look at its transcendent and metaphysical nature. According to Abu Zayd, the existing text of the Qur'an that we possess cannot be thought of as the pre-eternal and uncreated Word of God (*kalām Allah*) in Arabic (*bi al-ḥurūf al-'arabiyya*), preserved on the Preserved Tablet (*fi Lawḥ al-mahfūz*). The Qur'an itself proves this when it emphasizes on numerous occasions that the Divine Words are unlimited and cannot be contained in anything or limited by anything (18: 109; 31:27); in addition, it is known that the Torah and Evangel (Gospel) are other manifestations of this Word, so that to assign this metaphysical status only to the Qur'an is impossible. Abu Zayd writes: "There is no basis to assert that the Qur'an is the literal and only expression of the Divine Word. If one accepts such an assumption, the Word of God becomes limited to the Qur'an alone, and all preceding scriptures are stripped of the right to represent it in other languages (in which they were written)"<sup>334</sup>. A more adequate approach, according to the Egyptian thinker, is a humanistic interpretation whereby the Qur'an is the created aspect of the Word of God, an attribute of divine actions (*ṣifat al-af'āl*), and not an attribute of the divine essence (*adh-dham al-ilahiyya*); like other attributes of the divine actions, the Qur'an receives a manifestation in our world (*fi al'ālam al-makhlūq*), that is, in history. Abu Zayd writes: "The Qur'an is one of the manifestations of the

---

<sup>333</sup> Abu Zayd N. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. Cf, too, the following works: Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an. Die Welt des Islams, No. 49, 2009; Rahman Y. The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'ān. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 2001; Völker K. Qur'an and Reform. Rahman, Arkoun, Abu Zayd. University of Otago, 2011.

<sup>334</sup> Abu Zayd N. The Qur'an: God and Man in Communication. P. 7.

Word of God, sent down to the prophet Muhammad through the mediation of the archangel Jibril. Consequently, there are no obstacles to distinguishing three aspects of the Qur'an: its content, its language, and its structure. There should be no disagreement over the question of the divinity of the source of origin of the Qur'an. However, the content of revelation in large part correlates with the linguistic structure of the text, which in its turn is defined by cultural and historical conditions. In other words, as soon as the content of the Divine Word was expressed in human language, it is the linguistic plane that constitutes the human dimension in the Qur'an and in scriptures as such.”<sup>335</sup>

Another important element in Abu Zayd's humanistic approach is the thesis that the Qur'an is a “linguistic text” (*naṣṣ lughawiyy*). In the Egyptian thinker's opinion, the status of the Qur'an as a text is no different than the status of any other text in any language of human civilization<sup>336</sup>. Its divine origin in no way means that people need a special conceptual schema and knowledge to understand information coming from God. Abu Zayd develops this thought in the following manner. As soon as the Qur'an was sent down to Muhammad in a language comprehensible to man (Arabic), it turned into a “linguistic text” and became subordinate to the general laws (*qawānīn al-‘āmma*) which govern the generation of other texts in a specific language (*al-lugha*), culture (*ath-thaqāfa*), and reality (*al-wāqi‘*)<sup>337</sup>. The text fits within the “dialectical relationship” (*‘alāqa jadaliyya*) between the Qur'an as a text, on the one hand, and culture, as well as the reality to which the text belongs and which it is an embodiment of, on the other. In addition, according to Abu Zayd the Qur'an is a “human text” (*naṣṣ insāniyy*), as from the moment of its sending down it turned into a concept that was open to comprehension, becoming an object of human thought (*al-‘aql al-insāniyy*)<sup>338</sup>. This multifaceted understanding of the Qur'an as a “created Word”, a “linguistic text” and a “human text” express the idea that the Qur'an is

---

<sup>335</sup> Ibid.

<sup>336</sup> *Aḥy 3aiūḥ H. Naqd al-khiṭāb ad-diniyy*. Cairo, 1992. p. 206.

<sup>337</sup> *ibid.* p. 203.

<sup>338</sup> *ibid.* p. 126.

embodied in human language, culture and reality. On the other hand, the Qur'an itself is a "product of culture" (*muntijan li ath-thaqāfa*). It is a subject (*fa'il*) in the process of the formation of culture (*ath-thaqāfa ma'fūl*)<sup>339</sup>. The dialectical relationship between the Qur'an as a text and language, culture and reality, arose at a concrete moment in history. As soon as the Qur'an appeared in 7<sup>th</sup> century Arab society a turning-point occurred in its evolution as a "historical text" (*naṣṣ tā'rihiyy*). Abu Zayd describes the essence of this dialectical relationship as follows: "In its essence the language of the Qur'an is a special type of 'speech' (*kalām*) within the Arabic 'language' (*lisān*) as such. As with any 'speech', it is subject to the lexical, grammatical, syntactic and semantic rules of Arabic, as well as to the general standards of its speech patterns and expressions. Nonetheless, concrete speech acts can influence language as a whole due to the special dynamic used by it within the organization of its own discourse. The special linguistic dynamic by which Qur'anic language influenced Arabic as a whole has transformed linguistic signs (its lexicon and terminology) into semiotic signs. In other words, the language of the Qur'an transfers a significant part of Arabic lexis into the sphere of semiotics, where lexical units refer exclusively to a single absolute reality – God. This transformation serves a special goal: to depart from visible reality and enhance the higher reality that is hidden from the organs of sense. This is why, according to the Qur'an, everything in the visible world is nothing but 'signs' (*ayat*) which point to God and imply Him. The Qur'an treats as semiotic signs not just natural phenomena (animate and inanimate) but it also looks upon the history of humanity as a series of 'signs'. The eternal struggle between 'truth' and 'falsehood' (*al-ḥaqq wa al-bāṭil*), between persecutor and persecuted (*al-mustad'afin wa al-mustakbirin*), is depicted in the Qur'an and represented as signs of the Divine Sunnah...

It is this linguistic dynamic that has allowed the Qur'an to influence almost all areas of knowledge and history in Islamic culture: theology,

---

<sup>339</sup> Abu Zayd N. *Mafhum an-naṣṣ*. p. 178.

philosophy, mysticism, linguistics, literature, literary criticism and fine art. The broad application in the Qur'an of the word *aya* (and its plural form *ayāt*) not just to the Qur'an, but to the universe as well, has given philosophers and Sufis the possibility of developing an Islamic theory of the 'logos'. In this theory the Qur'an is presented as a model of the universe. Another premise of this evolution of thought was the reordering of the verses (*ayats*) and chapters of the Qur'an – that is, a transition to a modern form of *muṣḥaf*. By means of this semantic and structural transformation, Arabic was permeated by Qur'anic language. The dynamic of 'speech' (*kalām*, the concrete speech act) was able to achieve mastery over its own language (*lisān*). Essentially, this is the foundation underlying discussion of *i'jāz al-qur'ān*, the miraculous and inimitable nature of the Qur'an." <sup>340</sup>

The humanistic character of Abu Zayd's hermeneutics is also reflected in his understanding of the phenomenon of revelation (*waḥiyy*). He conceives of revelation in the context of semiotic theory, defining it as an "act of communication" (*'amaliyyat ittiṣāl*) between a sender (*mursul*) and recipient (*mustaqbil*) by means of a special code, cipher (*khaṣṣa*) or system of signs, which are understood by both sides. In Arab culture such communication, according to Abu Zayd, is thought of in three ways: as communication between people, as communication between jinns and people, and as communication between God and people. The third type is of greatest interest to him. Abu Zayd focuses on the fact that, according to the Qur'an, this type of communication is also divided into three types: "It is not fitting for a man that Allah should speak to him except by inspiration, or from behind a veil, or by the sending of a Messenger to reveal, with Allah's permission, what Allah wills." (Q. 42: 51). The Egyptian thinker proposes an analysis of all three types of revelation:

- In the first case, *waḥiyy* is understood as inspiration (*al-iḥlām*), similar to what the mother of Moses experienced (28:7). The concept of *waḥiyy*

---

<sup>340</sup> Abu Zayd N. The Qur'an: God and Man in Communication. Pp. 8–9.

in this case means “speech without words” (*kalām biduni qadl*) or “encoded soundless speech” (*kalām bi-shifra ghair sawtiyya*).

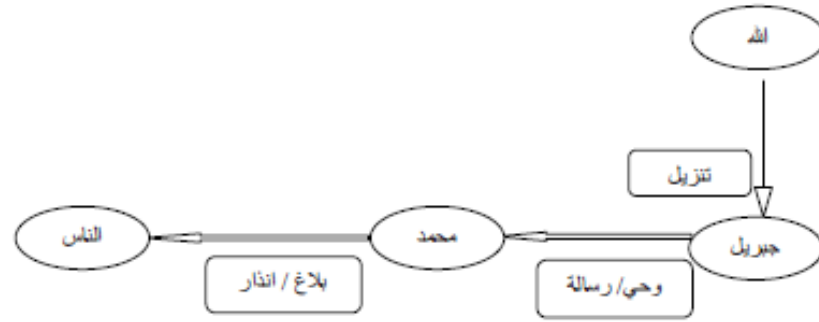
- In the second case, *wahīyy* is a means of speaking “through a veil”. Most often this method refers to the verbal communication and conversation of Moses with God on Mount Sinai. The Qur’an recounts it as follows: “And to Moses Allah spoke direct.” (4:164). Moses wants to see God and asks Him: “O my Lord! Show (Thyself) to me, that I may look upon Thee.” In the Qur’an, God’s answer is described as follows: “By no means canst thou see Me (direct); but look upon the mount; and if it abide in its place, then shalt thou see Me.” When the Lord appeared on the mountain, He turned it into dust, and Musa fell down unconscious. When he came to, he said: “Glory be to Thee! To thee I turn in repentance, and I am the first to believe.” (7:143). The preceding type of *wahīyy* indicated “speech without words”, while the direct communication of God with Moses, in Abu Zayd’s view, is “speech through language” (*kalām bi-lughā*), thanks to which Moses could understand with ease what was said by God.

- In the third case *wahīyy* is thought of as verbal communication via a messenger (*rasul*). This was the channel by which the Qur’anic revelation was transmitted: God sent a herald to His Prophet to transmit the message to this person and to humanity as a whole<sup>341</sup>.

Abu Zayd focuses on the last type of communication. In thinking about the process of revelation, he proposes the following diagram<sup>342</sup>:

<sup>341</sup> *Abu Zayd N. Mafhūm an-naṣṣ*. p.41.

<sup>342</sup> *Ibid*, p.57; see too: *Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’an*. Pp. 197–203.



Drawing 2. The general scheme of revelation according to Abu Zayd

In this diagram we see that the process of revelation first of all involves a transmission of revelation from God to Jibril. This transmission is denoted by Abu Zayd with the term *tanzīl* (from the verb *nazala* “to cause to come down; to send down”). It is conceptualized by means of a “vertical” metaphor. The phenomenon of revelation begins with God, the *one who sends down* (to a lower plane of existence) the angel Jibril as an intermediary or link (*‘alāqat ittiṣāl*) during the general process of “sending down” (*tanzīl*) His divine message to Muhammad, who acts as the recipient (*mustaqbil*) or addressee (*mukhāṭab*). According to Abu Zayd, the Qur’an speaks about this as follows: “We sent down the Qur’an in Truth, and in Truth has it descended” (17:105). In this regard the Egyptian thinker inquires: “What was it in what the Qur’an contains that was *sent down* through Jibril? Was it the word together with its meaning, that is, the text with its content and form? Or was it just the content, meaning and ‘substance’, and the messenger then clothed it in the form of Arabic? In other words, was the communication between Muhammad and Jibril *wahīyy* in the form of inspiration or *wahīyy* in the form of speech (linguistic expression)?”

343

In answer to his own question, Abu Zayd writes that Jibril sent down to Muhammad the meanings (*al-ma’āni*), explained them to him, and Muhammad in turn expressed them in Arabic. In confirmation of his point of view, he cites

<sup>343</sup> Abu Zayd N. *Mafhūm an-naṣṣ*. p.42.



these ayats: “Verily, this is a revelation from the Lord of the worlds: with it came down the Spirit of Faith and Truth—to thy heart and mind, that thou mayest admonish in the perspicuous Arabic tongue.” (26: 192–195).

In the opinion of the Egyptian thinker, Jibril sent down the meanings into the heart of Muhammad by means of a non-linguistic cipher (*ghayr ash-shifra al-lughawiyya*), so that one must speak of inspiration (*al-ilhām*), but with the use of a “special soundless cipher (*shifra khaṣṣa ghair ṣawtiyya*)”. Abu Zayd emphasizes that the process of revelation (*tawhīl al-wai*) took on the character of a *transformation*. This occurred at the stage of transition from inspiration (*al-ilhām*) to linguistic contact (*al-ittiṣāl al-lughawī*) – at the moment when Muhammad expressed the spirit of divine revelation in a clear and understandable Arabic<sup>344</sup>.

Abu Zayd’s proposed scheme of the revelatory process has four levels: God => Jibril => Muhammad => people. God *sends down* the Word to Jibril (*tanzīl*). As recipient, Jibril accepts the divine speech, and as sender he transmits it to the prophet Muhammad. Similarly, acting as recipient, Muhammad accepts the message from Jibril (*wahīyy* as mediated revelation). As sender, Muhammad in turn transmits the message to the people (*inzār*). The Prophet is not the final addressee of revelation, as he is obligated to transmit the message further down the chain. Only thanks to his function as an “intermediary” in the transmission of the divine message to people (*balagh-* or *tabligh* means “transmission”) is he called the “messenger”<sup>345</sup>.

Thus, the humanistic character of Abu Zayd’s approach includes three theses: firstly, the final addressees of revelation are the person and humanity; revelation as a holistic process of communication in its final stage includes a multitude of addressees, comprising “people”, “children of Adam”, “believers”, “people of Scripture”, and the other addressees mentioned in the Qur’an; secondly, in the transmission of revelation from the Prophet to people, a process

---

<sup>344</sup> *ibid.* p. 44.

<sup>345</sup> *ibid.* p. 56.

of *transformation* occurred – the translation of the Qur’an into the plane of language and culture; thirdly, the text of the Qur’an known to us is not the transcendent Divine Word, but must be thought of as the historical incarnation of an attribute of divine activity. While the first thesis could still be accepted by Egyptian orthodoxy, the second and third theses clearly contradicted traditional theological theories about the uncreated nature of the Qur’an, which was the reason why Abu Zayd was accused of “heresy”.

### 4.3. THE HERMENEUTIC ACT

Out of this humanistic understanding of the nature of the Qur'an a specific hermeneutics is born. In Abu Zayd's opinion, the great civilizational meaning of the Qur'an enabled Arab culture to become a "culture of the text" (*haḍārat an-naṣṣ*). But he goes further and characterizes this culture as *primarily* a culture of the text. He asserts that Arab culture was created as a result of "the encounter between man and reality and its dialogue (*ḥiwār*) with the text"<sup>346</sup>. But from this it also follows that it is a culture of interpretation (*haḍārat at-ta'wīl*)<sup>347</sup>; the language of the Qur'an, as with any other text, "is not itself explicable in terms of itself, as understanding of a text and its meaning depends on the intellectual and cultural baggage of the reader (*intāj dalālatihi*)"<sup>348</sup>. Thus the message contained in the text can be extracted only by its interpreters. If the Qur'an presupposes an interpreter, or one who "decodes" the text, this means that the text and its interpretation, *naṣṣ* and *ta'wīl*, are inextricably linked to each other, or, as Abu Zayd formulates it, interpretation is "another side of the text" (*al-wajh al-ahar li an-naṣṣ*)<sup>349</sup>. Abu Zayd intentionally and consistently uses the term *ta'wīl* together with the more common term *tafsir* to emphasize the participation of human reason (*'aql*) in the act of interpretation, which contrasts with the approach which gives preference to transmitted messages (*naql*) when interpreting the text. In the opinion of the Egyptian thinker, the act of interpretation goes beyond simple explanation or commentary, as without this act the Qur'an would be a meaningless text, simply a "valuable object", but without any message for humanity. "The Qur'anic text changed from the very first moment – that is, from the moment that it was pronounced by the Prophet at the start of revelation – ceasing to be a divine text (*naṣṣ ilāhiyy*) and becoming a

<sup>346</sup> Abu Zayd N. *Mafhūm an-naṣṣ*. p. 11.

<sup>347</sup> *Ibid.* p. 247.

<sup>348</sup> Abu Zayd N. *Naqd al-khiṭāb ad-diniyy*. p. 87.

<sup>349</sup> Abu Zayd N. *Mafhūm an-naṣṣ*. p.11.

text that must be understood, that is, a human text (*naṣṣ insāniyy*), as a transition took place from revelation to interpretation (*li-annahū taqāwwala min at-tanzīl ila at-ta'wīl*). The Prophet's understanding of the text was one of the early phases of the movement of meaning, which was a consequence of the text's entering into contact with human reason."<sup>350</sup>

Following the Soviet school of semiotics<sup>351</sup>, Abu Zayd developed a theoretical communication model within which the Qur'an, like any other message (*risāla*), that is, verbal or non-verbal sign (*ayat*), presupposes a "communicative relationship between a sender (*mursil*) and an addressee (*mustaqbil*), based on a code (*shifra*) or a linguistic system"<sup>352</sup>. The Egyptian thinker notes that if the information contained in a text varies according to the cultural and social baggage of the reader, then the essence of the message transmitted by the Qur'an for an addressee of the 20<sup>th</sup> century should differ from the information transmitted for a Muslim of the 7<sup>th</sup>, 8<sup>th</sup> or 11<sup>th</sup> centuries. Accordingly, any interpretation based on the corpus of classical exegetical texts and the heritage of the Prophet and his companions, i.e. on the early interpretations, is not capable of conveying the specific message of the Qur'an, addressed to each later century. Abu Zayd criticizes the viewpoint which says that there is only one precise and adequate interpretation of the Qur'an, issuing from the Prophet and satisfactory for all times:

Such an assertion [i.e. the assertion that the Prophet's interpretation is sacred. – *D.M.*] involves a specific form of polytheism, as it equates the absolute and the relative, as well as the constant and the temporal; moreover, it equates the Divine intention with human understanding of this intention, even despite the fact that we are talking about the understanding of the Prophet. This assertion leads to idolatry, as it attributes a sacralized status to the Prophet,

<sup>350</sup> Abu Zayd N. Naqd al-khiṭāb ad-diniyy. p. 93.

<sup>351</sup> One should note that Abu Zayd translated several works of Yu. Lotman into Arabic.

<sup>352</sup> Abu Zayd N. Maḥfūm an-naṣṣ. p. 27.

although the truth is that he was only a man; but the same assertion also hides from us the fact that he was only a prophet.”<sup>353</sup>

In Abu Zayd’s opinion, any interpretation made by an individual can never be absolute (*fahm muṭlaq*). It is always relative (*fahm nisbiyy*), as the “information” in the divine “message” varies depending on who is the addressee of the message. The distinction between “absolute” and “relative” in Abu Zayd’s hermeneutics has been described well by M.Sukidi: “The clear distinction between the absolute and relative is a crucial point in Abu Zayd’s hermeneutic opposition to those who assert the necessity of absolute authorities (*as-sulṭa al-muṭlaqa*) in the exegesis of religious texts (*an-nuṣūṣ ad-diniyya*). Abu Zayd begins his analysis by introducing a sharp distinction between the “primary text” (*an-naṣṣ al-aṣliyy*) and “secondary texts” (*an-naṣṣ ath-thanawiyy*). The first category in the Islamic heritage (*turāth*) includes only the Qur’an, while the second includes the text of the *Sunnah*, which partly fulfills the role of commentary to the main text of the tradition. The second category also includes religious texts written by scholars (*‘ulamā’*), jurists (*al-fuqahā’*) and commentators on the Qur’an (*al-mufasirrūn*). All these types of text serve as commentaries either to the main text or to one of the secondary texts. According to Abu Zayd, in the history of Arab-Islamic culture the secondary texts for some reason came to be seen as primary and received a new status, making the broad masses of the Muslim community accept them as authoritative texts. The Qur’an, having lost its status as the main text, was later replaced by a new generation of secondary texts and the hegemony of scholars, jurists, and commentators. The subject of intellectual activity (*majāl al-ijtihād*) in and of itself became the understanding of the secondary texts – without any reference to the Qur’an as the main text.

Abu Zayd calls for a liberation from the “power of the texts” (*sultan an-nuquq*)...His demand is certainly not a denial of the supremacy of the Qur’an or the importance of the *Sunnah* of the Prophet. It would be more correct to

---

<sup>353</sup> Abu Zayd Naqd al-khiṭāb ad-diniyy. p. 93.

understand it as a call for Muslims to cast off the shackles of unconditional authorities (*as-sulṭa al-muṭlaqa*) – of those who impose hegemony (*al-haymana*), dominance (*as-sayṭara*) and prohibitions (*al-qam'*) by hiding behind religious texts and ignoring all considerations of time, place and surrounding circumstances.”<sup>354</sup>

Abu Zayd does not agree with the view that contextual understanding of the nature of a text, which overcomes the literalistic and traditional interpretation and highlights the role of the addressee, contradicts the Qur'an and Islamic theology<sup>355</sup>. In reality, he argues, the Qur'an originally required a hermeneutical attitude towards itself, which also used human reason and systematic literary methods. In support of his view the Egyptian thinker gives several quotes from Holy Scripture, Mu'tazilite authors, as well as the canonical disciplines of Qur'an study (*'ulm al-qur'an*), as described in az-Zarkashi (d. 1392) and as-Suyuti (d. 1505). Abu Zayd asserts that any interpretation based on “the authority of older generations” (*sulṭat al-qudamā'*) limits the text to the intellectual and cultural horizons of the first generation of Muslims or the historical circumstances of the Islamic “Golden Age”, which has long passed: “This link fundamentally contradicts the understanding rooted in Arab culture, according to which the meaning of a text overcomes barriers of space and time. By limiting ourselves to the interpretations of the first generations of Muslims and reducing the role of contemporary exegetes to retelling the opinions of preceding scholars, we arrive at a very problematic result. As a result, people hold to the letter of these interpretations and make them a part of their confession, which in the final analysis leads to the limitation of these “originally eternal” (in the sense of “final”) truths and the rejection of the experimental method in studying scientific and humanistic phenomena; it also leads to “science” turning into “religion”, while religion becomes superstition, fairy-tales and relics of a bygone age.”<sup>356</sup>

<sup>354</sup> Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an. Pp. 204–205.

<sup>355</sup> Abu Zayd N. Mahfūm an-naṣṣ p. 28.

<sup>356</sup> ibd

The three tasks that Abu Zayd sets himself are these: first, to trace the different interpretations of the Qur'an and the historical circumstances which caused them, from the birth of Islam to modernity; secondly, to demonstrate the "interpretative diversity" (*al-ta'addud al-ta'wiliyy*)<sup>357</sup> that exists in the Islamic spiritual tradition; thirdly, to show how this diversity in time came to be forgotten by Islamic theologians. These problems go back to the subject of his Masters dissertation, which was devoted to an analysis of rationalistic interpretations of the Qur'an put forward by the Mu'tazilites, and the Mu'tazilites' attempts to explain Qur'anic metaphors in the context of the political, social and economic circumstances of the time<sup>358</sup>. In his doctoral dissertation Abu Zayd studied another tradition of interpretation of the Qur'an, which was linked to the Sufi school of Muhiddin ibn Arabi (d. 1240).<sup>359</sup> Ibn Arabi's thoughts about the essence of hermeneutics and his interpretation of the existence of the Qur'an as open systems of communication between God and man had a strong influence on Abu Zayd's methodology, as he explains in detail in his autobiography<sup>360</sup>.

Abu Zayd's critical works in the area of Islamic theology and hermeneutics were devoted to imam ash-Shafi'i (d. 820)<sup>361</sup>, Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111) and Muhammad Abdo (d. 1905).<sup>362</sup> In these works the Egyptian thinker tried to show that definite historical, political and ideological motifs served as the basis for specific interpretations that later came to be considered canonical. Abu Zayd criticizes what he calls the "predominance of reactionary thought in the tradition"<sup>363</sup>; this tendency has always facilitated the marginalization or even the banning of critical, rational, original and mystical approaches, thus reducing Islamic thought to a conservative thought at the political level and theology that is traditional in spirit. The task of this

<sup>357</sup> *ibid.* p. 11.

<sup>358</sup> *Abu Zayd N.* Al-ittijāh al-'aqliyy fī at-tafsīr: dirāsa fī qa ḍiyyat al-majāz fī al-qur'ān 'inda al-Mu'tazila. Beirut, 1982.

<sup>359</sup> *Abu Zayd N.* Falsafat at-ta'wīl fī al-qur'ān 'inda Muḥiyy ad-Dīn al-'Arabiyy. Beirut, 1983.

<sup>360</sup> *Abu Zayd N.* Ein Leben mit dem Islam. Freiburg, 1999. P. 111.

<sup>361</sup> *Abu Zayd N.* Al-imām ash-Shafi'iyy wa ta'sīs al-idiyulujiyya al-wasaṭiyya. Cairo, 1992.

<sup>362</sup> *Abu Zayd N.* An-naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa. Beirut, 1995. p. 13–66.

<sup>363</sup> *Abu Zayd N.* Mafhūm an-naṣṣ. p. 12.

reactionary religious discourse, in Abu Zayd's opinion, was to "simplify the ancient heritage"<sup>364</sup>. This discourse favored simple memorization and repetition, due to which deeper layers of meaning were ignored. Muslims, argues Abu Zayd, lost their free relationship to the Qur'an – now their relationship is wrapped in a film of inviolability and incomprehensibility. As this understanding has been elevated to the status of a sacred object, the true message of the Qur'an has been completely ignored. The essence of the Qur'anic revelation was buried under "a pile of different levels of interpretation, each of which was linked to a specific historical ideology, which prevented an understanding of the text and the role that it should play in contemporary Arab society."<sup>365</sup> In light of this, Abu Zayd describes his own task as follows: "My works and research are focused on the following problems: how to attain a scientific understanding of the Qur'an and how to purify it of the level of ideological interpretation; in fact, this is nothing but a method for digging down to the historical reality of the text"<sup>366</sup>. Abu Zayd argues that in the hermeneutical process a crucial element is the focus on the historical context of revelation; this is necessary in order to distinguish its historical meaning (*ma'nān*) and its broader, intransient significance (*maghzan*). As the actual linguistic system (*nizām lughawiyy*) of the Qur'an is aimed at concrete addressees (*mukhāṭabūn*), the understanding of the historicity of the text is of special importance, especially for the understanding of its content in our time: "Undoubtedly, this is a message coming from Heaven to earth, but from this it certainly does not follow that it is independent of the laws of reality, including the whole order to which reality is subordinate, including cultural context. The Absolute reveals itself to people through its Speech. It 'lowers itself to their level' (*yamanazzalu ilaihim*), using their cultural and linguistic system of meanings."<sup>367</sup>

---

<sup>364</sup> *ibid.* p. 13.

<sup>365</sup> *ibid.* p. 337.

<sup>366</sup> *Abu Zayd N.* Naqd al-khiṭāb ad-diniyy. p. 196.

<sup>367</sup> *ibid.* p. 64.



Thus Abu Zayd claims that revelation was adapted to the linguistic and intellectual view of its first addressees. Hence it follows that revelation has a specific link with created reality. Abu Zayd emphasizes “the dialectical relationship” (*‘alāqa jadaliyya*) which exists between the Qur’an and reality in many aspects of the history of its unfolding revelation. He gives the example of specific ethical, religious, and ideological concepts which preceded the Islamic epoch, and which were integrated into the monotheistic credo and value system. He describes how revelation reacted to specific historical circumstances, including the general social and political changes that occurred before the rise of Islam. Abu Zayd also looks in detail at the degree to which classical Qur’anic disciplines (*‘ulūm al-qur’ān*), associated with such ideas as “occasions of revelation” (*asbāb an-nuzūl*) and “abrogating/-ed ayats (*an-nāsih wa al-mansūh*), relied on conceptions of the nature of the Qur’anic text that took account of the historical dimension of revelation. As a specialist in the literature, Abu Zayd focuses on the language of revelation. He analyzes the linguistic norms and metaphors of the Qur’an, which are based on the social reality and literary canons of the time, but which are given a completely new form; at the same time Abu Zayd relies on conjectures expressed in the famous work of Toshihiko Izutsu, which propose that when the Qur’an was transmitted in Arabic God considered the specific culture in which this language functioned. Therefore, Abu Zayd suggests, the Qur’an can be called the product of a specific culture (*muntaj thaqāfiyy*). This idea was expressed in the following fragment: “When the Almighty transmitted the Qur’an to the Prophet, He chose a specific linguistic system for its first addressee. The choice of language was the choice of an empty vessel, although contemporary religious discourse believes otherwise; language is a community’s most important tool for understanding the world and organizing it within its consciousness. It is impossible to speak a language without taking into consideration the culture and reality associated with it. In exactly the same way it is impossible to speak of a text, without taking

account of the culture and reality, as the text is a phenomenon that is always localized within linguistic and cultural parameters.”<sup>368</sup>

God chose Arabic to establish communication with man; if man wants to decipher His message, he must analyze His speech, using the methods and rules that are applied to any other speech, as according to Abu Zayd, “the divine act” (*fi’l ilāhiyy*) in the world occurs in a specific place and time, that is, it occurs in accordance with the laws of this world”<sup>369</sup>. The Egyptian thinker adds that the widespread unwillingness to apply the methods of human reason to the Word of God is a result of allowing “the relationship between the Divine and human to be based on difference and even opposition; this illusion is created by the Asharite view of the world”<sup>370</sup>. At the same time, Abu Zayd emphasizes that “such a complete differentiation between the Divine and the human prevents acknowledgement of an important truth, confirmed by Divine revelation itself, which describes itself as ‘sent down’ (*tanzīl*), thus presupposing a circular connection, so that Speech is that which connects the Divine and the human with each other; in other words, if the Divine Speech (which marks out the Divine path) ‘sent down’ uses the means of human language, despite His omniscience, perfection, power and wisdom, then human reason which interprets it is connected to Divine Speech, regardless of human ignorance, imperfection, weakness and subjection to passions”<sup>371</sup>.

If we remember that between the text and the interpreter there is always a certain relationship, notes Abu Zayd, this relationship is far more complex with literary texts, which he calls *an-nuṣūṣ al-mumtāza*, or “higher texts”<sup>372</sup>. As an example of a text that has a highly complex linguistic structure that makes it both highly meaningful and internally diverse, he cites the tragedies of Shakespeare. But the same is true, in Abu Zayd’s opinion, of the Qur’an, whose

---

<sup>368</sup> *ibid.* p. 27.

<sup>369</sup> *ibid.*

<sup>370</sup> *ibid.* p. 195.

<sup>371</sup> *ibid.* p. 63.

<sup>372</sup> *Abu Zayd N. Maḥūm an-naṣṣ.* p. 120.

miraculous nature is often considered to be its literary structure. Although the language of the Qur'an "does not deviate from the general linguistic system, it still creates its own code which is achieved by means of regrouping elements of the original semantic system"<sup>373</sup>. The Egyptian scholar notes that the special complexity of the structure of the Qur'an's language separates it from regular speech. It vacillates between different linguistic levels – "between simple transmission of information, although this is rare, and elaborate 'literary' language with its own unique mechanisms"<sup>374</sup>. An analysis of these unique mechanisms requires philological methods: hermeneutics, literary criticism, semantics and so on. Abu Zayd is a supporter of unifying the Qur'anic and philological sciences, arguing that only such an interpretation is able to give a comprehensive analysis of the Qur'an, to decipher its code and to explicate the message of the Qur'an for modern society; only this sort of interpretation has the wherewithal to understand its special linguistic mechanisms. In the process of this interpretation, the historical meaning of the Qur'an, which is relevant only for the time of its sending down, is overcome. The need to involve multiple sciences is justified by the discursive and functional particularity of the Qur'an as a text belonging to a specific culture.

Abu Zayd traces back the roots of his methodology to Islamic thinkers such as Abd al-Jabbar (d. 1025) and Abd al-Qahir al-Jurjani (d.1078) who saw the study of the Qur'an's language in the light of early poetry and other forms of verbal art as something completely obvious. Abu Zayd also calls himself a follower of Amin al-Huli (d.1968), a specialist in Qur'anic hermeneutics, who taught at Cairo university and worked out a theory for the philological interpretation of the Qur'an (*al-tafsīr al-adabii li al-qur'ān*)<sup>375</sup>. This theory used all available scientific methods for studying the Qur'an and actively referred to the historical context of 7<sup>th</sup> century Arab society. Al-Huli's approach demanded a precise linguistic analysis of all ayats devoted to a given theme or containing a

<sup>373</sup> Abu Zayd N. Naqd al-khiṭāb ad-diniyy. p. 194.

<sup>374</sup> Abu Zayd N. Maḥūm an-naṣṣ. p. 212.

<sup>375</sup> Al-Huliyy A. Manāhij tajdīd fi an-naḥw wa al-balāgha wa at-tafsīr wa al-adāb. Cairo, 1961.

word requiring interpretation. The interpreter also had to examine the structure and try to evaluate the psychological effect that the Qur’anic language had on its listener. Al-Huli writes: “A person interpreting a text, especially if it is a literary text, contributes his own interpretation and understanding to it. The personality of the person trying to understand an expression limits the conceptual possibilities of this expression. It is the interpreter who limits the intellectual horizon of the expression, broadens its meaning and assumes its intention. He does everything according to his conceptual level and within his intellectual worldview, as he can never go beyond his own personality. No one can understand a text without having imbued it with his own peculiarities of thought and intellectual baggage.”<sup>376</sup>

The parallels between Abu Zayd and Amin al-Huli concern their aesthetic interest in the Qur’an. Al-Huli characterized the Qur’an as “the greatest book and most astonishing literary work in the Arabic language”, adding too: “The Qur’an immortalized this language and its essence and itself became immortal. It became the pride of this language and the treasury of its tradition. Although the Arabs could be distinguished by their religion or their views on life, they all feel this quality of the Qur’an – its Arabic character (*‘arabiyyatuhu*)”<sup>377</sup>. Al-Huli argued that the Arabs should study the Qur’an “as other nations study their literary masterpieces in different languages”<sup>378</sup>. The Qur’an is “the most holy book from the viewpoint of Arab art, regardless of whether a person considers it as meaningful in the religious sense”<sup>379</sup>.

Fifty years later Abu Zayd would express a similar opinion: “I look at the Qur’an as a text in Arabic that should be studied by Muslims and Christians and atheists, as Arab culture is unified in it and it is still capable of influencing other texts of this culture. It is a text that has absorbed pre-Islamic texts; and all later texts, including modern ones, have absorbed it. I respect the Qur’an more

---

<sup>376</sup> Ibid. p. 304.

<sup>377</sup> Ibid. p. 303.

<sup>378</sup> ibid

<sup>379</sup> ibid. p. 304.

than any Salafi. The Salafis limit its role to the permitted (*ḥalāl*) and the forbidden (*ḥarām*). This contradicts the fact that the Qur'an is also a text that has influenced art. From it grew up the visual arts, the most important of which is the art of calligraphy. Vocal art also grew up from recitation of the Qur'an – all the classical singers in Arab culture began with reciting the Qur'an. How could the diversity of meanings and precepts, this presence at all levels, be interpreted incorrectly? I get pleasure when I listen to a recitation of the Qur'an. So much is hidden if we limit ourselves to the precepts and prohibitions! In reality, no one receives pleasure from the Qur'an. We read the Qur'an and are terrified or dream of paradise. We have turned the Qur'an into a text that offers encouragement and deterrence – into a stick and carrot. I want to free the Qur'an from this prison, so that it can once again become fruitful for the essence of culture and art, whose development is suppressed in our society.”<sup>380</sup>

Amin al-Huli had an enormous influence on Abu Zayd, which the latter did not deny. Abu Zayd also emphasized that his views were formed through critical thinking about the works of authors who lived in different epochs. He especially often mentioned the Iranian grammarian as-Sibawaihi (d.800), the Japanese Islamic studies scholar Toshikiho Izutsu, the founder of structural linguistics Ferdinand de Saussure, the Soviet cultural critic Yuri Lotman, and the German philosopher and theoretician Han-Georg Gadamer. A critical analysis of their works is presented in Abu Zayd's book “The problems of reading and the mechanisms of interpretation” (1992)<sup>381</sup>, which is a compendium of his main philological and literary articles. The book contains an article giving an overview of European philosophical hermeneutics, which was published in 1981 and was then one of the first attempts to ponder this intellectual tradition in Arabic. The relevance of European hermeneutics for understanding the Holy Qur'an, according to Abu Zayd, is connected to the fact that, unlike the methods of analytical linguistics and positivism, hermeneutics

<sup>380</sup> Abu Zayd N. Naqd al-khiṭāb ad-diniyy. p. 204.

<sup>381</sup> Abu Zayd N. Ishkaliyyāt al-qira'a wa aliyāt at-ta'wīl. Beirut, 1992.

focuses on the subjectivity of any textual interpretation. One of the tasks of the thinking subject is to critically think about his own intellectual disposition. This idea is based on the thesis that the subject plays an important role in forming one's image of the world and that cognition never reflects "reality" directly. Applied to the Qur'an, this means that it does not have a fully "objective" meaning, which could be directly accessible to scholars or theologians; consequently, there also cannot exist a fully "objective" interpretation. On the contrary, every interpretation is a result of a specific relationship between the text and the interpreter, and it reflects the uniqueness of this relationship. It is precisely because of this, notes Abu Zayd, that it cannot be identical to an interpretation from another epoch or socio-cultural context.

#### 4.4. MEANING AND SIGNIFICANCE

It has already been noted above that in his hermeneutical methodology Abu Zayd pays great attention to the historical meaning (*dalāla tā'rīhiyya*) of the text of the Qur'an. He acknowledges the historical distance (*al-bu'd at-tā'rīhiyy*) between the Qur'an and ourselves, so that, in his opinion, it is not enough to limit ourselves to an interpretation based on contemporary positions, but one must understand the original meaning. This original meaning can be grasped through historical study of how the first generations of Muslims interpreted the text. But this interpretation is not, according to Abu Zayd, final – it is necessary in order to elicit the significance (*maghzan*) for the modern era. Interestingly, the distinction between meaning (*ma'nān*) and significance (*maghzan*) was borrowed by Abu Zayd from E.D. Hirsch<sup>382</sup>. Hirsch was a well-known proponent of taking into account authority when engaging in interpretation, while Abu Zayd was against it. In fact, Abu Zayd somewhat modified the terms used by Hirsch. In his work “Validity in interpretation” Hirsch wrote: “*Meaning* is what is presented by the text; this is what the author intended by using a specific set of signs; this is what the signs represent. *Significance* is the relationship between meaning and personality, either the conception or the situation or something imagined.”<sup>383</sup>

Although Abu Zayd accepts Hirsch's idea about the unchangeable character of meaning and the changeable character of significance, “meaning” in Abu Zayd's hermeneutics is not what is contributed by the author, but the historical meaning as it was understood by the first addressees. This is an important observation as in the case of the Qur'an a person cannot claim full explication of the authorial intent, as this concerns the intention of God. In addition, according to Abu Zayd the Qur'an is a fundamentally multi-vectored text: one and the same passage can be imbued with *different* intentions, as the

<sup>382</sup> Hirsch E.D. *Validity in Interpretation*. London: Yale University Press, 1967.

<sup>383</sup> *Ibid.* P. 8.

Qur'an is addressed to every person reading it, each with a concrete intention. To justify the difference between historical meaning and significance Abu Zayd analyzes the semantics of the concept of *ta'wīl* in ayats of the Qur'an where it is used<sup>384</sup>. He identifies two main types of meaning in which it is used. The *first meaning* is associated with the verb *awwala*, which means "to return". At this level the term *ta'wīl*, which is a verbal noun from *awwala*, can be understood as "to make something or some phenomenon return to its original foundation" (*irja' ash-shayy aw al-al-zāhura ... ilā 'ilalihā al-ulā wa asbābiha al-aṣliyya*)<sup>385</sup>. In another place Abu Zayd says that *ta'wīl* has the semantics of uncovering the non-obvious meaning (*ad-dalāla al-khaṣiyya*) of an event, which assumes the uncovering of the true reasons underlying them, the revelation of their genuine source and basis<sup>386</sup>. It is precisely this that he has in mind in the following Qur'anic fragment: "He (Yusuf) said: 'Before any food comes (in due course) to feed either of you I will surely reveal to you the truth and meaning of this (*naba'takumā bi ta'wīlihi*) ere it befall you. That is part of the Duty which my Lord hath taught me. I have (I assure you) abandoned the ways of a people who believe not in Allah and that (even) deny the Hereafter.'" (12:37)

The interpretation of events or words means revealing the true causes behind them. In confirmation of this Abu Zayd cites another ayat: "Thus will the Lord choose and teach thee the interpretation of stories (and events) (*yu'allimuk min ta'wīl*) and perfect His favor to thee and to the posterity of Jacob – even as He perfected it to thy fathers Abraham and Isaac aforetime! For thy Lord is full of knowledge and wisdom!" (12:6)

The *second meaning* of the word *ta'wīl* comes from the other meaning of the verb *awwala*, which Abu Zayd reconstructs as "to put something in its proper place and manage it." In this case *ta'wīl* means "achievement of a goal through displaying care, management or correction" (*al-wuṣul ilā al-ghāya bi*

<sup>384</sup> Abu Zayd N. *Mafhūm an-naṣṣ*. p. 226 and on.

<sup>385</sup> Abu Zayd N. *Naqd al-khiṭāb ad-diniyy*. p. 110.

<sup>386</sup> Abu Zayd N. *Mafhūm an-naṣṣ*. p. 229.



*ar-ri'āya wa as-suyāsa wa al-iṣlāḥ*)<sup>387</sup>. The concept of *ta'wīl* can also mean *'āqiba* “fruit, result, outcome”. In confirmation of this the following verses are cited: “Give full measure when ye measure, and weigh with a balance that is straight: that is the most fitting and the most advantageous in the final determination (*ta'wīlan*)” (17:35).

“O ye who believe! Obey Allah and obey the Messenger, and those charged with authority among you if ye differ in anything among yourselves, refer it to Allah and His messenger, if ye do believe in Allah and the Last Day: that is best and most suitable for final determination (*ta'wīlan*)!” (4:59).

Using the results of his research into the semantics of *ta'wīl*, Abu Zayd argues that contextual interpretation (*al-qirā'a al-siyāqiyya*) should conform to the double semantics of this term, that is, the principle of “return to the source” and the principle of “achieving the ultimate goal”. Consequently, the Egyptian thinker claims that interpretation must pass through two stages: firstly, return (*ruju'*) to the meaning in its historical and cultural context, and secondly, dissection of the significance (*maghzan*) of the meaning for the modern context<sup>388</sup>. At the same time, as has been noted, historical meaning is stable, while significance is subject to variation and depends on local contexts. The elicitation of significance is impossible without adequate understanding of historical meaning.

According to Abu Zayd, to understand the historical context of the Qur'an one needs to undertake a massive historical-critical study of it. One must use materials from *usūl al-fiqh*, especially *asbāb an-nuzūl* (occasions of revelation), *nāsīh wa mansūh* (abrogating and abrogated ayats), and *makkiyy wa madaniyy* (earlier and later ayats). Furthermore, the Qur'an must be studied in the socio-cultural context of 7<sup>th</sup> century Arabia. Knowledge of this context is of huge importance, as it allows one to understand, for example, whether the laws and norms mentioned in the text were introduced by Islam or whether they are

---

<sup>387</sup> *ibid.* p. 230.

<sup>388</sup> *ibid.*

pre-Islamic social and religious customs that were then accepted and developed by Islam<sup>389</sup>.

In addition to the socio-cultural context there are other contexts that need to be considered when interpreting the Qur'an. Primarily this is what Abu Zayd calls "the external context" (*siyyāq ḥarifiyy*). Although the socio-cultural context can also be interpreted as an external context, as it represents the relationship of the divine message to the surrounding world, the real external context, in the opinion of the Egyptian thinker, is the context of communication (*siyyāq al-mahāṭub*), or in the case of the Qur'an, the context of sending down *siyyāq at-tanzīl*)<sup>390</sup>. The elements of this context are the sender of the message and his addressees. The latter include the different addressees of revelation, such as Muhammad, his wives, women in general, the believers, "people of the book", and so on. Given that the process of sending down lasted more than twenty years, many factors underwent change, so that the divisions made by *usūl al-fiqh* about the context of revelation are extremely important for specifying the external context.

According to Abu Zayd, there are also internal contexts (*as-siyyāq ad-dākhiliyy*), in particular the internal chronology of the text (*tartīb an-nuzūl*). Surahs in the current edition of the Qur'an are not arranged in chronological order, and although it is not absolutely clear why, knowledge of chronology is still useful in the process of interpretation. Abu Zayd notes that this understanding helps us recognize the fact that one and the same word in different Qur'anic suras can have different meanings, as the meaning can change over twenty years. A historical reading of the text can explicate the semantic development within it. A sequential reading (*qirā'a tatabu'iyya*), that is, a reading that follows the existing order of suras, can get close to understanding the Qur'an as a holistic text and its real influence on people<sup>391</sup>. In Abu Zayd's

<sup>389</sup> Abu Zayd N. An-naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa. Beirut, 1995. p. 100–101.

<sup>390</sup> *ibid.* p. 101.

<sup>391</sup> Abu Zayd N. Dawā'ir al-khawf: qira'a fī khiṭāb al-mar'a. Casablanca, 1999. p. 203.

opinion, contemporary methods of Qur'an interpretation should combine both types of reading.

Other levels of internal context are the context of presentation (*siyyāq sard*) and the linguistic structure (*at-tarkib al-lughawiyy*). The first type of context allows one to determine whether a particular text is describing a situation that goes back to past generations, or whether it is establishing a new law; this affects both the contexts of “motivation and deterrence” (*targhib wa tarhib*) and contexts of “promise and threat” (*wa'd wa wa'id*)<sup>392</sup>. As for linguistic structure, it includes grammatical structure (*al-tarkib an-naḥ wiyy*) and literary devices, such as ellipsis, repetition, metaphor and so on. Analysis of this linguistic structure, according to Abu Zayd, is necessary not only for understanding explicit meanings, but also for explicating meaning of what is implicit (*al-maskum 'anhu*) in the text. By “implicit” he has in mind a meaning that goes beyond the given structure<sup>393</sup>. Internal and external contexts are to do with the historical meaning of the text, and their analysis constitutes a first step in the scientific reading of the Qur'an. The next step is to articulate the significance of meaning by reference to the modern context. Significance is connected to the importance and relevance of the meaning of the text. It is in the process of explicating the significance that the interpreter plays a crucial role. Of course, in studying the historical meaning of the text the interpreter also has an important function, but as this meaning is definite and fixed, the function of the interpreter becomes redundant after it has been discovered. Discovery of the significance depends in large part on the interpreter, and the results can differ from one interpreter to another, which to some extent is linked to variations in a person's socio-cultural conditions and intellectual predispositions. In essence, this means a forward-moving hermeneutic process which can result in numerous and diverse interpretations.

---

<sup>392</sup> *ibid.* p. 204.

<sup>393</sup> *Abu Zayd N.* An-naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa. p. 108–109.

One of the serious objections against this theory concerns its obvious relativism, as it assumes that absolute truth does not exist or at least is unattainable. However, Abu Zayd argues that there are still principles that allow one to separate adequate from inadequate interpretations. He writes: “As soon as the Qur’an has been decodified in light of its original historical, cultural and linguistic context, it must be recodified in the code of the cultural and linguistic interpreter. In other words, out of the surface structure of the Qur’an must be reconstructed its deep structure. The next step is to rewrite this deep structure onto another surface structure, that is, the structure of modernity. All this involves openness in interpretation, as the infinite process of interpretation and reinterpretation necessarily takes a long time. If the interpreter is not open, then the Qur’an will forever remain – as it is now – an object of political manipulation. Moreover, open interpretation is necessary for as long as Muslims consider the message of the Qur’an relevant and meaningful for the whole of humanity regardless of conditions of time and place.

All this will result in a plurality of interpretations of the Qur’an. How can one avoid this plurality of Qur’anic interpretations turning into the ideological manipulation of its meaning? Awareness of the difference between original contextual “meaning”, which due to its historicity is almost unchanging, and “significance”, which is subject to change, as well as an awareness of the necessity to set up a stable and rational relationship between meaning and significance, are the prerequisites for grounding interpretations. An interpretation is only legitimate if it does not break these rules; the opposite often occurs, when there is a desire to reduce interpretations to priori ideological beliefs and conclusions, which people use to claim a perfect understanding of the text. Although the text also has a divine origin, it is historical by nature. Accordingly, its interpretation can only be human (and not divine).”<sup>394</sup>

---

<sup>394</sup> *Abu Zayd N. 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. London and New York: Routledge, 2011. P. 84.*

Following these principles is, according to Abu Zayd, a prerequisite for objective interpretation. But this is not absolute objectivity, as it allows for alternative interpretations. The Egyptian think calls this “contextual objectivity” or “cultural objectivity”<sup>395</sup> – it is characterized by achieving grounded readings for specific contexts but not for all possible contexts.

It is worth noting that since 2004, that is, in the last part of his career, Abu Zayd shifted the emphasis from analyzing the Qur’an as a text to analyzing the Qur’an as a *set of discourses*<sup>396</sup>. This is due to the presence in the Qur’an of numerous contradictions, which do not accord with the declarations of the Almighty that there are no contradictions in His Book (Q 4:82). The contradictoriness of the Qur’an was recognized by the Mu’tazilites, who tried to explain it by appealing to a dichotomy between “clear” and “polyvalent” verses; the faqihs also knew about this contradictoriness and tried to resolve it by appealing to the theory of abrogation of early ayats by later ones; in the reformist movement the contradictoriness of the Qur’an was ironed out by appealing to “universal” and “relative” dimensions. However, argues Abu Zayd, all these attempts at solving the problem cannot be considered successful, as they do not take the essential point into consideration. In the opinion of the Egyptian thinker, the very problem of contradictoriness is rooted in the view of the Qur’an as a “text”, which in turn assumes the presence of an author as a certain external “instance” in relation to the text. In other words, Muslims are in error about the nature of the Qur’an due, on the one hand, to their ideas about its transcendence, uncreated nature and “mono-dimensionality”, and on the other hand, due to their habit of identifying the Qur’an with the *muṣḥaf*.

This error is overcome in the historical approach to the Qur’an, that is, in an approach that sees it as a *set of discourses*. According to Abu Zayd, the Qur’an was originally a series of discourses, each one of which had its own

---

<sup>395</sup> Abu Zayd N. *Mafhūm an-naṣṣ* p. 240.

<sup>396</sup> CM.: Abu Zayd N. *Voice of an Exile. Reflection on Islam*, 2004; Abu Zayd N. *Towards Understanding the Qur’ān’s Worldview: An Autobiographical Reflection*, 2011; Abu Zayd N. *The Status of Women between the Qur’an and Fiqh* // Mir-Hosseini Z. et al. (eds.). *Gender and Equality in Muslim Family Law*. London, 2013. Pp. 153–168.

concrete historical setting and specific degree of independence; these discourses “had a polyphonic and not monophonic character, and reflected not only different situations, but also different recipients and addressees.”<sup>397</sup> Each discursive unit includes the following aspects: firstly, who is the speaker and who is receiving the message; secondly, the character of the discourse under study. This character can vary according to the typology applied. The discourse can be demonstrative, persuasive, polemical, prohibitive, inclusive etc. Thus it is not the sura or the ayat that is the independent unit, but discourse as divided by the above indicators. In the context of this approach the idea of chronological arrangement of suras proposed by Abu Zayd earlier cannot be considered adequate for the reconstruction of a holistic view of the Qur’an, and thus the development of an adequate hermeneutic also requires a *chronological arrangement of discourses*<sup>398</sup>.

Abu Zayd did not manage to work out this project in detail. He only indicated that discursive analysis must combine with a substantive reconstruction of the multifaceted worldview of the Qur’an, which had already been shattered by the early period of the development of Islamic thought: “Theology has grasped the world of Divine nature, philosophy had grasped the world of metaphysics, i.e. the universe, the levels of existence, nature etc. Sufism dealt with the world of ethics and spirituality, and legal theory dealt with the legal and the legislative world. The Qur’anic worldview was thus split into fragments, and therefore it is in need of defragmentation”<sup>399</sup>. The first step on the path to “defragmentation” of the multifaceted worldview of the Qur’an is to return to the sources in order to see what the segmented “worlds” of the Qur’an look like in themselves. Abu Zayd identifies five such fields of meaning:

1) *Cosmology*. This includes the Qur’an’s view on the world, nature, creation, the creator, death and resurrection etc.

---

<sup>397</sup> Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur’ān’s Worldview. P. 85.

<sup>398</sup> Ibid.

<sup>399</sup> Abu Zayd N. The Status of Women. P. 154.

2) *The relationship of man and God.* Here the emphasis is on the closeness between the two active agents in communication, as well as their clear separation

3) *The ethical and moral dimension.* Here the Qur'an observes and preserves a certain tension between the possibility of human perfection and the reality of human moral inadequacy.

4) *The social level.* Here the Qur'an deals with concrete questions like marriage, divorce and inheritance. This level is the area of meanings contained in extracts of the Qur'an dealing with legal institutions. This area is the area of *ijtihad*, independent rational judgment, which should not be confined by the classical concept of *qiyas*.

5) Punishment (*hudud*). This level is present in the Qur'an, but is not a part of the Qur'anic worldview as a whole. These forms of punishment existed before the appearance of the Qur'an, and the Qur'an borrowed them to defend society from crime<sup>400</sup>.

In reality, as Abu Zayd notes, these (and other) semantic worlds are intertwined in the Qur'an and do not exist in and of themselves. The subsequent tradition not only divided them artificially but used them to establish self-sufficient models for understanding Islam; moreover, historically, the legalistic model was clearly dominant. Abu Zayd rightly notes: "In the modern Muslim world, which has inherited a centuries-old marginalization of theology, philosophy and mysticism, the paradigm of shariah – in the form of a theory of law or material law (*furu'*) – has become the only representation of Islam. Two different lexical units – *shariah* and *Islam* – have become synonymous"<sup>401</sup>. Overcoming such a narrow view of Islam will be possible only by undertaking a comprehensive reconstruction of the multifaceted Qur'anic worldview and the application of a holistic hermeneutics to this worldview. However, in the opinion of the Egyptian thinker, this reconstruction will never be final, as the

<sup>400</sup> Abu Zayd N. The Status of Women. Pp. 155–156; cf. also: Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'an's Worldview. Pp. 85–86.

<sup>401</sup> Abu Zayd N. The Status of Woman. P. 160.

Qur'an is a fundamentally "open" text which deliberately contains an element of "indeterminacy", so as to respond to the demands of people who live in different epochs: "If scriptures were as clear and definite as the majority of believers think, their meaning would have no significance beyond the historical moment of their origin"<sup>402</sup>.

---

<sup>402</sup> *Abu Zayd N. Towards Understanding the Qur'ān's Worldview. P. 87.*



#### 4.5. ISLAM IN THE CONTEMPORARY WORLD

Abu Zayd explicitly associates himself with the renovationist movement in Islam, even though he does not consider this movement itself to be monolithic. In the opinion of the Egyptian thinker the medieval legal norms need significant correction. To assert that the corpus of traditional legal literature is obligatory for all Muslims regardless of sociocultural circumstances would mean to ascribe divine status to the historical product of human thought; this position is a form of *shirk* and so must be avoided in whatever way possible. Abu Zayd argues that Islam is not opposed to democracy, progress or modernity, and that despite the traditional point of view, there is no obligation to build a theocratic state. The implementation of the political scenario that many Islamist movements appeal to “would restore a diabolical dictatorial regime at the cost of the spiritual and ethical dimension of Islam”,<sup>403</sup>.

Abu Zayd firmly believes that the Qur’an in itself is not a legal book. Its legal edicts “are expressed within a concrete discursive style and disclose a context, typical for its time, of interaction between juridical science and human needs...; the Qur’anic discourse offers a plurality of possibilities of choice and diverse solutions, as well as open gates of understanding”<sup>404</sup>. The correct interpretation of Qur’anic directives requires an all-embracing use of the contextual methodology (§ 4.4). In other words, one must engage in the contextualization of Qur’anic directives, explication of their ethical meaning, and application of this meaning in the contemporary situation – an approach that is close to Fazlur Rahman’s “theory of double movement” (§ 1.4)<sup>405</sup>. Abu Zayd argues: “The contextualization of the Qur’an’s provisions and study of their linguistic and stylistic structure (as a specific discourse) would demonstrate that

---

<sup>403</sup> Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought. P. 95.

<sup>404</sup> Ibid.

<sup>405</sup> There is no doubt that Abu Zayd knew the works of Rahman well, but for some reason he rarely refers to them.

the main work of a jurist should be to disclose the meaning of these provisions, and then to recode this meaning for a variety of different social contexts”<sup>406</sup>.

Nonetheless, very early on Muslim faqihs chose a completely different path – the path of literalistic and non-contextual assessment of the juristic strength of a particular ayat; as a result, this approach created what Abu Zayd calls a “shariah-oriented paradigm”. The creation of this paradigm demanded the development of a particular hermeneutics of a legalistic type, which in the opinion of the Egyptian thinker was entangled in contradictions. Primarily, the faqihs referred to verse 3:7 to develop their teaching concerning the necessity of interpreting allegorical (*mutashabih*) ayats of the Qur’an by means of the clear ayats (*muḥkam*); however, in practice it immediately became clear that the classification of what was “allegorical” and “clear” in the Qur’an was not the same for different thinkers. In addition, from very early on the faqihs were worried by the diversity and contradictoriness of juridical provisions in the Qur’an on a whole range of issues: women’s rights, marriage, divorce, custody, food and so on. To reinforce concrete legal norms they developed a teaching about the abrogation of some ayats by others, deducing this from the clear verses of the Qur’an (16: 99; 2: 106); in accord with this teaching, historically later revelation had legal force, while earlier verses had to be considered abrogated. And, again, jurists could not achieve agreement over what exactly should be considered abrogated, simply because the actual chronological order of the Qur’anic narrative was always controversial. Later, to this set of contradictions were added the principles of *ijmā’* and *ijtihad*, which led to even greater complexity and confusion in the system (especially regarding *ijtihad*). The history of the development of Islamic law, in Abu Zayd’s opinion, proves that “shariah is a man-made creation, and there is nothing divine in it; nothing in it can claim to be real regardless of space and time”<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> Ibid. P. 94.

The shariah-oriented paradigm assumes a reading of the Qur'an through 16% of its ayats, which according to the traditional viewpoint are legal in the narrow sense. The remaining 84% of the Qur'an, Abu Zayd notes, came to play a merely auxiliary role in this paradigm supporting the juridical system. The Egyptian thinker criticizes not only the traditional legalistic approach of the rigorist type but even the comparatively moderate concept of the goals of the shariah (*maqāsid ash-shari'a*), which was developed by medieval mujtahids and is popular among modern ulema who are attracted to the reform movement. In his opinion, the goals of shariah, that is (1) salvation of the soul, (2) protection of descendants, (3) protection of property, (4) protection of peace of mind, (5) preservation of religion, are fairly adequate in themselves, but the method of their justification and derivation from the Qur'an is harmful due to its essential connection with the traditional paradigm. Abu Zayd writes: "It is not difficult to show that these five goals come mainly from Islam's 'criminal codex'. The first goal is derived from the criminal law about illegal killing. According to the Qur'an, retribution acts as a support and defense of life itself (2: 178–179). The second goal is linked mainly with punishment for adultery and fornication, for example with the 80 lashes mentioned in the Qur'an, which would later be applied exclusively to the unmarried, or with stoning of married culprits (for which there is no Qur'anic basis). The third goal is none other than the amputation of hands prescribed for the punishment of a thief. The fourth goal is connected to the prohibition against using alcohol, for which the Qur'an did not lay down a specific punishment. It was introduced later after the death of the Prophet. Preservation of religion is a goal derived from the death penalty prescribed for apostates. Such a punishment was theoretically grounded by the jurists only later – the Qur'an itself does not tell us about any this-worldly punishments for those who reject Islam after accepting it. The Qur'an mentions only a punishment in the afterlife... Later, mainly for political reasons, the death

penalty was introduced; defence of political power was equated with defence of Islam itself.”<sup>408</sup>

Abu Zayd notes that these provisions were not initiated by Islam and thus cannot be considered religious by nature. They all became widespread in the pre-Islamic era. Some of these forms of penalty have roots in Roman law or were borrowed from Jewish tradition, while others come from even earlier traditions. In the opinion of the Egyptian thinker, in the modern era which is characterized by respect for the inviolability of the human body and recognition of human rights, “amputation of parts of the body or the death penalty can no longer be regarded as divinely ordained punishments.” In addition, “other aspects of shariah, especially the rights of religious minorities, women’s rights and human rights in general, must also be subject to reexamination and correction”<sup>409</sup>.

Abu Zayd’s analysis of democracy is interesting. Unlike many modernists, he does not rush to equate modern democracy with early Muslim forms of social and political organization; however, in his opinion, the problem of diversity and pluralism is indeed extremely acute in the modern world. He writes: “The Qur’an arose in the midst of societies with a traditional mindset, which is reflected in many of its features. Today, the peoples of Europe, the Middle East and many other Islamic societies live in a modernized or modernizing environment, essentially different from the context when the Qur’an was sent down. Modern societies are distinguished by their diversity of views, identities and interests. How to deal with pluralism in the political sphere – this is one of the crucial problems of the modern world”<sup>410</sup>. Abu Zayd argues that identifying the Qur’anic principles of *shura* (council, consultation), which functioned within the framework of traditional society, with modern forms of democracy is inadmissible. He believes that *shura* was a pre-Islamic practice. Although the Qur’an and hadiths give examples of how the Prophet consulted

---

<sup>408</sup> Ibid. Pp. 94–95.

<sup>409</sup> Ibid. P. 95.

<sup>410</sup> Ibid. P. 96.

with his companions on certain questions, the actual idea of *shura* is not religious or Islamic. It is a historical phenomenon and one should leave it as such. Attempts to develop the *shura* into something democratic in some countries of the Middle East seem to Abu Zayd clumsy, as in these cases the *shura* acts only as a component in an authoritarian structure. The Egyptian thinker believes that Muslims must move away from such adaptative revisions of Islam and leave historical forms of tradition behind in the past. He summarizes his position as follows: “Generally speaking, political theory should be based on the fact that in Islam, that is, in the Qur’an, there is no political theory, no political principles, even for a traditional society. What it says about traditional societies is more descriptive. It does not prescribe for Muslims any concrete form of action, and thus there is no political system in the Qur’an. In addition, it says nothing about the state or form of government. Consequently, Muslims are free to choose what they desire. This means that Islam does not oppose democracy, progress or modernity.”<sup>411</sup>

A logical consequence of Abu Zayd’s preference for the pluralism of hermeneutics is his critical attitude towards attempts to squeeze Qur’anic discourse into political, legal or institutional bounds. This approach is set out in his work “A critique of the book on religion (1992)”<sup>412</sup>. As a supporter of the plurality of interpretations, Abu Zayd rejects Islamist claims to a single true and eternal interpretation: “This stance is disproved by Islam’s own history – a history which embodies different tendencies and groups which arose for social, economic, and political reasons, forming their own doctrines on the basis of their interpretations and attempts to understand texts. Whatever the motives of one or other work, to defend the thesis that there is only one Islam and to reject real pluralism can lead to two results. The first result is a one-sided and static understanding of Islam: an understanding which is impervious to external historical influences connected to social differences, not to mention the

---

<sup>411</sup> Ibid.

<sup>412</sup> *Abu Zayd N. Naqd al-khiṭāb ad-diniyy*. Cairo, 1992.

influences of diverse groups within a single society, whose existence was due to differences in their interests. The second result is that this unchanging interpretation is held by a group of people – theologians in the main – and members of this group consider themselves free of error and the natural inclinations of people.”<sup>413</sup>

Abu Zayd criticizes the establishment of the “institution of a clergy”, which claims “the true understanding of Islam” and tries to limit “the potential for interpretation and commentary to its own circle”<sup>414</sup>. In the opinion of the clergy, only a theologian or faqih has the right to interpretation, which contradicts the Islamic doctrine that recognizes no “sacred power or clergy as such”<sup>415</sup>. Even more negative is that they present their interpretation as the absolute truth, rejecting any other opinion. This thereby levels out the difference between the text and its interpretation. Abu Zayd writes: “Everyone speaks about a *single* Islam, and at the same time no one thinks about the fact that this can only be *their own* understanding of Islam and Islamic texts”<sup>416</sup>.

Moreover, Abu Zayd emphasizes that in expressing the claim to understand the intentions of God expressed in Islamic texts, the theologians have entered “an extremely dangerous area – the area of ‘speaking in the name of God’, which religious discourse throughout its history, bar certain cases, has tried to avoid”<sup>417</sup>. The Egyptian thinker also claims that such reasoning “gradually leads to a situation where certain people who claim to have a monopoly over understanding, explanation, commentary and interpretation now strive to use their power, as they feel that only they have the right to speak in God’s name”<sup>418</sup>.

A logical consequence of this critique of the Shariah-oriented paradigm is the negative attitude towards the widespread calls to “Islamize” not only the

---

<sup>413</sup> Ibid. p. 30.

<sup>414</sup> Ibid. p. 31.

<sup>415</sup> Ibid.

<sup>416</sup> Ibid. p. 29.

<sup>417</sup> Ibid.

<sup>418</sup> Ibid. p. 81.

law but also literature, art and in fact the entire intellectual sphere as a whole. Abu Zayd also firmly distances himself from the approach whereby the Qur'an and Sunnah must become "authoritative sources for the making of judgements and analyses", as in the final analysis this leads to the domination in all spheres of "people connected to religion" (*rijāl ad-dīn*)<sup>419</sup>. Abu Zayd notes that the impulse to see the Qur'an as system of coordinates for all spheres of life is not an invention of modern Islamists and has a long history; however, it should be understood that in the times of the Prophet, religious and secular issues were quite firmly separated. He writes: "Starting from the first moments in the history of Islam and during the period of revelation and formation (*tashakkul*) of texts, there was a firm awareness that religious texts were linked with a particular sphere, where they were relevant and active, and that there were other spheres of human reason and experience which were not linked to the relevance of texts. Often it happened that when the first Muslims encountered a new situation they asked the Prophet whether his behavior was a result of revelation or his own personal experience and judgement. And they often had opinions different from those of the Prophet, and behaved differently when the problem was about spheres of judgement and personal experience."<sup>420</sup>

Thus, Abu Zayd believes that Islam is compatible with modernity, so that in the modern world the situation of Muslims should change; religious and legal thought need to develop, and the shariah-oriented paradigm needs to be abandoned. Muslim societies should also develop and gradually move away from the principle of the "Islamization" of all spheres of life. Furthermore, people need to reject the "institute of the clergy" which has usurped discourse on Islam, and in its place there must arise a free and pluralistic hermeneutics that allows one to look not to the past but to the future. Abu Zayd writes with conviction: "The point is not that that Islam cannot accept modernization, but that modern Muslims are opposed to this. The real barrier to modernization has

---

<sup>419</sup> Ibid. p. 188.

<sup>420</sup> Ibid. p. 28.

become Muslim thinking, especially thought habits developed over an extended period of time”<sup>421</sup>.

---

<sup>421</sup> *Abu Zayd N. Reformation of Islamic Thought*. Pp. 96–97.



#### 4.6. CONCLUSIONS

Let us try, then, to summarize the main ideas of Abu Zayd about Qur'anic studies, hermeneutics, and Muslim reform.

Firstly, Abu Zayd developed a *humanistic understanding of the nature of the Qur'an*, which assumes an emphasis on the anthropological dimension of Scripture and refuses to examine its metaphysical and transcendent dimension. The Egyptian thinker's humanistic theory includes three theses: 1) the ultimate addressees of revelation are the person and humanity; 2) in transmitting the revelation from the Prophet to people a process of transformation occurred – a translation of the Qur'an into the level of language and culture; 3) the Qur'anic text known to us is not the transcendent Word of God, but should be thought of as a historical incarnation of an attribute of the divine action. This theory opens the way to a historical and contextual reading of the Qur'an and a meaningful implementation of its precepts in the modern situation.

Secondly, Abu Zayd was responsible for developing an original *hermeneutics of the Qur'an*, which assumes a conceptualization of Scripture, on the one hand, as a text within the framework of Arab culture, and on the other hand, as a text that transforms Arab and other cultures. The Egyptian thinker has applied to the Qur'an the methods of modern semiotics and philosophical hermeneutics. He also developed a project for studying the different interpretational strategies used in the history of Islamic thought, which he partly embodied in his own life. Abu Zayd's theory of hermeneutics is characterized by a fundamental distinction between the "primary text" and the "secondary text": the status of primacy belongs exclusively to the Qur'an, while other texts of the Islamic tradition should be seen only as relative interpretations, localized in a specific historical context. In other words, the Egyptian thinker was categorically opposed to blind taqlid.

Thirdly, Abu Zayd developed a *theory of contextualization of Qur'anic provisions* in modern conditions. Drawing on Western semiotics he drew a distinction between the “meaning” of Qur'anic directives and their “significance”: meaning is linked to the occasions of revelation of ayats, while significance assumes the relation of universal principles expressed in the ayats to the contemporary situation. The Egyptian thinker also analyzed numerous internal and external contexts of the Qur'an, which are important for it to be adequately understood.

Fourthly, Abu Zayd laid out a *strategy for combining Islam and modernity*. In his opinion, the “shariah-oriented” paradigm for understanding Islam must be overcome and replaced by an ethical understanding. On this path one must understand the process of how the “shariah-oriented” paradigm evolved, as well as its weak and strong points. Abu Zayd strongly criticized all forms of political Islam: in his opinion, the Qur'an contains no political theory, and therefore Muslims are free to choose what is most suitable for them at the present moment. He also critiqued the “institution of the clergy” and attempts of the ulema to monopolize Islamic discourse. In his opinion, Islam is fundamentally non-hierarchical, as it presupposes pluralism and free thought.

Thus Abu Zayd's theory is an interesting example of combining classical Islamic approaches, modernist and post-modernist ideas, the methods of contemporary structuralism and philosophical hermeneutics. He allows one to look anew at the status of the Qur'an and its linguistic structure, as well as to explicate the numerous internal and external contexts that are necessary for a comprehensive interpretation of the Qur'an. This theory is not just of historical interest, but has an applied dimension – Abu Zayd conceived of his project within the framework of the Islamic renovationist movement, and thus his methodology has as its ultimate goal the definition of the significance of Scripture for the modern age.

In conclusion, one should note the following: Abu Zayd was convinced that his project could be realized only by moving from an analysis of the Qur'an

as a text to an analysis of the Qur'an as discourse, which in his opinion, required the development of a pluralistic and open hermeneutics. To the question of why hermeneutics should take precisely this form, he gave an exhaustive answer: "Because we are talking about the meaning of life. If we are sufficiently serious about the task of liberating religious thought from the manipulations of power – be it political, social or religious – and wish to give the community of believers the chance to formulate for themselves this 'meaning', we must build an open democratic hermeneutics. The empirical diversity of the religious meaning of life is part of the diversity of those searching for the meaning of life as a whole, which should be a positive value in the context of modern life. So as once again to link the question about the meaning of the Qur'an with the question of meaning, it is important to highlight the fact that the Qur'an itself was a product of dialogue, debates, acceptance and rejection – both in relation to pre-Islamic norms, practices and culture, as well as in relation to its own earlier evaluations, assumptions and assertions."<sup>422</sup>

---

<sup>422</sup> Ibid. P. 99.

## CHAPTER 5. A PROGRAM FOR RENEWAL IN LIGHT OF NEOMODERNISM

### *5.1. A NEW METHODOLOGY*

In our work “Islam in the 20<sup>th</sup> century: a program of renewal” (2016) we tried to identify the main ideas of our own renewal project<sup>423</sup>. We formulated five proposals of the renewal program: 1) overcoming blind taqlid and returning to ijtiḥad; 2) overcoming ḥadīth-centredness; 3) reviving trust in human reason; 4) rejecting the exclusivism and isolation of the ummah; 5) rejecting the narrow legal understanding of orthodoxy. This was a schematic version of the program that merely outlined the main theses. At this stage of the work, considering the whole analysis of neo-modernist ideas given above, we will try to present an extensive version of the program which will reflect what has already been worked out by the neo-modernists, as well as what needs further development. Our starting-point will be the broad context of the renovationist movement and not just the works of F. Rahman, M. Arkoun, M. Shahrur, and N. Abu Zayd. Of course, the comprehensive renovationist movement should be based on specialized research which encompasses the whole range of problems of the ummah in the modern world. We might write such a detailed work ourselves. In the meantime, we will try to formulate an extended version of the program using neo-modernist ideas.

We believe that the renovationist program should include: a new methodology for understanding Islam (§ 5.1), a rethinking of kalām (§ 5.2), a theory of revelation (§ 5.3), contextual ijtiḥad (§ 5.4), a theory of the Sunnah and a rethinking of the status of the ḥadīths (§ 5.5), a deconstruction of the tradition (§ 5.6), a social-political theory (§ 5.7), a theory of conceiving of Islam

---

<sup>423</sup> *Muḥetdinov D. V.* Islam in the 21<sup>st</sup> century: a program for renovation. M., 2016. p. 14–27.

as a platform for pluralism (§ 5.8), and an analysis of the relationship between Islam and the civilizational context (§ 5.9).

However, before turning to a discussion of these points of the renewal program, we need to need to say something about our understanding of the nature of this program as a whole. We are by no means claiming to give an exhaustive account of all the problems and solutions proposed within the neo-modernist framework. In this sense, our program remains simply one more unique neo-modernist project. It is precisely because of this uniqueness that we have managed to realize that we are able to make our own contribution to the general task of thinking through the historical paths of Islam. For us it is crucial not just to give a disinterested analysis of a certain intellectual tradition, but to see ourselves in its light, and thus to test this tradition for its solidity. Its problems should take on the entire inquisitive urge of our desire to understand our own historical situation, to understand ourselves as possible continuers of the task set by this tradition: we have tried to assess how capable this tradition is of responding to our questions, of becoming our eyes. The meaning of any act of understanding is linked to the response of the one who understands – this response is not the introduction of something extraneous but a creative integration into the completion of meaning directed by the living content of the tradition being studied. In other words, neo-modernism in its best manifestations can help us to understand what it means to be a Muslim today: what lessons from the development of the tradition we can derive, what answers to the challenges of the age will help us both in our intellectual honesty and the fullness of our openness to the Divine revelation, what unrealized potential of the Islamic tradition can facilitate an adequate understanding of the historical existence of this tradition. These are the main questions posed by the circumstances of our time to the neo-modernist program: only by answering them can the neo-modernist take up a definite place within the history of Islam and continue that history in a worthy manner. The Islamic discursive tradition lays out with absolute urgency the demand for a self-interpretation that does not

contradict the objectivity and rigor of description. The same problem concerns us too: how are we as interpreters called upon to uncover our own subjectivity without destroying the adequacy of our scholarly inquiry.

The description of the program of neo-modernism presented above arose from meditations on the diversity of the experience of the contemporary Muslim. The attempt to explicate the weak and strong aspects in the discourse of thinkers who are usually considered as belonging to this movement of Islamic thought was not intended to generalize about similar projects or to erase their inherent differences. To find what is common, to explain the internal universality, to expand the context – means not to generalize, as generalization leads to the “sterilization” of ideas, but to place them in context relative to the level of common problems at which each of these problems emerge as one’s own problem. The horizon of jointly shared but no less immediately felt problems (and one of them has already been named: how to combine personal involvement and scientific descriptive rigor) forms the living content of tradition, which is asserted by the link of time: it links our present [Rus. *nastoyashee*] with the real [Rus. *nastoyashee*], actual, and intransient in the legacy of the past and uncovers the image of the future, which is able to become the present only if we can carry this past through our present. Nothing awaits us more than our past. It reaches a person from within any act of interpretation of the present and calls on us to engage in its own interpretation. It is this fundamental intuition that guided the activity of the most brilliant representatives of the Russian theological school of Islam in the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries. A. Qursawi, Sh. Marjani, M. Bigiev, Z. Kamali and others did not practice a “theology of repetition”, as they knew that the religious-ethical revival of the ummah, its religious renaissance, would be possible only on the path of renovation (obviously, not in the sense of blind and uncritical “renovationism”) of Islamic thought and social practice.

Renewal is the ability to discover the novelty of historical tradition, while preserving the entire fullness of continuity with those who formed it in the

past. A certain rupture, including our rupture with the representatives of Russian jididism, is unavoidable; however, it should serve as a continuation of their work in the current historical situation. The work of their lives, in turn, was not a repetition of the sterile formulae of traditionalism, and thus to continue this work through repeating what they did is obviously impossible. Trust in human reason and its ability to understand change and permanence in the surrounding world leads logically to trust in its power to comprehend one's own limitations. Obedience, readiness to listen, on the one hand, and critical awareness, doubt (as an internal combustion of thought which refreshes the object of thought, and not a fruitless skepticism coming from the outside), on the other hand, are the two pillars of hermeneutic practice. Interpretation thus relies on our ability to open up to others, to be "interpreted" by others and to honestly depart from their understanding when it is no longer capable of becoming our own. The link between these two aspects of interpretation is provided by the very form of hermeneutic openness: this concerns the structure of inquiry and the manner in which it organizes the meaning acquired through understanding. To pose a question to the representatives of the Russian theological school means entering into the circle of their questions and answers, and we can enter there only if these questions and answers are free of narrow attachment to the present, but continue to be ours even today. In other words, the perception of a certain meaning, discovered through the questioning of others, includes as an intrinsic quality the question that we have already continually been asking ourselves: is this meaning applicable for us today, does it add to our vision, does it transform the entirety of our assumptions, which make themselves felt in our typical dealings with the world?

We should emphasize that the question of the applicability of meaning (the applicability of the act of interpretation, to use the expression of H.-G. Gadamer) is not an external, contingent question which might not have existed. It is an internal aspect of understanding (whether conscious or not), without which the latter, as a response of the reader to his historical situation, would

simply not occur. Awareness of the moment does not lead to a one-sided and superficial pragmatism, but only increases the effectiveness or the power of action, of our understanding. What looks like, at first glance, the most abstract meanings are given significance, which gradually influences the behavior, perception and focus of the interpreter's attention. In other words, the history of the meaning that is active within a given tradition encompasses not just the intention of the author of the texts under study, but also the unfolding of this meaning in history – in the interpretation of subsequent generations. As a result, interpretation is not a barrier on the path to the meaningful content of the Islamic tradition, but the only means to gain access to it. We are called upon to seriously examine the legacy of the Russian theological school, through preserving faith not to the objective structure of the speech of its representatives, but to what they were trying to achieve thereby. And only to the extent that their texts perform that task successfully today (given the main goal of renovation, *tajdid*), the task for which these texts were created, and only to the extent that these tasks continue to remain our own tasks, can we also preserve faith to the objective structure of their speech.

Thus the inheritance of the tradition of the Russian theological school means not copying or repeating the theses of its main figures, but engaging in a free conversation of equals with them, without in anyway diminishing the respect of students for their teachers. Respect for the work of Bigiev and other jadidist theologians means to decisively introduce their concepts to a broader context, to translate their language into the language of modern schools of thought which are in one or another sense congenial to them in intellectual practice (the question is not whether such a translation is possible, but whether it is necessary and will take place inevitably), and attempting to answer the challenges still existing for the ummah with critical (and thus creative) involvement of all the conceptual tools at our disposal. It is precisely in Islamic neo-modernism that we find the true continuation and development of the ideas of the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> century Russian theological school, the interlocutor whose



dialogue with us will help us to know ourselves and our as not yet fully realized potential as well as our not fully lost capabilities. The potential influence of the representatives of Russian jadidism on neo-modernist thinkers is a legitimate theme deserving of special historical-social research in a separate work. Here we will confine ourselves to pointing out the typological resemblance of these lines of thought and proving the significance of absorbing Islamic neo-modernism as a means of further developing the Russian theological school in a new historical context.

The first provision of the renovationist program has a methodological character: in our opinion, what is needed is a deep synthesis of classical Islamic methodology (theological, legal, sociological and so forth) with the methodology of contemporary humanities scholarship, including Islamic studies. In other words, we need to develop a *new methodology for the understanding of Islam*. This synthesis assumes a good knowledge both of the classical Islamic methodology as well as the modern methodology of the humanities. Of course, the desire for such a detailed synthesis has always existed in the neo-modernist movement and has been partly realized; this was largely due to the fact that the leading neo-modernists received both a modern and an Islamic education. One cannot ignore the influence of classical Islamic studies works on the historiosophical projects of Rahman, Arkoun and Abu Zayd. Earlier we discussed in some detail Rahman's and Abu Zayd's interest in semiotics and philosophical hermeneutics, and the formative influence of French sociology and intellectual history on Arkoun, and so on. Nonetheless, when one looks in detail at how the neo-modernists used European methodology, one gets the impression that (apart, perhaps, from Arkoun) their understanding of this methodology and of European thought in general was fairly limited and fragmentary. On the whole, one can say that they know the Islamic intellectual tradition better, although even here many critics put forward serious objections. Undoubtedly, all this is a natural consequence of the fact that neo-modernism is only taking its first steps and is still itself at an early stage of development. But

this does not obviate our belief that the ideal for which one should strive must be a deep synthesis of the methodological achievements of the Islamic tradition and Western tradition.

Such calls often lead to objections by dogmatically inclined ulema. The following question is asked: how can one speak of a “new methodology of Islam” if, firstly, everything necessary already exists in the classical tafsirs and schools of law, and secondly, man cannot understand the Qur’an with his mind alone (to gain adequate understanding he must turn to the commentaries that go back to the Prophet and his companions)? In addition, the following hadith is often cited: “He who interprets the Qur’an in his own way, let him prepare a place for himself in Hell”<sup>424</sup>. Another hadith, which is relevant in connection with the problem of using a methodology that is “alien to Islam” says: “He who imitates a people is part of it”<sup>425</sup>. These objections reflect a certain type of thinking, and thus they themselves require a detailed deconstruction which will explicate the implicit propositions and hidden meanings contained in them. Now we do not have the chance to do this, so we will give as short an answer as possible.

Firstly, one should not idealize the classical tradition and consider it fully “autochthonous”. We now understand the process of its formation far better than even a few decades ago<sup>426</sup>. We have at our disposal detailed studies on the development of Qur’anic hermeneutics, not just of the classical school, but also of the Sufis and Shi’ites. We also possess dozens of detailed studies on the formation of the schools of Islamic thought, especially the schools of Islamic law. All of this material (as well as an elementary understanding of the historical process) unambiguously shows that the classical tradition of tafsir and the schools of Islamic thought were the result of the intellectual activity of people who were subject to error and mistakes. Undoubtedly, the hadith collections and

---

<sup>424</sup> Cited from: *Al-Tabari*. *Jami‘ al-bayān ‘an ta’wīl ay al-Qur’ān*. Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1954–1957. Vol. 1. P. 34.

<sup>425</sup> Abu Daud, № 4031.

<sup>426</sup> It is for precisely this reason that Rahman’s ideas about the necessity of general works on fiqh, theology, philosophy and other Islamic sciences (§ 1.7) already seem less urgent.

the tafsirs contain valuable material for contextualizing Qur'anic provisions and understanding the early history of the ummah, but this material needs to be checked using the methods of contemporary historical criticism; it is also well-known that that hadith collections and tafsirs contain much that, for a whole host of reasons, cannot be a reflection of life in the 7<sup>th</sup> century. The aim of the muhadiths and mufassirs to reconstruct the early history of the ummah is laudable, but as people who had at their disposal extremely limited scientific methods, they were subject to errors and the influence of the mental predispositions of their age. Thus we cannot idealize and “canonize” their works, seeing them as equal to the Qur'an. Our true task is to subject them to critical scrutiny, and to separate the wheat from the chaff.

We certainly do not need to “imitate a people”. However, to no less an extent we should not cling to the “heritage of our fathers” simply because this is the “heritage of our fathers” – to listen to the voice of blood rather than faith. It is meaningful to speak about something completely different: about other operations, acts and actions. It is not “imitation” (of strangers or predecessors) but critical application of our cognitive ability that guides the theoretical activity of the neo-modernist thinker. He does not forget about the necessary humility of the mind and the dangers that absolutization of the relative methodology can lead to. That is precisely why he analyzes the internal possibilities of each one of them more freely than his “colleague” from the past could allow himself to do. The difference between Islamic ontology and any other methodology by which we attempt to approach its reconstruction is more fundamental than the difference between any methodologies (“Islamic” or otherwise). The free and radical application of reason is not capable of discovering the Divine mystery, but it can demystify our own claims. The fear of harming the energies of revelation, which motivates attempts to limit rationality from outside, harm our understanding of revelation and are essentially proof of an uncertain faith. The most important thing is for the “mystery” not to turn into “the still not yet known” or even into the “unknowable”, as otherwise it ends up being dependent

on the power or impotence of human knowledge. A believing person is able to preserve his awe of creation, the understood and not understood spheres of the universe, and the potential gifted to him, while following to the end both his rationality and his irrationality. The latter in this case is defined not by the lack of rationality but by its own positive content. This means the moods, values, impulses, feelings etc – the things that cannot simply be reduced to the sphere of mind, but are not necessarily given by their opposite. The possibility of a non-conflictual co-existence of the rational and the irrational is guaranteed by their common rootedness in the supra-rational, to use the expression of S.L. Frank<sup>427</sup>, that is, in the common Divine source of their being. Thus our refusal or readiness to use “non-Islamic” methods should be explained on the rational plane without appeal to that “irrational” element which comes from pride, blindness, ignorance, i.e. from the simple inadequacy of our rationality.

Secondly, the desire to protect Muslim thought and practice from “alien influences” is not something original to the history of Islam, but is most clearly expressed in the concept of “innovation” (*bid‘a*) and in the Salafi projects of different thinkers (among thinkers in the medieval period, in this respect Ibn Hazm and Ibn Taymiyya deserve special attention). However, if we do not include the neo-modernists, we can say that in all cases a methodological and hermeneutic core has been preserved which, as was generally held, is free of “external influences”. In the case of moderate Salafism, this core reflected (or claimed to reflect) the views of the founder of one of the madhabs. In the more radical cases typical of the modern age, the core was projected to beyond the madhabs to the very roots of Islamic thought. It is obvious that, due to the lack of professional historical studies on the early period of Islam, the second approach could have no persuasive grounding, and thus was most often ideologized<sup>428</sup>.

---

<sup>427</sup> Cf.: Frank S. L. *The Unknowable. An ontological introduction to the philosophy of religion.* M., 2007.

<sup>428</sup> *Muhetdinov D.V. Towards the question of Russian Muslim culture. Islam in the contemporary world.* 2015. Vol. 11 (4). P. 81–90.

As for the first approach, its supporters, who see the “purity” of Islam in the methodology of one of the madhabs (or the four “orthodox” madhabs) are simply poorly acquainted with the history of the formation of the madhabs and the history of Islamic thought in general. The problem is that Islamic thought – as far as we can tell from the historical point of view – was always subject to “external” influences; one of the best examples is usually considered Mu’tazilite kalām, falsafa and certain schools of mysticism<sup>429</sup>. There is no point in denying that these tendencies to some extent have experienced outside influence. But at the same time one should not forget that from the very beginning Islam did not develop in a vacuum but in a multicultural and multiconfessional space. The Jewish, Christian and native Arab cultures exerted a significant influence on Islamic thought and even on the Prophet himself. The Arab culture of the Hijaz was the background and context of the sending down of the Qur’an and the activity of the Prophet. The institution of judicial mediation (*hakam*), divination (*kahin*), the conception of an ideal model of behavior (*sunnah*), pre-Islamic views on Fate – all this played a big role in forming the conceptual framework of early Islamic thought. In the time of the Umayyads and Abbasids the influence of Jewish, Christian, Hellenistic and Persian tradition increased. Not only theology and philosophy but legal thought too were shaped in this complex multicultural space. For example, the idea of consensus (*ijmā’*) was apparently a version of the concept of *opinio prudentium*, used in Roman law; the idea of “five degrees” (*al-ahkam al-hamsa*) was borrowed from Stoic philosophy; the method of analogical reasoning, or *qiyas*, was borrowed from Jewish law, as was its actual name; Jewish law also influenced the formation of the concepts of *istishab* and *istislah*. All these borrowings happened through new Muslim converts of non-Arab origin, who were bearers of Hellenistic culture<sup>430</sup>. At the

---

<sup>429</sup> The irony is that, according to the latest research, Mu’tazilite kalam is predominantly of native origin (although one cannot deny that it experienced a strong outside experience from outside quite early on), and the same can be said of tasawwuf, which grew from the movement of “rejection of the worldly” (*zuhd*). Cf.: Smirnov A. V. (ed). Istorija arabo-musulmanskoj filosofii. Uchebnik. M., 2013. p. 52–55, 150–151; Nasryrov I. R. *Osnovaniya islamskogo mistitsizma (genezis i evoljutsija)*. M., 2012.

<sup>430</sup> Schacht J. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1983. Pp. 20–21. Ibid cf. numerous other examples of borrowing.

same time, their influence is not something anti-Islamic by nature – rather, it can or cannot turn out to be so. Each case deserves separate detailed consideration. One thing should not be doubted: the ability of historical Islam to assimilate non-Arab inventions which do not contradict the essence of the religious message demonstrates its potential to internally overcome automatic Arabism. The potential of Arab culture for its part, despite its extreme importance for the formation of historical Islam, is still different from the potential of Islam itself – both as Divine revelation (which is obvious) and as a discursive tradition (whose bearers come from different nations and cultural environments).

These examples come from the early “pre-madhab” period of Islamic legal thought, so that one can say that all mujtahids who made legal decisions within the framework of their madhab and did not claim to be doing absolute ijtihad are indirectly influenced by non-Muslim legal traditions (however, even the absolute ijtihad of the founders of the madhabs cannot be considered free of this influence). Thus, there is nothing new or unusual in using certain ideas and conceptions from another culture. In the history of the ummah there was no period when it did not use the legacy of other cultures. The very idea of a hermetic and completely closed culture is utopian, and its realization was impossible even in the Middle Ages – not to speak of modern global civilization! A productive approach thus does not consist in trying to close oneself off from external influences, but in learning how to correctly use the richness of other cultures, including in the sphere of thought. If a particular idea is deep, useful and true, then it has no significance whether the person who articulated it called themselves a Muslim or whether it was a person who did not associate themselves with the ummah.

Thirdly, despite widespread opinion, the classical tradition was never completely textocentric. It consistently used those forms of rational thought that were not defined exclusively by texts. The simplest example is the method of reasoning by analogy (qiyas), which was common among the faqihs from the 2<sup>nd</sup> century a.h. on, and became the possession of the methodology of the four

“orthodox” madhabs. A less transparent example concerns the following situation: the actual method of textual proof (*naşş*) depends to a great extent on the interpreter. One and the same text can act in support of different decisions, as was recognized by the caliphs in the 2<sup>nd</sup> century a.h. A detailed analysis of intellectual activity of mufassirs and faqihs shows convincingly that reliance on textual proofs *alone*, without relying on reason – is a chimerical and purely ideological demand that was never observed in the history of Islamic thought and could never have been observed. Any concrete decision on the most petty and everyday question always reflects the fundamental theological and theoretical position of the interpreter, which is quite easy to clarify if one has a basic knowledge of the history of Islamic thought. Consequently, the call to rely only on textual proofs and opinions going back to the Prophet and the companions, and to reject reason at the same time, is the same as calling people to throw out the interpreter from the hermeneutic process: such a position, if thought through to the end, is completely absurd. It is another matter that any forms of rational thought, methods and approaches are only a specific channel through which our understanding of a given phenomenon flows, and thus one not should think of them as independent source of the Islamic worldview and canonize them in special lists. And in fact, their value, like the value of any “tool” is complete relative – relative to our ability to respond through their use to the open significance of the Islamic message. Turning to one or another form of thought assumes either a special grounding of our choice, or else it presupposes no grounding whatsoever, as this “turning” already expresses a humanly inevitable way of rational activity. In other words, due to the integral dependence of certain forms of thought on the constitution of human understanding, we have always already “turned” towards it. The methodological concretization of these forms of thought (for example, reasoning by analogy) should not be a subject for heated discussions, as it achieves only one goal: to make more rigorous and subject to rational control what even without any

methodological concretization is actively applied by interpreters (whether they are aware of it or not).

A popular hadith about interpretation using one's own judgement (*tafsir bi ar-ra'yy*), if read literalistically, is as applicable to classical works as it is to the works of the neo-modernists; however, obviously, its literalistic understanding would take us too far afield and bring us into conflict with the Qur'anic calls to intellectual activity, and thus it is not thought of literalistically even by the most conservative mujtahids<sup>431</sup>. In fact, in the neo-modernist desire to work out a new methodology for understanding Islam there is nothing unusual, as like the classical tradition, it combines both textual proofs and the rational activity of man. However, a fundamental difference between neo-modernism and most of the classical tradition is the *reflexive* use of one's own reason. If the medieval *mufassir* or *muhadith* used rational arguments, he often thought that he was having recourse to an authoritative tradition that went back to the Prophet, and not with his own arguments. The neo-modern position in this issue is more critical towards itself: we can rely on the authority of the Prophet only if we are completely sure that this concrete statement goes back to the Prophet, otherwise we must say right out that we are using our own rational arguments. One should also add that even if a concrete statement goes back to the Prophet, we should be certain that we understand it correctly, know the context of the statement, and have a reason for applying it in the contemporary situation<sup>432</sup>. All these intellectual operations, closely linked to self-reflection, were absent (with rare exceptions) in the classical tradition.

One needs to understand that representatives of neo-modernism are simultaneously more open to the achievements of "secular knowledge", science, that is, keener to rely on modern information and the whole arsenal of

---

<sup>431</sup> Cf. The views of at-Tabari Ibn al-Kayyim, and Ibn Taymiyya on the understanding of this hadith; they are analyzed in: Sands K. Z. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. London and New York: Routledge, 2006. pp. 47–56.

<sup>432</sup> Cp Abu Hanifa's well-known saying: "The rejection [of a hadith] by anyone who traces to the Prophet a saying that contradicts the Qur'an is not a rejection of the Prophet, but only a rejection of the one who ascribes to the Prophet falsehood!" (Quoted in Ibrahim T. *Koranicheski gumanizm*. M., 2015. p. 368).



philosophical-scientific methods (in actual practice and not just at the level of declaration, moreover), and more critical to the “imperialism” of reason (including of “scientific reason”), i.e. they admit with greater readiness than their predecessors the possibility of error, and fundamental refutation or rethinking of the tenets of their own theories in the light of new research. Thus, in a specific sense, they are undoubtedly the lawful successors of Enlightenment, namely: in the sense of faithfulness to the ever-growing critical nature of reason. This critical nature, if thought through to its logical conclusion, inevitably becomes the self-criticism of reason, or more precisely, the unmasking of different ideologies of reason which make claims to a totality of explanation. Consequently, by rejecting a naïve Enlightenment faith in the all-powerful and self-sufficient nature of reason (which is connected to the neo-modernists’ scrutiny of the cultural contexts and prejudices that limit the methods of human understanding), they overcome Enlightenment only as a particular historical period with its own typical mindset. However, it is due to this rejection that they maintain faith with the Enlightenment as an idea of the “maturity of reason” (in the Kantian sense), stripped of childish uncertainty and adolescent maximalism. Perhaps, the most relevant interpretation and development of this idea in the modern situation, which was still able to adequately describe the general mood of the neo-modernist projects, would be the conception proposed by M. Foucault of a philosophical ethos as a “critical ontology of our own selves”. The French thinker characterizes this philosophical ethos as “a historical-practical testing of limits that we can cross and, consequently, as work for us on ourselves as free beings”<sup>433</sup>. In this regard, it is appropriate to see the Islamic neo-modernists not as bearers of the worldview of the historical Enlightenment, but as continuers of its task by means of the realization of a reflexive “historical-critical frame” on reality.

---

<sup>433</sup> *Foucault M. What is Enlightenment? // Foucault M. Intellectually i vlast’: izbrannie politicheskie stat’i, vystuplenija i intervju. M.: Praxis, 2002. p. 354.*

Fourthly, Islamic hermeneutics should be pluralistic and multifaceted due to the fact that one of the main themes of the Qur'an is the call to "think", "consider", "ponder", "observer" etc<sup>434</sup>. A specific type of rationalism is integrated into the Qur'anic teaching, and the signs of God, his *ayats*, are given not only in the Qur'an, as has already been said, but also in the universe and humanity. The Qur'an reckons the diversity of peoples and cultures to be a sign of the Almighty, thus the teaching of these cultures in itself is a Godly matter. Of course, the Qur'an acts as a universal guide for Muslims and its principles must first be taken into account when evaluating truth or falsehood, right or wrong. However, there is no reason to limit the *ayats* of the Almighty only to the Book, for both nature and humanity in some sense speak to us of God. If some idea permits us as the result of intellectual effort to better understand the Qur'an, then the origin of this idea is not very important. The pluralism and multifacetedness of Islamic hermeneutics (including on the level of Qur'an interpretation, obviously, should not be interpreted as another form of superficial "ideological pluralism", for which any opinion is "valuable", in such a way that each opinion is in fact undermined. In other words, one must highlight the "truth" of the relationship and the *significance* of the observer's position in order to define one's attitude to a phenomenon, and not dogmatically assert the relativity of truth (in the strict sense of these words) and the complete determination of the perspective of understanding *exclusively* by the observer. As the Polish philosopher and logician Y. M. Bohensky rightly noted, self-contradictory conversations about the "relativity of truth" are engaged in due to the unfounded conceptual confusion of truth and our knowledge of it. It is our knowledge of truth, caused by the irrevocable inclusion of the subject in the process of knowing (understanding, interpreting) that is rightly characterized as relative<sup>435</sup>. Thus, any reasoning that highlights the historical (and any other)

---

<sup>434</sup> Cf *ayats*: Q. 2: 164; K. 2: 269; Q. 39: 9; K. 58: 11; K. 67: 10 and others. On the philosophical consequences that this leads to, cf. the whole rationalist tradition of Islam: *Martin R. et al.* *Defenders of Reason in Islam*. Oxford, 2003.

<sup>435</sup> Cf. *Bohenskii Yu. M. Sto sueverii: kratkii filosofskii slovar'*. M.: Progress-VIA, 1993. p. 70–72.

relativity of truth must remember the well-known figurative nature and lack of rigor in this expression, thereby avoiding the temptation of theoretical skepticism. If by skepticism one means not the historical-critical reflective attitude just described or the eponymous ancient school of philosophy, but the standard position of “fundamental doubt of everything”, then skepticism cannot become a foundation for the neo-modernist approach due to its practical meaninglessness. Following L. Wittgenstein, we can say that the game of doubt necessarily presupposes a game of certainty<sup>436</sup>. Obviously, by “game” we mean not something frivolous, but just a certain activity carried out according to definite rules. And in this sense, the “rules” of doubt demands the presence of concrete grounding principles no less than do the “rules” of certainty. Genuine doubt, which responds to problems as they arise in the course of thinking, is an internal motor of this thought: it overcomes its limitations and helps one attain new horizons. Skepticism, in turn, is a boundary to thought placed there from the outside, i.e. it is the *de facto* death of thought, or in other words, its barrenness.

The adequate thematization of the pluralism of Islamic hermeneutic thus in no way contributes towards decreasing our attentiveness to ourselves and to others, i.e. to a mental laziness that is skeptical towards external justification. Instead, its role is to protect the interpreter from redundant fanaticism and spur him on to a more expansive view of revelation. One should not forget that the fact of having a perspective not only creates its “object” for a certain pre-existing subject, but that this subject is itself to a known extent produced by that same object, to which it is attentive, i.e. to whose existence this subject is compelled to respond and whose presence exerts on it an indelible influence. This “object”, in our case revelation, cannot be totally objectified by the subject and preserves a significant inexhaustibility in the subjective view. It is this fact,

---

<sup>436</sup> Cf. the 115<sup>th</sup> aphorism in L. Wittgenstein’s essay, “On certainty”: “He who tries to doubt everything will not manage to doubt anything. The game of doubt presupposes certainty.” Cf. *Wittgenstein L. O dostovernosti. // Filosofskie raboty. Chast’ 1. M.: Gnosis, 1994. p. 338.*

and not any other ideological concepts, that explains the inevitable pluralism of Islamic hermeneutics.

Fifthly, the classical tradition – at least in its magisterial and “orthodox” form – certainly does not contain everything that Muslims need in order to live in the modern world. Otherwise, a successful attempt would already have been made to create and realize in practice a competitive Islamic civilizational project which was capable of rescuing the Islamic world from its crisis. However, no such moderately adequate project exists even at the level of theory today. What is more, the actual Islamic tradition has undergone essential changes in the last one and a half centuries; many ulema who present themselves as bearers of the classical tradition are in fact supporters of religious utilitarianism, a humanistic interpretation of Islamic law, or some other reformist version of fiqh<sup>437</sup>. Whether Muslims like it or not, tectonic intellectual shifts are taking place in the heart of the scholarly corporation of Islam, and so to say that someone in the modern era is a bearer of the classical tradition is fairly problematic. However, reformist and liberal tendencies among the ulema are hardly able to offer a comprehensive answer to the challenges faced by Muslims in the era of modernity (and postmodernity). What is needed is to abandon the legalistic understanding of Islam, or what Abu Zayd calls the “shariah-oriented paradigm”; but this requires a rethinking of the whole history of Islamic thought (cf. the interesting experience of Rahman and Arkoun § 1.7 and § 3.5). This is precisely what the representatives of the new scholarly corporation of Islam do not want to understand, so that one can state with absolute justice that such a view simply does not exist in the classical (and contemporary reformist) “orthodox” tradition. Abandoning the legalistic understanding of Islam requires one to rethink the *foundations* of the tradition, and the tradition scarcely has the potential for such a movement. Despite widespread opinion, the contemporary crisis of the Islamic

---

<sup>437</sup> Cf.: *Syukayainin L. R. Islam i prava cheloveka v dialoge kul'tur i religii*. M., 2014; *Duderija A. (ed.). Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. Palgrave Macmillan US, 2014; *Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Pp. 207–254.

world is not a result of an “incorrect” understanding of the tradition, but the logical consequence of that very tradition.

Thus, the objection by conservatively minded ulema against the search for a new methodology for understanding Islam, which would combine components of classical approaches with the methods of the academic humanities cannot withstand criticism. 1) The actual classical tradition was formed as a result of the activity of people, and thus cannot be considered something holy; 2) the ummah has always been subject to external influences, and this also concerns mufassirs, muhadiths and faqihs – the task is not to shut oneself off from external influences, but to learn how to use the richness of other cultures correctly; 3) the classical tradition has always incorporated both a textual and rational component, so that the neo-modernist approach is simply reproducing this normal Islamic practice; 4) Islamic hermeneutics, according to the Qur’an, should be rational, pluralistic, and multi-faceted; if some idea allows us to better understand the Qur’an, then the origin of this idea is not significant; 5) the classical tradition, at least, in its “orthodox” form does not contain the potential for radical internal reform, and most of all, for abandoning the shariah-oriented paradigm; this means that it is not solving the fundamental problems of modern Muslims but only mending fences that are blocking the path to their resolution. However, as we already noted, this is only part of what could be said against the arguments of conservative ulema. A comprehensive analysis would require a detailed deconstruction of the type of thought that is implicitly reflected in their approach, and this in some sense is the task of the whole renovationist movement (cf. above § 5.6).

## 5.2. *KALĀM*

The second provision of the renovationist program concerns the theoretical basis of Islamic thought – its ontology. In the Islamic tradition ontological problems were posed and solved in a whole range of movements: *kalām*, *falsafa*, *tasawwuf*, and partly in *fiqh*. For the sake of simplicity, in what follows we will look only at *kalām*. It is worth noting that this term actually had different meanings in different eras, and thus to some *mujtahids* it was associated with a permitted and necessary activity, while for others it was an execrable innovation. It is telling that in the Russian theological school since the time of Abu Nasr al-Qursawi (d.1812) *kalām* was subjected to extremely harsh criticism, which did not prevent leading thinkers of this school, including al-Qursawi, Marjani (d.1889) and Bigiev (d. 1949) from writing works on the ontological problem, even though they did not use the term *kalām*, but the phrase ‘*ilm at-tawhid*, or something else<sup>438</sup>. Regardless of what one calls this problem, no one form of *aqidah* – even Hanbali *aqida*, which is agnostic with regard to questions of *kalām* – is capable of ignoring it, and nor will we.

When we speak of the rethinking of Islamic ontology, or *kalām*, we mean primarily the classical forms of *aqidah* – the Hanbali, Asharite, and Maturidi. The early discussion between, on the one hand, the Mu’tazilites, and on the other hand, the traditionalists (proto-Hanbalis and proto-Asharites), reveals two extremes in the interpretation of Qur’anic ontology. As Rahman rightly notes, it is hard to agree that any of these schools fully reflect the Qur’anic worldview. The *Qur’anic ontology* itself needs detailed reconstruction which relies primarily on the Qur’an and the context of sending down of the *ayats* (although, presumably, ontological teaching is less connected to context than ethical-legal doctrine). This reconstruction is one of the crucial components

---

<sup>438</sup> The problem of Abu Nasr al-Qursawi’s ambivalent attitude toward *kalam* has been well described in: *Kemper M. Sufii i uchenie v Tatarstane i Bashkortostane (1789-1889). Islamskii diskurs pod russkim gosподstvom*. Kazan, 2008.

in rethinking kalām. Another important component is the harmonization of reconstructed Qur’anic ontology with the data of the modern sciences, both natural and philosophical<sup>439</sup>. This is a complex task which can be solved only by theologians of a new type, who have an excellent command of Qur’anic studies and modern scientific and philosophical problems.

It is worth noting that neither the modernists nor the neo-modernists have an explicit and detailed theory of a religious-philosophical type. Such a theory was formulated in rudimentary form by Muhammad Abdo, who was called with some justification by Harun Nasution “a Mu’tazilite mutakallim”; however the Egyptian thinker’s theory is probably more polemical than systematic: it was formulated in discussions with Asharites and had a completely specific goal – to provide people with more freedom and imbue them with a more liberal and life-affirming worldview, which would help them adapt to the quickly changing conditions of the modern world<sup>440</sup>. Another attempt to develop a religious-philosophical model was worked out by Muhammad Iqbal, but as his critics have rightly shown, Iqbal’s theory is syncretic and is not founded on a logically consistent methodology that would allow it to be derived directly from the Qur’an (cf. § 1.7). An inclination to ontological theorizing – without the weak development notable in the modernists – was never seriously popular among the neo-modernists. Many neo-modernists openly associated themselves with Mu’tazilite kalām: thus, Abu Zayd, Nasution and Soroush called themselves “neo-Mu’tazilite” mutakallims. Nonetheless, analysis of these systems allows us to see that this association is probably more symbolic than substantive in nature. Mu’tazilite thought served as a symbol of the fight against stagnation, irrationalism, fanaticism, fatalism and false theocentrism; but this position is purely polemical and ideological. Real Mu’tazilism, which includes a

---

<sup>439</sup> An important analysis of this topic can be found in the talk of mufti sheikh Ravil Gaynutdin: Gaynutdin R.I. Allah trebuet poklonenija v razume. Minaret Islama, № 3, 2015.

<sup>440</sup> For a detailed analysis of Abdo’s religious-philosophical theory, cf.: *Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt*. New York, 1968.



whole range of diverse theories, cannot be reduced to the famous “five principles” of al-Allaf, and has a distant relationship with it<sup>441</sup>.

Still, despite all these drawbacks, the modernist and neo-modernist efforts to rethink the Hanbali and Asharite *aqidah* has had three important consequences: firstly, the formation of a new view of the phenomenon of revelation; secondly, a movement away from the traditional viewpoint about the fundamental “non-rationality” of the religious law, the impossibility of conceptualizing it rationally; thirdly, rejection of the idea that the concept of right and wrong is established by law and has no objective ethical nature. The first consequence has in fact opened the way to a historical and contextual view of the Qur’an; it has allowed scholars to look at revelation as something manifested in history and not as a transcendent and transhistorical attribute of God<sup>442</sup>. The second consequence has allowed scholars to discuss more freely the religious law and the motives that underlie this or that provision; thinking about the “motives” for the establishment of this or that Qur’anic directive was something almost unthinkable within classical *aqidah*. Finally, the third consequence has created the possibility of forming an ethical view on the phenomenon of revelation and has indicated the path to reconstruction of the ethical system of the Qur’an.

Thus, the cautious steps towards a more rational and humanistic *aqidah* taken by the modernists and the neo-modernists have already brought notable results in the form of a range of reformist theories. The reason for this is that the shift in religious-philosophical worldview signifies a shift in all the conceptual, methodological and hermeneutic strategies; it is precisely from ontology that all the particular theoretical and practical developments have come. It is hard to imagine what grandiose results could be yielded by the systematic reconstruction of Qur’anic ontology and its harmonization with modern

---

<sup>441</sup> Cf.: *Smirnov A.V.* (ed.). *Istoria arabo-musulmanskoj filosofii*. p. 71–72;

<sup>442</sup> It is worth noting that among Russian thinkers, the first who took a step in this direction Husain Faizkhanov (d. 1866). He introduced the principle of historicism into the study of classical Islamic sources and partly even into the study of the Qur’an, which was clearly a result of his good grasp of Oriental studies. Cf.: *Muhetdinov D. V.* (ed.). *Husain Faizkhanov: life and legacy* N. Novgorod, 2008.



scientific and philosophical theories. It is important to note that Qur'anic ontology as such should not be a special closed ontological system. Ontology, the teaching about being, creation, the place of man in the universe, as manifested in the Qur'an itself is not identical to all our attempts at its reconstruction, even the most successful and convincing. It lacks any special, particular "ontological obligations", like those which our scientific theories possess. It is not an insightful view on one particular narrow sphere, but a sharp vision that is always open to the diversity of the world in total. One can say that Qur'anic ontology as our reconstruction, i.e. as a product of the theoretical and spiritual experience, of our work, is fundamentally different from Qur'anic ontology as an all-embracing Qur'anic view of the world. In the case of the latter the actual predicate "Qur'anic" has partly lost its weight, as from the viewpoint of Islam, a truly Qur'anic view of the world is maximally unbroken, responsive to truth and the reality of relations to the world. The point is not that the Qur'an manifests a specific Qur'anic truth, but that the specifics of the actual Qur'an are the fullest manifestation of truth as such.

Our theoretical projects of "Qur'anic ontology" are only an approximation of Qur'anic ontology, i.e. the most adequate ontology in principle. The latter in our conceptual schema is an exclusively negative concept, intended to remind us that our interpretations of the Qur'an should not (1) depend on concrete scientific and philosophical results, (2) nor refute them in some specific way. On the one hand, reconstructions of Qur'anic ontology are meant to leave enough space for expressing the multitude of theoretical disciplines and experiences without substituting their results with interpretations of the Qur'an. On the other hand, reconstructions of Qur'anic ontology should be produced in such a way that they are not tied to specific scientific-philosophical results, making them unnecessarily dependent on a concrete epoch. Moreover, the task of such a reconstruction is to preserve a corresponding mood, and a readiness to reexamine one's own views. The "world" of the Qur'an as a historical document, even though it was formed at

the textual level by circumstances of a particular historical epoch, has the potential for expanding its own significance beyond its boundaries. With this expansion, which occurs with our participation, it is important both not to lose the historical attentiveness and concreteness of historical research and not to forget *what* motivated us to turn precisely to the Qur'an, namely: our faith in its power to "loose itself" from the details and to speak with us across the centuries. The "world" of the Qur'an, in the final analysis, should simply overlap with the world (not as a certain abstraction, but with that in which we dwell), and our reconstructions should show that the language of the Qur'an, its ideas, and moods allow us to talk about this world in the best way. The "new kalām" demands extreme rigor of conceptions, but also their extreme openness and specific formality, which is different in principle from vacuity. This sort of "formality" means that a believer should avoid grasping phenomena in a network of ready-made strict definitions, which are allegedly mined from the Qur'an. Instead, he should perceive the Qur'anic frame of description of this or that phenomenon as indicative of their uniqueness, special nature and significant difference. Ayats of the Qur'an in the sense of "verses", thanks to the work of reconstruction, should turn our attention to ayats in the sense of "signs" of nature of the world as a whole: it is easy to turn from a "text" to a way of looking guided by the text that is capable of imbuing us with the whole fullness of the phenomenon and allowing us to understand why Divine Scripture has turned out attention to it. The idea of the non-synonymity of Scriptural terminology proposed by Shahrur in our view is one of the victories of the neo-modernist approach as a whole and can be separated out from the mass of other propositions contained in Shahrur's theory. It requires not only intellectual agreement, but a deep existential acceptance both of itself and of all the ontological consequences that flow from it, the main one of which is the singularity and uniqueness of each creature.

One must be aware that any philosophical doctrine that might be used in the reconstruction of Qur'anic ontology, whether structuralism, post-

structuralism, fundamental ontology or the existential-historical thought of M. Heidegger, the hermeneutics of H.-G. Gadamer or P. Ricoeur, the deconstructionism of J. Derrida, the social-critical theory of J. Habermas, J. Austin's theory of speech acts, J. Searle etc, can in the best case scenario free us from dependence on "bad" philosophies, ideologies and the illusions of "common sense", turn our activity towards the necessary criticality and furnish our thought with the right conditions and temporal receptacles. It is not the structuralist methodology that should gain us entry into the world of Qur'anic meanings, but immersion in the world of Qur'anic meanings that should awaken in us understanding of the propriety or impropriety of the different concepts of structuralism (or something else). Obviously, we are talking of the dialectical process of understanding or, rather, the hermeneutic circle. Our inherent understanding of the propriety of using this or that particular concept is linked with our ability to grasp with a certain (albeit not detailed) understanding the whole context that needs to be thought out, and then to implement the pre-conception. However, in this very pre-conception a reliance on this concept is already lodged, there is already a certain degree of "pre-adaptation" to the context. The understanding of the propriety of a certain concept, which arises through the understanding of the whole context, in turn helps us to understand afresh the context which contains it and to relate to the particular under examination in a different way. In this case the process of interpretation, which creates the unfolding of the possibilities and the concretization of understanding itself, begins again anew (although, clearly, not from an empty place) and does not cease with what has been achieved.

### 5.3. A THEORY OF REVELATION

The third provision of the renovationist program is directly connected to the second. It concerns the rethinking of the status of revelation and, consequently, the development of a humanistic hermeneutics of Scripture. In “orthodox” *aqidah* the Qur’an is thought of as the uncreated Word of God, and its uncreatedness is linked to its semantic component. The idea of the uncreatedness of the Qur’an presumed a specific type of hermeneutics which was characterized by the tendency to derive Qur’anic provisions beyond history and to attribute to them a transcendent and eternal meaning. In other words, the transcendent status of the Qur’an led to thinking about its directives as ahistorical and possessed of legal force for all times. Of course, in the first centuries of the hijra information was gathered about the occasions of revelation of the ayats (*asbāb an-nuzūl*), but as Rahman rightly observes, this information was used by mufassirs inconsistently, and moreover chronological chaos reigned in this area. Under the influence of the new *aqidah* developed by the early modernists, the representatives of the neo-modernist movement tried to rethink the status of the Qur’an; often this occurred under the influence of the Mu’tazilite idea about the createdness of the Qur’an. In the preceding sections, we analyzed the attempts made to do this. As a rule, the strategy consisted of distinguishing within the Word of God its eternal part, the “Mother of the Book”, and its historical manifestation in the form of the Qur’an, the Torah, the Gospel and so forth. Thus the status of the Qur’an as the Word of God was preserved, but at the same time a historical dimension was also included that had been lacking earlier (or had been present in a less explicit form). It might look as if this resembles the classical Asharite theory of the “internal” and “external” Qur’an, according to which the first aspect of the Qur’an, which is identified with its semantic part, is eternal, and the second aspect, identified with its expression in Arabic, is historical. However, the neo-modernist rethinking of the

status of the Qur'an presumes a historicization of its semantic part as well – in this there is an essential difference from the classical theory. This historicization allows us to look at the directives of the Qur'an anew, to contextualize them, and to limit the revelations to concrete circumstances. It also allows us to elicit the ethical dimension behind concrete directives, - although, in the Qur'an itself, there are quite a lot of indications of such a dimension. Thus, rethinking the status of the Qur'an, which is a consequence of new developments in aqidah, leads to a rethinking of the hermeneutics of the Qur'an.

The new hermeneutics development by the neo-modernists is ethical, holistic and conceptual. In reality, it could be characterized in many ways. But, in our view, its essence is most fully captured by Abu Zayd's term, "humanistic hermeneutics". Humanistic hermeneutics accents the anthropological dimension of Scripture and rejects the metaphysical and transcendent dimension. It includes three theses: 1) the ultimate addressees of revelation are the person and humanity; 2) in the transmission of revelation from the Prophet to people a process of transformation occurred – the translation of the Qur'an into the dimension of language and culture; 3) the text of the Qur'an that we know is not the transcendent Word of God, but should be thought of as the historical incarnation of the attribute of divine action.

In the neo-modern humanistic understanding of the status of the Qur'an there was a semantic shift, which was missing in the modernist interpretation of the status of Scripture. As a rule, the modernists tended to see the Qur'an as the only atemporal source of Islam, and to consider the work of the faqihs, mutakallims, Sufis (and sometimes the hadiths) as secondary sources, which do not have absolute authority and are strongly bound to historical context. The neo-modernists agree with this last thesis completely; however, they go further and declare that it is not just the secondary sources that are contextual but the Qur'an itself. The understanding of the Qur'an is impossible without considering the context of its sending down, which means that it is necessary to distinguish in it local provisions and universal values, or what one can call the

“ethos” of the Qur’an. The local provisions should not be transferred into just any epoch automatically without considering the Qur’anic ethos. Of decisive significance is the Qur’an as a whole, its ethos, and not local provisions, as the Qur’an itself is thought of as an ethical text, “a guidance for humanity” (*hudan li’l-nās*), and not as a legislative code. In fact, a similar approach was developed in the medieval period, in particular by Abd al-Jabar, Ibn Rushd and Abu Ishaq ash-Shatibi, but it did not have a significant influence on the orthodox point of view<sup>443</sup>.

Thus, the neo-modernist attempts to create a new theory of revelation are a first important step towards a humanistic understanding of the Qur’an. Undoubtedly they need further development and deepening using the disciplines of semiotics, linguistics, history and sociology. It should be noted that the “anthropological lens” of Qur’anic hermeneutics, i.e. its inherent focus, relatively speaking, on the “human-orientedness” and historicity of the meanings of the Qur’an, are in no way an attempt to shape a “mystery-free” and profane concept of these meanings and the world as such. The authority of human reason has been seriously damaged by its specific interpretation, developed through narrow rationalism, which in fact ignored the concrete achievements of reason and absolutized its historical conditional position. Revelation will never be comprehensible in its totality, but as a *form of openness* of God or as the Divine will to man it calls for understanding and interpretation.<sup>444</sup> Otherwise, we would be dealing not with revelation, i.e. openness (revealedness), but with the closedness of God, the absence of the Divine guidance and mercy. The paradoxical combination of incomprehensibility and openness to us shapes the historical dynamic of the understanding of the Qur’an and provokes the quest for the historically manifested, but this does not make the Qur’anic universality any

---

<sup>443</sup> Cm.: *Rahman F.* Islam and Modernity. Pp. 21–22; *Hallaq W.* Law and the Qur’ān // McAuliffe J. (ed.). The Encyclopedia of the Qur’ān. Vol. III. Leiden: Brill, 2003. Pp. 164–168; *Hourani G. F.* Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbar. Oxford: Clarendon Press, 1971.

<sup>444</sup> This quality of the Qur’an (“prophetic-revelational events” in the expression of U. Graham) is described by the contemporary neo-modernist Anis Duderija using the German term *Deutungsbedürftigkeit*, which literally means “the need to be understood (interpreted)” (*Duderija A.* The Evolution of the concept of the sunnah in the first four generations of Muslims. *Islamskaja mysl’: traditsia i sovremennost’*. Vy. 3. M., 2018. p. 443-444).

less absolute and unchangeable. This universality must be elicited (and each time elicited afresh – obviously, while preserving continuity with previous attempts at elicitation), and not rooted, grounded in it as in something self-evident and “already given”. The neo-modernists, fairly critical as they were of human reason, nonetheless did not fall into militant anti-rationalism, and they defended the right of God-created reason to use all available “tools” to understand revelation. With reflective use of these “tools” (for example, the methods of scientific discovery) the interpreter does not tie the divinely revealed meanings to a concrete level of knowledge in our time, i.e. they do not turn into their own sort of “tradionalist of the modern scientific-philosophical tradition.” The openness of the interpreter to the contemporary historicity and meta-historicity (“more-than-historicity”) of the Qur’an is, in the final analysis, openness to one’s own historicity and attentiveness to how the universal content of revelation is actualized for us in the circumstances of our own epoch. This sort of openness and attention are a *response* to the Qur’an’s own openness, and not an attempt to limit it within the bounds of the understanding that is available to us today.

#### 5.4. CONTEXTUAL IJTIHAD

The fourth provision of the renovationist program concerns *ijtihad*. In the narrow sense the term “*ijtihad*” means the efforts of the *faqih* to search for solutions to one or other legal problem; in this formula *ijtihad* is integrated into the legalistic model of understanding Islam, or the shariah-oriented paradigm. Before the 1990s the opinion that the “gates of *ijtihad*” had been closed since the 10<sup>th</sup> century was widespread in the Islamic intellectual tradition, which in general was also the view of the Islamic *ulema*. However, W. Hallaq’s original research showed that throughout the medieval period Islamic legal thought was actively developing, although attempts to perform absolute *ijtihad* were extremely rare<sup>445</sup>. If from the modern point of view one can speak of “the closing of the gates of *ijtihad*” it is only in the sense that absolute *ijtihad* (*al-ijtihad al-mutlaq*) after the 10<sup>th</sup> century was practiced extremely rarely, and the major *mujtahids* for the most part relied on the methodology of their *madhabs*. However, in certain regions rejection of *ijtihad* in favor of blind *taqlid* reached such a level that it was considered that all particular legal questions had already been resolved and the *faqih* need only find the necessary *fatwa* of a predecessor among the *mujtahids* of his *madhab*. Obviously, this position caused *faqih*s to turn from the study of the Qur’an and Sunnah to the study of secondary sources; in reality this led to an implicit sacralization of secondary sources, which among other things led to the stagnation of Islamic thought. It was just these views that were widespread among the Russian and Central Asian *faqih*s in the second half of the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries, and against which the representatives of the Russian theological school fought, beginning with Abu Nasr al-Qursawi, who for example considered *taqlid* a form of idolatry<sup>446</sup>. Among those who put forward the thesis that the gates of *ijtihad* need to be opened were Said Ahmad-khan (d.

---

<sup>445</sup> Hallaq W. Was the Gate of *Ijtihad* Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, № 1, 1984; Hallaq W. *Authority, continuity, and change in Islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

<sup>446</sup> Qursawi A. *Guidance for people on the path of truth*. Kazan, 2005.



1898) in India, Jamal al-Afghani (d. 1897) and Muhammad Abdo (d. 1905) in Egypt, and others. In fact the idea of the opening of the gates of *ijtihad* was one of the main principles of modernism.

In neo-modernism the term “*ijtihad*” was thought of in a far broader sense than in the classical tradition and even modernism, which was still immersed in the shariah-oriented paradigm. Muhammad Iqbal was already seeing *ijtihad* as an intellectual activity in the area of theology, philosophy, history, and law; it was thought of as intellectual effort in the broad sense, not bound to any concrete paradigm and even to the methodology of any *madhab*. As for the “closing of the gates” of *ijtihad*, Iqbal expressed himself as follows: “I know that Muslim ulema have declared the final authority of the popular schools of Muslim law, although they have never found it necessary to deny the theoretical possibility of full *ijtihad*. I have tried to explain the reasons which, in my opinion, have determined this position of the ulema; but because the situation has changed since then and the world of Islam has faced new forces that have unleashed an unbelievable development of human thought in all directions and has come under their influence, I see no reason why this position should be maintained as before. Did the founders of our schools say anything about the finality of their reasoning and interpretation? Never. The demand of the present generation of Muslim liberals to reinterpret the fundamental juridical principles in light of their own experience and the changing conditions of modern life, in my view, are completely justified. The Qur’an’s teaching that life is a process of constant creation compels each generation to solve for themselves their own problems, while at the same time being guided but not restrained by their predecessors”<sup>447</sup>.

In other words, the application of *ijtihad* even in the separate area of law also requires a rethinking of the whole sum of experience under the conditions of modern life, i.e. it requires one to go beyond the narrowly juridical sphere and its formal procedures into the sphere of inquiry. By the latter we understand two

---

<sup>447</sup> *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. M.: Vost. lit., 2002. p. 158. (Rus).

practices, which are connected by a process of continuous mutual interaction: firstly, the study of the achievements attained within the institutional structures as well as scientific-philosophical thought; secondly, a more “informal” practice of understanding oneself at a concrete moment of time: the art rather than the science of listening, seeing, explicating what we are following when turn to a concrete religious source (in particular, the Qur’an), what we expect from this and what this forces us to do. The study of achievements in the field of social organization and thought, our interests regarding their different representatives, as well as the hopes and fears aroused by them (i.e. everything that we included in the first point), all serve as an auxiliary instrument for the broader practice of understanding oneself, without being reduced to the technical execution of a range of explicit tasks (the second point). Understanding oneself, seen as the goal of the hermeneutic process, obviously does not mean lack of interest in the source itself – on the contrary, as believers what interests us is the influence that the reading of sacred texts has on us, in other words, the answer to the question: what does it mean to be a Muslim today, to submit to the *active* influence of the Islamic message in the context of a holistic relationship to the world? The openness of the reader to the presuppositions and consequences of our own understanding, i.e. to our own subjective position, does not imply closedness to the objective dynamics of the cultural existence of the text. This objective dynamics is not defined by the desires of the individual interpreter, nor by the desires of the interpreting community to read a certain content into the text: the text moves towards us and thus sets interpretive boundaries for us, albeit moveable ones, thus demonstrating a different degree of “resistance” to our acts of understanding.

In emphasizing the subjectivity of the interpreter in the process of understanding we are not subjectivizing all the conditions, criteria and the ultimate result of this process, i.e. we do not deny the objectivity of truth (rather we show the whole problematic nature of applying to the truth the categories of “subjectivity” and “objectivity”: the truth is something more than the realization

of our desires, although it is also revealed in the *encounter* with the text). In § 5.1, when looking at the problems of plurality in Islamic hermeneutics, we pointed to the impossibility of a complete objectivization of revelation, i.e. seeing it as a passive object of arbitrary manipulation by the interpreter. Here we want to emphasize that this impossibility is a special case of the impossibility of going beyond the “hermeneutic circle” and taking up an interpretation towards the “object” from the outside. Understanding the impossibility of occupying an external position, in our view, signifies the transition of Islamic thought from an exegetical to a hermeneutic approach. Obviously, this does not mean that Islamic thought was completely without any examples of hermeneutic thinking – there certainly are cases, for example, in al-Ghazali and representatives of Sufism. Instead, we mean the replacement of a general tendency and a systematic thinking about hermeneutic questions as questions of a general kind.

The next step in the development of the neo-modernist hermeneutics was made by Rahman, who used a range of predecessors to develop a conception of *contextual ijihad*. On closer inspection it becomes clear that the latter was a specific instance of the concept of the “hermeneutic circle”, which we have already analyzed: as the believer agrees not with a particular doctrine but with a system of interlocking doctrines, the individual doctrine, as one detail in the whole picture, is clarified in light of a (pre-)understanding of the whole. However, the understanding of the whole is the understanding of the whole picture *in its details*, but *not outside of* these details. How was this rather general idea developed in Rahman’s theory? By contextual *ijihad* he understands the process of double movement: from the particular Qur’anic provision to the general meaning, or principle, underlying this provision, and then from the general meaning to the particular provision, now relevant for the modern era. In Rahman’s opinion this is the only way to adequately contextualize the Qur’anic provisions, otherwise Islam can expect to be overcome by archaization (as a result of literalism), or secularism (as a result of rejecting “out of date” Qur’anic directives). A similar model of contextualization of Qur’anic directives was

developed by Abu Zayd within his theory of transition from *meaning* to *significance*. In this theory meaning is seen as historical meaning aimed at its first addressees, that is, to the Prophet and his community, while significance is a means to realize meaning in the modern context. Strictly speaking, in our view, Abu Zayd's theory does not exclude the component of *meaning* in favor of *significance*, as it interprets significance as the means of interpreting meaning. Thus, he is not talking about a literal *transition* from one to the other, but rather about attaining significance, via meaning, for contemporary readers. The semantic structure of significance cannot be reduced to what was implied by one or other provision in the formative period of Islamic history, but in a mediated way it includes the given meaning. The interpreter strives to understand what significance this meaning had for the first addressees (how it was practiced in their lives, what function it had, how it directed their attention, and finally, how meaningful it was) – and if this relationship is violated in the modern epoch he tries to reformulate the meaning in such a way that it once again acquires this significance for the believers: "... in applying the distinction between 'meaning' and 'significance' in the modern hermeneutics of the Qur'an, one should not ignore or simplify the contextual socio-cultural meaning of the message, whose addressee was the Arabs of that epoch. This meaning is an important indicator of the direction of the Qur'anic message, i.e. its significance for future generations of Muslims. The definition of this direction of the Qur'an allows the interpreter to extract from his text the historical or temporal aspects that now have no significance in the modern context."<sup>448</sup>

In other words, the interpreter captures, as it were, the shared semantic orientation of meaning between ages which, in order to preserve its own significance, must necessarily allow for several forms of realization. According to Abu Zayd, the original meaning is implied as an inseparable component of understanding, namely: it is included in its semantic structure as an ideal path.

---

448 Abu Zayd N. H. Towards an understanding of the Qur'anic worldview: autobiographical thoughts. *Islamskaja mysl': traditsia i sovremennost'*. Vol. 3. M., 2018. p. 298.

However, regardless of their inherent insightfulness, we are not in a position to extract a “pure meaning” that can be discovered outside of a historically concrete form of understanding and fulfillment. The differentiation of meaning and significance is conceptually important as it helps highlight that any interpreter can move only from one significance to another significance. We must explain this in the following manner: to work with the meaning of a text is to discover a way of passing from the significance that a particular Qur’anic provision hypothetically possessed for the first addressees of the Islamic message, to one that can be possessed by us today if we preserve its deepest meaning. The discovery of such a transition in turn demands from the interpreter that he indicate the implied meaning that is common for the past and present. At the same time, it is completely obvious that the status of such an indication inevitably remains conjectural as it occurs in the context of the significance of the provision under examination from the interpreter’s current perspective.

This fact, firstly, provides a purely regulative status of the concept of meaning (no one has the right to declare that only he has discovered the true meaning of the text); secondly, it legitimizes the idea of the irrevocable openness of the process of interpretation (the impossibility of saying the “final word” about it and in it); and, thirdly, it asserts the meta-historical dimension of Qur’anic meaning, albeit expressed in a series of historical concrete forms of realization. No other work with the meaning of the text (other than work on the transition from one significance to another), in Abu Zayd’s view, can in fact exist. Thus, his hermeneutic conception allows him to describe understanding in terms of the historical conditioning of human reason: in the process of thinking/interpreting the text we do not solve abstract problems of a non-temporal character, but respond to current questions that life itself continually poses to us. Even what looks at first glance like a completely abstract idea that has come to us in the act of interpretation is linked with a holistic pre-understanding: it unfolds its inner possibilities and thereby transforms the horizon of understanding not only for this text but for the whole world, too. This

is not some sort of conditional norm, but an unconditional fact about the construction of interpretation, which is frequently underestimated. Thanks to the elicitation of the pragmatic dimension of interpretation (the role of the historical significance of Scripture for believers interpreting meaning), the “humanistic hermeneutics” of Abu Zayd encourages the reader to engage in active work to seek out the relationship between his personal involvement and the result of his hermeneutic efforts, and thus it raises the critical and productive level of interpretation.

Both theories which were analyzed above focus attention on the context: on the one hand, the context of the sending down of the ayats, and on the other hand, the context of our time. Of course, fiqh has always (at least on the declarative level) been contextual and taken the circumstances of a concrete situation into account. However, the innovative character of contextual ijihad comes not just from its emphasis on context, but from the new implicit theology that undergirds it, and which assumes a thinking about the Qur’an as a historical, cultural and humanistic text, and not as the transcendent Word of God which possesses absolute prescriptive force on the literal level. Another important conceptual component integrated into the idea of contextual ijihad is the *understanding of the Qur’an as an ethical text*, which demands that one cease to understand it as a legislative text. Of course, in the Islamic tradition it has always been clear that the Qur’an is not exhausted by its legislative part, which according to the calculations of the faqihs, constitutes only 16% of its ayats. In tasawwuf, kalām, falsafa, and in Islamic culture as a whole, the Qur’an is represented as a universal text and a universal guidance, which permeates all spheres of life with its meanings. However, among representatives of “fiqhi reason” there has always existed a tendency to make the non-legal part of the Qur’an dependent on the legal part, or at least to identify the legal part as having primary importance. The totality of the Qur’an as a universal text, as a source of all meanings of existence, was replaced in fiqh by the totality of the law. Unfortunately, religiosity itself has come to be understood as following the law,

and Islam has become a religion of law par excellence (which is why tasawwuf, kalām and falsafa often had a marginal and disputed status in the Islamic tradition, which was never the case with fiqh). This opinion was strengthened by the conviction that the mission of the prophet Muhammad was primarily legislative and political: he created a community and state which was meant to function in all spheres according to the laws of the Almighty and to serve as an example to other “infidel” societies, with whom only a temporary truce was possible, but never a stable “peaceful coexistence”. However, there are good grounds for believing that such a narrow understanding of Islam was formed only in the Umayyad and early Abbasid period, and that this took place under the influence of Byzantine and Persian cultures; an especially important influence was Persian law, whence the idea of codification of law was borrowed, replete with the idea of imposing it on the whole country through state judges<sup>449</sup>.

One should note the intrinsic connection between the transformation of views on the interpretation of Scripture which occurred among the neo-modernist thinkers, and the “ethical emphasis” characteristic of most neo-modern projects, i.e. the following question needs to be answered: *how precisely* did the idea of contextual ijtiḥād integrate the understanding of the Qur’an as an ethical text? We can identify two (not mutually exclusive) paths of integration. Firstly, there is the “*substantive*” *premise* of contextual ijtiḥād, at least in the version put forward by Rahman. Consciously or not, it was shared by many other representatives of neo-modernism. In emphasizing that Scripture itself calls itself a “guidance for all humanity” (*hudan li an-nās*)<sup>450</sup>, Rahman argues that the clarification of the Qur’an’s ethical dimension should be the main task and basis in organizing the results of our scholarly investigations. This premise contains in particularly explicit form an emphasis on contextual ijtiḥād as necessary for studying the context of the sending down of ayats (i.e. of the historical past). Secondly, attention to ethics is a “*formal*” *consequence* of

---

<sup>449</sup> Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Pp. 21–22, 24–26.

<sup>450</sup> Cf., for example, Q. 3: 3-4, as well as many other ayats.

contextual *ijtihād*, which is directly linked to the context of the present and oriented towards the future. Let us try to give an extended description of this connection.

We spoke earlier about the attention to the role of the interpreter which distinguishes the new hermeneutic theories, especially those of Rahman and Abu Zayd. Never before in the history of Islamic thought has there been such a serious, substantive and detailed analysis of the role of the reading context in the process of interpretation. Speaking in general, the neo-modernists thematized several significant aspects of this context: (1) the reader's inevitable involvement in the interpretation of preliminary understanding and pre-comprehension of the whole text (in the form of presuppositions about its nature, status, admissibility and boundaries of this or that method of exegesis, for example, allegorical etc) – in other words, the essential nature of the concept of the “hermeneutic circle”; (2) the influence on preliminary understanding of personal interest (although the first is not the same as the second) and the resulting attempt to avoid certain interpretations; (3) the understanding of the meaning of Scripture as the result of an encounter between the textual potential and the potential and perspective of the reader's view, which is linked to his social position, political interests, situatedness in a concrete (and particular) discursive tradition of interpretation, gender, circumstances of the time, peculiarities of personality, and so on; and consequently, (4) the intrinsic plurality (both commensurable and incommensurable) of interpretations.

Thus, neo-modernist hermeneutics rejects the image of the reader as an empty and passive recipient vis-à-vis the text. From these theses one could come to the extreme and unproductive conclusion that the final result of interpretation almost exclusively depends on the corresponding activity of the reader and her presuppositions, i.e. to simplify somewhat: “Everyone sees what he wants and this fact cannot be changed.” However, it is hardly fair to ascribe this conclusion to the representatives of neo-modernist hermeneutics, and the reason is this: firstly, there is no doubt that everyone *sees* not what he *wants* (otherwise we



could not make the actual distinction between these two acts); in addition, sometimes it is precisely the gap between the visible and the desired that causes all the ideological manipulations of interpretation; secondly, the thinking of the neo-modernists in the final analysis aims not to defend a desired reading but to make sense of what has been read, including to critically evaluate the contribution of our desires to the final result of interpretation; thirdly, the activity of the reader, which has been thematized by the neo-modernists, having been analyzed presupposes a healthy dose of suspicion both towards oneself as well as towards the history of the perception of the text. At the same time, the accent on the historicity of the reader supplements the principle of suspicion (and counterbalances it) with the principle of trust in the text and respect towards the exegetical tradition. For the process of interpretation both principles are, factually speaking, significant, which (in a normative sense, now) entails the necessity of combining the newly arisen understanding with an explanation of this understanding.

The change in thinking inaugurated by neo-modernism, which we conditionally designated as the *transition from an exegetical to a hermeneutic approach*, does not reject the grounding of interpretation through the elaboration of concrete criteria to measure its success, but rather casts doubt on the possibility of formulating universal (as well as productive, *applied*) criteria in the form of a (non-contextual) list of rules for interpretation. The hermeneutics of Rahman, Abu Zayd and even Arkoun (with its more deconstructionist tonality) does not defend nor legitimate arbitrary interpretations that have not been supported by concrete arguments. On the contrary, their theories imply that argumentation must have a more, and not a less, concrete and diverse character. Concreteness and diversity of argumentation in turn must be defined by the research perspective, theme and actual extract of Scripture that the interpreter is addressing: as a minimum, it is necessary to establish the audience, circumstances of arising, and first means of understanding/applying the extract in question. At the same time, the possibility of such a perspective (in particular,

as regards the Qur'an) will demand from the interpreter arguments in favor of its meaningfulness, admissibility, and productivity.

As regards respect for tradition, this is founded on the historical distance which we as interpreters occupy towards the authors of the path: the recognition of mutual otherness, the additional desire to find something common and to establish a "living link" between eras, motivates us not so much to refute as to understand the other, and through this understanding to come to an understanding of one's own historical situation. However, respect for tradition in no way presumes a blind imitation, but careful work which has as its ultimate goal the creative continuation of that tradition. The tradition can only be continued with that by which it has hitherto been living (to a greater or lesser degree), namely: interpretation of revelation, in the process of which we ourselves open up towards revelation with the questions that most trouble us, in other words, we ourselves allow the process to interpret us. We do not simply look at the Qur'an as an "open work" that allows a plurality of interpretations, but in addition, we address the need for openness in the interpreter himself. From the theological point of view, this expresses our faith in the ultimate authority of the Qur'an as a spiritual-ethical guide for humanity (i.e. for every person taken separately, as well). But even the unbeliever, if he wants to understand something in Scripture, is obliged (as far as possible) to bracket off his unbelief and turning to the text in order to interpret it to ask it truly important questions. Without giving "permission" to the text to touch him in what truly touches him as reader, no interpreter will be able to understand either this text, or what has motivated believers throughout history. The secular Islamic studies scholar, for all the critical nature of his approach, should discover the sources of his own professional interest in a life interest, and thus preserve a certain "naivety" towards the text under study. Otherwise, he risks becoming a victim of a skeptical reductionism towards the religious phenomenon, and not actually understanding the *religious* response of readers of the Qur'an, which has guided their actions throughout history, and instead he will end up explaining it through

a set of other contexts (political, economic, social, etc). Such reductionism (which must be distinguished from *consideration* of external factors), in ignoring the content of the discursive tradition of Islam initiated by the Qur'an and commentaries on it, is incapable of taking into consideration the role of the actual *Islamic* component in Islamic history, and thus it reduces the latter to a schematic interaction between “culturally recognizable actors”<sup>451</sup>.

The idea of contextual *ijtihad* implies that any derived meaning has an intrinsic pragmatic aspect, or point of *application*. Between the meaning and its application there are not *external* but *internal* relations, i.e. what occurs is not two sequential acts of understanding (to begin with) and (then) application in practice, but a single act – understanding, which already has its practical consequences. The situation is not such that each act of understanding is matched with a separate, complete act detached from all others, but such that understanding makes itself known in perception and methods of relationship to surrounding phenomena, and thus it *cannot* not be completely expressed in an “outwards” manner, i.e. not be expressed in behavior. Working with the totality of our convictions (and prejudices), our “horizon of preconceptions”, in the neutral sense of the word that Gadamer intends, understanding is always a transformation-expansion of a particular horizon. If there is no “injection” from another (text, person, or more precisely – historical tradition in total) and our horizon remains for the most part as it was, then one cannot talk of understanding being accomplished, of *understanding as accomplishment*.

The reference to Gadamer here is not accidental, as his hermeneutic theory, along with other sources of inspiration, influenced both Abu Zayd and Rahman. Nonetheless, Rahman relied on the critique of Gadamer's theory by the Italian jurist and philosopher E. Betti to polemicize against certain aspects of “philosophical hermeneutics”, seeing in it excessive subjectivism. The German

---

<sup>451</sup> Cf. the excellent text of the American cultural anthropologist Talal Asad (the son of Muhammad Asad), in which he criticizes the approaches to the study of Islam developed by E. Gellner and K. Girtz, for their lack of attention to the history of the semantic influence of texts that comprise the content of the Islamic discursive tradition: Asad T. Ideja antropologija islama. Islamology. Vol. 7 (1), 2017. p. 41–60.

philosopher is himself partly guilty, as he did not draw a sufficiently sharp distinction between understanding as a process (including in the negative form of misunderstanding) of attaining meaning and understanding as the result of correct interpretation of the meaning of a work. And indeed Gadamer's goal was to describe the "ontological structure" of understanding as a special mode of human existence, but certainly not to make methodological recommendations that would facilitate a more adequate interpretation. The understanding (and understanding as the unfolding of a given understanding in time) of which Gadamer writes does not depend on "correctness" or "incorrectness", but rather "correctness" and "incorrectness" themselves cannot be established within the already "understood". If one keeps in mind this distinction between understanding-1 and understanding-2, one can boldly refute a range of Betti's (and Rahman's) accusations towards Gadamer, as unfortunately the conception of the applicativity of understanding was interpreted by him somewhat superficially (in the spirit of ordinary pragmatism)<sup>452</sup>. As was rightly noted by E.V. Borisov, the Russian historian of philosophy and Russian translator of Betti's main work "Hermeneutics as the general methodology of the sciences of the spirit": "What has been said allows us to fix the dual hermeneutical function of application: firstly, application – not despite but precisely due to its relativity – guarantees the ontological relevance of interpretation, as soon as it has as an object a meaning which is *active* in historical time. On the other hand, application – as a methodological "non-rejection" of its own subjectivity (its own relative position, its own preconceptions, and so on) – makes possible the *recognition* of one's own subjectivity by the interpreter as such. The effect of application is not that it *conceals the objectivity* of truth, but that it *reveals the subjectivity* of interpretation"<sup>453</sup>.

In other words, "cognition" of one's self, of one's inherited "substance of subjectivity", realized due to openness towards the semantic autonomy of the

---

<sup>452</sup> For two clarifications of the role of application in the structure of understanding, cf. Gadamer H.-G. *Istina i metod. Osnovy filosofskoi germenoviki*. M., 1988. C. 401–403.

<sup>453</sup> Author's italics.

text (in our case, the Qur'an), is the main goal of hermeneutic efforts. Although the understanding of others (interpreters belonging to the past) is not the primary task, it is fully recognized by the very fact of attention to the temporal distance between it and these others. This task is not "primary" only in the sense that the understanding of others cannot bypass one's understanding of oneself (not as a lonely consciousness, but as a member of a community of interpreters, a concrete product and participant of the history of the influence of the work). The others (meaning primarily interpreters in the past, not participants in intersubjective communication in the present, although this distinction does not constitute a qualitative rupture), for all their otherness, are revealed to us as the potentiality of our own semantic horizon and, moreover, as the hidden components of this horizon. By turning to the Qur'an with current questions of our own present, we enter into dialogue with the possibility of posing other questions and, therefore, receiving other answers than are embodied in the interpreters of the past. Nonetheless, the encounter with this possibility demands a corresponding mood and the discovery (within ourselves) of a semantic field shared by us and others – a *place of encounter*. The situation of this encounter, which unifies at one and the same time differentiation and identification, will be the required understanding that Gadamer wrote about: yes, understanding of oneself, but not in isolation from others, but with the help and through eliciting the influence exerted by them, so that it will also turn out to no less a degree to be the understanding of others and of the text itself. All this is a single process. The accent on the subjectivity of the interpreter is important as only through return to oneself rather than through abandonment of oneself (which, however, is impossible) can we comprehend all the meanings that touch us. For the believer (in particular, for the theologian-interpreter) return to oneself is return to oneself as guided by the Qur'an, called by the Qur'an and receiving answers from the Qur'an. In this way, the discovery of the subjectivity of any contextual *ijtihad* testifies not to the flawed subjectivism of interpretation or, still more, of the truth ("any truth is relative and subjective" etc), about which we have

already spoken, but to the personal responsibility for the necessary measure of openness to textual meaning, attentiveness by listening to answers, and boldness in the asking of questions.

Return to oneself is not effected through some ready-made practical templates, rules and recipes, not excluding anti-methodologies as well, and thus in the neo-modernist versions of hermeneutics the question about the criteria for correct interpretation, or the assessment of the adequacy of understanding, is not brushed aside once and for all as meaningless. The methodological perspective of hermeneutics in the spirit of E. Betti and the relevance of its problems preserve all their significance, but on another level – the level of concrete research and the already somehow clear, to put it formally, subject of interpretation. The methods depend on the interpretation of objectivity, and without adequate attention to this aspect we risk subjecting the object to force by a method that is alien to it. This “already clearness” should not (and cannot, if understanding has really taken place) remain in its original form and requires analysis, processing and change by the interpreter. In the course of transformation of the “horizon of preconceptions”, to put it more simply, in the course of understanding we have the right to change, too, our corresponding arsenal of tools, which it is permissible to apply to the object of interpretation. The main tool to change our view on the permissibility of this or that approach (cf. Greek, μέθοδος – path to something) remains the actual meaning of the text in its aspect of applicability. At the same time, one should not omit the fact that the interpreter’s access to the text cannot completely avoid a certain specificity, limitedness (which is the same as definiteness), perspectuality, and thus also the rudiments of methodologism, even if they have not yet developed into fully-fledged methods. We always approach the text from a definite angle (from whence flows what later becomes a methodology), and in this is contained both the structural condition of understanding (i.e. the mismatch with the understood object), as well as the root of all possible errors (due to the inability to give voice *exclusively* to the text, and more concretely – to the Qur’an).

We have not come very close to answering our initial question about the nature of the connection between the treatment of interpretation in the neo-modernist versions of hermeneutics and their inherent “ethical emphasis” in the study of the Qur’an. Overall, according to what has been said above, no interpretation, especially interpretation of such a vitally important, existentially significant and ethically definitive text as the Qur’an, can acquire an ultimate guarantee from following a list of rigorous rules. One is hardly going to find a list of rules that are capable of exhausting the inexhaustible *meaning* of revelation, which has historically unfolded in a plurality of “subjective” *significances* (if we recall Abu Zayd’s distinction). We have no indisputable key to the Qur’an – the usual and, for what they are worth, completely lawful appeals to the Prophet and his companions do not solve the problem but simply shift it, as they leave open the question of the understanding of the Prophet and the companions themselves. In other words, such appeals do not nullify the encounter of our context with the distant context of their lives: an encounter mediated, furthermore, by a mass of interpretations lying between these contexts – the history of the influence of Scripture itself. Of course, the Sunnah can give a hint as to the interpretation of the Qur’anic content, however it is itself connected with this non-guaranteedness and problematicity no less than is the Qur’an. What we have is a double non-guaranteedness: the non-guaranteedness of our understanding of the Sunnah and the non-guaranteedness of the Sunnah’s understanding of the Qur’an. The meaning of the Qur’an cannot be reduced to the opinion of an individual, even if the source of that opinion is the Prophet. Here it is appropriate to bear in mind the interpretation of the Sunnah developed by Shahrur, as the personal (not contextual!) *ijtihad* of Muhammad. This *ijtihad* remains unshakeable (so stable is our understanding of its results) only in the sphere of worship (i.e. the performance of concrete rituals). Muhammad, like Ibrahim, remains for us a “beautiful example” of monotheism, moral purity and fullness of faith, but he too, being just a man, is in no state to guarantee the coincidence of absolute Qur’anic meaning and the particular significance of the

Qur'an for a concrete individual. Consequently, the Sunnah acts not as a key but only as an inseparable and inevitable participant in the dialogue with time which our interpretation conducts. We have to recognize the relative authority of the Sunnah in the task of commenting on the Qur'an, as the Sunnah cannot be removed from the history of its semantic influence, but one must also guard against identifying its authority with the authority of revelation itself, which has a completely different nature (at least for the understanding of the believers).

Thus: we have no indisputable key to the Qur'an, but the Qur'an itself, indisputably, is a key to the guiding principles of our life. We are not going to find any anchor other than the abyss of Qur'anic meaning. But the believers still have a more or less adequate understanding of Scripture, as is proved by the testimony of particular ayats as well as by our pre-understanding of revelation in the light of the intention of its author – the Creator. Undoubtedly, we do not confuse the manifest meaning of the text with the hypothetical *what-the-author-meant-to-say*, i.e. we do not claim to comprehend the processes occurring within God himself. In this case by *intention* we mean not something external to the Qur'an, but part of the semantic structure of revelation itself, its internal orientation towards interpreted existence, to the discovery of the actual meanings by the community of believers in some way that is meaningful to them. In this is manifested our understanding of the Qur'an as a Divine revelation which is the basis of our turning to it as a guidance for humanity. Thus the original thesis of Islamic ethics, which follows logically from neo-modernist views on the structure of interpretation, consists of the following: the Qur'an possesses exclusive authority in the spiritual-ethical guidance of believers (and at the extreme limit, of all people), and thus any turning to another text is incapable of providing the interpreter with a solid basis for his interpretation – the very idea of the existence of such a text (albeit in potentia) would admit the absurd possibility of grasping the meaning of the Qur'an through understanding the meaning of a less authoritative and meaningful text. In addition, the idea of creating a hermeneutic methodology as a set of rules of



interpretation that immutably give error-free results remains blind to the ethical nature of the actual act of interpretation. Neo-modernism facilitates the understanding that ethics begins not with the systematization of separate interpretations of the Qur'an, i.e. not with its consequences for the area of conscious deduction (by the reader) of moral prescriptions from the text, but directly with the *process of interpretation*. This process is not a value-neutral act, but already an ethically colored act – in the straightforward Qur'anic sense, moreover: we are opened to the Qur'an as to a “transcendent” guidance, i.e. we allow it to interpret and explain us to ourselves. We can be considered believers to the extent that we yield to the meaning of the text, allow ourselves to exist through the Scripture, without being submerged in an analysis of abstract problems or evading our own self-ness, but suspending our pre-Qur'anic preconceptions (some of them will later be recognized as anti-Qur'anic, while others are Qur'anic, with still others being non-Qur'anic but not contradicting the meaning of the Qur'an). In other words, the field of action of Qur'anic ethics already embraces the reader's first response to the original call of the Qur'an: this call, obviously, might correspond to the ethical idea of the Qur'an to a greater or lesser degree. Further reconstruction of Qur'anic ethics, which will be discussed a bit later, represents a movement along the “hermeneutic circle” within boundaries indicated by us: separate examples of contextual ijihad transform the pre-understanding of the semantic whole of Scripture, i.e. they change this response – at least its direction (they force one to pose new questions and seek new answers), – and this in turn transforms the horizon of application of contextual ijihad and opens new fields for interpretation (and, consequently, for the influence of Qur'anic meaning on us).

The ethical dimension of the Qur'an was often accented by the Sufis and some falasifs, but only the neo-modernists explicitly expressed the idea that the Qur'an *as a whole* is an ethical text, that is, a text devoted to ethical guidance. Many arguments can be adduced in favor of this thesis: the legislative component of the Qur'an is relatively small; the legal norms are often expressed

fragmentarily in the Qur'an and in incomplete form, which presupposes their attachment to a historical context; the Qur'an does not try to reform the whole life of Arab society, but puts the accent only on the most pressing problems, such as the oppression of the weak, family relations, idolatry and serious crimes; many problems – as with polygamy – are solved only partially and with consideration for the low reformist potential of Arab society, with unambiguous hints given as to the final goal which a given decision is aiming for; finally, the Qur'an itself often points to the ethical reason for introducing a given provision. All this forces us to agree with the neo-modernist hypothesis that *the legal part of the Qur'an should not be seen as an end in itself, but should be thought of through the lens of a more general ethical and didactic component*<sup>454</sup>. One can add that the social role of the Prophet cannot be limited to his legislative and political activity; otherwise how is one to regard the Meccan period of his activity, when he had not yet fulfilled the function of *hakam* and political guide? Obviously, a non-contradictory combination of the Meccan and Medinan periods is only possible given the primacy of the Prophet's role as a moral reformer of humanity, and it is from this viewpoint that his legislative and political action should be viewed.

It is remarkable that the leading Western Islamic studies scholars came to similar conclusions as the neo-modernists independently. Let us look at a fragment from the work of the prominent specialist in the history of Islamic law, Joseph Shacht (d. 1969): “Generally speaking, Muhammad had little reason to change the existing customary law. His aim as a Prophet was not to create a new system of law; it was to teach men how to act, what to do, and what to avoid in order to pass the reckoning on the Day of Judgement and to enter Paradise. This is why Islam in general, and Islamic law in particular, is a system of duties, comprising ritual, legal, and moral obligations on the same footing, and bringing

---

<sup>454</sup> This statement should not be understood in the reverse: no one denies that in the Qur'an there is a universal legislative part, which concerns the sphere of divine worship, however it is of limited character; the neo-modernist critique of the shariah-oriented paradigm concerns not this part, but the part that relates to the sphere of social and individual law and which should not be automatically and unreflectively transferred to the modern era. However, the problem of distinguishing the religious and the secular in Islamic tradition is quite complex.

them all under the authority of the same religious command. Had religious and ethical standards been comprehensively applied to all aspects of human behaviour, and had they been consistently followed in practice, there would have been no room and no need for a legal system in the narrow meaning of the term. This was in fact the original ideal of Muhammad; traces of it, such as the recurrent insistence on the merits of forgiveness, in a very wide meaning of the word, are found in the Koran (2: 263; 3: 134; 4: 149; 16: 126; 24: 22; 43: 37, 40, 43; 64: 14,' and the abandonment of rights is consequently treated in detail in Islamic law. But the Prophet eventually had to resign himself to applying religious and ethical principles to the legal institutions as he found them.”<sup>455</sup>.

Thus, given that the ethical aspect of the Qur’an is crucial it is of primary importance for the renovationist project to *reconstruct Islamic ethics*. This must take place in several stages. Firstly, it is necessary to try and reconstruct Islamic ethics in the form in which it is reflected in the Qur’an. For this, one must look at every ayat of the Qur’an, starting with the occasions of its revelation (*asbāb an-nuzūl*) as recorded in the tafsirs and specialist works<sup>456</sup>, information about 7<sup>th</sup> century Arab society, as preserved in historical works, and contemporary ethnographic materials that allow one to reconstruct through the comparative method the beliefs and social mindset of the Arabs of the early period; in the process of analyzing the ayats one must try to extract their ethical and theological component, and one must also focus on the Beautiful names of the Almighty and their specific use in the Qur’an, as it is obviously these names that tell us about the greatest qualities whose realization a person should strive for. The next step is to apply the similar procedure of contextual analysis to what we know about the behavior of the Prophet, that is, to his Sunnah, which has been preserved in a living tradition, the hadiths, the sira, and other sources; at the

---

<sup>455</sup> Schacht J. An Introduction to Islamic Law. P. 11. Another leading specialist in Islamic law, W. Hallaq, believes that “the Qur’an is primarily a book of religious and ethical prescriptions”, although he is inclined to attribute more significance to the legal aspect of the Qur’an than Schacht. Cf.: Hallaq W. Law and the Qur’an. P. 150.

<sup>456</sup> E.g.: *As-Suyuti*. Lubab an-nukul fi asbāb an-nuzūl. Beirut: Dar Ihya al-‘Ilm, 1984; *An-Nisaburi*. Asbāb an-nuzūl. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya, 1978.

same time the degree of trust in this information should be assessed not in accordance with medieval criteria, but in accordance with the criteria of modern historical science (see § 5.5 below).

The resulting sketch of Islamic ethics should then be compared to the ethical analyses of Muslim thinkers – the faqihs (as classical Islamic fiqh always contained an ethical component, as Rahman rightly observes), the Sufis (as it was tasawwuf that succeeded in getting to the heart of the Qur’anic teaching, cf. concepts such as *sabr*, *tawakkul*, *rida’*, *mahabba*, *shawk* and others; cf. here too the whole problem of the names of God and their “acquisition” in al-Hallaj, al-Ghazali, Ibn Arabi, and others), and the Mu’tazilites and falsafa (as under the influence of Hellenistic teachings on virtue they started to seek out the ethical dimension of the Qur’an, cf. the work of Ibn Miskaweih). In the process of this laborious intellectual endeavor one should always compare one’s results to the Qur’an and at every new “turn” try to explain the original Qur’anic ethics.

Finally, in the concluding stage one should take a step from Qur’anic ethics to *Islamic* ethics, with the world *Islam* here being thought of in a universalist sense – as humility before the Almighty, which was possible before the prophet Muhammad and outside the historical Islamic tradition after the prophet Muhammad<sup>457</sup>. We are convinced that the reconstruction of Islamic ethics is needed primarily for a better understanding of Qur’anic ethics, which as it has to turn out in the end, is essentially the same as Islamic ethics: in other words, Qur’anic ethics explains the nature of Islamic ethics, and the latter allows us to turn anew to Qur’anic ethics and see it as a perfect expression of Islamic ethics. To reconstruct Islamic ethics, aside from the ethics of the Qur’an itself, we need to reconstruct the ethics that lies at the foundations of the holy scriptures whose divinely inspired status we are sure of, – the scriptures of Judaism and Christianity<sup>458</sup>. We believe that it is the Sermon on the Mount of

---

<sup>457</sup> cf. the material on the problem of the all-embracing divine mercy in § 5.8.

<sup>458</sup> Despite widespread opinion, the divine origin of the existing texts of the Torah and Bible were recognized by the Prophet and his companions, as well as by many leading mujtahids, and there are many Qur’anic arguments to support this position. Cf. the analysis in Ibrahim T. *Koranicheskii gumanizm*, pp.159–222.

the prophet Isa that will prove to be most important here as a quite concrete and explicit expression of universal ethics<sup>459</sup>. We should note that the reconstruction of Islamic ethics, understood as the universal path of humility before God, makes no claim to *external moralization* and the emasculation of the religious phenomenon via the creation of a non- or meta-confessional moral theory. The universalization which we are speaking of is not something abstract and existing outside its confessional incarnations in Judaism, Christianity and Islam (obviously, to a greater or lesser degree and in all their historical diversity). On the contrary, in each of the Abrahamic religions it takes on its own unique form, acquires a “body” that contains its own moral-religious meaning. The uniqueness of this meaning in no way contradicts the universality of the ethics of humility, but reveals different ways of attaining it. Strictly speaking, for Muslims the movement *towards* Islamic ethics is not a *departure from* Qur’anic ethics but a *deeper immersion* in its semantic richness and diversity. This immersion, in turn, facilitates the discovery of the place for possible dialogue and collaboration with representatives of other religions – a collaboration that would help each of the religious traditions more fully realize the potential given them. Our tasks thus lie not within the realms of unrestrained theoretical construction, which would supposedly allow us to finally rid ourselves of the concrete forms of expression of Islamic ethics, but in the realm of a hermeneutics that gives meaning to Qur’anic wisdom and the concrete social initiatives that correspond to the religious-moral ideals and virtues that have been pondered over. It is impossible to rid oneself of sacred scriptures and simply be content with a systematic interpretation that has supposedly extracted everything that is most useful from them. Any interpretation we propose to some extent will deal with the “resistance” of the text, and the latter will always be richer and more unexpected than its most adequate concretization. It is the

---

<sup>459</sup> We would like to add that an important element in the reconstruction of Qur’anic and Islamic ethics should be the understanding of the actual concept of “ethics” and “morality”; this would require comparing the Greek term ἠθός and the Arabic term *akhlāq*. On the difficulties that this can raise, cf. the excellent essay: Heidegger M. Letter on humanism. // Heidegger M. *Vremya i bytie*. SPB, 2007.

unceasing creative return to the Qur'an that is the guarantee of endless intellectual insight and the fullness of religious life.

Let us summarize what has been said above. Comprehensive contextual *ijtihad* assumes a detailed study of the context of the sending down of the ayats, a reconstruction of Islamic ethics, and the application of the universal ethical principles to modern problems. This far from simple procedure can become a real alternative to the atomistic approach to the Qur'an practiced by many ulema. Nonetheless, it is perfectly obvious that separate aspects of this method still need to be developed. Firstly, as specialists have emphasized, the classical materials on the occasions of revelation of the ayats (*asbāb an-nuzūl*), and in particular their chronology, are quite chaotic and diverse. There is a need for special studies that would allow the clarification of this confusing area of knowledge. Secondly, in deriving an ethical principle behind a concrete Qur'anic prescription, there is always an element of subjectivity: probably in the process of reconstructing Islamic ethics there will be a huge discussion over how to develop criteria for reconstruction that are sufficiently convincing. In addition, one can note that the ethical virtues that the Qur'an teaches and which the neo-modernists often discuss are quite abstract, and it is not clear how to interpret them in a concrete case: for example, the idea of justice and lack of oppression (*zulm*) can be absolutely different for members of different societies. The question arises as to how to harmonize this subjective experience with universal ethical values. Thirdly, the transition from universal ethical values to the modern context looks quite problematic, that is, the "second movement" in Rahman's theory of double movement, or the transition from "meaning" to "significance" in Abu Zayd's contextual theory. The problem in this transition is that to accomplish it one must possess as detailed a knowledge as possible of the contemporary context. But any assessment of this context is necessarily subjective and limited. Contemporary society is so complex and complicated that even the simplest economic, social, political or ideological question requires competence in the appropriate field, and sometimes in several fields at once; in

addition, as the practice of the scientific community shows, there is no unity on even the simplest questions, which are controversial. It is still difficult to imagine how the researcher in such a situation is meant to get solid ground under his feet. It is interesting that Rahman has been criticized for precisely this lack of development of the principle of “second movement” by W. Hallaq and E. Moosa, who are generally positive about his theory<sup>460</sup>. But still, despite a number of weak points, the method of contextual ijihad is a real alternative to the traditional method, and is capable of saving the Islamic ummah both from archaization and also from excessive secularization.

---

<sup>460</sup> *Hallaq W.* A History of Islamic Legal Theories. P. 245; *Moosa E.* Introduction. P. 16.

### 5.5. THE THEORY OF THE SUNNAH AND THE STATUS OF THE HADITHS

The fifth provision of the renovationist program concerns the theory of the Sunnah and the status of the hadiths. In the classical theory, systematized in the works of ash-Shafi'i (d. 820), the Sunnah of the prophet Muhammad was thought of as the second source of the Islamic religion and had the status of unrecited revelation; sound hadiths were considered to be the embodiment of the Sunnah, and hadiths could even cancel certain ayats of the Qur'an. The majority of faqihs accepted the view that the "Sunnah guides the Qur'an (*kadiya 'ala al-Kitāb*), but the Qur'an does not guide the Sunnah"<sup>461</sup>; in other words, the Qur'an resorts to general and short provisions which are concretized and fleshed out in the hadith compilations<sup>462</sup>. Thus, the Islamic tradition entered the modern era not only weighed down by fairly speculative and controversial legal and theological opinions, but an even more problematic component of religion – the hadith compilations – which also had a status that was not far behind that of the Qur'an (and in practice was even greater!). The problematic nature of the traditional theory of the Sunnah lies in the fact that it is, firstly, literalistic; secondly, it is thought of as embracing all spheres of life; and thirdly, it completely depends on the hadiths, i.e. it understands the hadiths as the necessary source of religious guidance. If we emphasized several times above that the Qur'an is intimately linked to the context of its revelation, for the hadiths, which narrate the words and deeds of the prophet Muhammad, this assertion is even more apt. In combination with literalism this produces a thoroughly lamentable result: the details of a lifestyle that was characteristic of the 7<sup>th</sup> century Hijaz become an obligatory component of religious behavior; in other words, an archaization of

---

<sup>461</sup> *Al-Baghdadi A.* Al-kifaya fi 'ilm al-riwaya. Hyderabad Deccan: Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniyya, 1938. C. 14.

<sup>462</sup> On the formation of this theory, cf. the excellent study: *Vishanoff D.* The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law. New Haven, CT: American Oriental Society, 2011.



Islam has taken place, together with its being tied in an extreme way to a specific cultural context<sup>463</sup>.

In addition to the useful precepts connected to the ritual sphere (*'ibada*), the hadith compilations contain numerous details about communication with people, wars, family life, sexual life, food, relations with animals, folk concepts and so on. As a result, the Islamic religion came to include the following strange provisions and details: the requirement to kill all black dogs, as Shaytan lives in them<sup>464</sup>; the requirement to kill lizards, preferably at first blow, as by killing them on the second or third blow a person receives less reward from the Almighty;<sup>465</sup> the necessity of using camel's urine to get rid of certain ailments;<sup>466</sup> the prohibition against tattoos and plucking hairs from one's face<sup>467</sup>; the requirement to lick one's hand after eating food or letting someone else lick it<sup>468</sup>; the advice to yawn less as yawning is from Shaytan<sup>469</sup>; information that the crowing of cockerels means that they have seen an angel, while the lowing of cows means they have seen Shaytan<sup>470</sup>; the statement that Shaytan spends the night in a person's nose<sup>471</sup>; the information that the sun hides at night in a warm water spring<sup>472</sup>; information that no Muslim will die without God sending a Jew or Christian instead of him into the hell-fire<sup>473</sup>; information that women suffer from lack of intelligence and are the greatest unhappiness for men<sup>474</sup>; the statement that in the prelude to the end of the world Muslims will fight with Jews, when stones and trees will help Muslims to find Jews who are hiding<sup>475</sup>; etc. The fact that muhaddiths collected materials on all topics tells us that there

---

<sup>463</sup> *Muhtedinov D.V.* "The historical victory of ahl al-hadith is a victory of pre-Islamic thinking within the Muslim tradition". *Islam in the contemporary world*. 2017. Vol. 13 (1). P. 185–208.

<sup>464</sup> Muslim, № 510; Abu Daud, № 2845.

<sup>465</sup> Muslim, № 2240.

<sup>466</sup> Muslim, № 1671-0.

<sup>467</sup> Muslim, № 2125.

<sup>468</sup> Bukhari, № 1531 (5456).

<sup>469</sup> Bukhari book 73, № 242.

<sup>470</sup> Bukhari book 54, № 522.

<sup>471</sup> Muslim, book 2, № 462.

<sup>472</sup> Abu Daud, № 4002.

<sup>473</sup> Muslim, № 2767.

<sup>474</sup> Bukhari, book 62, № 33 и 31.

<sup>475</sup> Muslim, № 2922.

was a corresponding demand, which was a result of the tradition of Arab views on exemplary behavior, i.e. *sunnah*.

The actual concept of *sunnah* is pre-Islamic. The Arabic word *sunnah* means “means”, “model”, “example”, and in Arab tribal society it meant the ideal model of behavior as embodied in a concrete historical example – an ancestor, hero, religious leader, and so on. *Sunnah* is an element of tribal consciousness, whereby any human activity must be sanctioned by an example from the past, i.e. a precedent. Such tribal concepts have been studied extensively by anthropologists across the world, and 7<sup>th</sup> century Arab society is no exception here<sup>476</sup>. The *sunnah* so understood must embrace all spheres of a person’s life, and practically every action he does. It is inextricably linked with customary law. The function of the hakam, or court mediator, which the Prophet fulfilled in Medina presupposed the formation of a *sunnah* in a specific sense – as a codex of legal decisions that one was obligated to follow. Thus the Prophet, on the one hand, was himself an exemplary figure and the *Sunnah* was “copied” from him, and on the other hand, he formed *sunnah* through his legal decisions. We do not know much about the Arab context of the sacralization of his figure<sup>477</sup>.

In fact, the development of the religious conception of the Sunnah in the first centuries of the hijra was, until recently, also an obscure theme. However, studies that have appeared in the last few decades (including under the influence of the neo-modernists) have shed light on this question<sup>478</sup>. We know that in the 1<sup>st</sup>-3<sup>rd</sup> centuries a.h. a conception of the Sunnah was dominant that did not depend on the hadiths. By Sunnah was understood a general and unsystematized ethical-behavioral practice of the early community, sanctioned by the authority of the prophet Muhammad. The Sunnah was based on Islamic religious rules

---

<sup>476</sup> Cf., for example: *Eliade M.* The myth of the eternal return. M.: Ladomir, 2000.

<sup>477</sup> CM.: *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Pp. 17–18; *Hallaq W.* A History of Islamic Legal Theories. Pp. 10–15.

<sup>478</sup> Cf. For an overview: *Duderija A.* “The evolution of the concept of the sunnah in the first four generations of Muslims”; and also the important monograph: *Duderija A.* (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. Palgrave Macmillan, 2015.

and assimilated norms of behavior that were derived from religious and ethical principles bequeathed by the Prophet. However, already by the second half of the 1<sup>st</sup> century a.h. Muslims had begun to systematically document events related to the life of the Prophet in the form of hadiths. There were two main motives for this: firstly, the demand for such a systematic knowledge for the growing legal, religious, political and social needs of the constantly expanding Muslim empire; secondly, the rise of the Abbasids and their claims to be the keepers of the “sunnah of the Prophet”. The resulting situation gave an impulse to the systematic search for and collection of information about the events of the Prophet’s life. This process of documentation in time led to the creation and integration of the sciences of hadith (*‘ulūm al-ḥadīth*). They included several branches of knowledge which concerned collection, critical analysis and evaluation of hadiths, which used methodological principles and mechanisms aimed at testing their authenticity. Adis Duderija calls this broad process which occurred in the 1<sup>st</sup>-3<sup>rd</sup> centuries a.h. the “traditionalization of Islamic thought” and the “ḥadīthification of sunna”<sup>479</sup>. According to Duderija, this process facilitated the following phenomena:

- The constant growth of the number of hadiths and their dissemination
- An increase in the significance of hadiths in the eyes of Muslims and a decrease in the significance of a non-hadith-dependent conception of the Sunnah
- The unification of non-verbal aspects of the Sunnah with a separate sound (*sahih*) hadith
- A more active use of hadiths in sciences related to the Qur’an and Sunnah, such as *fiqh*, *tafsir*, and *usūl al-fiqh*
- The development of hierarchical legal and hermeneutical models based exclusively on texts (that is, the Qur’an and hadiths), and the

---

<sup>479</sup> Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. P. 2.

marginalization of non-text-based methodological and epistemological tools of the Qur'an and Sunnah, such as *ra'y*, *ijtihad* and *istihān*.

- The rise of ideas that the Qur'an and Sunnah on the conceptual level border on certain ethical values and principles, such as justice and righteousness.<sup>480</sup>

On the whole the “ḥadīthification of sunna” should be understood as a process in which knowledge based on written hadiths became the only means of transmitting/embodying the Sunnah, which led to the necessity of using a methodology for deriving the Sunnah that depended on the hadiths. The defeat of the *ahl ar-ra'y* in the fight against the *ahl al-hadith* saw the victory of the viewpoint that the Sunnah depends on the hadith and is embodied in them and that the hadiths have the status of the unrecited revelation (*waḥī ghayr matlu*), unlike the Qur'an, which was understood as the recited revelation (*waḥī matlu*). Ibn Hazm (d. 1064) formulated this conception in the following manner: “Revelation (*waḥī*) from the Almighty God to His Prophet (peace be upon him) comes in two forms. The first of them is the recited (in rituals) revelation (*waḥī matlu*), which takes the form of the Qur'an, manifested as an inimitably organized and written masterpiece. The other form of revelation consists of transmitted sayings – messages going back to the Divine Messenger (peace be upon him). These sayings are not an inimitably organized written work and, although this type of revelation can be read, it is nonetheless not used in ritual recitation (*la matlu*).<sup>481</sup>

In the formative period of Islamic thought there were active debates over the theory of the Sunnah and the status of the hadiths; it was with great difficulty that the idea of the hadiths as a form of revelation forged a path for itself<sup>482</sup>. However, in the 11<sup>th</sup> century, when the final consolidation of “orthodoxy”

---

<sup>480</sup> Ibid. Pp. 2–3.

<sup>481</sup> *Ibn Hazm A. Al Ihkam fi usul al-ahkam*. Vol. 1, edited by Ahmad Shakir. Cairo: Matba'an al-Imam, 1987. P. 87.

<sup>482</sup> Cf., for example, the well-known discussion between ash-Shafi'i and Ibn Qutaiba. A detailed analysis can be found in: *Musa A. Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. Palgrave Macmillan, 2008.

occurred, the debates ceased. They erupted again with new force in the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries, but then they were mainly not about the theory of the Sunnah, but the problems of the religious status and historical reliability of the hadiths. It was recognized quite early on that the hadiths were enabling the archaization of Islam, shackling it to the socio-cultural context of 7<sup>th</sup> century Arabia. As a result several methods for resolving this problem were proposed<sup>483</sup>:

1) The Qur'anites, or ahl al-Qur'an, considered it necessary to completely reject the hadiths and the Sunnah, leaving the Qur'an as the only source of Islamic religion (among the most prominent Qur'anites one must mention Aslam Jairajpuri, Gulam Ahmed Parvez, and Ahmed Mansur).

2) Modernists, such as Said Ahmad-khan, Muhammad Abdo, Mahmud Shaltut, Muhammad al-Ghazali, and several representatives of the Russian theological school, wanted to carry out a critical analysis of the content (*matn*) of the hadiths, relying on classical and contemporary Islamic studies methods, as well as to approach the chain of transmission (*isnad*) of hadiths with maximal skepticism, recognizing as reliable only those hadiths that were transmitted by a great number of people (*mutawatir*); as a result the hadiths as such were not denied, but archaic traditions and those clearly contradictory to the Qur'an were excluded from the Islamic religion (even if they were in the collections of al-Bukhari and Muslim).

3) The neo-modernists, like Fazlur Rahman and Muhammad Shahrur, developed an original approach to the theory of the Sunnah and the status of hadiths (while other neo-modernists, as a rule, started either from the position of the Qur'anites or from that of the modernists). We already looked at Rahman's theory earlier (§ 1.5). The Pakistani thinker argued that the Sunnah does not have an organic and necessary connection to the hadiths; by Sunnah he understood the normative moral law and model of ethical-religious behavior producing normative practice, which could not be exhaustively recorded in a

---

<sup>483</sup> Cf. For an overview: *Brown J. Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2009. Pp. 240–268.

text; this Sunnah has an ethical and intellectual nature, it allows contextual interpretation and adaptation; the hadiths do not contain all of the Sunnah, but they can serve as historical material for reconstructing the Sunnah, life and activity of the Prophet, the occasions of revelation of ayats, and in general the early history of Islam. As for Muhammad Shahrur's theory, its essence is that the Sunnah of the Prophet is identical to his personal *ijtihad* and thereby void of divinely revealed status; furthermore, in the Sunnah itself there is an additional demarcation according to the importance of its elements (§ 3.4).

We are convinced that the neo-modern approach to the theory of the Sunnah and the status of the hadiths is the most adequate one, although it too needs further development. In fact, we should return to the original conception of the Sunnah, and for this one must study in detail what this conception was in the period before the “traditionalization of Islamic thought” and the “hadithification of the Sunnah”. Such necessity is not due to a hidden wish to complement the religious authority of the Qur'an, which does not need such complementation, but rather to a desire to understand the Islamic tradition in light of its unrealized potential. This potential can be uncovered by reevaluating conditional historical decisions, which were illegitimately passed off as an unconditional value of Islam *par excellence*. We are not in a position to avoid the influence of tradition, to jump beyond it, which is what the naïve versions of Qur'anism claim to do, ultimately ending up by creating their own “micro-traditions”. However, it is within our power to change the character of this embeddedness in tradition. The main flaw of Qur'anism is its inability to overcome negative dependence on the “hadification of the Sunnah”, which is elevated by them into a real idol which rivets all attention on itself. In other words, the tendency to explain the problems of the *ummah* by reference to the historical role of the hadiths does not let them explain why the hadiths attained such a high status and why reexamination of this status proved so difficult throughout Islamic history. Undoubtedly, historical-discursive analysis explains the evolution of the concept of the Sunnah, in the course of which its inherent

volume and content changed significantly. Nonetheless, for all its “constructedness” the Sunnah, obviously, answers an absolutely vital requirement of religious life. The sources of the desire to gain a visible image for imitation in a concrete personality and its environment, i.e. to follow a *sunnah*, are in themselves an organic component of the religious-ethical experience. They are hardly artificial and certainly do not necessarily lead to the conversion of the religion into a cult of the “father-founder”.

This is why the idea of the Sunnah demands such deep thinking and rethinking from us, and not a superficial criticism. According to the Qur’an, the prophet Muhammad, like Ibrahim, was destined to become for the believers “a beautiful example” of monotheism (*at-tawhid*) – thereby establishing the link of Islam with the Abrahamic tradition, while the *Sunnah* of Muhammad is understood as the historical continuation and adequate embodiment of the *Sunnah* of Ibrahim. Both prophets transfigured their lives in accordance with divinely revealed truth, not with some *sunnah*. In other words, the harmony between both their paths was provided not by Muhammad’s conscious imitation of Ibrahim, but by their common distancing of themselves from any idols that turn the conditional into the unconditional. It may seem paradoxical, at first glance, but this is the only way of truly “imitating” the exemplary behavior of a concrete personality: not by imitating it, not by repeating it thoughtlessly, but by continuing the task it has set. The whole diversity of the historical interpretations of the Sunnah (including the post-Shafi’ite period as well), preempting the contemporary idea of the application of meaning, come together in one point: the intuitive understanding of the practical nature of Qur’an interpretation. Qur’anic ideas require not just abstract understanding, but understanding embodied in virtuous life. To be more precise, a genuine understanding of the Qur’an, inasmuch as it embraces the whole person, cannot be realized in a transformation of one’s behavioral premises. Let us recall that, according to Gadamer, any meaning is applicable, i.e. somehow expresses itself outside of the person, passes through him and orients him towards

historical tradition. This is doubly true of the Qur'an, each idea of which in some way or another is linked to some virtue. The system of virtues, in turn, is a holistic form of human character and energy. And thus it is not by chance that a sound hadith, related from the words of Sa'd ibn Hishami ibn 'Amira, emphasizes the mutual relationship between the Qur'an and the character of the Prophet: "I said to the mother of the believers, A'isha (may Allah be pleased with her): 'Tell me about the character of the Prophet of Allah (may the peace and blessings of Allah be upon him)'. She said: 'Have you read the Qur'an?' I said: 'Yes'. After this she said: 'The character of the Messenger of Allah (may the peace and blessings of Allah be upon him) was the Qur'an.'<sup>484</sup>. Thus, already at an early stage of Islamic history the *prophetic Sunnah*, i.e. the words and actions of the prophet Muhammad, despite the de facto recognition of other forms of sunnah (for example, the *sunna* of different companions), implicitly set the limits for "correct and just behavior" (obviously, the *sunnah* of other people is not outside the Muhammadan *sunnah*).

What was at stake, however, was the immediately *observed* and *living* example of the concretization of the Qur'anic meaning in practice, not an additional independent source of religious meaning. In addition, a whole range of interpretations carried out by Muhammad required him to take part in consultation with members of the community. When, two centuries after the death of the Prophet, ash-Shafi'i tried to unify the understanding of the Sunnah among Muslims he made explicit the completely natural idea of the superiority of the *Prophetic sunnah*, but thereby disrupted the internal relationship between the Sunnah and the Qur'an. Reduced to sound hadiths, the Sunnah would now not so much interpret the provisions of the Qur'an as itself propose interpretations by a professional corporation of jurists. The one-sided epistemological dependence of the Qur'an on the Sunnah came to replace their immanent connection. Within the latter the significance of the Qur'an had still not been separated from its practical realization in the Sunnah, and the Sunnah

---

<sup>484</sup> Muslim, № 746 a.



acquired all its significance precisely *as* an exemplary interpretation of the meaning of the Qur'an, which was ultimately attentive to its fundamental principles. When doubts arose over different versions of the Sunnah one had to prove their rootedness in the Qur'an by argumentation. In other words, unlike a frozen corpus of texts, the practical Sunnah of the formative period had no guaranteed immunity to criticism. Obviously, in the classical period the view of the nature of the Sunnah, and hence of revelation, changed radically. Revelation lost its inherent openness, as reflected in several models of "correct and righteous behavior", and turned into a closed "black box", access to which was mainly through the hadithified Sunnah. This in turn was transformed into a means of developing legal theory and ceased to be understood as an immediate practical interpretation of the Qur'anic meaning.

Let us briefly summarize the contents of this section. For the first two centuries of Islam (the first three generations of Muslims) the *sunnah* was a generally recognized crucial experience which reflected the knowledge of the religious community about what it meant to be a Muslim. Nonetheless, this "general recognition" was probably more an ideal model than an empirical fact, as the first versions of the *sunnah* had a regional character and were distinguished by relative pluralism. The process whereby regional versions of the *sunnah* were formed included two different channels of knowledge transmission, epistemologically speaking: practical study and recorded hadiths (primarily through collective oral tradition and not in writing). As a result of a complex interaction between these methods of supporting the *sunnah*, which acted on each other as a unique "filter", a corresponding normative order of behavior for the community was established, which had its regional features. The differences concerned not only the transmission channels, but also the topical content of the *sunnah* and even its sources: in particular, one spoke of the *Sunnah* of the Prophet, the *sunnah* of the righteous caliphs, the *sunnah* of the Medinans etc. Still, it is important to note that despite the different interpretation of the significance of the hadiths in the formation of the Sunnah, its first

theoreticians (including at the initial stage of formation of the different madhabs) still never equated the idea of *correctly following the Sunnah* with the idea of *literal dedication to the hadiths* – neither on the level of volume nor on the level of content of the concepts. Even when the hadith literature began to emerge and be actively distributed, the former understanding of the Sunnah was still not forgotten, and the authority of the hadiths did not have an *a priori* status. The decisive transformation in views on the relationship of these concepts was connected with the activity of ash-Shafi'i and his followers, whose views gradually prevailed (by the middle of the 3<sup>rd</sup> century a.h.), changing the practice of other theological-legal schools. The new “classical” understanding of the Sunnah, which has been dominant until today, can be described using the expression “*hadith-dependent sunnah*”<sup>485</sup>, as it recognizes only one bearer and transmission channel of the Sunnah – the corpus of sound hadiths; the actual concept is decontextualized and reduced to a technical term. In light of this technical transformation, which was caused by the demands of developing jurisprudence, earlier sources also automatically began to be read in this way, even when the Sunnah there still did not have a strictly fixed meaning and was connected, as we noted earlier, with different transmission channels (mainly non-verbal, and if verbal, then in oral speech)<sup>486</sup>. Overall, modern studies show that in the early period the Sunnah was understood primarily in connection with ethical and religious behavior. It is precisely this ethical and religious aspect of the living Sunnah that needs reconstruction. And, as an important historical source, the hadiths can help us with this. However, the assessment of their soundness should take account of modern methods of historical criticism, which combine both classical and Islamic studies-based analysis.

---

<sup>485</sup> Duderija A. The evolution of the sunna in the first four generations of Muslims. p.445.

<sup>486</sup> “The deep analysis of Malik ibn Anas’ conception of ‘*amal*’ carried out by Umar Faruq Abdullah leads us to the following conclusion. Malik used the word *sunna* differently. There were several ways of using the word: sunnah that had received the support of the ijma of the Medinans (*sunnah li al-ladhi la ihtilā’ fiha indanā*); sunnah included in practice (*māddat as-sunnah*); the sunnah of all the Muslims (*sunnat al-muslimun*); the sunnah of the people of knowledge (*sunna ‘indanā*); the sunnah of the Prophet (*sunnat an-nabiy*); and finally, simply sunnah (*as-sunnah*).”  
(ibid. p. 48).

### 5.6. THE DECONSTRUCTION OF TRADITION

The sixth provision of the renovationist program concerns the deconstruction of tradition. By deconstruction of Islamic tradition should be understood a critical study of the history of Islamic thought and the formation of a new view of the phenomenon of tradition, different from the “official” and “orthodox” one. Muhammad Arkoun’s project of critiquing Islamic reason is, in fact, at present the only extensive and methodologically grounded undertaking of this sort (§ 2). Arkoun proposes going beyond the “dogmatic boundary” and explicating the sphere of the “unthinkable” and “unthought” in Islamic intellectual tradition. Other neo-modernists, including Rahman and Abu Zayd, often emphasize that one can find among the major mujtahids quite a lot of original and revolutionary ideas, which did not, however, exert any significant influence on the mainstream of Islamic thought. Hallaq argues something similar when he shows that it is wrong to see the era after the 10<sup>th</sup> century as a period of the “closing of the gates of ijtihad” and stagnation, as many original theories were formulated then. In fact, it is quite hard to find major mujtahids (mujtahids, that is, and not just muqallid-imitators) who supported all those ideas in fiqh and kalām which were declared in different centuries to be the only genuine teaching of the “people of the Sunnah and consensus” (*ahl as-sunnah wa’l-jama’a*). The doctrinal unity of tradition is a myth, developed by epigones and their minions in circles close to power. Muslims are united by the acceptance of basic provisions such as Monotheism, the prophetic mission of Muhammad, and the inevitability of the day of Judgement, while on other questions, as well as in the interpretation (*ta’wīl*) of these basic questions, there is a broad pluralism of opinion in the ummah<sup>487</sup>. Unfortunately, historical

---

<sup>487</sup> This was noted by al-Ghazali, cf. our analysis of his views: *Gaynutdin R.I., Muhetdinov D.V. Problema pravoverija i spasenija v trudax Abu Hamida al-Gazali. Islamskaya mysl’: traditsija i sovremennost’*. Vol. 1. M., 2016. *Muhetdinov D.V. Al-Ghazali on tawhid. Islam in the contemporary world*. 2016. Vol. 12 (2). P. 49–60. *Muhetdinov D.V. The principles of al-Ghazali’s Sufi hermeneutics. Islam in the contemporary world*. 2016. Vol. 12 (3). P. 53–64.

tradition has always aimed to camouflage this diversity, and one form of this concealment was the notion of rare (*shazz*) opinions: according to this notion, major mujtahids are unified in everything, but in a range of questions they have personal opinions which one should not trust. Obviously, an important component of the project to deconstruct tradition should be the study of the history of the formation of the theory of rare opinions, as well as a thorough investigation of how the notion of doctrinal unity changed in different eras, along with the idea of a substantive core of doctrine among “the people of the Sunnah and consensus”; in other words, what is needed is a detailed analysis of the formation of different types of “orthodox” *aqidah* and their connection with the different practices of power – from scholarly and corporative to state power (cf. the famous example of caliph al-Qadir’s promulgation of a credo). The neo-modernists’ attitude to tradition is *dual*. On the one hand, they criticize the tradition for dogmatism, fusion with power, persecution of heterodoxy etc. On the other hand, they see in tradition a depository of methods and theories that cannot be reduced simply to an illusory “orthodoxy”; hence, for example, the idea of a “minable tradition”, as described by Arkoun. The neo-modernists mine many concepts from the tradition: the idea of the historicity and contextuality of the Qur’an was formulated with help from the Mu’tazilites, falsafas and Sufis<sup>488</sup>; the idea of contextual *ijtihad* was rooted in the traditional *tafsirs* and a number of legal concepts such as the legal theory of ash-Shatibi and Ibn Rushd<sup>489</sup>; the notion of the Qur’an as an ethical text par excellence was typical of many Sufis<sup>490</sup>; the pluralistic hermeneutics of the Qur’an was also developed in detail by the Sufis, especially Ibn Arabi<sup>491</sup>; the criticism of the traditional theory of the

---

<sup>488</sup> *Rahman F.* Divine Revelation and the Prophet. *Hamdard Islamicus*, № 1:2, 1978.

<sup>489</sup> *Hallaq W.* Law and the Qur’an. Pp. 164–168

<sup>490</sup> *Heck P.* Mysticism and Morality: The Case of Sufism. *The Journal of Religious Ethics*, 34, 2, 2006.

<sup>491</sup> *Muhetdinov D. V., Boroday S. Yu.* Osnovnie printsipy sufiiskoi germenetiki. *Islamskaya mysl’: traditsia i sovremennost’*. Vol. 1. M., 2016; *Chodkiewicz M.* An Ocean without Shore: Ibn ‘Arabi, The Book, and the Law. New York: State University of New York Press, 1993.

Sunnah and hadithocentricity was formulated in early Hanafis and mufassirs<sup>492</sup>; the idea of the all-embracing divine mercy and religious pluralism was expressed by al-Ghazzali, Ibn Arabi, Rumi, Ibn Taymiyya, Ibn al-Kayyim, and others.<sup>493</sup> Still, one should note that the decontextualization of certain ideas always presents a danger – this was obviously the case with certain modernist and neo-modernist interpretations of the legal theory of ash-Shatibi and Ibn Arabi’s philosophy of religion<sup>494</sup>. Thus, in highlighting the ideas of major mujtahids, one should not forget the original context of their formulation and one should not try by any means at hand to add weight to one’s own ijtiḥād by referencing them; one should remember that the mujtahids were people of their time, while we live in another epoch and thus should think in terms of our own epoch.

It seems to us that one serious flaw of the neo-modernist approach to deconstructing tradition is the lack of a deep understanding of the phenomenon of historicity. The problem of historicism is one of the main themes of 20<sup>th</sup> century continental philosophy, probably due to the shift from considering metaphysical problems to the problem of the ontology of time<sup>495</sup>. For the overwhelming majority of neo-modernists this whole field does not as yet exist, as they have remained mentally in the 19<sup>th</sup> century (which is no doubt an achievement, compared to the modernists who were mentally tied to the Enlightenment era, and did not update its meaning for their contemporary circumstances; what the continuation of the work of the Enlightenment means was already discussed in the section on the new methodology in § 5.1).

In our view, one must formulate several principle theses that are able to point to the future development of the neo-modernist interpretation of the Islamic tradition and historical traditions. First and foremost, the deconstruction

---

<sup>492</sup> Duderija A. Introduction. *The Concept of sunna and its Status in Islamic Law* // Duderija A. (ed.) *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. Palgrave Macmillan, 2015; Musa A. *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. Palgrave Macmillan, 2008.

<sup>493</sup> Khalil M. H. *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

<sup>494</sup> Winter T. *The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths*. *Studies in Interreligious Dialogue*, 9, 1999; Khalil M. H. *Islam and the Fate of Others*. Pp. 54–85.

<sup>495</sup> Cf.: Gaidenko P.P. *Vremja. Dlitel’nost’. Vechnost’*. M., 2006.

of tradition should be understood above all in its positive meaning – as the thorough analysis of the “thought” and the attentive study of the “unthought” in Islamic history in order to release the hidden content of the “mineable tradition” (Arkoun). The analysis of the thought is the critical testing for solidity of different formulations that are usually considered untouchable. Such formulations have undergone a long period of evolution, and have been developed and changed, i.e. have existed in historical time, inasmuch as *existence in time* ontologically expresses itself as *change*. We cannot simply “repeat” them, as otherwise there is a great danger of preserving only external forms while the internal content, as the content of the “understood” is depleted; instead, we must creatively allow them to pass through ourselves, touching these “untouchable” formulations with our own hearts and minds in order to participate in their practical application and in their survival. They were written not for *God* but *for man*, i.e. for each one of us. Therefore, we should ask ourselves: do we understand them, what their function is, whether they are fulfilling this function in our lives? Such thinking cannot be a passive reception of tradition – it requires creative problematization, in other words, to distinguish between the intrinsic component of tradition and that which is only an opinion, an historically conditioned formulation, or an old habit. Creativity in turn means to participate in tradition as a common task, and not as a random injection into it of alien elements. Fear of being accused by traditionally-minded ulema of inadmissible innovations is not the best engine of thought in any case. One must explicate the character of the new and answer the question of its admissibility by penetrating the essence of the matter, i.e. the actual cause of the origin of these new questions, instead of being guided by some political strategy. Hypocrisy is the wearing of masks, the external realization of a specific image or type present in consciousness without sincere involvement of the whole person in what is taking place. Thus, traditionalism itself and religious “Puritanism” *can be* turned into another mask that the hypocrite wears. Abandoning hypocrisy, one can imagine, is impossible without working, more or less consciously, on the border

of the “thought”/ “unthought” (right up to the encounter with the “unthinkable”) in one or another tradition. The *preliminary* conditions for such work cannot be “traditionalism”, “progressivism”, “liberalism” or any other *-ism*, but only a decisive readiness to reexamine one’s own horizon of preconceptions, to open up to holy Scripture and to let into one’s heart (we recall the many connotations of the idea of *qalb* in Sufism) and live the Qur’anic *meaning*, in other words, to allow this meaning to acquire the *significance* that it deserves. No ideological platform should be the basis for a thoughtful and serious reevaluation of the discursive tradition – such a basis can only come through thinking through the nature of interpretation, together with an immediate thinking through of the content of the interpreted texts and studying them critically. In this sense the definition of tradition given by the American anthropologist and Islamic studies scholar Talal Asad seems particularly felicitous to us: “What is tradition? Essentially, it consists of discourses aimed at studying the followers of correct forms and concrete practices that are well-established and thus have their own history. These discourses are conceptually linked to the *past* (when the practice was founded and whence was transmitted knowledge about its meaning and correct execution) and to the *future* (how this meaning can best be defended in the short and long term, or why it must be modified or annulled) through the *present* (how it is connected with other practices, institutes and social conditions). Islamic discursive tradition is simply the tradition of Muslim discourse that links itself with the concepts of the Islamic past and future by reference to concrete Islamic practices in the present. Obviously, not all the words and actions of Muslims belong to the Islamic discursive tradition. And the Islamic tradition itself in this sense does not necessarily imitate what was done in the past. Even where it might seem to the anthropologist that traditional practice imitates something past, a crucial notion for followers is *how precisely* (our italics – D.M.) one must imitate it, and how the past is related to present practice, not the reproduction of old forms, which is in itself just external”<sup>496</sup>.

---

<sup>496</sup> Asad T. Ideja antropologija islama. Islamology. Vol. 7 (1), 2017. Pp. 55–56.

At the same time Asad carefully distinguishes *tradition* as an historical way of religion's existing from *traditionalism* as a specific (one of many) relationship to tradition. On the one hand, he refuses to consider the former, as certain Islamic modernists do (including, alas, several neo-modernists, too) an artificial construction created by the encounter with modernity and as a reaction to it. On the other hand, his working definition of tradition does not imply its homogeneity, nor a prevailing harmony throughout its history, i.e. the ahistorical thesis of traditionalism as an ideal tradition ("we have always done this, thought that"). What is usually (in our view, unjustly) called "fundamentalism" or "Salafism" is, from this perspective, just another form of traditionalism which idealizes the first three generation of Muslims (especially, through a non-critical homogenization of the practices and beliefs of the "Salafs"). Neo-modernism in its best manifestations tries to sail between the Charybda of traditionalism and the Scylla of modernism, rejecting any preliminary substantive interpretation of tradition or formulation of an ideological approach to it. Instead, it tries to become a hermeneutics, a responsible intellectual practice and a research project in what Arkoun calls "Islamic contexts".



### 5.7. SOCIAL-POLITICAL THEORY

The seventh provision of the renovationist program concerns the problem of social-political theory. Does Islam prescribe a *specific* social-political system? Should this be monarchy in the form of a caliphate, democracy under the auspices of Islam, a secular democracy, or something else? What form should society take according to Islam: liberal, ultra-liberal, conservative, or totalitarian? Does Islam prescribe definite social roles for men and women? What should be the position of religious and other minorities? Does Islam prescribe the creation of an “Islamic society” at all, and if so, what meaning does the adjective “Islamic” have here? These and other questions of social-political theory have been widely discussed by modern Muslims and the actual discussion goes back to the first generations after the hijra. Some neo-modernists have already given extended answers to this range of questions<sup>497</sup>. Later, we will try to formulate our own position briefly.

An extremely important element in the renovationist program should be a critique of *Islamism*<sup>498</sup>. Islamism is the real sickness of the modern ummah. Of course, its active development in our time was caused not only by internal but also by external factors, which have political character, for instance, the American invasion of Afghanistan in 2001 and Iraq in 2003, and other manifestations of Western governments’ neo-colonial politics towards Middle Eastern states. Although we cannot always influence these large-scale events, we can still fight Islamism on the intellectual plane, by criticizing the shaky construction of its theory. Islamism is de facto the quintessence of the shariah-

---

<sup>497</sup> *Abou El-Fadl Kh.* Islam and the Challenge of Democracy. Princeton University Press, 2004; *Ramadan T.* Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004; *Abu Zayd N.* Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006; *Al-Na'im A.A.* Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.

<sup>498</sup> Following specialists by “Islamism” we mean the specific interpretation of Islam which sees a close connection between religion and politics, as well as calls to comprehensive implementation of the shariah-oriented paradigm in practice. Cf.: *Shepard W. et al.* Islamism // Esposito J. (ed.). The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford: Oxford University Press, 2009.

oriented paradigm. That is why we always emphasize that the phenomenon of the Taliban and DAISH is not a departure from the mainstream tradition, but the taking of these principles of tradition to their logical, if radical, conclusion.<sup>499</sup>

The conceptual foundation on which Islamism is based is the same foundation on which tradition, too, is based in its orthodox version (we are not speaking of tradition as such, or “mineable tradition”, but only about its substantive component – cf. the preceding section). The problem is that in the medieval context society with its shariah-oriented paradigm could still exist and successfully compete with other societies of its time; however, in the modern context such an approach is absolutely impossible.

If one was to formulate the essence of Islamism in outline, it consists of the recreation of the shariah-oriented paradigm (in one of its versions) and the establishment of a political regime headed by a caliph, and ideally, headed by one caliph for all Muslims. This vision was the norm even at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, and even in the fairly progressive Russian theological school it was rarely cast into doubt: for example, Bigiev considered that the leader of the Muslims was the Ottoman caliph, and that social laws should follow the “laws of the Almighty”, i.e. shariah laws, although his understanding of shariah was reformist and quite different from the traditionalist approaches<sup>500</sup>. The tendency that sees religion as needing to penetrate all spheres of the life of society and remake them in its image is natural for archaic and traditional societies. There is nothing unusual about such a process taking place in the Islamic ummah too; after all, this was the situation in the surrounding societies – Byzantium, the Persian empire, Egypt and so on. However, the main conceptual question is the following: does Islam prescribe a similar total relementation and was the aim of the Prophet to create a state structure with concrete detailed and conservative legislation which would be conceived of as coming from the Almighty and which would be an exemple for other societies?

---

<sup>499</sup> *Muhetdinov D.V.* Islam v XXI veke: programma obnovlenija. p. 14–27.

<sup>500</sup> *Bigiev M.* A Vozvanie k musul'manskim natsiam // Bigiev M. Izbrannie trudy. V 2-x tomakh. T. 2. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stov, 2006.

Obviously the answer to this question depends on how we think of the prescriptive ayats of the Qur'an, and the political and legislative activity of the Prophet and his Sunnah. This topic was discussed in § 5.4. Undoubtedly, the Qur'an contains ayats of a legislative nature which relate not just to the ritual sphere in the narrow sense, but also to the social set-up. The Prophet fulfilled the role of *hakam*, which presupposes the issuing of new laws and the formation of a new *sunnah* as a model of behavior. The Prophet also played the role of a military and political leader and his Sunnah – at least in the form it has taken in the hadiths and classical compilations – contains many social-political prescriptions for 7<sup>th</sup> century Arab society. If one looks at all this in the literal sense – without attempting any additional reflection on the context, peculiarities of the situation at that time, metaphysical and didactic parts of the Qur'an, the history of the evolution of Islamic thought, including legal thought, and so on – we would come to that foundation on which “orthodox” tradition is built and on which Islamism rests. We would come to the idea of the necessity of creating a society in which there would be a single political leader, a *representative* of the Prophet, and which would copy the social-political arrangement of 7<sup>th</sup> century Hijaz, with the same components, such as primitive economic relations, slavery, oppression of women, polygamy, an archaic social psychology, ideological clichés, and so on.<sup>501</sup> In fact many societies of the Middle Ages traveled down just this path, considering themselves “Islamic”, and it is down this path that the Islamists now propose to go (both moderate and extreme).

However, there is another view on the status of the Qur'an, the activity of the Prophet, and the nature of the Sunnah. According to this view, which was clearly formulated by the neo-modernists, and above all by Rahman, the Qur'an is an ethical and didactic text par excellence. All its legislative provisions should be analyzed while bearing in mind the context and with the intention of eliciting the ultimate goal supporting them (§ 5.4). The activity of the Prophet should be

---

<sup>501</sup> As the neo-modernists and leading Islamic studies scholars rightly point out, the Qur'an proposes moderate and cautious reform of legislatures, based on an ethical ideal in the future, but which does not make an immediate break with the realities of 7<sup>th</sup> century Arabia.

thought of through the lens of his prophetic and didactic function. The Sunnah of the Prophet, in turn, has both a ritual component, which requires strict observance, and a didactic component, which can be deduced from concrete actions; in any case, it should not be reproduced literally and unreflectively in our time, still less be given the status of “unrecited revelation” (§ 5.5). If we think this position through thoroughly it turns out that *Islam does not prescribe some sort of concrete political order, and does not contain a concrete political theory*<sup>502</sup>. However, it does not follow from this that Muslims are meant to be completely apolitical. A Muslim cannot be totally uprooted from society, so that he constantly has to confront social and political questions. But on what basis must he solve them?

We propose that Muslims should aim to create an ethical, social order in the world in their political-social activity. Regarding what does and does not correspond to the ethics of Islam in a given concrete situation, one must judge rationally or intuitively and rely on a reconstructed Islamic ethics and the unique features of the given situation. As was already indicated earlier, the reconstruction of Islamic ethics presupposes an explication of the moral component of the Qur’anic provisions and the actions of the Prophet. In this sense, Muslims’ social-political activity is not something completely subjective. At the same time it inevitably includes an element of subjectivity (as with any human action), as it demands rational consideration of a given situation. Thus, it is correct to speak not of an “Islamic politics” or a “political Islam” but of the “social-political activity of Muslims”, which can be extremely diverse, which is normal for Islam, given its deep pluralistic intention.

---

<sup>502</sup> The question of how a detailed political theory developed in Islamic tradition is not straightforward. Cf.: *Black A. The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. The first steps in this direction were probably taken by some companions of the Prophet, who emphasized the legislative and military-political aspects of his mission. Under the Umayyads and early Abbasids, when Islam merged with repressive state machinery, this tendency increased; in this period the imperial idea entered the Islamic context from conquered Persia, along with the idea of the need to codify law and regulate all spheres of life. It would be interesting to look at the historical formation of the “political dimension” in Islam, Christianity and Judaism from a comparative perspective.

It is time for us to abandon the superficial division, rooted in the shariah-oriented paradigm, between Islamic and non-Islamic states, or between the political activity of Muslims (i.e. those who have pronounced the shahada) and the political activity of non-Muslims (i.e. those who have not pronounced the shahada). Solidarity of this type is purely external and superficial, and it often harms an objective analysis of a situation and forces one to evaluate people according to formal criteria. A genuine division in social-political activity should be made not between Muslims (i.e. those who have pronounced the shahada) and non-Muslims (i.e. those who have not), but between supporters of an ethical social order (i.e. Muslims in spirit, although they may not call themselves Muslims) and supporters of an unethical, repressive social order (that is, non-Muslims in spirit, even though they may call themselves “Muslims”). The basis for such a division is Islamic ethics, understood in the universalist sense, and first and foremost the principle of justice and absence of oppression (*zulm*). We believe that in this sense Muslim social-political activity is close to the emancipatory and liberal projects of European thinkers, although here one must always keep a distance and analyze each social thinker separately, as in Europe there is a tendency to turn *freedom-from* and emancipation into an end in itself. Of course, it will take some time for leading Muslims of the ummah to formulate a competent and pragmatically adequate attitude to such phenomena as capitalism, socialism, secularism, liberal democracy, feminism and so on. But for such a formulation to be argued, there must be a solid base in the form of reconstructed Qur’anic and Islamic ethics. Thus, the considered and systematic social-political activity of Muslims is impossible without preliminary theological and philosophical reflection.

In the Islamic community in the 20<sup>th</sup> century, there were many attempts to limit the shariah-oriented paradigm on the conceptual level, thereby freeing space for social-political activity of a new type. Progressive ulema who recognized the frozenness, non-viability and hopelessness of the traditional legal system tried to use the reformist potential that exists in the actual tradition to

change it. A deep study of the essays of al-Ghazali, ash-Shatibi and other medieval mujtahids has led to the appearance of the idea of *religious utilitarianism*, which holds that concrete legal directives, even if they go back to the Qur'an, should not be applied if they contradict “the general aims of the shariah” (*maqasid ash-shari'ah*)<sup>503</sup>; there is also a tendency to limit the legitimacy of concrete legal directives by the principle of the capabilities of the person: what at present surpasses the capabilities of a person and harms him should not be carried out, – this is precisely the essence of the idea of the “fiqh of possibilities” (*fiqh istita'a*)<sup>504</sup>. In addition, for Muslim minorities living in the *dar al-kufr* there has been a proposal to introduce an abridged and contextualized form of fiqh – the so-called (*fiqh al-aqalliyāt*)<sup>505</sup>. All these tendencies have arisen out of a recognition that the classical legal system is, firstly, incapable of creating a society which can compete with societies of the modern type, and secondly, is incapable of existing non-conflictually within a secular system. We believe that approving such tendencies is only admissible from a pragmatic point of view. In essence, they do not change the fundamental tenets of the classical legal theory, or *usūl al-fiqh*, but only due to pressure of circumstances and in an apologetic manner limit the necessity of applying the directives which, it is thought, harm Muslims in modern conditions. In other words, these tendencies only mean that the ulema have to accept modernity against their will, although they continue to dream of a revanche in their minds. Utilitarian fiqh is undoubtedly a more progressive version of classical fiqh, but at the same time it is also a potentially revanchist fiqh. It creates a *cognitive dissonance* in the minds of Muslims: we are not observing everything that should be observed, but we have an excuse, as we live in the “society of the unbelievers” or in the time of the domination of anti-Islamic ideology, which allows us to hold only to the “general principles”. Clearly, in such a logic it is

---

<sup>503</sup> CM.: Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories. Pp. 214–231; Duderija A. (ed.). *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*.

<sup>504</sup> CM.: Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf. *Otkritoe poslanie*. M., 2016.

<sup>505</sup> CM.: Hassan S. F. *Fiqh al-Aqalliyāt: History, Development, and Progress*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

better to observe all the prescriptions of shariah than not to observe them, and thus there is the chance of people wanting to leave the “society of unbelievers” or overcome the limitations of the age and build a state that is “Islamic” in all its domains – in other words, to completely revive the classical shariah-oriented paradigm. Thus, although utilitarianism is the least of all evils going back to the classical tradition, it still does not solve the problem of the relationship between Islam and modernity, because, as has been said already, a genuine solution should rethink the very foundations of the legalistic view of Islam.

An interesting attempt to overcome the shariah-oriented paradigm was made by Rahman. It can be seen in the idea of the systematic reconstruction of the Islamic sciences, and in particular in the reconstruction of Islamic law (§ 1.6). Rahman notes that, despite the ethical nature of the Qur’anic message Muslims still need Islamic legislation; this legislation should be derived from the ethical principles of the Qur’an, be subject to constant reinterpretation in accord with new circumstances and be maximally flexible – otherwise, argues Rahman, Muslims will choose the path of secularism. The new Islamic legislation, in the opinion of the Pakistani thinker, cannot be created in the traditional institutions of the ulema, and thus must be developed by groups of progressive Muslim scholars and popularized among a broad audience, so that in time it will have an effect on the legislative activity of the state and parliament. Unfortunately, Rahman does not specify what exactly is the “Islamic character” of this legislation: does it presume, for instance, a division of Muslims into a privileged group with special rights? However, the answer to this question can be given if one analyzes Rahman’s activity within the dictatorial and Islamist regime of general Ayyub Khan, and the answer here is a positive one. Evidently, Rahman was still partly located within the shariah-oriented paradigm, although he made quite a significant contribution to reevaluating its foundations.

The problem of any social-political project (including of the legislative type) which identifies itself as an “Islamic project” consists in its implicit or explicit exclusivism. An “Islamic project” assumes an arrangement of society on

the basis of “Islamic values” – however understood. And this more often than not means that “juridical Muslims” will have a specially privileged status, which in turn will lead to the *implicit or explicit oppression of other social groups*. Of course, apologetes of the traditional paradigm will say that it is *better* for Christians to pay jizya and live in an Islamic state than to exist in a secular or even Christian society, as an Islamic society assumes that in time they can become convinced of the truth of Islam so that the gates of paradise will open to them; apologetes of Islam likewise say that it is *better* for pagans not to live at all, so as not to spread wickedness on the earth, etc. This type of argument recalls the arguments of the medieval inquisitors who believed that the killing of a heretic was a blessing for him, as he had the chance to be freely convinced of his heresy and thus be pardoned by God. However, if one does not engaged in sophistic and looks truth in the eye, one will see that any exclusivism that rests on a legal basis is a form of oppression of other groups and thus contradicts the Qur’an’s basic provision concerning justice and equality, including in the religious sphere<sup>506</sup>. Paradoxically, it turns out that any “Islamic” social-political project that calls for a just social arrangement, relies in its very foundations on injustice – on the principle of exclusivism and oppression (*zulm*) of other groups. It seems as if the solution of this problem is possible only if we begin to think of the adjective *Islamic* in the broad sense, as did many Sufis and neo-modernists, – in the sense of “humility before the Almighty”. One can embrace “Islamic” values in this sense without being a “juridical Muslim”. This approach, which still needs a fundamental elaboration within the philosophy of religion (cf. § 5.8 below), allows us to look at Islamic values as universal religious and ethical principles, which can be found in all the world religions and even in atheist ethics – we mean the principles of altruism, humanism, love, mercy, honesty, justice and so on. Thus, a truly *Islamic* social-political project is not the classical shariah-oriented paradigm which is built on total oppression,

---

<sup>506</sup> We can recall the ayat which several faqih were keen to declare “abrogated”: “Let there be no compulsion in religion: Truth stands out clear from Error” (Q. 2: 256).



but a society that relies on universal ethical principles. Any person who defends these principles, even he does not formally belong to Islam, is a supporter of the Islamic social-political project. And, on the contrary, a person can wholeheartedly call himself a Muslim, but if he does not embrace the ethical principles of Islam and supports the utopia of Islamism, then he is an opponent of an *Islamic* social-political project.

Here too we should once again emphasize that the concretization of the theses outlined above, especially in the area of ethical principles, is possible only after systematic reconstruction of Qur'anic and Islamic ethics. Only if they have a reliable theoretical model which rests on a solid empirical foundation, will Muslims be capable of assessing to what extent this model corresponds to the principles of capitalism, socialism, secularism, democracy and other projects affecting the different aspects of the social-political order. In the meantime, we are standing on a rather shaky foundation, consisting of personal experience, rational notions and intuitive insights – however, even these capacities can bring great benefit if a person is pious and sincere with himself. One thing is for sure: a fundamentally apolitical interpretation of Islam is no less a political stance. We should not (and cannot) reject the link between the religious-ethical and political spheres – the essence of the problem is not to sunder this link but precisely how to establish this link. We are certainly not asserting that “religion” and “politics” are two non-communicating vessels, but we want to make two important observations in this regard, which will explain this message: 1) in our opinion, the supporters of Islamism themselves are implementing a rift in the holistic Islamic worldview (which is religious-ethical by its very nature), and then they subject the religious sphere to the political sphere, interpreted rather Eurocentrically, in fact (although this point is often ignored by Islamists, their political language is unavoidably dependent on historically shaped Western political discourse: the conception of parties, institutes, administration, states, revolutions etc); 2) this approach merges with the *instrumentalization* of Islam for the attainment of one or another political goal, which limits our perception to

ever more superficial relations between religion and politics. In the ultimate analysis, in the different versions of religious reform, renovation or revival, developed within the shariah-oriented paradigm, we encounter mostly socio-economic and political reform dressed in religious rhetoric. Of course, this does not mean that Islamist projects are empty of any religious component (to agree with this would mean that it was possible to unambiguously separate religion and politics). Instead, the religious component assumes a fairly reduced, impoverished and truncated view of religion itself (and thus of its link with politics), which is dissonant with the typical emphasis Islamists place on the all-embracing nature of Islamic teaching.

Thus, the task of neo-modernism is not to abandon the holistic religious phenomenon, but on the contrary to return to it through a wider interpretation of Islamic ethics. A key role here can be played by distinguishing between anti-Qur'anic, (explicitly) Qur'anic and non-Qur'anic content. In other words, not every idea that does not have a direct analogy or precedent in the Qur'an (at least on the level of positive prescriptions) is alien to Islam: allowing non-Qur'anic content that is, nonetheless, in harmony with Islamic ethics would allow us to avoid the typically Islamist contradictory dependence on Western political discourse, which they simply leave no room for in their conceptual scheme, but which they are constantly referencing. The political experience of the West, like any significant manifestation of the human spirit, requires religious *assimilation*, which does not testify to the uniquely adaptive tendency of the development of Islam, which is allegedly void of critical potential. This experience requires a reevaluation on different foundations than the crude dichotomy of Western ("kafir")/Islamic practice and thought.

### 5.8. ISLAM AS A PLATFORM FOR PLURALISM

The eighth provision of the renovationist program is linked to the problem of pluralism. In our time, globalization has united different corners of the planet so that now the bearers of different cultures are in constant contact with one another and understand other cultures. This has led to an awareness of the real diversity of religious, cultural, mental and ethical mindsets; the specific nature of this modern era is precisely that we encounter this diversity at every step. Meanwhile, there exists a tendency to erase difference, to unify lifestyles, to “uproot” native cultures and languages, which is also a direct consequence of globalization: due to economic pressure from more developed societies, minority nations have to reject their traditional lifestyle and their heritage. Many human rights campaigners and scientific organizations are searching for a way to preserve the cultural richness of humanity; however, this is impossible to achieve without comprehensive religious-philosophical reflection. Ultra-liberalism and Americanism are not capable of becoming a platform for the preservation of pluralism – on the contrary, they destroy this pluralism. Another extreme is cultural relativism and isolationism, which assume the relativity of all cultural and value systems and the necessity of decreasing contact with the outside world. The latter position ignores the fact that it is already impossible to hide from the modern global world, and the problem is not technology or economics, but the conceptual base on which they are built. One can close one’s eyes to them, as the issue is one of meaning and truth. If an alternative project is built then it must rest on its own foundations, which will also be linked to a definite vision of the world and understanding of truth. One of these attempts at creating such a project is that of the neo-modernists.

People who do not know the Islamic tradition of thought very well will be surprised, but the neo-modernists developed the thesis that it is *precisely Islam that is capable of becoming a universal platform for pluralism*. For many

people, Islam is associated with archaicness, militarism, compulsion, oppression, lack of tolerance, and so on, which undoubtedly is fair for certain aspects of the shariah-oriented paradigm, especially for Islamist utopias. However, Islamic tradition has another side. First and foremost, one should note that Muslim societies of the Middle Ages were a beacon of tolerance for that period; people of different religions lived together in peace, and there was a conceptual basis for this peaceful coexistence in the idea of the “people of the Book” (ahl al-Kitāb), which often included, in addition to Christian and Jews, Zoroastrians, Hindus, Daoists, Buddhists and Shintoists. This position, which was unusual for the Middle Ages, was rooted in the Qur’an and in the social-political arrangement that the Prophet realized at the time of his sojourn in Medina. In his article on the “Islamic roots of modern pluralism”, the Indonesian neo-modernist Nurholis Madjid wrote in this regard: “When one studies the values underlying the structures and processes in the development of early Islamic civilization, one can see that a decisive factor was faith in humanity. Shored up by a wise confidence in oneself that flowed from a political and military superiority, positive views of humanity evidently became the foundation of an original tolerance and pluralism among the early Muslims... By an irony of fate it is precisely in the period when tolerance and pluralism are among the values most in demand in global human interactions that in Islam itself the classical legacy of tolerance and pluralism has almost disappeared”<sup>507</sup>.

In the opinion of Madjid, the inclusive potential of Islam is of immense importance in the contemporary era of globalization. Humanity lives in a “big village”, and people are closer to each other than they have ever been. Hence there is a necessity to search for a common platform for interaction, including on the basis of different sacred scriptures and religious doctrines. Madjid explicit argues that faith in One God and the fight against evil forces in the form of tyranny and discrimination are a general platform for all sacred books. This platform is not limited to a specific time and place and does not stand outside of

---

<sup>507</sup> Madjid N. *Islamic Roots of Modern Pluralism. Indonesian Experiences.* Studia Islamika 1, 1, 1994. P. 69.

history. The difference between religions is in their forms of external expression, or in the symbols linked to particular historical circumstances. As was mentioned in § 2.6, Arkoun also tried to develop a new type of humanism which relies on the Islamic pluralistic legacy. One should add that the problem of pluralism was broadly discussed in the works of Muslims of the second half of the 19<sup>th</sup> century and early 20<sup>th</sup> century<sup>508</sup>.

Of course, both medieval Islamic societies and the Medinan model implemented by the prophet Muhammad have lost out on the pluralistic level to modern Western societies. However, as noted, modern global civilization is pluralistic only externally, and in fact the economic and technological mechanisms are leading to the destruction of the richness of humanity and the death of uncompetitive cultures. The creation of an Islamic pluralistic platform in the modern world does not require one to try and revive the Medinan model, but rather to reconstruct the pluralistic intentions of the Qur'an (this should become an important aspect of the reconstruction of Qur'anic ethics) and apply them to our era. I believe that of all the schools of historical Islamic thought the most important for us is tasawwuf, in particular the school of Muhiddin ibn Arabi (d. 1240)<sup>509</sup>.

Ibn Arabi was one of the first to create a system of Islamic philosophy of religion in which the concept of "Islam" was thought of as an expression of universal humility before God; this humility can be achieved by both a "juridical" Muslim as well as a representative of another religion. This is a direct path to the universalization of Islam, to the formation of a universal ethics. But Ibn Arabi did not leave it at that; he went even further and in a number of his mystical expressions (*shath*) formulated two main theses: firstly, in the world there are only those who know God, but not everyone understands that what

---

<sup>508</sup> Cf. For an overview: *Khalil M. H.* Salvation and the 'Other' in Islamic Thought: The Contemporary Pluralism Debate (in English). Religion Compass 5/9 (2011). Pp. 511–519; also: *Esack F.* Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oneworld Publications, 1996.

<sup>509</sup> For more detail: *Muhammad D.V.* The problem of religious pluralism in the works of Muhi ad-Din ibn al-'Arabi. Islam in the contemporary world. 2016. Vol. 12 (4). P. 47–64.

they know is actually God, rather than something else; secondly, everyone knows God only through the lens of his own image of God. These two theses seem to contradict each other: the first in fact asserts that all people are monotheists, while the second, in contrast, says that all people are idol-worshippers. However, Ibn Arabi does not see a contradiction here, as the essence of God is incomprehensible and so one may know God only through creation. In the opinion of the Andalusian thinker, although there is a hierarchy of paths to God, nonetheless *all* paths lead to Him. Even roundabout paths are revealed by the experience of the mystic as direct paths, as the path of each person is unique and for each person it is indeed straight. According to Ibn Arabi, this view is possible only within the bounds of *Islam-humility*, which is an intergral religion that contains all the others. This perfect knowledge assumes a unique vision that all religions are true; the issue concerns one's capacity to contain within one's heart all the religious forms without denying a single one of them. Ibn Arabi expressed his special mystical experience in the following lines:

My heart adopts any form:

It is a pasture for gazelles, and a monastery for monks,

A temple for idols and a Ka'aba for pilgrims,

The tablets of the Torah and the scrolls of the Qur'an.

I confess love and only love,

It is my religion and my faith<sup>510</sup>.

It is precisely this vision which could become the foundation of a universal pluralism. It assumes the truthfulness of every path and every view. It declares the equal value of all paths. And it does not lead to moral relativism, but only shifts attention from exclusivism and defense of one's own religious views to service of one's neighbor, to helping him and empathizing with him. In other words, zeal on behalf of what we consider the "Divine task" (but who can with certainty know whether this task is indeed divine, or whether our own narrow notions may not be hiding behind it?) should make way for service of

---

<sup>510</sup> *Ibn Arabi*. Tarjuman al-ashwaq. Beirut, 1934. C. 39–40.

one's neighbor, whose main importance is not external but internal. We are in no state to judge adequately the internal intentions of a person and the stage of the personal journey that brought them to one or another deed; furthermore, every deed is carried out within a specific cultural context, which is shaped by notions of the ethical and unethical, – and to take account of this context in full measure is practically impossible. Consequently, we should not judge a person, but accept him, serve him and empathize with him. In this lies the essence of universal pluralism and humanism, which can be built on a foundation of Islamic principles.

Although a universal pluralistic platform embraces all aspects of social existence, its foundation should still be *philosophy of religion*. It is precisely philosophy of religion that is capable of founding a comprehensive pluralistic view, as such a view is by nature religious. Using the Sufi interpretation of the Qur'an, the Sufi mystical experience, and the Russian theological school we have already tried to sketch the main theses of a future philosophy of religion which could be based on Islamic principles<sup>511</sup>. Here is a brief overview of these theses:

- Every person has a believing nature (*fitra*), and this nature is unchangeable.
- The messengers of God were sent to all peoples, and thus revelation has an all-human character. From this point of view, one's initial presumption should be not the falsity of another religion but the presumption of its historical truthfulness, although it has been obscured by later human accretions.
- Religious missions had a similar content and possessed a universal nature. All the heavenly religions are links in the evolution of a single, all-embracing divine religion, announcing the mercy of the Creator and the goodness of the world. If we study the different religions deeply: their mystical part, their ethical teachings, their conceptions of the Absolute – we observe,

---

<sup>511</sup> *Muhetdinov D. V. Filosofia religii v svete vseoxvatnosti bozheztvennoi milosti // Islam v XXI veke: programma obnovlenija. C. 124–137. Cf. too: Ibrahim T. Koranicheski gumanizm. p. 10–158.*

strangely enough, common features, although the people practicing this religion have nothing in common and probably have never had contact with each other<sup>512</sup>.

- In every religion one must distinguish a core and an external semantic embodiment. As the languages of revelation are different, the semantic embodiments also differ – hence the incredible diversity. In this regard one can cite the beautiful saying of Jalaladin Rumi, who put the following words into the mouth of the Almighty: “For the Indians, praise in the language of Hind,/for the inhabitants of Sind, praise in the language of Sind./I will not become purer from their prayers,/But they will become pure and their lips will scatter pearls./We do not attend to language and speech,/We attend to the soul and its state./We look at whether the heart is humble,/Even if the words were empty of submission.” (Masnawi, 1720-1750).

- The true religion is *Islam*. However, one should remember that by “Islam” the Qur’an means the core of the prophetic missions, their unchanging essence – faith in Monotheism and the necessity to do good deeds. In this sense, a Muslim is any virtuous person, anyone who demonstrates humility before the Almighty.

- Faith is the deep, personal, heartfelt action of a person. It can in no way be defined by juridical, “legalistic” edicts, which meticulously rule who is in what state and when he is a true believer, who is an ideological ally and who

---

<sup>512</sup> One should not, however, understand this statement in a superficially ecumenical sense. In this regard it seems appropriate to quote from an essay by the prominent Islamic studies scholar, philosopher and historian of religion, Ismail Raji al-Faruqi, which is devoted to the methodology of the history of religion: “Most probably, the most common genre in meta-religion is comparative analysis, which posits a difference between religions in their superficial characteristics, and common points on which there exists mutual agreement between different confessions, the essence of these religions. This view does not always have to take the superficial form typical of inter-religious conferences, where at the cost of all existing differences and variation special attention is given to similarities, seasoned with the spirit of a search for “the lowest common denominator”. A similar view can be found in a somewhat modernized version, as for example, in the case of the assertion that the foundation which is deeper than any confessional differences is a real foundation, common to all religions, which can be discovered by unbiased analysis. Be this as it may, this view is false, as it seeks the said foundation at the level of formal configurations and semantic structures in different religions – a level where such unity and harmony can be sought only via arbitrary selection of the material under study or via its forced interpretation. Thereby the deep differences that separate one religion from another at the level of doctrine disappear, so as to clear the path for generalization. When it is discovered that the hurdles standing in the way of generalizations cannot be removed, they are interpreted in such a way as to create the desired semantic content.” (*Al-Faruqi I. R. History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue // Al-Faruqi I. R. Selected Essays. London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2018. P. 71*).



is an atheist with whom one must wage merciless battle. The narrow juridical approach to orthodoxy was criticized by al-Ghazali, and modern Muslims should adopt his methodology.

- The final outcome for all people will be good, which presupposes the teaching of the all-embracing divine mercy, a teaching that has a serious confirmation in the Qur'an and whose supporters included leading sahabi and tabini, as well as the mujtahids: al-Ghazali, Ibn Arabi<sup>513</sup>, Ibn Taymiyya, Ibn al-Kayyim, Musa Bigiev, Muhammad Rashid Rida<sup>514</sup>, etc.

As we noted in the article, “an updated philosophy of religion can be created only in the process of renewing our own spiritual tradition, overcoming its stagnation and obsession with legal and theological templates”<sup>515</sup>. Using the example of neo-modernist logic, we saw why this is the case; however, as has been emphasized, the philosophy of religion should not be seen as an end in itself; it should serve as a conceptual foundation for the formation of a *universal pluralistic platform*, which provides for the non-conflictual co-existence of the different religions, civilizations and worldviews of the modern era and allows one to preserve the cultural richness of humanity.

In its turn, an updated philosophy of religion cannot exist without developing the discipline of history of religion, which should be understood in the broadest meaning as a discipline that studies each branch of human knowledge and striving – a discipline which has a universalist and inclusivist orientation. In the work done by Ismail Raji al-Faruqi in his essay on the methodology of the history of religion, Al-Faruqi's subtle analysis allows him to identify with great clarity the main problems in the relationship between academic disciplines such as Islamic studies and the history of religion: “The modern Western historian of religion is so ill-prepared in the area of Islamic studies that this discipline, to which his contribution is insignificant, gives the

---

<sup>513</sup> Muhetdinov D.V. The problem of religious pluralism in the works of Muhi ad-Din ibn al-'Arabi. Islam in the contemporary world. 2016. Vol. 12 (4). P. 47–64.

<sup>514</sup> Muhetdinov D.V. The problem of all-encompassing salvation in the works of Rashid Rida. Herald of the Russian Peoples' Friendship University. 2019. Vol.23 (1). P. 32–45.

<sup>515</sup> Muhetdinov D. V. Filosofia religii v svete vseoxvatnosti bozheztvennoi milosti. p.136.

impression that it does not need his help in any way. Even today, the situation has not changed at all: not one historian of religion has said anything that might attract the attention of people educated in Islamic studies. The root of this disciplinary flaw is the fact that Islam has never been considered a necessary component of the history of religion”<sup>516</sup>.

---

<sup>516</sup> *Al-Faruqi I. R.* History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue. P. 59. *Muhetdinov D.V.* Reflection on the limits and scope of the Islamic theology. Islam in the contemporary world, 2019. Vol. 15 (3). P. 23–34.

### 5.9. ISLAM AND THE CIVILIZATIONAL CONTEXT

The ninth provision of the renovationist program is linked to the problem of the relationship between the universal principles of Islam and the specific civilizational context. This theme is extremely broad, and concerns both the purely practical as well as the intellectual and philosophical dimensions. Many Islamists claim that Islamic identity is above all other identities and in some sense *denies* them, as identities not based on Islam can only be in conflict with Islamic values; in other words, Islamists start from the implicit assumption that tradition, festivals, mental habits, cultural features and in general all phenomena connected to a particular civilization are forms of *kufur*, if they are not directly linked to Islam as a concrete religion (conceived of in a primarily legalistic sense). Clearly, this is nothing but a repetition of the old thesis about *dar al-islam* and *dar al-kufur* and their irreconcilable enmity. For this theory the general civilizational context in which Muslims exist, by definition, needs no special analysis, as it is identified with the phenomenon of unbelief. In this regard, the neo-modernist movement is fundamentally different from Islamism: the neo-modernists, on the contrary, are inclined to consider the civilizational context – both the global international context, and particular civilizations; they try to understand how it is possible to combine different identities in a non-contradictory manner; in addition, they value cultural phenomena (from art to literature and philosophy) not for their formal properties but to the extent that they correspond to the universal principles of the Qur'an and Islamic ethics in the broad sense. Especially productive were the attempts of Nurholis Madjid to think of Islam in the Indonesian context<sup>517</sup>, and the attempts of Tariq Ramadan to combine the principles of Islam and European identity in his remarkable

---

<sup>517</sup> Cf.: Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Lund University, 2005. On Iranian perspective compare: Muhetdinov D.V. Theoretical perspectives on Islamic reformist discourse in Iran: the alternative of M.M. Shabestari and A. Soroush. Scientific thought of the Caucasus. 2019 (1). P. 31–41; Muhetdinov D.V. Hasan Hanafi: neo-modernism as liberation theology. Islam in the contemporary world. 2019. Vol. 15 (1). P. 81–98

works<sup>518</sup>. However, in this field there are quite a few controversial questions, so that one must await the emergence of new studies.

The problem of the relationship between Islam and the context of Eurasian civilization has been conceptualized in the framework of “Russian Muslim culture”. A detailed consideration of this phenomenon was given in Ismail-bey Gasprinsky’s article “Russian Muslim culture” (1881)<sup>519</sup>. The theme of a special Russian Muslim identity was also taken up quite often by leading Russian theologians; in particular Musa Bigiev analyzed this theme in some detail in his book “A call to the Muslim nations” (1923)<sup>520</sup>. We tried to apply the ideas of these Russian theologians to the modern situation in our work, “Russian Muslim culture: the traditions of the ummah in the conditions of Eurasian civilization”, as well as in presentations on the same theme<sup>521</sup>. In them we show that the term “Russian Muslim culture” can be understood in three senses: 1) to denote the Russian ummah; 2) to denote the socio-cultural reality produced by the Russian ummah; 3) to denote a concept which can help conceptualize this socio-cultural reality and outline a strategy for its development. In that work we focused mainly on the concept, i.e. the semantic construct that would allow one to grasp the main features of Russian Muslim culture and explicate its place in the context of modern social-political, philosophical and civilizational trends. We note that the Russian ummah is drawn to anti-globalism, the defense of traditional ethical values, multiculturalism and moderate conservatism. In addition, Russian Muslim culture as a socio-cultural reality is characterized by the following features: democracticness, rationality, an inclination to moderateness, the high social status of women, the key role of the heart as an organ of divine understanding, and others. These components are widespread in

---

<sup>518</sup> *Ramadan T.* To Be a European Muslim: a Study of Islamic Sources in the European Context. Leicester: Islamic Foundation, 1999; *Ramadan T.* Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>519</sup> *Gasprinsky I.* Russkoe musulmanstvo: Mysli, zametki i nabludenija. Simferopol, 1881.

<sup>520</sup> *Bigiev M.* Vozzvanie k musulmanskim natsiam // Bigiev M. Izbrannie trudy. V 2-x tomax. T. 2. Kzan, 2006.

<sup>521</sup> *Muhetdinov D.V.* Rossisskoe musulmanstvo: traditsia ummy v usloviakh evraziiskoi tsivilizatsii. M., 2016. *Muhetdinov D.V.* Ot ‘russkoi idei’ k ‘rossisskoi idee’ // Islam v XXI veke: programma obnovlenija. p. 101–106; *Muhetdinov D.V.* Strategia razvitija rossiiskogo musulmanstva // Islam v XXI veke: programma obnovlenija. P. 90–101.

other Islamic cultures, but in Russian Muslim culture they are present in a unique combination. We also note that there are several global challenges facing the ummah: radicalization, Islamophobia, ultra-liberal ideology, attempts to repress Islam through force, and the problem of integrating immigrants. Finally, we express the fairly optimistic thought that a literate strategy, in combination with the internal religious and intellectual impulse of the Russian ummah, is capable of making the Russian Muslim community the leader of the intellectual development and culture of the rest of the Muslim world. To achieve this, active social and intellectual work is necessary, especially the analysis of the works of the Russian theologians and the shift of emphasis in mass consciousness from the “Russian idea” to the “great Russian idea”, i.e. a general (non-ethnic) Russian strategy for development.

Undoubtedly, the book “Russian Muslim culture” is only the first contemporary instance of reflection on this type of experience, and it inevitably suffers from a number of flaws. Now we should also add to book’s thesis the idea that we need not only to reflect on the works of Russian theologians but also consider the works of the neo-modernists. The second task is even more important. Unfortunately, for objective reasons the Russian theological school could not develop further in the second half of the 20<sup>th</sup> century– the same period when neo-modernism saw its most turbulent progress. In its meditations on Islam and modern civilization, Russian theology was left at the level of the modernist movement, although at the end of the 19<sup>th</sup> and beginning of the 20<sup>th</sup> century, it was a cutting-edge modernist movement. Of course, the task of comprehensive reflection on the achievements of the Russian theologians is still far from completely realized, but it is already obvious what the Russian school lacks in comparison to neo-modernism. This is important to understand, so as to correctly define one’s strategy for the further development of Russian religious-philosophical thought: it cannot be limited only to the publication and repetition of the works of A. Qursawi, Sh. Marjani, R. Fahretdin, M. Bigiev, Z. Kamali, and others.

So, how did the the Russian theological school manage to become obsolete in half a century?

Firstly, the leading Russian theologians were methodologically and mentally situated, at best, in the epoch of Enlightenment, i.e. the 18<sup>th</sup> century, and a large part of the jadids had not assimilated European education even at that level and thus still thought in categories of the medieval era with its legalism and scholasticism. Of course, the influence of Egyptian modernism, which was already notable by the beginning of the 20<sup>th</sup> century, redirected many thinkers towards rationalism of the new European type. However, neither in the methodological nor in the theoretical sense was European thought of the late 19 to early 20<sup>th</sup> centuries assimilated by Russian theologians, and nor were its Islamic studies achievements. Even in cases when efforts were made to reflect on European thought, as for example in Z. Kamali's "Philosophy of Islam" (1909-1911)<sup>522</sup>, this reflection was quite superficial and to a great extent driven by apologetics. Thus, one can say that unlike the Russian religious-philosophical school, which had thought quite deeply about the legacy of the European philosophers, the Russian theological school was cut off from the European intellectual tradition. Clearly, this gap only increased in the second half of the 20<sup>th</sup> century, when Western thought and Islamic studies made huge strides forward. In our time, given neo-modernism and the latest tendencies in the Western intellectual tradition, the Russian theological school as a whole looks backward. Secondly, the Russian theologians were still thinking in terms of the shariah-oriented paradigm, or a legalist understanding of Islam. Even the great Musa Bigiev could not overcome this paradigm. Of course, some Russian theologians posed the question about rethinking the foundations of fiqh (*usūl al-fiqh*) and the need to overcome the limits of the madhabs. They proposed a new interpretation of *ijma*, *qiyas*, *nass*, *ijtihad*, *taqlid* and other methodological components of legal theory; they also developed a theory of fiqh of a utilitarian type (*maslaha*) and in their analyses one can see a certain resemblance to the

---

<sup>522</sup> Kamali Z. *Filosofia islama*. Tom 1. Kazan, 2010.

fiqh of minorities (*fiqh al-aqalliyat*)<sup>523</sup>. Nonetheless, all these innovative and progressive ideas were developed within the shariah-oriented paradigm. The idea of Islam as a religion of law, of the Qur'an as legislative text par excellence, of the need for political unity in the Islamic world and the shariatization of all sphere of social life was widespread. The Russian theologians were not ready to overcome these preconceptions that went back to the classical tradition.

Thirdly, the Russian theologians started speaking quite early on about the need to open the gates of *ijtihad* and to reject blind *taqlid*. This idea became the leitmotif of the Russian school of thought. Some progressive thinkers, such as Bigiev and Kamali, emphasized the importance of a broad understanding of *ijtihad*, whereby it embraces not just legal but also doctrinal questions. In addition, Bigiev defended the possibility of absolute *ijtihad* (*ijtihad mutlaq*) in the modern era, and his works are evidence of this. However, all these undoubted achievements do not seem that surprising in our own time. In neo-modernism this is commonplace. The neo-modernists went even further: they developed the idea of contextual *ijtihad*, which regulates not just the conclusions of the *faqih*s and *mutakallim*s, but also the other provisions of the Qur'an and the Sunnah. This sort of contextual *ijtihad* was absent in the Russian theological school, due to the fact that there was no theological theory that could have made it possible.

Fourthly, the Russian theologians rehabilitated such "heterodoxical" tendencies in Islamic thought as *falsafa* and Mutazilism. However, this was only a partial rehabilitation, without a deep understanding of the intellectual foundations of these tendencies. At the same time, no conceptual theological conclusions had been drawn from this rehabilitation, with the probably exception of the fruitful idea of the presence in man of free will (which

---

<sup>523</sup> Cf.: *Bigiev M. Vozzvanie k musulmanskim natsiam; Bigiev M. Vvedenie k traktatu 'Al-Muafakat'.*// *Izbrannie trudy. V 2-x tomax. T.2. Kazan, 2006; Bigiev M. Qawa'id fihiyya. Kazan, 1910.* See also *Muhetdinov D.V. The contribution of Yusuf al-Qardawi to contemporary Islamic discourse. Islam in the contemporary world. 2018. T. 14 (3). P. 57–72.*

contradicted Asharite-Maturidi fatalism). The most important questions – the status of the Qur’an and its historicity – was not even posed by the Russian thinkers.

Fifthly, the Russian theological school as a whole was characterized by a critical attitude towards the hadiths, evidently inherited from the Hanafite tradition. The attempt to analyze the hadiths not from the perspective of *isnad* but *matn* is indicative of this. For example, Fahretdin wrote that hadiths which substantively contradict the Qur’an cannot be considered sound<sup>524</sup>. In trying to limit the legitimacy of the hadiths, the Russian theologians also appealed to the idea that absolute soundness is only possessed by hadiths transmitted by a large number of people (*mutawatir*). Nonetheless, it is hard to call the Russian theologians Qur’anites, as they very often cite hadiths and use them in their theological and legal arguments. Although attempts were made to develop new methods of hadith verification, this methodology was not developed further. In addition, the Russian theologians did not formulate a crucial problem – a theory of the Sunnah. They started from a traditional understanding of the Sunnah, although they tried to introduce into this conception additional demarcations separating the “religious” and the “secular”. The lack of a methodology of hadith criticism and development of a theory of the Sunnah is a significant drawback of the Russian school in comparison with neo-modernism.

Sixthly, the progressive Russian theologians supported religious pluralism and equal rights for minorities. Illustrative of this tendency are such works of Musa Bigiev as “Proof of the divine mercy” (1911) and “Women in light of the holy ayats of the Noble Qur’an” (1933)<sup>525</sup>. At the same time, one cannot help but note that pluralism was certainly not defended by all the Russian

---

<sup>524</sup> Cf.: *Ibrahim T. Mezhdú proshlym i budushym: zamechaniya ob obnovlencheskom dvizhenii v islame* // Muhetdinov D.V. (ed). *Bigievskie chteniya: bogoslovskaya mysl’ rossiiskix musul’man XIX – nachala XX vv. Sbornik nauchnix statei*. M., 2015. p. 7.

<sup>525</sup> *Bigiev M. Dokazatal’stvo bozhestvennogo miloserdija* // *Islamskaja mysl’: traditsia i sovremennost’*. M., 2016; *Bigiev M. Zhenschina v svete svyashchenyx ayatov Blagorodnogo Korana* // *Izbrannie trudy*. V 2-x tomax. Tom 2. Kazan, 2006.



theologians, and if it was, it was in a very limited and vague form<sup>526</sup>. The intellectual embodiment of the pluralistic intention, i.e. close study of other religions and theologies, is not found in any of the thinkers other than Bigiev. However, even Bigiev's case is not the most pleasant, as in his works he wrote that the study of other religions is primarily a way to prove the greatness of Islam. A similar inconsistency is typical of his thinking about pluralism in the social sphere, especially as regards the question of gender equality. Although the same Bigiev made a significant contribution to debunking medieval prejudices about women, he still idealized certain medieval norms, partly supporting segregation and other forms of limitation. In other words, even progressive Russian theologians had not reached the same maturity as the neo-modernists in their understanding of the pluralism of Islam

Seventhly, the Russian theological school was characterized by a polemical and apologetic bent. It was formulated in a specific context and in connection with a concrete task – to create a foundation for the necessary social and intellectual modernization of the Muslim population of Russia. This resulted in the critical and sometimes utterly superficial attitude of Russian thinkers towards kalām and certain streams of tasawwuf. Undoubtedly, this drawback of the Russian theological school also needs to be overcome, especially in light of modern research on kalām and tasawwuf, which has demonstrated the close link between these schools of thought and the problem of Qur'anic analysis.

Thus, the Russian theological school, on a number of crucial provisions lags behind neo-modernism, which in our view is completely natural. More than half a century has passed since the death of its last representative. For its time, it was undoubtedly progressive, but in a whole range of aspects it can hardly be considered so now. However, this does not mean that we need to reject the Russian legacy. As we said earlier, the Russian theologians had many true and progressive ideas, so that a deep study of their heritage is still needed.

---

<sup>526</sup> Cf.: *Shihabudīn Marjani: sbornik statei, posvjaschenii 100-letnoi Sh. Marjani, izdanni v Kazani v 1915, g. Kazan, 2015, p. 177–178.*

Nonetheless, Russian theologians should not get fixated on this heritage. We fully believe that the creation of a modern religious-philosophical school of Islam in the Russian context is possible only at the crossroads of neo-modernism, modern Islamic studies and the traditions of Russian theology.

### 5.10. CONCLUSIONS

We will try then to summarize the main proposals of the renovationist program outlined in this chapter<sup>527</sup>.

Firstly, it is necessary to develop a new methodology for understanding Islam. This must include a deep synthesis of classical Islamic methodology (theological, legal, sociological etc) and the methodology of the humanities, including Islamic studies. The development of such a methodology will not be something unusual or forbidden, as Islamic thought has always combined native and non-native ideas. The most fruitful period in its development were in fact distinguished by a synthesis of deep and interesting ideas, regardless of their origin.

Secondly, we need to rethink Islamic ontology, or that area of problems which was the main focus of the Mu'tazilites. Not one of the classical Islamic schools of kalām represents Qur'anic ontology or is in accord with the modern level of science. One must reconstruct a genuine Qur'anic ontology and try to harmonize its basic provisions with modern philosophical, theological and scientific knowledge. This project is important for the following reasons: a shift in the religious-philosophical worldview means a shift in all conceptual, methodological and hermeneutic strategies, for it is precisely from ontology that one can derive all the particular theoretical and practical developments.

Thirdly, it is necessary to further rethink the status of revelation and the development of a humanistic hermeneutics. This, in turn, presupposes the formation of a historical, contextual, anthropological and ethical understanding of the nature of the Qur'an. Of course, such a rethinking to a significant degree should occur by relying on the materials yielded by modern Qur'anic studies.

Fourthly, we need to develop further the method of conceptual ijtihad, which assumes a double movement: from a concrete ayat of the Qur'an to the

---

<sup>527</sup> *Muhetdinov D.V.* Islamic neo-modernism: a sketch of the renovationist program. *Islam in the contemporary world*, 2019. Vol. 15 (2). P. 48–70.

general ethical provision, and from the ethical provision to the contemporary situation. In developing this method we need to pay special attention to the problem of subjectivity and the problem of the comprehensive assessment of the contemporary situation. Another inseparable component of this approach is the reconstruction of Qur’anic ethics.

Fifthly, we need to develop further the theory of the Sunnah and to rethink the status of the hadiths. We must return to the original idea of the Sunnah, and for this we need to study meticulously what this consisted of in the period preceding the “traditionalization of Islamic thought” and the “hadithification of the Sunnah”. In interpreting the Sunnah we must put the accent on the religious (in the narrow sense) and ethical component. It is this ethical and religious aspect of the living Sunnah that needs to be systematically reconstructed, and the hadiths can here act as a valuable source. Nonetheless, we must reject the theory of “double revelation”, whereby the hadiths are considered unrecited revelation.

Sixth, a deconstruction of Islamic tradition is needed, that is, an explication of the unthought and the unthinkable within it. An important component of this endeavor should be the study of the history of the formation of the theory of rare opinions (*shazz*), as well as the requisite study of how different periods saw changes in the doctrinal unity and substantive core of the doctrine of the “people of the Sunnah and consensus”; in other words, we need a detailed analysis of the formation of different types of “orthodox” *aqidah* and their link with different practices of power – from scholarly and corporative to state power.

Seventh, we need a concrete implementation of a social-political theory of Islam and a comprehensive critique of Islamism and the shariah-oriented paradigm at its basis. A new social-political theory of Islam should rely on universal ethical principles and resist any forms of oppression.

Eighth, we need to think of Islam as a platform for pluralism in the modern global world. In developing this platform we need to pay special

attention to the philosophy of religion, and it is this which is capable of laying the foundations for a universal pluralism, which will provide for the non-conflictual co-existence of different religions, civilizations and worldviews in the modern age and allow for the cultural richness of humanity.

Ninth, we need to solve the problem of the relationship between the universal principles of Islam and the concrete civilizational context. In the Russian space this requires the conceptualization of the phenomenon of Russian Muslim culture and the actualization of the legacy of the Russian theological school.

## CONCLUSION

The research undertaken here has shown the importance of turning to contemporary Islamic thought to seek answers to the burning questions that are troubling both Muslims and non-Muslims today in different parts of the world. Unfortunately, the neo-modernist discourse is still only weakly represented in contemporary Russia. How can this be explained?

Firstly, academic acquaintance with neo-modernism presupposes a fundamentally inter-disciplinary approach. The boundaries of competency in this or that discipline are often determined by no more than established tradition and the hiring process. Certainly, to analyze the phenomenon of neo-modernism one must have training both in the history of philosophy – in particular, the history of contemporary philosophical thought – as well as in the area of Oriental studies, more precisely, in Islamic studies, the history of post-colonial countries of the Near and Middle East, and so on. On the other hand, one must also have an adequate grasp of classical (medieval) Islamic theology, which is an area whose difficulties have been noted naturally by historians of foreign philosophy as well as by specialists in contemporary Islam. Specialists in the area of contemporary philosophy are mainly interested in purely Western (European/North American) authors and rarely pay attention to the work of contemporary Muslim intellectuals, who are also partly integrated into the Western tradition of thought.

Secondly, a particular intellectual barrier is formed by the illusory division between “secular” and “religious” knowledge. Many look with trepidation on the arrival of theology as a scientific discipline in Russian education, seeing it as an intrusion of clericalism and obscurantism into the world of pure science. In fact, everything is, of course, more complex. Theological knowledge can be completely academic and follow a number of the criteria of scientific standards. The movement in this direction began in Europe

as early as the 18-19th centuries, when German Lutheran theologians aimed, on the one hand, to describe religious experience through certain generally accessible scientific means, and on the other hand, to try and restore the authentic context and subtext of the Bible. Biblical studies thus originated within liberal theology; an important role was played by 19th century German Lutheran theology in the creation of such specializations as religious studies (“the science of religion”) and the psychology of religion.

Theology, as is well known, does not exist. There are confessional theologies, which can possess different degrees of isolation and exclusivism. Not every theology stays within the boundaries of traditional doctrinal content, or does not always do so strictly. On the contrary, throughout history theology has often become inseparably intertwined with philosophy, borrowing philosophical concepts and polemical devices, and operating with philosophical methods. Clearly, the authors examined in this dissertation can also be called theologians, as they 1) are believing Muslims, who approach Islam personally and from within the tradition; 2) deal with essential questions of theology (the interpretation of the Qur’an, the status of the Sunnah, rethinking the role of the hadiths and so on); 3) they do this with methods partly taken from the religious tradition itself. Accordingly, there is nothing surprising in a number of Islamic theologians (particularly the neo-modernists) actively using philosophical methods. Overall (although this is a topic for separate research), when a doctrine exhausts the possibilities of self-renewal through drawing on already accepted ideological devices, it borrows them from the outside, for example, from philosophy. Interestingly, however, the neo-modernists partly borrowed their methodology not from the medieval Arab-Muslim tradition, but from another culture, that of Western Europe. This says a lot about the close cultural contact and interpenetration, which deserves closer scrutiny.

In the context of the revival of the Russian theological school of Islamic thought, especially meaningful is the neo-modernists’ attempts to solve problems concerning the relation between the universal principles of Islam and

the concrete civilizational context. This means that Islamicists and Islamic theologians should pay rigorous attention to the study of the phenomenon of Russian Muslim culture, the history of its development and its specific features.

It is possible, likely and even necessary, on the basis of the neo-modernist project, to develop a renovationist program that would be in harmony with the realities of Russian Muslim culture. This attempt would involve creating a contemporary theological school of Islam in the Russian context. The neo-modernist picture of the world in this case should be complemented with materials from Russian and international Islamic studies, as well as including a number of ideas from Russian theology that have a specific regional aspect and are thus of particular value; this too is important.

What ideas will be most needed in this synthesis? It seems that the main ideas of this sort have been examined in this dissertation, and we can add here the following list in highly generalized form:

1) The historicization of the Qur'anic revelation. As the text of the Qur'an known to us is the product of a historical dynamic of revelation, its contextual nature must be taken into account in the hermeneutic process. The dogmatization of the traditionalist idea that the manifestation of the Qur'an known to us is uncreated and transcendent leads to the "freezing" of its teaching and the loss of context, while the attempt to mechanically realize its provisions (which is essentially inappropriate) leads to misconceptions. As the "occasions of revelation" (*asbāb an-nuzūl*) play an important role in its understanding, its prescriptions and prohibitions should be looked at in light of these occasions.

2) The shift of emphasis from "Law" to "grace" in the interpretation of the Qur'an. The Qur'an is essentially not a strict Law that threatens sinners with torturous punishments, but an ethical divine message intended to soften social morals.

3) The "ethicalization" of the Sunnah (the recognition that the Sunnah, too, has a primarily ethical significance and needs contextual interpretation and



adaptation to the existing situation). The Sunnah should be adequate to what is being interpreted; it cannot be ascribed anti-humanistic content.

4) Accordingly, these changes will involve a renovationist rethinking of the Islamic world-picture, all with the help of the contemporary intellectual arsenal. This will involve a deep synthesis of classical Islamic methodology (theological, legal, sociological and so on) and the methodology of the contemporary human sciences, including Islamic studies. In particular, one will need to reconstruct with the maximum possible degree of scientific objectivity the Qur'anic world-picture, which is impossible without close collaboration with academic Qur'anic studies, which is a fundamental discipline of Oriental studies

5) Collaboration with academic science will also take the form of the research/reconstruction of a number of "exceptional" theological opinions (shazz) in the context of studying how Islamic religious consciousness underwent a change in its notion of doctrinal unity and the substantive core of the Sunni creed. This topic is closely linked to depoliticizing several religious aspects and shifting towards inclusive interpretations of Muslim culture and Islamic religious consciousness.

## LIST OF SOURCES AND LITERATURE

### Literature in Russian

1. Abu Zayd N. H. Towards an understanding of the Qur'anic worldview: autobiographical thoughts. / N.H. Abu Zayd// Islamic thought: tradition and modernity: a religious-philosophical annual journal. – Issue. 3. – M., 2018. – p. 245–302.
2. Al-Janabi M. A philosophy of the contemporary Muslim reformation./M. Al-Janabi. Moscow: Sadra, 2014 – 436 p.
3. Asad T. The idea of an anthropology of Islam/T.Asad//Islamology. – 2017. – № 1. – p. 41–60.
4. Achkasov V.A. The ideology of Euro-Islam: Tariq Ramadan and Bassam Tibi /V.A. Achkasov// Politeks. – 2012. – T. 8. – № 1. – p. 190–199.
5. Bigiev M. Introduction to tractate “Al-Muafakat” // M. Bigiev. Selected works: in 2 v. V. 2. – Kazan, 2006. – 256 p.
6. Bigiev M. An appeal to the Muslim nations // M. Bigiev. Selected works: in 2 v. V. 2: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo, 2006. – 256 p.
7. Bigive M. Proofs of the divine mercy // M. Bigiev. Islamic thought: tradition and modernity: a religious-philosophical annual journal. – Issue 1.–Moscow., 2016. – p. 77–130
8. Bigiev M. Women in light of the sacred ayats of the Noble Qur'an. // M. Bigiev. Selected works: in 2 v. V. 2. – Kaan, 2006. – 256 p.
9. Bohenskii Y.M. One hundred superstitions: a short philosophical dictionary of prejudices / Y.M. Bohenskii. – Moscow: Progress 1993. – 189 p.
10. Wittgenstein L.O. Authenticities// L. Wittgenstein. Philosophical works. C.I.– Moscow.: Gnosis, 1994. – 612 p.
11. Gaidenko P.P. Time. Duration. Eternity / P.P. Gaidenko. – Moscow., 2006. – 464 p.

12. Gaynutdin R.I. Allah desires worship with reason / R.I. Gaynutdin // *Minaret Islama*. – 2015. – № 3. – p. 6–15.

13. Gaynutdin R.I., Muhetdinov D.V. Al-Ghazali's views on the problem of orthodox belief. / R.I. Gaynutdin, D.V. Muhetdinov // *Islam in the contemporary world*. – T. 12. – № 1. – 2016. – p. 21–37.

14. Gaynutdin R.I., Muhetdinov D.V. The problem of orthodox belief and salvation in the works of Abu Hamid al-Ghazali// R.I. Gaynutdin, D.V. Muhetdinov. *Islamic thought: tradition and modernity: a religious-philosophical annual journal*. – Issue. 1. – Moscow., 2016. – p. 27–69.

15. Derrida J. <Différance> // J. Derrida. *Polya filosofii*. – Moscow.: Akademicheskii proyekt, 2012. – 376 p.

16. Duderija A. The evolution of the concept of the sunnah in the first four generations of Muslims. / A. Duderija *Islamic thought: tradition and modernity: a religious-philosophical annual journal*. – Issue. 3. – Moscow., 2018. – p. 443–491.

17. Ibrahim T. Qur'anic humanism / T. Ibrahim. – Moscow., 2015. – 576 p.

18. Ibrahim T. Between past and future: notes on the renovationist movement in Islam/ T. Ibrahim / ed. D.V. Muhetdinov. *Bigiev memorial lectures: 19-20th century theological thought of Russian Muslims.: an anthology of academic article*. – Moscow., 2015. – p. 6–12.

19. Iqbal M. The reconstruction of Islamic thought in Islam / M Iqbal. – Moscow.: Vost. Lit. 2002. – 200 p.

20. The history of Arab-Muslim philosophy: a textbook/ed. A.V. Smirnov. – Moscow., 2013. – 255 p.

21. Kant I. Critique of pure reason / I. Kant. – Moscow.: Nauka, 2006. – 590 p.

22. Kemper M. Sufis and their teachings in Tatarstan and Bashkortistan (1789–1889). *Islamic discourse under Russian hegemony / M. Kemper / transl. from German* – Kazan, 2008. – 675 p.

23. Mikhaleva A.V. The experience of regional transformation of Islamic political thought in Europe: Tariq Ramadan / A.V. Mikhaleva // Herald of the Russian People's Friendship university. Series: "Politologia". 2010. № 1. P. 122–133.

24. Muhetdinov D.V. Muhammad Arkoun on state and task of intellectuals in Islamic context. Scientific thought of the Caucasus. 2019 (3). P. 59–67.

25. Muhetdinov D.V. Reflection on the limits and scope of the Islamic theology. Islam in the contemporary world, 2019. Vol. 15 (3). P. 23–34.

26. Muhetdinov D.V. Islamic feminist hermeneutics: the history of its development and its main ideas. Minbar. Islamic Studies. 2019. Vol. 12 (2). P. 511–526.

27. Muhetdinov D.V. Islamic neo-modernism: a sketch of the renovationist program. Islam in the contemporary world, 2019. Vol. 15 (2). P. 48–70.

28. Muhetdinov D.V. Muhammad Arkoun on the idea of the happy life and the search for the happy life. Moscow University Herald. Series 7: Philosophy. 2019 (1). P. 36–48.

29. Muhetdinov D.V. Theoretical perspectives on Islamic reformist discourse in Iran: the alternative of M.M. Shabestari and A. Soroush. Scientific thought of the Caucasus. 2019 (1). P. 31–41.

30. Muhetdinov D.V. The problem of all-encompassing salvation in the works of Rashid Rida. Herald of the Russian Peoples' Friendship University. 2019. Vol.23 (1). P. 32–45.

31. Muhetdinov D.V. Hasan Hanafi: neo-modernism as liberation theology. Islam in the contemporary world. 2019. Vol. 15 (1). P. 81–98.

32. Muhetdinov D.V. Neo-modernism: an experience of philosophical understanding. Islam in the contemporary world. 2018. Vol. 14 (4). P. 83–95.

33. Muhetdinov D.V. The contribution of Yusuf al-Qardawi to contemporary Islamic discourse. *Islam in the contemporary world*. 2018. T. 14 (3). P. 57–72.

34. Muhetdinov D.V. The philosophy of Ismail Raji al-Farouqi: in search of neo-modernism. *Islam in the contemporary world*. 2018. Vol. 14 (2). P. 165–181.

35. Muhetdinov D.V. The renovationist program in Indonesia: the life and thought of Nurcholish Madjid. *Islam in the contemporary world*. 2017. Vol. 13 (3). P. 47–66.

36. Muhetdinov D.V. On the future of Muslim thought: thoughts about the works of K. Ernst and M. al-Jabiri. *Islam in the contemporary world*. 2017. Vol. 13 (2). P. 25–40.

37. Muhetdinov D.V. “The historical victory of ahl al-hadith is a victory of pre-Islamic thinking within the Muslim tradition”. *Islam in the contemporary world*. 2017. Vol. 13 (1). P. 185–208.

38. Muhetdinov D.V. The problem of religious pluralism in the works of Muhi ad-Din ibn al-‘Arabi. *Islam in the contemporary world*. 2016. Vol. 12 (4). P. 47–64.

39. Muhetdinov D.V. The principles of al-Ghazali’s Sufi hermeneutics. *Islam in the contemporary world*. 2016. Vol. 12 (3). P. 53–64.

40. Muhetdinov D.V. Al-Ghazali on tawhid. *Islam in the contemporary world*. 2016. Vol. 12 (2). P. 49–60.

41. Muhetdinov D.V. Towards the question of Russian Muslim culture. *Islam in the contemporary world*. 2015. Vol. 11 (4). P. 81–90.

42. Muhetdinov D.V., Borodai S.Yu. The main principles of Sufi hermenetics / D.V. Muhetdinov, S.Yu. Borodai / ed. D.Z. Khairtdinov// *Islamic thought: tradition and modernity: a religious-philosophical annual journal*. – Issue. 1. – Moscow, 2016– p. 382–437.

43. Nasyrov I.R. The foundations of Islamic mysticism (genesis and evolution)/ I.R. Nasyrov – Mosocw., 2012. – 552 p.

44. Orudzhev R.E. Abdullah Ahmed An-Naim's political conception of an "Islamic state". Abstract of doctoral dissertation. Nauk. / R.E. Orudzhev. – Moscow., 2003. – 160 p.

45. Syukiyainen L.R. Islam and human rights in the dialogue of cultures and religions / L.R. Syukiyainen – Moscow, 2014. – 210 p.

46. Frank S.L. The Incomprehensible. An ontological introduction to philosophy of religion / S.L. Frank. – Moscow, 2007. – 326 p.

47. Frolova E.A. Arab philosophy – past and present / E.A. Frolova – Moscow: Yazyki slavjanskix kul'tur, 2010. – 453 p.

48. Frolova E.A. The discourse of Arab philosophy / E.A. Frolova. – Moscow, 2016. – 312 p.

49. Frolova E.A. The concept of epistemological rift in al-Jabiri / E.A. Frolova // Ishraq: An Islamic philosophy annual. № 2. Moscow: Vostochnaja literatura RAN, 2011. P. 238–253.

50. Foucault M. Intellectuals and power: selected political articles, talks and interviews. / M. Foucault – Moscow: Praxis, 2002. – 384 p.

51. Heidegger M. Time and being: articles and talks / M. Heidegger. – SPB., 2007. – 448 p.

52. Husain Faizkhanov: life and legacy / ed D.V. Muhetdinov. – N. Novgorod, 2008. – 151 p.

53. Shihabuddin Marjani: an anthology of articles, dedicated to the 100th anniversary of Sh. Marjan, published in Kazan in 1915 / coll. authors – Kazan, 2015.– 680 p.

54. Eliade M. Selected essays / M. Eliade – Moscow.: Ladomir, 2000. – 414 p.

#### Literature in Western languages

55. Abou El-Fadl Kh. Islam and the Challenge of Democracy / Kh. Abou El-Fadl. – Princeton University Press, 2004. – 144 p.

56. Abu-Rabi' I.M. Contemporary Arab Thought / I.M. Abu-Rabi'. – Studies in Post-1967 Arab Intellectual History. London, 2004. – 512 p.

57. Abu-Rabi' I.M. (ed.) *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* / I.M. Abu-Rabi'. – Blackwell Publishing, 2006. – 696 p.
58. Abu Zayd N. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* / N. Abu Zayd. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – Pp. 97–99.
59. Abu Zayd N. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* / N. Abu Zayd. – Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. – 65 p.
60. Abu Zayd N. *The Qur'an: God and Man in Communication* / N. Abu Zayd. – Leiden University, 2000. – 27 p.
61. Abu Zayd N. *The Status of Women between the Qur'an and Fiqh* // Mir-Hosseini Z. et al. (eds.). *Gender and Equality in Muslim Family Law* / N. Abu Zayd. – London, 2013. – 288 p.
62. Abu Zayd N. *Towards Understanding the Qur'an's Worldview: An Autobiographical Reflection* // Reynolds G. (ed.). *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2* / N. Abu Zayd. – London–New York: Routledge, 2011 – 560 p.
63. Abu Zayd N. *Voice of an Exile. Reflection on Islam* (with E. Nelson) / N. Abu Zayd. – New York: Praeger, 2004. – 219 p.
64. Adams Ch. *Islam and Modernism in Egypt* / Ch. Adams. – New York, 1968. – 293 p.
65. Akbar A. *The Origins of Fazlur Rahman's Theory of Revelation* // *Proceeding of the 3<sup>rd</sup> International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization, 14–15 March 2016, Kuala Lumpur, Malaysia* / A. Akbar – Kuala Lumpur, 2017. – 320 p.
66. Al-Faruqi I.R. *Islam* / I.R. Al-Faruqi. – Betsville: Amana publications, 1994. – 83 p.
67. Al-Na'im A.A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* / Al-Na'im A.A.; Foreword by J. Voll / A.A. Al-Na'im. – New York: Syracuse University Press, 1990. – 253 p.

68. Arkoun M. Deux Epîtres de Miskawayh, édition critique / M. Arkoun. – Damas, 1961. – 130 p.
69. Arkoun M. Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique // *Lewis B. et al.* (eds.) *As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West* / M. Arkoun. – New York, 1985. – 343 p.
70. Arkoun M. Essais sur la pensée islamique, 1e éd. Maisonneuve & Larose / M. Arkoun. – Paris, 1973; 2e éd. –1984. – 252 p.
71. Arkoun M. Humanisme et islam: combats et propositions / M. Arkoun. – Paris: J. Vrin, 2014. – 322 p.
72. Arkoun M. Islam: To Reform or to Subvert? / M. Arkoun. – London: Saqi Books, 2007. – 326 p.
73. Arkoun M. L'humanisme arabe au IV/X siècle d'après le Kitâb al-Hawamil wa-l-Šawâmil // *Studia islamica*. Paris, 1961. – J.Vrin, 2e éd. 1982. – 315 p.
74. Arkoun M. L'Humanisme arabe au IV/X siècle d'après le Kitâb al-Hawamil wa-l-Šawâmil // *Studia islamica*. – Paris, 1961. – V. XIV. – P. 112–118.
75. Arkoun M. La Pensée arabe, 1e éd. / M. Arkoun. – P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002.
76. Arkoun M. Lectures du Coran, 1e éd. / M. Arkoun. – Paris 1982; 2e Aleef, Tunis 1991. – 175 p.
77. Arkoun M. Penser l'espace méditerranéen // *Diogène*. 2004. – P. 34–52.
78. Arkoun M. Pour une Critique de la Raison Islamique / M. Arkoun. – Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. – 372 p.
79. Arkoun M. Present-day Islam: Between its Tradition and Globalization // *Daftary F.* (ed.). *Intellectual Traditions in Islam* / M. Arkoun. – London: I.B. Tauris, 2000. – P. 122–150.
80. Arkoun M. Rethinking Islam Today / *Aslam S.* (ed.) *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*. – SAGE Publications, 2003. – 204 p.



81. Arkoun M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers / M. Arkoun. – Boulder, Colorado: Westview Press, 1994. – 160 p.

82. Arkoun M. Rôle et place du fait islamique dans la construction de l'espace euroméditerranéen // Prologues. – 1994 – № 31. P. 17–32.

83. Arkoun M. The Concept of Authority in Islamic Thought // Ferdinand K., Mozaffari M. (eds.) // Islam: State and Society. – London: Curzon Press, 1988.

84. Arkoun M. The Notion of Revelation: From *Ahl al-Kitāb* to the Societies of the Book // Die Welt des Islams. – 1998. – № 28. – P. 62–89.

85. Arkoun M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought / M. Arkoun. – London: Saqi Book, 2002. – 352 p.

86. Arkoun M. Traité d'Éthique, Trad., introd., notes du Tahdhīb al-akhlāq de Miskawayh / M. Arkoun. – 1e éd. – 1969; 2e éd. – 1988. – 225 p.

87. Bakti A. Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy // Asian Journal of Social Science. – 2005. – No. 33. – P. 486–505.

88. Barton G. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought // Islam and Christian-Muslim Relations. – 1997. – No. 8. – P. 323–350.

89. Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // Studia Islamika. – 1995. – No. 2. – P. 1–75.

90. Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980 / G. Barton. – Ph.D., Monash University. Clayton, 1995. – 220 p.

91. Bälz K. Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The Abū Zayd Case // Die Welt des Islams. – 1997. – No. 37. – P. 135–155.
92. Benzine R. Les nouveaux penseurs de l'islam / R. Benzine. – Paris, Albin Michel, 2004. – 334 p.
93. Betti E. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften // Bleicher J. (ed.). Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique / E. Betti. – London, Routledge & Kegan Paul, 1980. – 288 p.
94. Black A. The History of Islamic Political Thought / A. Black. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – 416 p.
95. Brown J. Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World / J. Brown. – Oxford: Oneworld Publications, 2009. – 320 p.
96. Chodkiewicz M. An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, The Book, and the Law / M. Chodkiewicz.– New York: State University of New York Press, 1993. – 184 p.
97. Christmann A. "Read the Qur'an as if it was revealed last night": An Introduction to Muhammad Shahrur's Life and Work / A. Christmann // Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason. – Leiden: Brill, 2009. – 588 p.
98. Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. – New York: Palgrave Macmillan, 2015. – 256 p.
99. Duderija A. (ed.). Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination. – New York: Palgrave Macmillan, 2014. – 289 p.
100. Duderija A. Introduction. The Concept of *sunna* and its Status in Islamic Law // Duderija A. (ed.) The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith. – New York: Palgrave Macmillan, 2015. – 256 p.

101. Duderija A. Constructing a Religiously Ideal 'Believer' and 'Woman' in Islam: Neotraditional Salafi and Progressive Muslim Methods of Interpretation / A. Duderija. – New York: Palgrave, 2011. – 258 p.

102. Duderija A. Toward a Scriptural Hermeneutic of Islamic Feminism / A. Duderija // Journal of Feminist Studies in Religion, 31 (2015). P. 45–64.

103. Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam / A. Duderija. – London–New York: Routledge, 2017. – 224 p.

104. Duderija A., Rane H. Islam and Muslims in the West. Major Issues and Debates / A. Duderija. – New York, Palgrave, 2019. – 259 p.

105. El-Affendi A. The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual // Harvard Middle Eastern and Islamic Review. – 2009. – No. 8. – P. 19–50.

106. Esposito J., Voll J. Makers of Contemporary Islam / J. Esposito, J. Voll. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 272 p.

107. Gordon M. Phonological Typology / M. Gordon. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 382 p.

108. Günther U. Mohammed Arkoun: ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft / U. Günther. – Würzburg, 2004. – 238 p.

109. Günther U. Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought // Taji-Faruki S. (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an / U. Günther. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 356 p.

110. Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories / W. Hallaq. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 306 p.

111. Hallaq W. Authority, continuity, and change in Islamic law / W. Hallaq. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 284 p.

112. Hallaq W. Law and the Qur'an // McAuliffe J. (ed.). The Encyclopedia of the Qur'an. – Vol. III. – Leiden: Brill, 2003. – 608 p.

113. Hallaq W. Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle East Studies. – 1984. – Vol. 16. – № 1. – P. 3–41.

114. Hassan S.F. *Fiqh al-Aqalliyyāt: History, Development, and Progress* / S.F. Hassan. – New York: Palgrave Macmillan, 2013. – 216 p.

115. Heck P. *Mysticism and Morality: The Case of Sufism* // *The Journal of Religious Ethics*. – 2006. – Vol. 34. – № 2. – P. 253–286.

116. Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an* / A. Hidayatullah. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 288 p.

117. Hirsch E.D. *Validity in Interpretation* / E.D. Hirsch. – London: Yale University Press, 1967. – 302 p.

118. Hourani G. F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* / G. F. Hourani. – Oxford: Clarendon Press, 1971. – 158 p.

119. Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* / A. Hourani. – Cambridge: Cambridge University Press, 1962. – 406 p.

120. Hunter Sh. T. (ed.) *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. – London, 2009. – 344 p.

121. Ismail F. *Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila* / F. Ismail. – PhD. Institute of Islamic Studies, McGill University, – Montreal, 1995. – 362 p.

122. Kamrava M. (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity* / M. Kamrava. – A Reader. London, New York: I.B. Tauris, 2009. – 304 p.

123. Kamrava M. *Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective* / M. Kamrava (ed.). – *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity*. – P. 1–22.

124. Kamali M.H. *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam* // *Islamology*. – 2018. – Vol. 8. – No 2. – P. 68–91.

125. Khalil M.H. *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question* / M.H. Khalil. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 272 p.

126. Kurzman Ch. (ed.) *Liberal Islam. A Sourcebook* / Ch. Kurzman. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 360 p.

127. Kurzman Ch. Liberal Islam: Prospects and Challenges // Middle East Review of International Affairs. –1999. – Vol. 3. – № 3. – P. 18–42.

128. Leaman O. Controversies in Contemporary Islam / O. Leaman. – London, New York: Routledge, 2014. – 240 p.

129. Martin R. et al. Defenders of Reason in Islam / R. Martin et al. – Oxford, 2003. – 288 p.

130. Moosa E. Introduction // *Rahman F.* Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism / E. Moosa. – Oxford: Oneworld Publications, 2000. – 240 p.

131. Muin M. Nurcholish Madjid's Idea of Inclusive Theology in Islam // *Islamika Indonesiana.* – 2014. – No. 1 – P. 65–80.

132. Musa A. Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam / A. Musa. – Palgrave Macmillan, 2008. – 218 p.

133. Rahemtulla Sh. Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam / Sh. Rahemtulla. – Oxford: Oxford University Press, 2017. – 320 p.

134. Rahman F. Avicenna's Psychology / F. Rahman. – New York: Oxford University Press, 1952. – 127 p.

135. Rahman F. Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period // *Islamic Studies.* – 1962. – Vol. 1. – № 1. – P. 10–22.

136. Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // *Hamdard Islamicus.* – 1978. – Vol. – № 2. – Pp. 111–120.

137. Rahman F. Interpreting the Qur'an // *Inquiry.* – 1986. – No. 3 – P. 45–49.

138. Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition / F. Rahman. – Chicago, 1982. – 173 p.

139. Rahman F. Islam / F. Rahman. – Chicago: The University of Chicago Press, 1979. – 300 p.

140. Rahman F. Islamic Methodology in History / F. Rahman. – Karachi, 1965. – 208 p.

141. Rahman F. *Islamic Studies and the Future of Islam* // Kerr M. (ed.). *Islamic Studies: A Tradition and its Problems* / F. Rahman. – Malibu, 1980. – P. 120–140.

142. Rahman F. *Major Themes of the Qur'an* / F. Rahman. – Minneapolis, 1980. – 202 p.

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

144. Rahman F. *My Belief in Action* / Berman Ph. (ed.). *The Courage of Conviction* / F. Rahman. – New York, 1985. – 268 p.

145. Rahman F. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* / F. Rahman. – Oxford: Oneworld Publications, 2000. – 240 p.

146. Rahman F. *Social Change and Early Sunnah* // *Islamic Studies*. – 1963. – Vol. 2. – No. 2. – P. 205–216.

147. Rahman F. *Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era* // Little D. (ed.). *Essays of Islamic Civilization* / F. Rahman. – Leiden: Brill, 1976. – 363 p.

148. Rahman F. *Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan* // *Islamic Studies*. – 1967. – Vol. 6. – No. 9. – P. 103–120.

149. Rahman F. *The Impact of Modernity on Islam* // *Journal of Islamic Studies*. – 1966. Vol. 5. – No. 2. – P. 111–128.

150. Rahman F. *Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law* // *New York University Journal of International Law and Politics*. – 1979. – Vol. 12. – No. 2. – P. 219–224.

151. Rahman Y. *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'ān* / Y. Rahman. – Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 2001. – 284 p.

152. Ramadan T. *Western Muslims and the Future of Islam* / T. Ramadan. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 272 p.

153. Saeed A. *Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach* / A. Saeed London–New York: Routledge, 2006. – 208 p.

154. Saeed A. Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an // Taji-Farouki S. (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* / A. Saeed. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 356 p.

155. Safi O. (ed.) *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism* / O. Safi (ed.). – Oxford: Oneworld, 2008. – 368 p.

156. Salihu A. Mohammad Arkoun's Theory of Qur'ānic Hermeneutics: A Critique // *Intellectual Discourse*. – Vol. 14. – № 1. – P. 19–32.

157. Saleh F. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in XX<sup>th</sup> Century Indonesia: A Critical Survey* / F. Saleh. – Leiden: Brill, 2001. – 343 p.

158. Sands K.Z. *Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam* / K.Z. Sands. – London and New York: Routledge, 2006. – 208 p.

159. Schacht J. *An Introduction to Islamic Law* / J. Schacht. – Oxford: Oxford University Press, 1983. – 312 p.

160. Sfeir G.N. *Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd* // *Middle East Journal*. – 1998. – No. 52. – P. 402–414.

161. Shahrur M. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad* / M. Shahrur. – Leiden: Brill, 2009. – 586 p.

162. Shepard W. et al. *Islamism* // Esposito J. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* / W. Shepard et al. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 776 p.

163. Sukidi M. *Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an* // *Die Welt des Islams*. – 2009. – No. 49. – P. 181–211.

164. Tampio N. *Promoting Critical Islam: Controversy, Civil Society, Revolution* // *Politics and Religion*. – 2013. – No. 6. – P. 823–843.

165. Thielmann J. *Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba – Sari'a und Qanun im heutigen Agypten* / J. Thielmann. – Würzburg: Ergon, 2003. – 262 p.



166. Völker K. Quran and Reform. Rahman, Arkoun, Abu Zayd / K. Völker. – University of Otago, 2011. – 198 p.

167. Voll J. Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh // Esposito J. (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York and Oxford, – 1983. – P. 32–47.

168. Winter T. The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths // Studies in Interreligious Dialogue. – 1999. – No. 9. – P. 133–155.

#### Literature in Eastern languages

169. Abu Zayd N. Al-imām ash-Shafi‘iy wa ta’sīs al-īdi ulujjiyy al-wasatiyya / H. Abu Zayd. – Cairo, 1992. – 152 p.

170. Abu Zayd N. Al-ittijāh al-‘aqliyy fī at-tafsīr: dirāsa fī qaḍiyyat al-majāz fī al-qup’an ‘inda al-Mu‘tazila/ N. Abu Zayd. – Beirut, 1982. – 280 p.

171. Abu Zayd H. An-naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa / N. Abu Zayd. – Beirut, 1995. – 287 p.

172. Abu Zayd H. Dawā’ir al-khawf: qira’a fī khiṭāb al-mar’a / N. Abu Zayd. – Casablanca, 1999. – 311 p.

173. Abu Zayd N. Ishkaliyyāt al-qira’a wa aliyyāt at-ta’wīl/ N. Abu Zayd. – Beirut, 1992. – 276 p.

174. Abu Zayd N. Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsāt fī ‘ulūm al-qur’ān/ N. Abu Zayd. – Cairo, 1990. – 324 p.

175. Abu Zayd N. Naqd al-khiṭāb ad-dīniyy / N. Abu Zayd. – Cairo, 1992. – 232 p.

176. Abu Zayd N. Falsafat al-ta’wīl: Dirāsāt fī ta’wīl al-qur’ān ‘inda Muḥiyy ad-Dīn al-‘Arabiyy/ N. Abu Zayd. – Beirut, 1983. – 430 p.

177. Al-Baghdādiy A. Al-Kifāya fī ‘ilm al-riwāya / A. Al-Baghdādiy. – Hyderabad: Dā’irat al-ma‘ārif al-‘uthmaniyya, 1938. – 451 p.

178. Aṭ-ṭabariyy. Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-qur’ān / Aṭ-ṭabariyy. Cairo: M. al-Bābiyy al-halabiyy, 1954–1957. T. 1. / 463 p.



179. Al-Khūliyy A. Manāhij tajdīd fī an-naḥwa al-balāgha wa at-tafsīr wa al-ādāb / A. Al-Khūliyy. – Cairo, 1961. – 20 p.
180. An-Nisābūriy. Asbāb an-nuzūl. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiya, 1978. – 568 p.
181. Arkoun M. Min al-ijtihād ilā naqd al-‘aql al-islāmiyy / M. Arkoun. – Beirut: Dār as-sāqiyy, 1991. – 108 p.
182. Arkoun M. Ta’rīhiyyat al-fikr al-‘arabiyy al-islāmiyy / M. Arkoun. – Beirut, 1986. – 292 p.
183. Arkoun M. Al-fikr al-uṣūliyy wa istiḥālat at-ta’šīl / M. Arkoun. – Beirut: Dār as-sāqiyy 1999. – 352 p.
184. As-Suyūṭiy J. Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl / J. As-Suyūṭiy. – Beirut: Dar Ihya’ al-‘Ilm, 1984. – 109 p.
185. Bigiev M. Qawā’id fiqhiyya / M. Bigiev. – Kazan, 1910. –
186. Ibn Hazm A. Al iḥkām fīy ṣūlal-aḥkām. T. 1. Cairo: Maṭba‘at al-imām, 1987. – 750 p.
187. Shaḥrūr M. Al-islām wa al-īmān / M. Shaḥrūr. – Damascus: Dār al-ahāliyy li an-nashr wa at-tawzī‘, 1996. – 207 p.
188. Shaḥrūr M. Al-kitāb wa al-qur’ān - qirā’a mu‘āšira/ M. Shaḥrūr . – Damascus: Dār al-ahāliyy li an-nashr wa at-tawzī‘, 1990; 2-nd ed. – Damascus, 1994. – 819 p.
189. Shaḥrūr M. Dirāsāt islāmiyya mu‘āšira fī ad-daula wa al-mujtama‘/ M. Shaḥrūr . – Damascus: Dār al-ahāliyy li an-nashr wa at-tawzī‘. 1994. – 375 c.
190. Shaḥrūr M. Naḥwa uṣūl jadīda li al-fiqh al-islāmiyy / M. Shaḥrūr . – Damascus: Dār al-ahāliyy li an-nashr wa at-tawzī‘. 2000. – 383 p.