

Д.В. Шестопалец

К ВОПРОСУ О ТОЛКОВАНИИ АЯТА ТАХА, 5 В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В своем трактате “ал-Джаваб ал-сахих” средневековый мусульманский богослов Ибн Таймийя писал, что одним из важнейших отличий ислама от христианства является принцип возникновения движений и сект в этих религиях. Так, по мнению Ибн Таймийи, в отличие от христианства, которое разделилось на множество направлений из-за невозможности найти консенсус в отношении базовых догматов, основ веры (таких, как божественность Иисуса Христа), в исламе различие между религиозными течениями касается второстепенных аспектов религиозного учения. Признавая определенную справедливость наблюдений выдающегося мусульманского теолога Средневековья, стоит, однако, отметить, что, как показывает история религий, даже самый незначительный, второстепенный теологический вопрос при определенных обстоятельствах может стать основой не только для диспутов среди богословов, но и масштабного размежевания верующих как на идейном, так и на социальном уровне. Именно поэтому, несмотря на то что теологические баталии современности уже далеко не столь актуальны, как в период Средневековья, существует необходимость проявлять повышенное внимание к тем аспектам вероучения ислама, которые вызывали и продолжают вызывать споры как среди богословов, так и простых верующих.

Поскольку в исламе сакральные тексты играют ключевую роль в формировании вероучения, подобные вопросы зачастую возникают именно в отношении толкования тех или иных высказываний Корана. Одним из таких высказываний стало то, которое говорит о “восхождении” или “утверждении” Аллаха на троне (ал-‘арш). Наиболее часто цитируемым в дискуссиях в этой связи является аят Корана Таха, 5:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	Милосердный – Он утвердился на троне (пер. Крачковского)
--------------------------------------	---

Кроме аята Таха, 5, в Коране есть и другие аяты, в которых данное словосочетание упоминается с иным порядком слов (استَوَى عَلَى الْعَرْشِ): ал-А‘раф, 54, ал-Саджда, 4, Ал-Фуркан, 59, Йунус, 3, Ал-Ра‘д, 2, ал-Хадид, 4. Все эти аяты, кроме ад-Ра‘д, упоминают шесть дней творения¹, в свою очередь, в аяте суры ал-Ра‘д говорится только о сотворении небес “без опоры”. В дополнение к этому в аяте 29 второй по счету суры ал-Бакара Корана используется схожее словосочетание – “истава ила-ал-сама”, – которое для некоторых мусульманских экзегетов стало первым поводом к анализу проблемы.

Камнем преткновения для отдельных средневековых мусульманских интерпретаторов Корана, которые и спровоцировали дискуссию, стал глагол *истава* (استَوَى), употребление которого в его наиболее распространенном смысле как “утвердился”, по их мнению, подразумевало приписывание Аллаху свойств материальных объектов (ограниченность в пространстве) и вместе с тем – отрицание его отдельных божественных качеств, таких, как вездесущность. Из этой общей формулировки проблемы следует, что спор вокруг этого аята является частью масштабной дискуссии об атрибутах Аллаха (*сифат Аллах*), развернувшейся среди исламских богословов со второй половины VIII века. Именно ранние представители рациональной теологии – му‘тазилиты, джахмиты и пр. группы – отметили, что буквальное понимание слов отдельных аятов ведет

к антропоморфическим искажениям в понимании Бога. Исходя из этого, целью данной статьи является выделение основных подходов мусульманской традиции к интерпретации тех аятов Корана, которые говорят об утверждении/пребывании Аллаха на троне. Это поможет лучше понять современные противоречия мусульманских духовных центров и идентифицировать их идеологические позиции с точки зрения истории развития мусульманской богословской традиции.

Средневековые толкования. В первую очередь необходимо отметить, что ранние муфассиры VIII–IX веков не уделяли *истава* ‘ала ал-‘арш значительного внимания – эти аяты попросту не вызывали вопросов у собирателей хадисов, не знакомых со спекулятивной теологией. Едва ли не первое развернутое толкование этого высказывания как проблемного встречается у ал-Табари, работы которого относятся к первой половине X века, т.е. к периоду становления легитимного калама и одновременного усиления позиций ханбалитской школы.

Ал-Табари отмечает, что в отношении аята Таха, 5 и ему подобных между богословами существуют множественные противоречия. Однако он видит в данных аятах скорее не теологическую, а филологическую проблему. При этом основная нагрузка в тафсире ал-Табари ложится не на толкование Таха, 5, а на аят ал-Бакара, 29, в котором используется словосочетание *истава ила ал-сама*’. Муфассир приводит несколько значений глагола *истава*, среди которых важно выделить следующие:

- 1) Обретение чего-либо действием (الإقبال على الشيء بالفعل);
- 2) Присоединение ч/л, овладение ч/л в значении захвата (الاحتياز والاستيلاء);
- 3) Восхождение, возвышение, вознесение и пр.² (العلو والارتفاع): “Он взошел на трон”, что означает возвышение (восседание?) на троне [al-Tabari, I, 192].

В этом случае сам ал-Табари полностью поддерживает третье значение, т.е. ту точку зрения, что *истава* следует понимать здесь как “вознесся, возвысился”, и активно полемирует со сторонниками первого толкования, утверждая, что Аллах вознесся в смысле царствования и власти, а не “движения и покоя” (انتقال وزوال) [al-Tabari, I, 192]. Важно отметить, что этот разбор значений *истава* ал-Табари предлагает и для других аятов, в которых упоминается этот глагол в сочетании со словом ал-‘арш. Например, в толковании Таха, 5 он отмечает:

А Его слова: “Милосердный – Он утвердился на троне”, то говорит ими Аллах, благословенно Его упоминание: “Милосердный на Его троне возвысился и вознесся” (ارتفع) [al-Tabari, XVI, 138].

Таким образом, ал-Табари не отказывается от толкования *истава*, но выбирает наиболее удачное, по его разумению, значение, которое близко к общеупотребительному.

Хотя в своем “Джами ал-байан” ал-Табари не уделяет никакого внимания критике или рассмотрению толкования “завладел / завладение” (ал-истила’), эта версия, тем не менее, получила очень важное значение в дальнейших попытках интерпретации Таха, 5 и других аятов этой группы. Истоки возникновения этой версии нужно, несомненно, искать в му‘тазилитской и джахмитской. Так, сам эпоним аш‘аритской школы Абу ал-Хасан ал-Аш‘ари (ум. 936 г.) в “Макалат ал-ислабийин” отнесил такое толкование к утверждениям му‘тазилитов: “И сказали му‘тазилиты: Воистину, Аллах *истава* на своем троне в смысле завладел (*иставала*)” [al-Ashari, I, 211].

Тем не менее, несмотря на му‘тазилитское происхождение, в теологических дискуссиях об атрибутах Аллаха в течение X века н.э. эта точка зрения получила определенную поддержку, а в XI веке стала доминирующей среди мутакаллимов. С развитием в исламе спекулятивной теологии – калама – как легитимного направления исламской мысли его представители решили позаимствовать не только рациональные методы аргументации, логически построенные доводы, но и некоторые толкования, которые, по их мнению, более отвечали истине об Аллахе, чем традиционные версии. Таким образом, толкование *иставала* (استولى) стало доминирующим среди представителей теологической школы, которая стала известна как *ашаритско-матуридитская*.

Так, в своей полемике против религиозных доктрин ал-карамитов и ал-хашавийев подобные идеи выдвигал уже имам ал-харамайн ал-Джувайни (1028–1085). Утверждая необходимость метафорического толкования (*та’вил*) некоторых аятов, ал-Джувайни

писал, что те, кто использует лишь прямой явный смысл и толкует *ал-исти́ва* как *ал-истикрап* (“утверждение”), неизбежно впадают в антропоморфизм [Al-Juwayni 1950, 40–41]. Однако в своей работе “Китаб ал-иршад” сам ал-Джувайни глагол *иставала* не использует, говоря, что наилучшим для понимания глагола *истава* являются существительные *ал-кахр* (покорение) и *ал-зулба* (подавление, завладение)³.

Однако более важным и авторитетным сторонником этого толкования стал ученик ал-Джувайни – Абу Хамид ал-Газали (1058–1111). В своей работе “ал-Иктисад фи ал-и’тикад” он также полностью отрицает толкование *ал-истикрап* (“утверждение”), аргументируя тем, что оно подразумевает придание Аллаху некоей соразмерности с тронном и, как следствие, характеристик материального тела – длины, ширины и т.п. Ал-Газали резюмирует эту позицию так:

“В целом что-либо может утверждаться на каком-либо материальном теле только будучи само телом, что делается возможным благодаря протяженности. Однако же очевидно, что Он, Великий, не является телом и не имеет протяженности” [al-Gazali 1994, 65].

Однако при этом ал-Газали не довольствуется и утверждениями тех, кто считает, что аят Таха, 5 принадлежит к т.н. группе *ал-муташибихат*, истинное значение и толкование которых известно только Аллаху. Вместо этого он пишет, что достоверная интерпретация подобных аятов возможна, но должна отвечать определенным критериям, следовать четкой методологии [al-Gazali 1994, 65]. По мнению ал-Газали, среди множества значений аята необходимо отбирать только те, которые: а) не противоречат разуму (разум в состоянии помыслить такую связь идей в отношении Аллаха) и б) основываются на известных лингвистических формах, употребляемых в языке (т.е. значение слова или фразы должно иметь прецедент в использовании, не быть неологизмом) (نسبة لا يخيلها العقل) (ولا ينبو عنها اللفظ) [al-Gazali 1994, 65]. Следуя этой методологии, ал-Газали приходит к выводу о том, что единственным достойным Аллаха толкованием для “*истава ала ал-арш*” может быть только значение *иставала* – *исти́ла*:

“Это [толкование] из тех, которые разум признает возможным, и есть подходящее для него значение слова. Посему самым достойным и надлежащим будет, чтобы только это могло подразумеваться” [al-Gazali 1994, 68].

Важно также отметить полную убежденность ал-Газали в лингвистической составляющей толкования, которое он считает аутентичным арабским словоупотреблением⁴.

«И вполне допустимо в арабском языке сказать “Амир утвердился (= властвует, завладел) в своем царстве”, подобно тому как сказал поэт: “Утвердился (= завладел) Бишр в Ираке без меча и пролития крови”» [al-Gazali 1994, 68].

К этим рассуждениям можно добавить, что в “ал-Рисала ал-кудсийя” ал-Газали соглашается с мыслью о том, что Аллах “мустави ‘ала ал-арш” – “утвердился на троне” в том смысле, в котором он сам имел в виду [Tibawi 1965, 83–84]. Однако он тут же ограничивает эту идею, уточняя, что такое понимание не могло бы ставить под сомнение величественность Аллаха (*ал-кибрия*) или приписывать ему черты начала и конечности. Поэтому единственным толкованием *истава*, которое не придавало Аллаху признаки “тела”, для ал-Газали было “овладение” и “подчинение” (*исти́ла ва ал-кахр*) [Tibawi 1965, 83–84].

Вместе с тем крайне важно, на наш взгляд, отметить, что ал-Газали отнюдь не выступал за популяризацию этих толкований и их распространение среди простых мусульман. По его мнению, которое он высказал в “ал-Иктисад”, необходимо разделять знание для масс и знание для ученых⁵.

«[В отношении толкования Таха, 5] люди делятся на две группы – массы простого народа (‘авамм) и ученые. Что касается масс простого народа, то считаем наиболее соответствующим не вовлекать их (لا يخاض بهم) в эти метафорические толкования (التأويلات), но только исключать из их верований все, что ведет к уподоблению Аллаха тварному (*ташибих*) и указывает на возникновение во времени (ал-худус). Для них (масс) мы свидетельствуем, что Он существует, и нет ничего, Ему подобного, и Он – Всеслышащий, Всевидающий. А если они спрашивают о значении этих аятов, надлежит удерживать их от этого, говоря: “Это не вашего ума дело (و قيل ليس بعشكم), так что отступитесь. У каждой науки – свои мужи”. И следует им (массам) отвечать, как отвечал Малик б. Анас, да будет

Аллах доволен им, некоторым из предшественников (*салаф*), когда его спрашивали об *алистива* (утверждении на троне). Он говорил: “Что такое истива” – известно, каково оно – неизвестно, вопрос об этом – *бид‘а*, вера в него – обязанность”. И все это необходимо, так как умы масс не способны вмещать абстракции (*المعقولات*) и они не владеют языком достаточно для понимания обширных метафор, созданных арабами. Что же касается ученых, то пристало им знать и понимать это толкование. Однако я не говорю, что это прямая обязанность (*фард айн*), так как не это [толкование само по себе] есть необходимым, а исключение всего, что уподобляет Аллаху чему-либо» [al-Gazali 1994, 65–66].

Из этого высказывания следует, что толкование *иставала* выступает в концепции ал-Газали своего рода элитным знанием для узкого круга религиозных специалистов, которое не предназначено для проповеди, поскольку очевидно могло внести смуту в неподготовленные умы верующих.

Таким образом, важно отметить, что уже в произведениях ал-Газали *иставала* получает мощную легитимацию через специфический методологический подход к толкованию священного текста, который использует рациональные критерии не только для понимания смысла, но и для *ограничения* круга возможных толкований, определения гносеологической парадигмы, которая в некоторой мере может рассматриваться как “диктат разума” (или здравого смысла) в проблеме понимания Бога. Иными словами, ал-Газали установил некоторые первичные категории, с которыми верующий должен подходить к тексту и которым полученное толкование должно соответствовать. В этой парадигме буква сакрального текста отступает на второй план в значимости по сравнению с рациональной интерпретацией.

В дальнейшем как толкование *иставала* (завладел), так и сами методологические принципы, развернутые ал-Газали, стали основой для интерпретаций Корана, принятых аш‘аритскими богословами-мутакаллимами. Ярким примером уже сформировавшегося подхода может служить рассмотрение аятов ал-Бакара, 29, ал-А‘раф, 54 и Таха, 5 в тафсире “Мафатих ал-Гайб” знаменитого философа своего времени и теолога-мутакаллима Фахр ал-Дина ал-Рази (ум. 1209 г.). В целом аргументы ал-Рази в пользу *иставала* аналогичны тем, которые приведены у ал-Газали, и касаются невозможности приписывать Аллаху пространственные свойства – место, стороны и т.п. Как и у предшественников по аш‘аритской традиции, основным объектом критики здесь является толкование *истава* как *истакарра*, которое воспринимается ал-Рази как антропоморфическое по сути. Однако при этом необходимо отметить, что, в отличие от других тафсиров этой группы, направленность его толкования несет уже не обобщающий и разъяснительный, но ярко выраженный полемический характер. В вопросах методологии ал-Рази также развивает и утверждает первенство принципов рациональной аргументации.

Вместе с тем было бы преувеличением считать, что с распространением аш‘аризма в качестве своеобразной мусульманской ортодоксии (которую многие считали победившей уже в XII веке)⁶ толкование *иставала* стало единственно общепринятым или даже доминирующим⁷. С критикой такого толкования еще в X веке выступил в своем тафсире авторитетный ученый-мухаддис ал-Табарани (ум. 971 г.). Он писал, что *иставала* не может быть правильным толкованием, поскольку подразумевает, что Аллах “завладел” тронном только после шести дней творения, а до этого им не владел [Al-Tabarani, Tafsir]. Такой подход очевидно, по мнению ал-Табарани, отрицает, что Аллах владеет всем и всегда безвременно [Al-Tabarani, Tafsir].

Этот и подобные аргументы, которые во времена ал-Табарани наверняка использовались против му‘тазилитов (как было упомянуто, по ал-Аш‘ари, именно им принадлежит толкование *иставала*), были заимствованы в дальнейшем представителями ханбалитской школы, ставшими основными оппонентами аш‘аритов в борьбе за право представлять образ истинного ислама.

Так, толкование *иставала* полностью отрицал ал-Джаузи (ум. 1201 г.), выдающийся деятель ханбалитской школы мусульманского права и современник Фахр ал-Дина ал-Рази. В своем тафсире “Зад ал-масир” он приводит филологические аргументы в пользу неправильности этого толкования. Например, использованный ал-Газали и другими

муфассирами поэтический стих, подтверждавший возможность употребления *истава* в значении *иставала*, он, опираясь на мнение Ибн ал-А'раби, считал результатом неправильного словоупотребления неизвестным поэтом [Al-Jawzi, III, 213]. Подобно ал-Табарани, ал-Джаузи считал, что акт “завладения” тронем сам по себе отрицает безвременное и тотальное владение Аллахом всеми вещами. Кроме того, такое толкование, по ал-Джаузи, не допуская утверждения Аллаха на троне, ведет к *та'тил*, или ложному принятию атрибутов Аллаха, упомянутых в Коране [Al-Jawzi, III, 213].

Однако в наиболее последовательной и развернутой форме эти аргументы против толкования *иставала* изложены в работах Таки ал-Дина Ибн Таймийи (ум. 1327 г.), выдающегося мусульманского теолога и правоведа периода Средневековья⁸. Этот вопрос был для него частью его масштабной полемической активности, направленной против многочисленных течений в исламской мысли. Любопытно, однако, отметить, что в своей фетве Ибн Таймийя не связывает толкование *иставала* непосредственно с ашаритами, но только с мутазилистами, джахмитами и прочими сектами. Вместе с тем он утверждает, что те, кто использует толкования этих сект, отступают от истины и исключают себя из общины мусульман (*джамма'а*) [Ibn Taymiyya 1967, V, 143].

В своей фетве, посвященной проблеме “нахождения” Аллаха на троне (ал-'арш), упомянутой в Таха, 5 и других аятах, Ибн Таймийя использует развернутую систему доказательств, включающую как цитаты священных текстов, так и рациональную аргументацию. В целом Ибн Таймийя приводит двенадцать аргументов, почему *истава* не может трактоваться как *иставала* (властвовать, завладевать). Большая часть из них является детализацией или переформулировкой доводов, уже упомянутых ал-Табарани и Ибн ал-Джаузи. Однако в данном контексте их детальное рассмотрение имеет важное значение для понимания ключевых различий в методологических подходах традиционализма и аш'аризма.

В контексте его традиционалистского подхода вполне логично, что первым и главным, наиболее весомым контраргументом для Ибн Таймийи является то, что данное толкование (*иставала*) не приводилось и не использовалось никем из *ахл ал-салаф*, благочестивых предшественников, включая сподвижников Пророка Мухаммада и их последователей. По Ибн Таймийе, принятие *иставала* вызывает необходимость признать ошибочность высказываний некоторых *салаф*, которые считаются лучшими знатоками ислама [Ibn Taymiyya 1967, V, 144].

Далее богослов обращается к лингвистическим аспектам толкования глагола *истава*, комбинируя аргументацию логического характера и свидетельства авторитетных представителей раннего ислама, в частности уже упомянутое высказывание Малика б. Анаса. Например, поскольку Малик пишет, что “[что такое] истива’ – известно”, по мнению Ибн Таймийи, необходимости поиска дополнительного, глубинного толкования глагола *истава* (более того, которое общеизвестно и общепонятно) нет [Ibn Taymiyya 1967, V, 144]. Это же объясняет сущность парадокса, почему далее Малик утверждает, что как именно Аллах *истава* (утвердился, взшел на трон) – неизвестно (несмотря на общеизвестное значение слова). Ибн Таймийя также пишет, что если это слово имеет какое-либо известное значение в языке, на котором написан Коран, то в самом Коране оно также будет иметь это значение [Ibn Taymiyya 1967, V, 144].

Обращаясь непосредственно к версии про *иставала* (владеть, властвовать), Ибн Таймийя приводит аргументы против метафорического толкования (*та'вил*), утверждая, что последнее приводит к искажению подлинного смысла аята. Так, он пишет, что понимание “истава ала ал-арш” – восхождения/утверждения на троне – как *истила'* (завладения) тронем не соответствует священному тексту:

«Точно так же, если бы под “утверждением” на троне понималось “завладение тронем” (ал-истива' алайхи), то Аллах был бы утверждающимся (*муставий*) на всем сотворенном им, в том числе и на троне еще до его сотворения. Однако [в этом случае] *ал-истива* касается только трона уже после сотворения небес и земли, как о том Он сообщает в своей Книге (Коране); Аллах также указал, что в одном случае он *находится* (*мустави*) на троне, а в другом не находится на троне» [Ibn Taymiyya 1967, V, 121–122].

То есть Ибн Таймийя утверждает, что трон (ал-арш) является хоть и самым боль-

шим, но все же лишь одним из творений Аллаха, а следовательно, *истава* в значении *иставала* должно было бы применяться не только по отношению к трону, но и по отношению к небу, земле, морям и другим тварным объектам: *истава ала ал-сама'* (завладел землей) и т.п. Однако, поскольку *истава* употреблено специфически только в сочетании с тронем, значение *иставала* не может быть принято [Ibn Taumiya 1967, V, 144].

Важно также отметить, что, следуя своему текстологическому методу, Ибн Таймийя опирается не только на Коран, но и на Сунну, чтобы создать более комплексную картину проблемы. Так, он обращается к хадису из сборника ал-Бухари, в котором говорится, что еще до творения неба и земли трон Аллаха стоял на воде. По мнению Ибн Таймийи, “завладение” тронем уже после творения неба и земли не имеет смысла, так как Аллах очевидно “владел” им еще до этого [Ibn Taumiya 1967, V, 144]. Кроме того, как и ал-Джаузи, Ибн Таймийя также пишет, что само значение *иставала* как “завладение” тронем подразумевает, что Аллах до этого не был способен завладеть им, что само по себе (в свете вышеуказанного хадиса) является, по Ибн Таймийе, недопустимым противоречием.

В своем седьмом аргументе Ибн Таймийя рассматривает тот самый стих, который стал прецедентом для значения *иставала*, а именно:

ثم استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مہراق

Согласно мнению сторонников аш‘аризма, в этом стихе глагол *истава* синонимичен и взаимозаменяем с *иставала*, т.е.:

“И утвердился (= завладел) Бишр в Ираке без применения силы и пролития крови”.

Однако в этом случае Ибн Таймийя, как и ал-Джаузи, пишет, что арабское происхождение стиха не доказано непрерывной традицией и потому ставится под сомнение учеными-филологами. Более того, Ибн Таймийя утверждает, что в данном случае лучшим доказательством могла бы служить ссылка на хадис Пророка, в то время как поэтический стих сам по себе (к тому же не одобренный специалистами по арабскому языку)⁹ не может служить таковым [Ibn Taumiya 1967, V, 146]. Анализируя стих про Бишра, Ибн Таймийя также говорит, что “метафорические значения могут приписываться словам, только если есть четкий контекст (*карина*), указывающий на это значение”. Как считает богослов, в аяте Таха, 5 и прочих такой контекст отсутствует [Ibn Taumiya 1967, V, 147].

Среди прочих лингвистических особенностей Ибн Таймийя также ссылается на мнение филологов, которые утверждают, что глагол *иставала* по своему значению подразумевает борьбу, противостояние сторон, одна из которых в результате одерживает верх, что и обозначается как *иставала* (завладение). В данном случае, как отмечает Ибн Таймийя, очевидно, что Аллах ни с кем за трон не боролся и не соперничал, а значит, употребление *иставала* неуместно [Ibn Taumiya 1967, V, 147]. Кроме того, Ибн Таймийя также использует лингвистический аргумент ал-Джаузи, который ставит под сомнение личность поэта и его арабское происхождение. В этом аспекте, однако, он идет дальше в своем критическом методе, отмечая, что, даже если употребление *истава* как *иставала* будет доказано как имеющее исконно арабское употребление, оно все же может быть своего рода региональным, т.е. принятым среди отдельных арабских племен и не обязательно известным Пророку [Ibn Taumiya 1967, V, 147]. Так или иначе, сам факт противоречия знатоков языка в этом вопросе, по мнению Ибн Таймийи, свидетельствует не в пользу такого толкования, хотя бы у него и было множество сторонников [Ibn Taumiya 1967, V, 147].

Подытоживая сказанное, Ибн Таймийя пишет, что в толковании *иставала* заложена “опасная” идея, будто бы священные тексты внешне говорят об одном, а подразумевают нечто иное [Ibn Taumiya 1967, V, 148]. Использование таких метафорических толкований, по его мнению, может привести к дальнейшим диспутам и путаности в понимании высказываний Корана. Таким образом, создается еще большая опасность искажения слов Аллаха [Ibn Taumiya 1967, V, 147]. В этом контексте для Ибн Таймийи буквальное понимание тестов на основании принятых значений куда более надежный путь толкования, чем применение метафор.

Из этих критических замечаний четко вырисовывается и подход самого Ибн Таймийи к толкованию Таха, 5 и иже с ним аятов о нахождении Аллаха на троне. В сущности, однако, нужно признать, что этот подход представляет собой лишь более детально обоснованную традиционную версию, которая восходит к высказыванию Малика б. Анаса. Сущность этой позиции состоит в том, что слова Корана должны пониматься буквально, однако без попыток представить, осмыслить рационально, как именно возможно нахождение Аллаха на троне (*била кайфа*); эта позиция в принципе аналогична существующему консенсусу в отношении Корана, который признается “несотворенным словом Аллаха”. Ибн Таймийя утверждает, что все атрибуты Аллаха, упомянутые в Коране и Сунне, должны приниматься так, как они озвучены, – без толкования (*тафсир*), описания (*ваcdf*), или уподобления, или аналогии ч/л (ташбих), поскольку ни Пророк, ни его последователи этого не делали [Ibn Taumiya 1967, V, 143]. Говоря специфически об “истива ала ал-арш”, Ибн Таймийя утверждает, что этот атрибут Аллаха относится к той категории, которые известны *исключительно через традицию* (*би-с-сам* / *بالسمع*) и недоступны разуму, т.е. разум не выступает средством их познания [Ibn Taumiya 1967, V, 122].

Из этого следует также, что главная заслуга Ибн Таймийи состоит в окончательном оформлении традиционалистской (салафитской) методологии, а также ее активном совмещении с рационалистическими способами аргументации, однако без придания разуму критической важности в осмыслении божественных атрибутов.

Важно отметить, что очень сходные позиции занимали не только представители ханбализма, но и других правовых школ, среди которых и авторы некоторых наиболее авторитетных и распространенных толкований Корана – ал-Куртуби и Ибн Касир¹⁰. Так, писавший в XIII веке представитель маликитской школы ал-Куртуби (ум. 1272 г.) считал более правильной именно ту точку зрения, которая апеллирует ко мнению праведных предшественников (*ал-салаф ал-салих*). Вслед за изложением идей мутакаллимов в толковании аята ал-Араф, 54 он пишет:

“Первые праведные предшественники (*السلف الأول*), да будет Аллах доволен ими, не говорили об отрицании [наличия у Аллаха] стороны. Напротив, все они говорили о признании ее у Аллаха, Велик Он, как Он о том сказал в Его Книге и сообщали Его пророки. И ни один из благочестивых предков не отрицал, что Аллах утвердился на троне по настоящему. А трон был удостоен этого, поскольку он самое великое из Его творений. Однако [благочестивые предки] говорили о невозможности знания, как именно есть это утверждение (ал-истива)” [al-Qurtubi, VII, 219].

В своей специальной работе “Китаб ал-усна фи асма’ Аллах ал-хусна” ал-Куртуби посвящает этому вопросу достаточно много внимания. Так, его заслугой является перечисление всех существующих вариантов толкования “истива ала ал-арш”, каковых насчитывается около пятнадцати. Там же ал-Куртуби отрицает валидность толкования *иставала* как несоответствующую традиции [al-Qurtubi, II, 121–144].

Точку зрения, основанную на мнении *ахл ал-салаф*, занимал также Ибн Касир, который принадлежал к шафиитскому мазхабу и был одним из учеников Ибн Таймийи. В толковании ал-Араф, 54 (которое он распространяет и на Таха, 5) Ибн Касир пишет:

«Что же касается Его, Велик Он, слов “А после утвердился на троне”, то среди людей на этот счет великое множество позиций, которые здесь неуместно пространно излагать. Но мы в этом вопросе следуем мазхабу праведных предков (ал-салаф ал-салих) Малика, ал-Аузаи, ал-Саури, ал-Лайса б. Са’да, ал-Шафии, Ахмада [Ибн Ханбала], Исхака б. Рахивайхи и других имамов мусульман в прошлом и настоящем, а именно принимаем его, как он был ниспослан без вопрошания “как [это возможно]”, уподобления [Аллаха его творению], без отрицания одного из атрибутов Аллаха (та’тил). [Мы согласны], что внешний, явный [смысла аята], который предстает в умах тех, кто уподобляет Аллаха творению, неприемлем для Аллаха, которому нет ничего подобного из Его творений... но в этом случае дело складывается так, что, как говорят имамы, например Наим б. Хумад ал-Хазайи, учитель ал-Бухари, кто уподобил Аллаха творению – совершил акт неверия (куфр), но кто отрицает то, как Аллах описал себя, также совершил акт неверия. Поэтому не может быть заключено уподобления творению (*ташбих*) в том, как Аллах описал себя или как Пророк описал Аллаха» [Ibn Kathir, II, 221].

Из этой цитаты следует, что мусульманские богословы в толковании “утверждения” Аллаха на троне часто находились между двух огней и были вынуждены совмещать внешне противоположные позиции. Однако апелляция к мнению праведных предков стала мощной легитимацией для последующих поколений богословов и способом избежать использования внекоранической аргументации.

Современное состояние вопроса. Необходимо отметить, что полемика вокруг толкования Таха, 5 латентно продолжается и на современном этапе. Так, активной популяризацией ашаритских интерпретаций занимается исламская транснациональная структура Association of Islamic Charitable Projects (AICP), также известная как *ал-ахбаши*. Данная организация объединяет сторонников и последователей ливанского суфийского шейха Абд Аллаха ал-Хабаша ал-Харари (ум. 2008 г.). Издания AICP по большей части представляют собой брошюры общеобразовательного характера, с явным полемическим уклоном против течений традиционалистского ислама, таких, как салафиты, ваххабиты и т.п.¹¹ Особый интерес в этом аспекте представляют собой переводы и компиляции на основе изданий AICP, издаваемые на русском языке Духовным управлением мусульман Украины (ДУМУ).

Вопрос о Таха, 5 упоминается во многих публикациях издательства ДУМУ “ал-Иршад”¹² как один из основополагающих компонентов “правильной” веры в Бога. Следуя традиции, авторы брошюр относят этот аят к “муташабихат”¹³, указывая, что его содержание нуждается в особом объяснении, которое бы соответствовало специальным “критериям истинности” (в данном случае “без приписывания Аллаху подобия” [Знания о Боге... 2010, 24]). Как указывается в русском варианте одной из брошюр, “нельзя толковать этот Аят буквально, а его необходимо толковать правильно в соответствии с Верой” [Вероубеждение мусульман 2008, 19–20].

Следуя традиции ал-Газали, ал-Рази, а также суфийских комментаторов Корана, таких, как ал-Кушайри, авторы брошюр трактуют глагол *истава* в значении “*властвовать*”, в то время как варианты “*утвердиться*”, “*сидеть*”, “*воссесть*” или “*вознестись*” называются абсолютно неприемлемыми для применения по отношению к Аллаху, поскольку они противоречат аятам типа “мухкамат” (например, “аш-Шура, 11”), а также принижают достоинство Аллаха, намекают на наличие у него специфических органов для сидения, т.е. приписывают ему свойства создания¹⁴. При этом авторы брошюр “Вероубеждение мусульман” ссылаются на авторитет ал-Кушайри, известного апологета суфизма: «Имам Аль-Кушайрий говорил, что слово */истава/* означает “властвует”, и ни в коем случае нельзя думать, что Аллах сидит на Аль-’Арше, так как это убеждение иудеев...» [Вероубеждение мусульман 2008, 19–20]. В данном контексте *ал-ахбаши* отвергают как абсурдную также идею о том, что Аллах действительно “сидит” на ал-арше, однако каким-либо достойным самого Аллаха образом: «В случае, когда об Аллахе неверно говорят, что “Он сидит на Аль-’Арше”, слово “сидит” относится к тому, что не достойно Аллаха, и сколько ни говорилось бы, что “Он сидит достойным Его образом”, качество “сидение” не становится от этого достоинством для Аллаха» [Знания о Боге... 2010, 25].

Как об этом можно сделать вывод из литературы, в этом аспекте полемика *ал-ахбаши* направлена против различного рода сектантских движений, под которыми в первую очередь подразумевается ваххабизм. Однако в брошюре “Вероубеждение мусульман” указывается: «Будьте осторожны с теми, кто думает об Аллахе, что Он сидит на Аль-’Арше, или говорит “утвердился” при толковании этого Аята» [Вероубеждение мусульман 2008, 19–20]. Последнее замечание очевидно оставляет за чертой “ортодоксии” всех, кто не поддерживает толкование *иставала*. Его потенциальный эффект может быть проиллюстрирован существующими переводами Корана на русский язык.

Автор перевода	Коран, аят Таха, 5
Крачковский	Милосердный – Он утвердился на троне
Кулиев	Милостивый вознесся на Трон (или утвердился на Троне)
Османов	[Он] — Милостивый, который утвердился на [небесном] троне
Абу Адель	Милостивый (Аллах) – Он утвердился [возвысился] (как подобает только Его величию) на Троне

Иначе говоря, русские переводы Корана, сделанные как мусульманскими переводчиками, так и академическими учеными, попадают в разряд неприемлемых для *ал-ахбаи*, поскольку *истава* в аяте Таха, 5 в них переведено как “утвердился”, “возвысился” или “вознесся”. Подобная ситуация также и с английскими переводами, в которых для *истава* используется *establish* (Pickthall, Haleem) и *rise over* (Hilali).

Таким образом, литература ДУМУ актуализирует лишь одну из версий толкования Таха, 5 и связанных с ним аятов, версию, принятую в *ашаритской школе* мусульманского богословия (калама), которая попыталась соединить мусульманскую традицию и некоторые рациональные идеи “сектантских течений”, таких, как му ‘тазилиты, джахмиты и пр. Несмотря на то что эта школа получила значительное влияние в определенные периоды истории благодаря поддержке политической власти и правительств (в особенности в сельджукский период), существует множество препятствий к тому, чтобы назвать ее победившей. Прежде всего отсутствие институализированной ортодоксии в исламе не предусматривает системы религиозного авторитета для полной и окончательной легитимации той или иной точки зрения¹⁵. С другой стороны, ашаритское толкование очевидно расходилось с мнением более умеренных толкователей Корана, а также наиболее консервативных кругов мусульманского традиционализма, которые представляют иную версию толкования.

Из современных примеров традиционалистского толкования аятов о пребывании Аллаха на троне можно привести работы маликитского богослова из Мавритании Мухаммада ал-Амина ал-Шанкити (1905–1974). Как и в тафсирах ал-Табари, ал-Куртуби и Ибн Касира, аят Таха, 5 не получает в нем самостоятельного значения, а комментарий “истава ала ал-арш” подробно дается в ал-Араф, 54 [Al-Shanqiti, II, 357–379]. Ал-Шанкити в первую очередь утверждает необходимость сбалансированной позиции в отношении атрибутов Аллаха, которая бы исключала крайности: с одной стороны, антропоморфизм и уподобления Аллаха творениям (*ташбих*), а с другой – отрицания одного или всех атрибутов, указанных прямо в Коране (*та’тил*) [Al-Shanqiti, II, 358].

Дальнейшее изложение также подтверждает генетическое родство подхода ал-Шанкити и Ибн Таймийи. Во-первых, как и Ибн Таймийя, ал-Шанкити утверждает необходимость веры во все, чем описал себя Аллах в Коране, притом без уподобления этих описаний чему-либо из сотворенного мира. При этом, как и ашариты, он цитирует аят “Лайса ка мислихи шай’ун” (Коран, 42:11). Особенностью подхода ал-Шанкити является то, что он подходит к вопросу, используя детальную классификацию атрибутов, и только после возвращается к толкованию *истава*. Во-вторых, Ал-Шанкити также неуклонно следует принципу опоры на сакральные тексты. Так, он приводит семь аятов, в которых упоминается “нахождение” Аллаха на троне, и несколько хадисов, в которых *истава* используется именно в значении “утвердиться на ч/л”, “находиться на ч/л” [Al-Shanqiti,

II, 375–376]. По его мнению, это прямо свидетельствует о том, что Аллах утвердился (взошел?) на троне, однако каким-либо соответствующим его совершенству и славе образом. Ал-Шанкити отмечает, что сотворенный также может утвердиться на ч/л, однако разница между его *истава* и *истава* Аллаха будет такой же, как и между творением и самим Аллахом [Al-Shanqiti, II, 375].

Разумеется, ал-Шанкити, в отличие от Ибн Таймийи, уже не говорит о му'тазилитах и джахмитах, исповедующих другие точки зрения. Однако он также прямо не называет и ашаритов, хотя при этом, несомненно, имеет в виду и их, когда говорит о тех “невеждах из позднейших поколений”, кто отрицает внешние (прямые) значения слов аятов, поскольку их принятие ведет к куфру (неверию), “потому что кто уподобил Творца творению – тот кафир (неверный)” [Al-Shanqiti, II, 376]. Аргумент ал-Шанкити здесь также, по сути, аналогичен тому, который приводил Ибн Таймийя. Во-первых, мавританский богослов считает маловероятным, что Аллах в своей Книге ниспослал бы собственные описания, внешний смысл которых противоречил бы Его величию или вел бы непосредственно к куфру. Во-вторых, Пророк Мухаммад также в этом случае не дал ни единого комментария, что было бы невозможно, имея этот аят дополнительные смыслы [Al-Shanqiti, II, 376].

Вместе с тем ал-Шанкити не приводит никаких иных версий толкования и не критикует толкование *иставала* непосредственно. Однако важным и ценным для понимания преемственности в методологии является его формулировка принципов понимания сифат – атрибутов Аллаха: 1) полное отрицание уподобления Аллаха чему-либо из созданного им (*танзих*); 2) принятие всего того, что Аллах передал о себе в священных текстах. Эта формулировка удачно суммирует т.н. традиционалистский (салафитский) подход – соединение двух принципов, которые очевидно могут вступать в противоречие друг с другом, однако одинаково необходимы для выполнения.

Вывод. Таким образом, анализ средневековой мусульманской традиции показывает значительный плюрализм точек зрения богословов на то, как именно нужно толковать Таха, 5. Однако уже к XIV веку сформировались два основных подхода. Согласно позиции сторонников мнения *ахл ал-салаф*, этот аят свидетельствует об одном из атрибутов Аллаха, и, следовательно, его текст должен пониматься буквально и безоговорочно приниматься как *утверждение* (ал-истива) Аллаха на троне. При этом следует полностью отказаться от попыток описать или представить, как именно это “утверждение” возможно. Хотя этот подход имеет свои истоки в идеях мухаддисов первых веков ислама и фактически принят в основных наиболее популярных средневековых тафсирах (ал-Куртуби, Ибн Касир), его наиболее развернутое изложение и идеологическое обоснование может быть найдено в работах Ибн Таймийи и последующих поколений богословов, главным авторитетом для которых было мнение благочестивых предшественников.

Вторая точка зрения сформировалась под влиянием му'тазилитских и джахмитских интерпретаций в рамках калама и разрабатывалась такими богословами, как ал-Газали, ал-Рази и др. Согласно этой точке зрения, глагол *истава* в аяте Таха, 5 не может пониматься буквально, поскольку его прямое значение неприменимо к божественной сущности Аллаха, лишенной пространственных ориентаций и материальной формы. Чтобы избежать буквального понимания, не искажая слов аята, мутакаллимы предлагали использовать одно из второстепенных значений глагола *истава* и понимать его как синоним глагола – *иставала* (завладел, властвовать). Это толкование стало доминирующим в ашаритско-матуридитской школе мусульманского богословия, которая получила широкое распространение в период после XI века.

В целом на примере Таха, 5 становится очевидно, что расхождения между традиционалистами (салафитами) и аш'аритами являются не просто вариациями в толкованиях – они отражают различие методологических подходов к осмыслению священного текста в этих направлениях исламской богословской мысли. Так, в салафитской модели безусловный приоритет имеет буква священного текста, независимо от того, какую формулировку он предлагает. В аш'аритской модели первенство отдается критериям истинности рационального характера, которые, по сути, представляют собой некоторые предустановленные категории, набор правил и принципов, с которыми богослов под-

ходит к интерпретации священного текста. В случае несоответствия им теолог делает все возможное, чтобы в своей интерпретации привести слова священного текста в соответствие с критериями разума.

Это принципиальное различие между *аш'аризмом* и *традиционализмом (салафизмом)*, часто скрытое под внешней единообразностью и монолитностью суннитского ислама, позволяет еще раз подтвердить вывод о том, что салафизм и аш'аризм представляют собой две конкурирующие модели исламской ортодоксии. Такая ситуация, несомненно, может иметь значительные последствия и для социальной реальности через формирование организационных структур, стремящихся к доминированию и постепенной монополизации исламского дискурса с правом установления "режима истины". Проявлением этого на современном этапе можно считать активную полемику между сторонниками традиционалистического ислама и религиозным движением ал-ахбаш, которая благодаря транснациональному характеру мусульманских структур разворачивается не только на Ближнем Востоке, но и во многих других странах мира. Это позволяет говорить о важности и необходимости дальнейшего углубленного изучения исламской богословской традиции.

¹ Очевидное повторение сюжета из Торы, в которой после шести дней творения "и почил Он в седьмой день от всего Своего труда, который делал" (Берейшит, 2:2). Последнее было категорически отвергнуто в мусульманской традиции как приписывание Аллаху человеческого свойства – усталости (Бог не может устать), поэтому в Коране после шести дней творения Бог "утвердился", "воцарился", "возвысился" на троне над всем им сотворенным.

² Перевод данного словосочетания и его использование в русском языке крайне усложнены неясностью значения слова для самих носителей-интерпретаторов Корана. Так, переводчик должен перевести либо буквально, либо искать смысл, который неясен для самих арабов.

³ Возможно, это толкование *иставала* появляется в других работах ал-Джувайни.

⁴ Для дальнейшего здесь укажем, что ал-Табари также не ставил под сомнение валидность и арабское происхождение значения *иставала* ("завладеть") как синонима для *истава*.

⁵ В другом своем произведении "ал-Максад ал-асна" Газали, также как и ал-Джувайни, рассматривает Таха, 5 в контексте критики хашавийя-антропоморфистов. По мнению ал-Газали, последние в своем мышлении об атрибутах Аллаха не в состоянии преодолеть пространственные категории и использовать абстракции. Так, ал-Газали пишет, что в аяте "Аллах ала ал-арш истава" предлог "ала" (على) обозначает не нахождение на троне, а *над* троном; при этом "над" означает не направление пространства, а символическую стратификацию, или, в переносном значении, как в высказывании "халиф над султаном" [al-Gazali, al-Maqsad, 74].

⁶ См.: Макдиси о значении ашаризма и проблемности его статуса как мусульманской ортодоксии: George Makdisi. Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History // Studia Islamica, No. 17 (1962), p. 37–80.

⁷ Так, в середине XII века в своем тафсире Ибн Атийя (ум. 1151 г.) указывает, что толкование *иставала* выдвигается некоей группой – *ал-фирка*. При этом непосредственно с мутакаллимами он его не связывает, приписывая им понимание *истива* как утверждение в мощи и всевластии (*истива'* ал-кахр ва ал-гулба), выдвинутое ал-Джувайни [Ibn Atiyya, VI, 79].

⁸ Ибн Таймийя в своей обширной полемической работе уделял особое внимание критике ашаризма и отмежеванию ал-Аш'ари от идей ашаритской школы.

⁹ Здесь Ибн Таймийя ссылается на авторитет Абу Музаффара в его книге "ал-Ифсах".

¹⁰ Существует многочисленная группа тафсиров, в которых авторы приводят все возможные точки зрения, впрочем не отдавая предпочтения ни одной из них.

¹¹ Идеология ал-ахбаш строится вокруг нескольких ключевых вопросов, которые в основном были рассмотрены в трудах Абд Аллаха ал-Хабаша, духовного наставника и основателя движения, суфийского шейха эфиопского происхождения. Эти вопросы муссируются во множестве кратких изданий в виде брошюр, в проповедях и лекциях представителей движения. Вопросы эти преимущественно теологического содержания, относящиеся к сфере атрибутов Аллаха или же тонкостей понимания коранических аятов и хадисов Сунны, которые представлялись ал-Хабаша критически важными для сохранения чистоты исламского вероучения.

¹² В изданиях ДУМУ этот вопрос обсуждается в следующих брошюрах: "Пророки. Кто они?" (с. 30–32), "Знания о Боге" (с. 24–25), "Вероубеждение мусульман" (с. 19–20).

¹³ Разделение аятов на “мухкамат” и “муташабахат” (упомянутое в аяте Алу Имран, 7) является одним из важнейших эпистемологических принципов *ал-ахбаш*, который позволяет выстраивать иерархию аятов, а также подходы к их толкованию [см.: также отдельную работу “Кайфа туфаррас аят муташабахат” (издательство АИСР, 2006), с. 5–9].

¹⁴ В брошюре “Кто они? От Адама до Мухаммада, мир Им” утверждается, что “приписывание Аллаху сидения или утверждения противоречит здравому смыслу, так как если бы Аллах Всевышний сидел на аль-’Арше, то Он был бы больше, меньше или равен по объему Аль-’аршу” и т.п. [Кто они? От Адама до Мухаммада... 2010, 31]. Важно подчеркнуть здесь апелляцию к здравому смыслу и утверждения абсурдности аргументов противника – это стандартные техники “производства дискурса”, которые устанавливают “режим истины”, а точнее, создают набор операций, через который утверждения признаются истинными или ложными, т.е. создают “эффект истины”.

¹⁵ В этом смысле АИСР, транснациональная организация ал-ахбаш, может быть представлена именно как попытка создания такой институциональной структуры ортодоксии по образцу суннитской организационной модели.

ЛИТЕРАТУРА

- Вероубеждение мусульман / Перевод с арабского. Киев, 2008.
Знания о Боге – наиважнейшее из знаний. Киев, 2010.
Коран / Пер. И. Крачковского. Москва, 1990.
Коран / Пер. Кулиева. Москва, 1995.
Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. Москва, 1995.
Кто они? От Адама до Мухаммада, мир Им. Киев, 2010.
Al-Ashari, Abu al-Hasan. Maqalat al-Islamiyyin. Bayrut, 1983.
Al-Gazali, Abu Hamid. Al-Iqtisad fi al-i'tiqad. Dimashq, 1994.
Al-Gazali, Abu Hamid. al-Risala al-qudsiyya // Tibawi, A.L. *Al-Ghazālī's Sojourn in Damascus and Jerusalem* // *Islamic Quarterly*. 1965. Vol. 9 (1/2).
Al-Gazali, Abu Hamid. Al-Maḡṣad al-asnā // Ninety-nine names of God in Islam; a translation of the major portion of al-Ghazālī's al-Maḡṣad al-asnā by Robert Charles Stade. Ibadan, 1970.
Al-Juwayni, Abu al-Maali. Kitab al-Irshad. al-Qahira, 1950.
Al-Qur'an al-karim. Dimashq: Dar al-ma'rifa, 1420.
Al-Qurtubi, Abu Abd Allah. Kitab al-usna fi sharh asma' Allahi al-husna. Tanta, 1995.
Al-Qurtubi, Muhammad b. Ahmad. Al-Jami' li al-ahkam al-Qur'an (fi 20 al-ajza'). al-Qahira, 1372.
Al-Razi, Fahr al-Din. Mafatih al-Gayb (Al-Tafsir al-kabir). Bayrut, 1981.
Al-Shanqiti, Muhammad. Adwa al-Bayan fi idah al-Quran bi al-Quran. Al-Riyyad, n.d.
Al-Tabarani, Abu Qasim. Tafsir // <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=2&tTafsirNo=91&tSoraNo=7&tAyahNo=54&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1> (Эл. доступ – 23.06.2012).
Al-Tabari, Muhammad b. Jarir. Jami' al-bayan 'an ta'wil 'ay al-Qur'an (fi 30 al-ajza'). Bayrut, 1405.
Ibn Atiyya, Abu Muhammad. Al-Muharrar al-wajiz. Dimashq, 2007.
Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj. Zad al-Masir fi ilm al-tafsir (9 Vol). Bayrut, 1404.
Ibn Kathir al-Dimashqi, Ismail b. Amr. Tafsir al-Qur'an al-Azim. Bayrut, 1401.
Ibn Taymiyya, Ahmad. Majmu al-fatawa (Vol. 5). Al-Riyyad, 1967.
Pickthall M. The Glorious Qur'an: The Arabic Text with a Translation in English. 2001.