

# Коран в Южной Азии: герменевтика, коранические проекты и представления об исламской традиции в Британской Индии

---

London: Routledge, 2022. — 288 p.

КАМРАН БАШИР (KAMRAN BASHIR)

Книга Камрана Башира «Коран в Южной Азии» рассматривает вопрос о том, как мусульмане-сунниты в Индии относились к своему интеллектуальному наследию и как они отождествляли себя со своими прошлыми традициями на фоне европейского колониализма и миссионерской деятельности. Автор уделяет основное внимание таким мусульманским ученым, как Сайид Ахмад Хан (ум. 1898), Ашраф Али Танави (ум. 1943) и Хамид ад-Дин Фарахи (ум. 1930), много писавшим о различных подходах к пониманию Корана после мятежа/восстания, произошедшего в 1857 году, и раздела Индии в 1947 году.

Первая глава начинается с обзора домодернистских и раннемодернистских экзегетических трудов, написанных в Южной Азии. Башир пишет о том, какие подходы использовали мусульманские ученые, работавшие в период до известного индийского ученого Шаха Вали Аллаха (ум. 1762), чтобы лучше понять Коран. По его словам, комментаторы особенно полагались на *исрā'īliyyāt* и *асбāб ан-нузūл*, а также на взаимосвязь (*рабт-и айāt*) коранических стихов, на основе которых выводились смыслы Корана. Кроме того, в этой главе рассматривается вопрос о том, как Шах Вали Аллах, опираясь на уже устоявшиеся концепции толкования Корана, сформировал идеи по-

следующих экзегетов. Этот делийский ученый, заслуживший определения как традиционалиста, так и модерниста был особенно скептически настроен к использованию более ранних источников, таких как *исрā'лийийāt* и *асбāб ан-нузūл*. По словам Башира, метод Вали Аллаха по переосмыслению прежних экзегетических подходов проник в научные труды XIX и XX веков. Однако мусульманские ученые, трудившиеся в период после знаменитого мятежа, считали труд Вали Аллаха продолжением классических экзегетических трудов.

Вторая глава посвящена европейскому контексту. Башир указывает, что критика востоковедов XIX века, таких как Мьюир (Muir) и Нельдеке (Nöldeke), была главным образом направлена против структуры и композиции Корана. Эта литература попала на Индийский субконтинент в эпоху британского колониализма, что побудило многих индийских ученых написать в первую очередь толкования. Кроме того, Башир указывает на межрелигиозные дебаты с христианами и индуистами, а также на внутррелигиозную полемику между суннитскими течениями, такими как барелви, деобанди и ахмади, которые повлияли на развитие коранической герменевтики.

В третьей главе Башир обсуждает экзегетическую традицию после 1857 года. Он кратко представляет мусульманские институты, возникшие после мятежа, и ученых, которые сформировали интеллектуальную традицию каждой школы. Автор также проливает свет на то, почему он рассматривает Сайида Ахмад Хана, Ашрафа Али Танави и Фарахи в качестве репрезентативной выборки и выделяет их для своего анализа. Одной из причин, по которой Башир выбрал этих трех ученых, стало то, что все они были связаны с такими образовательными учреждениями, как медресе Дар уль-Улюм в Деобанде, Мухаммаданский англо-восточный колледж в Алигархе и Надватул Улама в Лакхнау, которые оказали большое влияние на мусульманских интеллектуалов. Более того, во всех трех из них не только писали о методах толкования, но и запустили обширные программы по изучению Корана, ориентированные на определенную читательскую аудиторию, которые оказали длительное влияние на Южную Азию даже после 1947 года.

В четвертой главе исследуются мысли и идеи, которые в результате европейского влияния в Южной Азии и открытий современной науки потребовали пересмотреть методологию экзегетической традиции и *калама*. По словам Башира, критика Сайид Ахмад Хана была направлена на эпистемологические подходы, которые мусульмане использовали для понимания Корана. Среди прочего, он критиковал мусульман за то, что они

доверяют выводам, полученным с помощью силлогизмов, вместо того, чтобы использовать открытия современной науки, которая следует эмпирическим подходам. Для него экзегетическая традиция не всегда была надежной; поскольку каждый экзегет придерживался определенного курса. Сайид Хан полагал, что не может быть противоречия между наукой и Кораном. Это также побудило его искать рациональные объяснения чудесам, описанным в Коране. Башир приводит в пример ангелов (*malā'ika*), которых Сайид Хан не считал воплощенными сущностями. Скорее, он понимал их как величие и силу Бога, явленные в природе, и способности, которыми обладают люди. Башир предполагает, что Сайид Хан не представлял свою точку зрения полностью оторванной от исламской традиции. Он цитировал исламских ученых, таких как Ибн Араби (ум. 1240) и аль-Кайсари (ум. 1350), чтобы подтвердить определенные предпосылки своих выводов. Здесь Башир критикует предыдущие исследования за то, что они рассматривали только выводы Сайид Хана, а не то, как он к ним пришел. Башир объясняет, что в процессе определения смысла конкретного отрывка Сайид Хан сначала обращался к исламской традиции и тонкостям языка. При этом он подчеркнул, что ранние экзегеты читали Коран под влиянием иудеев и христиан, что позволило мифологическим повествованиям войти в экзегетические труды. Башир приходит к выводу, что было бы неправильно признавать в Сайид Хане простого апологета, поскольку его критика направлена против «основ религиозного мышления мусульман» (p. 115).

В пятой главе обсуждается деятельность ученого-деобанди Ашрафа Али Танави, чья работа основывалась в основном на домодернистских экзегетических трудах и достоверных хадисах. Башир объясняет, что Танави также хотел, чтобы его комментарий к Корану опровергал спекулятивные, с его точки зрения, толкования, такие как толкования Сайида Ахмад Хана. В дополнение к традиционным источникам, Танави также использовал взаимосвязь (*рабт*) последовательных коранических стихов, чтобы объяснить некоторые отрывки, — метод, который пользовался большой популярностью среди комментаторов Корана XIX века. Башир также утверждает, что, хотя Танави и опирался на литературу *сабаб*, он делал это скорее для того, чтобы выразить свою приверженность экзегетической традиции, а не для того, чтобы использовать материал для подкрепления своего мнения. Автор описывает Танави как ученого, который всегда стремился следовать «традиционному» пути, и он полагал, что мнение большинства мусульман прошлого оставалось правильным и в его время. По словам Башира, это позволило ему создать имидж

хранителя экзегетической традиции, защищающего ее от «модернистских» мусульман.

Шестая глава книги посвящена Фарахи, который полагал, что исторический контекст и лингвистические аспекты имели ограниченное применение в толковании Корана, поскольку они не были надежными, отчасти из-за слишком большого периода, отделявшего от времен Пророка. Он предполагал, что его концепция *назм* (последовательности), основанная на восприятии Корана как связного текста, решит эту проблему. В отличие от Танави и ученых досовременного периода, его понимание *назм* не сводилось только к взаимосвязанности стихов (*рабт-и айят*). Скорее, он предполагал, что определенные суры и группы сур переплетены. Чтобы понять взаимосвязь сур, Фарахи сначала искал центральную тему, столп (*'амūd*) суры, вокруг которого вращались все остальные стихи. Он также разделил суры Корана на новые группы в зависимости от их структуры и тематики. Каждая из групп, в свою очередь, имела свой столп, и каждая сура группы касалась определенного аспекта главной темы группы. Более того, Фарахи уделял большое внимание взаимодействию с экзегетической традицией, а не ее отрицанию. Фарахи и Танави не расходились во мнениях в отношении толкований, относящихся к эпохе, предшествующей современности. Скорее, они различались в том, каким образом использовали толкования в своих всеобъемлющих проектах по Корану.

В седьмой главе Башир обобщает результаты своего анализа. Основываясь на них, он приходит к выводу, что определенные концепции существовали на индийском континенте еще до европейского влияния, например, *назм*, на который опирался аль-Махамми (ум. 1431) в XV веке. Однако, по мнению Башира, разница заключается в том, как широко трое ученых из его списка определяли *назм* и в какой степени они фокусировались на этой концепции. Все три ученых обращались к домодернистским толкованиям, таким как толкования аль-Байдави (ум. 1316) и ар-Рази (ум. 1209), чтобы определить смысл Корана, предполагая, что не было никакого полного разрыва с исламской традицией. По этой причине, заключает Башир, мнение о том, что «модернисты» выступают за разрыв с традицией, следует считать иллюзией, поскольку они не отвергали традицию; скорее, они пытались взаимодействовать с традицией, хотя и особым образом. По словам Башира, те, кого называют «модернистами», вроде Сайид Хана, не намеревались полностью порвать с традицией, но стремились изменить ее. По этой причине Фарахи и Сайид Хана можно было бы скорее рассматривать как «внутренних критиков». Однако это

означало бы, что и раньше существовали хранители единой традиции, чего, по мнению Башира, на самом деле не существовало.

Башир развивает эту идею в восьмой главе, где обсуждает, какое значение его выводы имеют для исследований исламской традиции в Южной Азии. В книге Башира постоянно возникает вопрос о том, насколько обоснованно дихотомическое разделение ученых на «модернистов» и «традиционалистов». Башир утверждает, что исследователи неверно представляют исламскую традицию как единообразную и последовательную. Это приводит к ошибочному выводу о том, что традиционалисты были хранителями последовательной исламской традиции, в то время как модернисты восстали против этой традиции. По мнению таких ученых, как Сайид Хан и Фарахи, в исламской традиции никогда не существовало подобной последовательности и единообразия. Башир приходит к выводу, что классификация на «модернистов» и «традиционалистов» началась из-за полемического дискурса того времени, который восприняли исследователи современного ислама.

Книга Башира — одна из первых работ, в которой всесторонне рассматривается экзегетическая традиция Южной Азии. Однако в книге недостаточно глубоко исследуются соответствующие толкования; скорее, она освещает то, как современные толкователи обращаются с экзегетическим наследием прошлого. Хотя Башир настаивает на том, что в Южной Азии никогда не было разрыва с исламской традицией, он не принимает во внимание, что модернисты не обязательно характеризуются отказом от традиции. Иногда под модернистами понимают реформаторов или ревизионистов. В других случаях их отличает то, что они делают больший акцент на определенных ценностях. Было бы интересно узнать, как бы Башир классифицировал эти критерии согласно своему пониманию мусульманской науки XIX и XX веков. Тем не менее в книге представлен всесторонний обзор различных подходов, которые мусульмане использовали для понимания Корана в период колониализма и которые продолжают определять развитие герменевтических подходов в Южной Азии сегодня.

КАМРАН АХМАД ХАН  
ДОКТОРАНТ КАФЕДРЫ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ  
УНИВЕРСИТЕТА АЛЬБЕРТА-ЛЮДВИГА  
ФРАЙБУРГ-ИМ-БРАЙСГАУ, ГЕРМАНИЯ