Нет способа правильно понять Коран или разъяснить значение его айатов настолько точно, насколько это возможно, не изучив предварительно коранической терминологии и соответствующих понятий.

Настоящее исследование имеет целью предоставить обширный словарь ключевых терминов Корана и установить значения этих терминов – как семантически, так и лингвистически – в их кораническом контексте. Книга сделана в ключе, облегчающем понимание: автор последовательно и логично направляет читателя-непрофессионала через различные нюансы использования терминов и их значений, которые находятся в определенной зависимости как от самого контекста, так и от тех проблем и вопросов, по отношению к которым эти термины используются.

Всё это позволяет лучше понять глубину Корана и то, что делает его лингвистическим и литературным чудом.

ISBN 978-5-85803-585-5
9 785858 035855

Терминология Корана:
лингвистический и семантический анализ

Балил ‘Абд ал-Карим

Балил ‘Абд ал-Карим

Терминология Корана:

лингвистический и семантический анализ

Балил ‘Абд ал-Карим

ТЕРМИНОЛОГИЯ КОРАНА: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ И СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Издательство «Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2022

УДК 297.18
ББК 86.38-2

Книга издаётся под патронажем
Института интеграции знаний

Научный редактор — канд. ист. наук А. А. Хисматулин
(*Институт восточных рукописей Российской академии наук*)

Балил ‘Абд ал-Карим. Терминология Корана: лингвистический и семантический анализ / пер. с англ. С. М. Коваленко. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. — 216 с.

А 13

Нет способа правильно понять Коран или разъяснить значение его айатов настолько точно, насколько это возможно, не изучив кораническую терминологию и соответствующие понятия. Вместе они не только суммируют универсальные истины исламской религии (великий моральный код), но также оживляют коранический текст, придавая ему жизненность, точность и гибкость.

Настоящее исследование имеет целью предоставить обширный словарь ключевых терминов Корана и установить значения этих терминов как семантически, так и лингвистически — в их кораническом контексте. Книга сделана в ключе, облегчающем понимание коранического текста. Автор последовательно и логично направляет читателя-непрофессионала через различные нюансы использования терминов и их значений, находящихся в зависимости от контекста, равно как и от проблем и вопросов, по отношению к которым эти термины используются.

Всё это позволяет лучше понять глубину Корана и то, что делает его лингвистическим и литературным чудом.

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

ISBN 978-5-85803-585-5

ISBN 978-5-85803-585-5
9 785858 035855

© Институт интеграции знаний, издание на русском языке, 2022
© The International Institute of Islamic Thought, издание на английском языке, 2017

Содержание

Предисловие 4

Вступление 7

Глава I
Изучение понятий с теоретико-познавательной точки зрения . 9

Глава II
Ма'рифа, *'илм* и *вахи* 22

Глава III
Способы *ма'рифа*: разум и ощущение 102

Глава IV
Ма'рифа в Коране 142

Глава V
'Илм в Коране 177

Глава VI
Инструменты для обретения знания в Коране 194

Глава VII
Вахи ('откровение') и *нубувва* ('пророчество') 210

Об авторе 215

Предисловие

Книга Балила ‘Абд ал-Карима *Терминология Корана: лингвистический и семантический анализ* (настоящее издание)[1] представляет собой детальное исследование, проведённое с целью создать обширный словарь ключевых коранических терминов, установив их значения — как семантические, так и лингвистические — в пределах коранического контекста.

Нет способа правильно понять Коран или разъяснить значение его айатов настолько точно, насколько это возможно, не изучив кораническую терминологию и понятия. Вместе они не только суммируют универсальные истины этой религии (великий моральный код), но также оживляют коранический текст, придавая ему изумительную жизненность, точность и гибкость. Они обогащают коммуникативность коранического послания благодаря своей красивой целостной природе.

В последние годы Международный институт исламской мысли (МИИМ) работал над созданием сокращённых версий ключевых изданий этого исследования, а данный перевод сделан по его сокращённому арабскому изданию — *Ал-мафахим ал-мифтахиййа ли-назариййа ал-ма‘рифа фи-л-Куран ал-карим*.

Мы живём в век, когда время на вес золота практически во всех областях жизни, включая писательскую деятельность и производство. Огромный интеллектуальный, культурный и информационный поток не ослабевает в рамках усилий, направленных на то, чтобы идти в ногу с изменениями как в общественной, так и в частной сфере. При этом издательства и интернет-сайты вынуждены

[1] По англ. изданию: Balil Abd al-Karim. *Qur’anic Terminology: A Linguistic and Semantic Analysis.* Tr. from the Arabic by Nancy Roberts. The International Institute of Islamic Thought (IIIT). London-Washington, 2017 (*примеч. науч. ред.*).

бороться за возможность предоставить людям самую свежую и новую информацию самым лёгким и эффективным способом. Экономика знаний, которая сейчас правит миром, требует процесса «творческого приспособления» информации как одного из строительных блоков общества в целом. Отсюда и серия сокращённых версий работ МИИМ. Её цель — помочь читателям обогатить себя доступной информацией настолько легко, эффективно и разумно, насколько это возможно, а в дальнейшем — развить свои способности к критическому мышлению и лучше подготовиться к тому, чтобы внести свой вклад в развитие человечества.

Сокращённые версии текстов были написаны на понятном и легкодоступном языке. Читатель заметит, что в сокращённых изданиях с целью экономии места значительно уменьшено количество концевых примечаний в сравнении с оригинальными работами при сохранении их основного содержания. Сохранены только примечания, нужные для объяснения или правильной формулировки какой-то идеи. Ведь ключевая цель этого начинания — облегчить и ускорить усвоение передаваемого содержания. Читатели, которые захотят глубже проникнуть в обсуждаемые темы или найти полный перечень цитат, могут обратиться к оригинальным работам, содержащим все необходимые ссылки.

Данная работа публикуется для расширения дискурса и повышения осведомлённости в вопросе исламского художественного выражения, его конечных целях и задачах. Несомненно, это специфичная тема. Но есть надежда, что по большей части как обычные, так и подготовленные читатели в равной степени извлекут пользу из предложенной точки зрения и рассмотренных общих вопросов.

Даты в тексте приводятся по исламскому календарю (по хиджре) с обозначением *г. х.* либо, где это необходимо, по григорианскому календарю с пометкой *н. э.* [2] Арабские слова, кроме ставших общеупотребительными, приводятся курсивом. Диакритика добавлена только в тех арабских именах, которые не считаются совре-

[2] В российском исламоведении на сегодня принято приводить первую дату — по исламскому лунному календарю, т. е. по лунной хиджре, без каких-либо дополнительных указаний, а через слэш — эквивалентную ей дату по *РХ*, также без дополнительных указаний. Этот же принцип соблюдён и в настоящем издании (*примеч. науч. ред.*).

менными [3]. Англоязычные переводы по арабоязычным ссылкам сделаны переводчиком. Айаты Корана представлены частично или целиком [4].

С момента своего основания в 1981 г. МИИМ является главным центром, поощряющим серьёзные научные усилия. С этой целью на протяжении десятилетий он реализовывал многочисленные программы исследований, проводил семинары и конференции, а также публиковал научные работы по социальным наукам и в области теологии. На сегодня эти работы насчитывают более четырёхсот наименований на английском и арабском языках, а многие из них переведены на другие языки.

Мы хотели бы поблагодарить автора, переводчика, а также редакторскую и издательскую команду в Лондонском офисе МИИМ и всех тех, кто прямо или опосредованно участвовал в создании этой книги. Пусть Господь вознаградит их усилия.

Январь, 2017

[3] В данном издании арабографичные термины и понятия переданы без диакритики на основе упрощённой «сильной» транслитерации с учётом трёх гласных арабского алфавита (*а, и, у*) и их дифтонгов, без учёта ассимиляции арабского определённого артикля (*ал-*) и без русского мягкого знака. Ключевые понятия и корни арабских слов и терминов, которые по отдельности рассматриваются ниже, приведены при первом употреблении в арабской графике (*примеч. науч. ред.*).

[4] В английском издании, по которому сделан данный перевод, цитаты из Корана даны в переводе Мухаммада Асада, отнюдь не всегда совпадающем с переводом Корана под редакцией Эльмира Кулиева, использованным переводчицей этой книги. Поэтому, когда такие несовпадения не соответствовали тем лексическим значениям коранических терминов, которые подразумевал Балил ‘Абд ал-Карим, в перевод Э. Кулиева вносились необходимые изменения по английскому переводу М. Асада (*примеч. науч. ред.*).

Вступление

Хвала Господу, ниспославшему свыше Коран как весы, на которых взвешиваются истина и ложь. Он повелел нам размышлять о Коране, осознавая, что понять его правильно смогут только люди, обладающие глубокими знаниями, а помнить о нём будут только те, кто наделён проницательностью.

Теоретико-познавательный (эпистемологический) аспект Корана касается акта размышления и исследования (*ал-назар*), осуществление которого и юристы и философы считают самой главной обязанностью людей. Этот процесс критически важен для познания людьми своего Творца, самих себя и окружающего мира. Знание о Творце и о нас самих ведёт нас к поиску удовлетворительных ответов на жизненно важные вопросы. Чем лучше мы поймём источники, типы и цели знания, способы его применения и получения от него пользы, способы, которыми знания собираются, передаются и развиваются, тем лучше сможем проверить знания, имеющиеся у нас, и связать их с законами и моделями Вселенной.

Кораническое Откровение предлагает свой набор понятий. Собранные вместе, они обобщают универсальные истины религии. Однако нет способа правильно понять Коран, не изучая его терминологию, которая является ключевой для доступа к волеизъявлению Господа. Вот почему данное исследование содержит словарь ключевых терминов, предлагающий их значения в кораническом контексте.

Значение любого конкретного термина Корана будет изменяться в зависимости от способа его применения и от контекста, в котором он используется, от проблем и вопросов, в отношении которых он упоминается. Как понятие даёт начало термину, так и термин вместе со способом его использования формирует это понятие.

С целью терминологического анализа Корана и проведено представленное в данной работе исследование терминов в соответствующих им семантических и лингвистических контекстах.

Чёткая коммуникация может иметь место только тогда, когда обсуждаемые понятия ясно определены и осознаны и когда термины точно используются. Пока термины точно не определены, обсуждения и дебаты будут происходить не вокруг фактов, а вокруг набора каких-то слов. Неприемлемо использовать двусмысленные и абсолютно общие термины. Вот почему того, кто использует такие термины, нужно попросить объяснить и уточнить их, чтобы сделать диалог конструктивным и настоящим.

Отличия между участниками дебатов часто определяются тем, как они используют слова, — либо потому, что они используют различные термины для обозначения одного объекта, либо потому, что одно и то же слово они используют для обозначения более чем одного объекта. Но если подразумеваемые значения объяснены и двусмысленность устранена, то становится возможным отличить истину от лжи, а также то, что имелось в виду, от того, что не имелось в виду.

Балил ‘Абд ал-Карим

Глава I

Изучение понятий с теоретико-познавательной точки зрения

Понятия могут рассматриваться под разными углами и поддаваться исследованию с помощью различных подходов. Они могут исследоваться с точки зрения лингвистики, психологии, философии или теории познания. В последнем случае структуры понятий поддаются анализу, который разъясняет, как формируются связи между понятиями, чтобы создать взаимосвязанные теоретико-познавательные области.

В этой главе мы обсудим проблему значения, т. е. изменений, происходящих с какими-то понятиями в их смысловом поле. В ходе обсуждения мы затронем теоретико-познавательную необходимость в понятиях, приведём анализ структуры понятий, изменений в них, переплетение ключевых понятий и метод классификации теоретико-познавательных понятий в Коране. Это обсуждение будет происходить по трём уровням значения:

1) лексическому (*ал-дилала ал-му‘джамийййа*);
2) практическому (*ал-дилала ал-исти‘малийййа*);
3) истолковательному (*ал-дилала ал-та’вилийййа*).

Первое: теоретико-познавательная необходимость в понятиях

Любая культурная система будет выстраиваться из набора взаимосвязанных теоретико-познавательных областей. Такие области

включают, например, сферы религии, метафизики, математики, логики, языка и лингвистики, общества и социологии и т. д. Каждая из этих теоретико-познавательных областей, в свою очередь, состоит из набора понятий, связанных друг с другом определёнными способами.

Ценность понятий

Любая теоретико-познавательная область отделена от другой своими особенными характеристиками и понятиями. При этом различные теоретико-познавательные области связываются между собой с целью формирования взаимосвязанной теоретико-познавательной системы. Анализ какой-либо теоретико-познавательной структуры базируется на следующих трёх основаниях:

1) понятия;

2) связи, которые соединяют понятия, создавая семантическое поле;

3) связи, которые соединяют различные семантические поля в большую теоретико-познавательную систему.

Понятия являются необходимым, хотя недостаточным условием присутствия какого-либо теоретико-познавательного поля. Именно они подчёркивают характеристики данного поля. Однако неопределённость или искажение идей и понятий уже привели к тому, что многие писатели смешивают или путают различные значения. Следовательно, размышляющие люди должны прояснить для себя общие понятия, которые выстраивают какое-то данное поле или систему.

Понятие в логическом смысле

Понятие — это набор определённых характеристик и признаков, отличающих один объект от другого. Однако, в контексте нашего обсуждения, мы примем точку зрения, согласно которой значительному большинству понятий присуща неограниченная гибкость. Следовательно, их значения, будучи иногда расширенными, а иногда суженными, одновременно сохраняют своё семантическое

поле. Понятия нужно рассматривать как некий вид всеобщности или отвлечённости. Наглядные примеры: свобода и тирания, справедливость и несправедливость, истина и ложь, хорошее и плохое, красота и уродство.

Формирование понятия

Понятие охватывает какое-то значение или набор значений, которые мы выражаем либо одним словом, как, например, «знание», либо выражением, таким как «Божественное знание». Когда какое-то определённое слово используется для передачи определённого значения, тогда в результате мы получаем термин, который согласован специалистами в определённой области. Такой термин может и далее использоваться исключительно теми, кто уже согласился с ним. Но возникает проблема, когда какое-то определённое слово начинают использовать для передачи нескольких разных значений без помощи лингвистических контекстов, которые дают возможность понять, какое именно значение имелось в виду.

Эта ситуация отличается от той, когда одно слово используется для передачи двух или большего количества различных значений, но при этом мы можем вывести, какое значение данного слова имелось в виду, исходя из его лингвистического контекста.

Подобное затруднение не возникнет в связи с понятиями, в которых значения чётко определены. Примером такой ситуации может быть понятие «демократии», чьё лексическое определение — ‘власть народа’ — согласовано, но значение в реальном употреблении является предметом споров.

При нарушении структуры понятий взаимосвязи между членами мусульманской общины затрагиваются таким образом, что их связи, основанные на доктрине, становятся вторичными, а не первичными. Этот вид изменения структуры может произойти из-за влияния на него со стороны атеистической и экзистенциалистской философий, которые ставят личность на первый план и в центр, и может даже дойти до того, что сделает личность источником закона и мерилом того, что является хорошим и плохим, истиной и ложью.

Второе: анализ структуры понятия

Чтобы определить некое понятие, нам нужно разложить его на элементы и определить их организационную иерархию.

Распознавание структуры некоего понятия

Структура понятия состоит из многочисленных элементов. Одни из них фундаментальные, другие — дополнительные. Фундаментальные элементы имеют логический приоритет в их структуре, поскольку они не выводятся из чего-то другого. В данном отношении они напоминают аксиомы в математических и логических системах.

Специалисты в области семантики проводят различие между основными и дополнительными значениями понятий. Основное значение выполняет самую важную функцию в языке, а именно — обеспечивает коммуникацию и передачу идей. Поэтому точное понимание какого-либо понятия требует анализа его структуры и распознавания составляющих его элементов.

Важность анализа структуры понятия

Чтобы проиллюстрировать важность аналитического процесса для правильного и точного понимания понятий, возьмём в качестве примера понятие *ал-‘акл*, которое обычно переводится как ‘ум’ или ‘разум’. Понятия можно разделить на три различных типа:

1) теоретико-познавательные понятия, такие как знание (*‘илм*), понимание (*фахм*), мышление (*тафаккур*), осознание или восприятие (*идрак*);

2) понятия, связанные с волей, такие как решимость (*‘азм*), выбор (*ихтийар*), намерение (*касд*) и воля (*ирада*);

3) понятия, связанные с ощущениями и чувствами, такие как злоба (*гадаб*), страх (*хауф*), удовольствие (*лазза*) и боль (*алам*).

Когда мы анализируем структуру понятия *‘акл* таким образом, мы влияем на характер диалога, который происходит вокруг нас, а также на то, как он протекает, и на выводы, к которым он приведёт. Учёные давно осознали, что существует связь между структурой

языка, структурой ума и структурой действительности. Анализ структуры понятия позволит нам увидеть другие понятия, которые лежат в его основании и которые эволюционируют со временем при расширении их содержания и области применения. Именно поэтому столь важно следить за значениями, приобретёнными понятиями в конкретные исторические фазы.

Чтобы понять точное значение слова, нужно понимать также значение совокупности слов, семантически связанных с ним. Это включает в себя изучение взаимоотношений между отдельными терминами в пределах одного семантического поля или субполя, поскольку значение какого-либо слова является результатом его взаимоотношений с другими словами. Сходным образом цель анализа семантического поля — собрать все слова, принадлежащие к определённому семантическому полю, распознать взаимоотношения между ними и выяснить их связи с общим понятием, которое связывает их воедино.

Третье: понятия и проблема значения

На каком основании мы можем оценивать какое-то понятие как неопределённое, либо бессмысленное, либо вполне понятное? Среди прочего мы используем речь, чтобы сообщить о таких вещах, как доктрина, человеческие деяния, литература, природа и математика. Вот почему арабские учёные на протяжении веков уделяли внимание проблеме значения в лингвистических науках, а филология пыталась избегать того, что было названо «семантическими болезнями», которые поражают понятия в разных теоретико-познавательных областях. Эту озабоченность можно, в частности, наблюдать в разделах философии, лингвистики и в основах юриспруденции.

Вопрос языка при подходе лингвистов

В своей книге *ал-Хаса'ис* («Особенности») Ибн Джинни (ум. 392/1002) утверждал:

> Арабы озаботились словарным запасом своего языка, уточняя его, изучая конкретные контексты слов и отслеживая грамматические

> структуры и правила, будь то в поэзии, устном творчестве или в рифмованной прозе, которые они с особой заботой пытались увековечить и сохранить. Следовательно, значения, переданные посредством их языка, обладают мощным, глубинным воздействием на их души. Таким образом, слова языка — это сосуды, которые переносят его значение, и путь, на котором открываются его цели и предназначение.

Интерес лингвистов к семантике проявлялся в изучении лексикологии, в компиляциях по кораническим терминам, которые регулярно встречаются с разными гранями значения (*ал-наза'ир*), и в изучении метафор. Нужно напомнить, что воспроизведение вслух текста Корана было одним из упражнений по семантике. Фактически грамматика и синтаксис как наука возникли отчасти потому, что во время чтения суры ал-Тауба («Покаяние») какой-нибудь чтец Корана неправильно произносил фразу *расулуху* — «Его Посланник» (в именительном падеже), как *расулихи* — «Его Посланника» (в родительном падеже), что кардинально изменяло значение такого айата с: «Бог отрекается от многобожников, а также Его Посланник (*ва-расулуху*)…» [9: 3], на: «Бог отрекается от многобожников, а также от Своего Посланника (*ва-расулихи*)…»

Вопрос значения при подходе риторов

Риторы особо интересовались семантическими аспектами языка, в частности, буквальным значением в противовес метафорам, структурой предложения и исследованием лингвистических форм, таких как императивная форма (приказы и запреты), вопросительная форма (вопросы), восклицания и другие. Ал-Джурджани (ум. 474/1078), например, предложил понятие *ал-назм* (‘порядок’, ‘расположение’, ‘поэтический стих’), которое он развил в утончённую литературную теорию. Согласно ал-Джурджани:

> Термин *ал-назм* относится к процессу упорядочения речи таким образом, который требуется правилами грамматики и синтаксиса, а также знакомству с преобладающими лингвистическими нормами и их соблюдению.

Вопрос значения при подходе философов

Многие мусульманские философы исследовали вопрос слова и его значения, включая ал-Кинди (ум. 259/873), ал-Фараби (ум. 339/951), Ибн Сину, или Авиценну (ум. 428/1037), Ибн Рушда, или Аверроэса (ум. 594/1198), Ибн Хазма (ум. 456/1064) и ал-Газали (ум. 505/1111). Эта тема рассматривается ими в их трудах по логике и языку. Большинство из них утверждали, что слова передают значения тремя разными способами, которые стали известны как: 1) соответствие (*дилала ал-мутабака*), 2) вкладывание смысла (*дилала ал-тадмин*) и 3) ассоциация (*дилала ал-илтизам*). Последнее из них относится к способу, при котором какое-то слово или выражение указывает на нечто помимо того, что уже было обозначено. Согласно ал-Газали:

> На основании того, как слова связаны со смыслами, их можно поделить на четыре категории: 1) омонимы (*ал-муштарака*), 2) существительные общего рода (*ал-мутавати'а*), 3) синонимы (*ал-мутарадифа*), 4) непохожие термины (*ал-мутазайила*). Первый тип — омоним — это одно слово, которое используется для обозначения нескольких разных объектов с различными определениями. Второй тип — существительные общего рода — включает в себя целую группу или класс и как таковой относится к нескольким разным объектам, которые вместе имеют одну или ряд общих черт. Третий тип — синонимы (*ал-мутарадифа*) — это набор разных слов, которые относятся к одному и тому же объекту и имеют одно и то же определение. Наконец, четвёртый и последний тип — разные термины (*ал-мутазайила*) — применяется к словам, в которых нет ничего общего.

Вопрос значения при рассмотрении его учёными в основах юриспруденции

Учёные, специализирующиеся в основах исламской юриспруденции, озаботились как языком, так и значением отдельных понятий из-за тесной связи между пониманием языка и пониманием Закона Божьего, ниспосланного на арабском языке.

Наука об основах юриспруденции направлена на выведение правовых законов исходя из конкретных текстов. Это процесс, тре-

бующий понимания слов данных текстов. Учёные-законодатели делят слова на четыре категории: синонимы (*мутарадифа*), омонимы (*муштарака*), неограниченные (*мутлака*) и ограниченные (*мукаййада*). Такие учёные испытывают явный интерес к повелениям и запретам, учитывая, что именно повеления и запреты находятся в центре любого выступления, адресованного морально ответственным людям. При этом они озабочены также контекстом, определяющим значения правовых категорий, по которым классифицируются такие действия, как дозволенность (*ал-ибаха*), обязанность (*вуджуб*), невозможность (*та'джиз*) [5] и рекомендация (*иршад*) [6], основанные на рассмотрении Корана в части их значений и структуры.

Четвёртое: изменения в понятиях

Понятия встроены в рамки конкретной среды и культуры. Следовательно, общее ежедневное использование терминов, связанных с философией, наукой и литературой, может привести к путанице, потому что слова и выражения, которые мы используем, становятся связанными с определённым ментальным осмыслением вместо того, чтобы быть знаками, указывающими на какую-то внешнюю реальность. Вот почему мы должны осознавать ассоциации опреде-

---

[5] Арабский термин *та'джиз*, переведённый здесь как 'невозможность', относится к использованию императива не для того, чтобы отдать реальный приказ, а чтобы продемонстрировать невозможность того, что было приказано. Поэтому, когда Коран, например, призывает скептиков сочинить одну суру, подобную сурам Корана (см., например, суру ал-Бакара («Корова») [2: 23]), его намерение на самом деле не в том, чтобы приказать им это сделать, ведь они не смогли бы так сделать, даже если бы попытались. Скорее, его намерение в том, чтобы подчеркнуть, что такой подвиг для них был бы неосуществим.

[6] Как и в случае с *та'джиз*, термин *иршад* относится здесь к использованию повелительного наклонения с целью, отличающейся от реального приказа. Например, когда Коран призывает людей, ссудивших деньги, записать сделку, он просто советует им сделать это, руководствуясь хорошей практикой, а не приказывает им поступать так (см. суру ал-Бакара [2: 282]).

лённых слов с теоретико-познавательным содержанием философии и системой мышления, возникновению которой она способствовала. В то же время мы должны позаботиться о том, чтобы отличать феномен изменения понятия от феномена искажения понятия.

Причины для изменения понятия

Понятия культуры изменяются по разным причинам, включая возникновение новых потребностей, психологические и социальные факторы, такие как запреты и табу. Несмотря на то что понятия, которые мы выражаем с помощью слов, это абстракции, тем не менее формируются они конкретными ситуациями.

Искажение понятия

Процесс семантических изменений является естественным. Значение какого-либо слова может проходить различные стадии эволюции, и на каждой стадии видоизменение понятия будет встречать одобрение носителей соответствующего языка, включая их научные институты. Однако этот процесс следует отличать от семантического искажения, происходящего, когда значение слова, развивающееся с течением времени, несовместимо с его первоначальным значением.

Пример данного феномена можно увидеть в понятии ума, или разума (*‘акл*). На какой-то стадии методы исследования разума состояли в демонстрации способа возникновения его из материи. Из этого некоторые исследователи сделали вывод, что разум является всего лишь физическим органом. Однако такая материалистическая теория разума была в конечном итоге отброшена на основании неопровержимых научных данных.

Материалистические тенденции в науке и философии исказили концепцию ума, или разума, уделяя исключительное внимание физической функции. Ошибочность материализма состоит в восприятии части как целого, а именно — когда делают вывод о том, что поскольку разум функционирует посредством материи, то и сам ра-

зум состоит из материи и не более. В исламском понятии знания, напротив, утверждается, что человеческий разум — это духовная сущность, созданная Всемогущим Богом вместе с телом.

Шаги, которых нужно придерживаться при рассмотрении понятий

Есть определённые шаги, которых надо придерживаться, если мы намереваемся рассматривать понятия соответствующим и точным образом. Первый шаг — признать отличительные особенности языка и культурного контекста, в котором сформулировано какое-то понятие. Второй шаг — определить, какие лексические и технические значения связаны с терминами, выражающими это понятие. Третье — определить семантический процесс, через который прошло это понятие, устанавливая различие между значениями, с которыми оно было связано в своей первоначальной формулировке, и значениями, которые оно обрело в ходе своей исторической эволюции. И четвёртое — провести анализ семантической структуры этого понятия, включающий распознавание его базовых и дополнительных элементов. Данный процесс поможет нам установить различие между естественной семантической эволюцией любого понятия и его искажением, будь то в форме сужения, расширения или какой-либо иной.

Пятое: сеть ключевых понятий в Коране

Исходя из того, что Коран — это первоисточник знаний для мусульман, нужно перечислить коранические термины, описывающие акт познания, способы обретения знания и ценность знания, и перевести эти термины в понятия.

Некоторые коранические термины, обладающие относительно самодостаточными значениями, чётко определены, другие же связаны с дополнительными терминами, относящимися к какому-то понятию. Одни термины встречаются в Коране часто, другие — очень редко, мы организовали их в тематические группы. Под категорией ‘разум’, например, мы перечислим все термины, имеющие

дело с мыслительными процессами, такие как «размышление» (*тафаккур*), «осмысление» (*тадаббур*), «исследование» (*назар*), «слух» (*сам‘*) и «вúдение» (*басар*), в то время как под понятием «откровение» мы перечислим термины, связанные с пророчеством (*нубувва*), Книгой (*ал-китаб*) и посланием (*ал-рисала*).

Шестое: метод классификации теоретико-познавательных терминов в Коране

Существует набор коранических терминов, значения которых связаны с понятиями *‘илм* и *ма‘рифа* и которые выводятся из чтения комментариев к Корану. Значения таких терминов можно классифицировать по следующим трём типам:

1) лексические;
2) практические;
3) истолковательные.

Лексическое значение (*ал-далала ал-му‘джамийййа*)

Термин «лексическое значение» используется для соотнесения с тем, что учёные, специализирующиеся в основах юриспруденции, сочли первоначальным обозначением слова. Первоначальное обозначение термина может быть изменено только на основании достоверных доказательств. Лексическое значение термина основано на расположении его в семантическом поле относительно других связанных слов. Взаимосвязи между разными терминами нужно прояснять исходя из наличия омонимов, синонимов и антонимов, а также тонких различий между терминами. Лексическое определение воплощает мыслительную концептуализацию, которая запускается термином, определённым вне его обычного контекста социальных обычаев и религиозных убеждений. Однако наряду с более специфическим контекстом любое слово несёт множество всевозможных толкований. Поэтому лингвистическое содержание, которое предшествует термину и следует за ним, является самым важным фактором для определения его значения и семантического поля, к которому он принадлежит.

Практическое обозначение (*ал-далала ал-исти'малиййа*)

Термин «практическое обозначение» относится к значению, которое слово передаёт в своём реальном использовании, или к его метафорическому значению в конкретном контексте, поскольку отдельные слова используются для передачи своих значений только в сочетании с другими словами. Чтобы понять конкретные слова в Коране, нам нужно установить, какое значение несло обсуждаемое слово в то время, когда был ниспослан Коран. Есть слова, которые приобрели точные, несвойственные нашему времени значения и характеристики, основанные на том, как они использовались в своём кораническом контексте или в религиозной среде в общем.

Истолковательное обозначение (*ал-далала ал-та'вилиййа*)

Истолкование (*та'вил*) — это способ определения того, что именно намеревался сказать говорящий посредством слов, которые он произнёс или написал.

Однако данную цель невозможно достичь, не придерживаясь используемых правил языка. Поэтому если кто-то заявляет, что значение сказанного или написанного человеком отличается от того, что кажется на первый взгляд, то его заявление должно подкрепляться доказательствами. В противном случае мы можем потерять уверенность в языке и в его способности осуществлять коммуникативную функцию. Истолкование включает утверждение, что слово или набор слов передаёт метафорическое, а не буквальное значение. Такое утверждение, в свою очередь, включает понимание слова или слов в пределах окружающего их контекста. Если такое утверждение хорошо обосновано, оно позволит нам прийти к более надёжному схватыванию истины, переданной этими словами.

Хорошо обоснованное истолкование требует, чтобы мы изучили то, как слова использовались или используются сейчас в соответствующем контексте. Оно требует, чтобы мы оценили связь между буквальным значением и метафорой, чтобы мы следили за исполь-

зованием омонимов и чтобы мы хорошо разбирались в схоластической богословской мысли с учётом способа, которым она сформировала эволюцию определённых значений. Ал-Шатиби оговаривал, что для правильного истолкования какого-то слова в Коране оно должно соответствовать первоначальному лексическому значению этого слова, значению, которое оно несло в общепринятом использовании во время ниспослания Корана, его правовому определению и его метафорическому смыслу. Оно также должно соответствовать правилам и структуре языка, семантическому контексту и тому, что мы знаем о причине ниспослания обсуждаемого айата.

Глава II

Ма‘рифа, ‘илм и *вахи*

Понятия уточняют, исследуя лексические значения слов. Мы начнём с установления корня и производных слова, исследованных с учётом правил языка, с которым работаем. Затем мы изучим способы того, как используются слова для определения их практических обозначений.

Я почерпнул как практические, так и истолковательные подходы из следующих работ: *ал-Муфрадат* ал-Исфахани, *ал-Та‘рифат* ал-Джурджани, *ал-Куллиййат* ал-Куфави, *Кашшаф истилахат ал-фунун* ал-Таханави, *Ислах ал-вуджух* ал-Дамигани, *Нузхат ал-а‘йун ва-л-наза’ир* Ибн Джаузи и *Вуджух ал-наза’ир* Сулаймана Кар‘ави.

Основываясь на исследовании характеристик, которые отличают различные теоретико-познавательные понятия с коранической точки зрения, я поделил их на три группы, основываясь на том, связаны ли они с *‘илм*, *ма‘рифа* и *вахи*.

Первое: понятия, связанные с ма‘рифа

1. Понятие *ал-ма‘рифа* (المعرفة)

Есть два базовых значения, выводимых из трёхбуквенного корня *‘–р–ф* (ع–ر–ف). Первое из них — это непрерывная последовательность объектов, а второе связано с тишиной и спокойствием.

Глагол *‘арафа*, из которого мы выводим отглагольное существительное *ма‘рифа*, означает ‘знать’ или ‘воспринимать’ что-то так, как оно есть, предполагая, что этому восприятию предшествовало невежество или человек забыл нечто или всё из своего первоначального восприятия или осознания. Некоторые определяли его как восприятие чего-либо через размышление над его воздействиями. Кто знает что-то (*ал-‘ариф би-л-шай’*), тот в прошлом имел чёткое восприятие этого, после чего отказался от него из-за некоторой двусмысленности или неопределённости. Поэтому термин *ма‘рифа*, связанный с ощущениями, «ви́дением» сердца и разграничением между тем, что известно, а что нет, является как более специфическим, так и более полным, чем слово *‘илм*, взятое из мира абстрактных мыслей. Учёные утверждали, что недопустимо приписывать *ма‘рифа* Господу из-за связи этого слова с предшествовавшей нехваткой знания и отказом, а также ввиду того, что этот термин влечёт за собой какое-то неполное знание, к которому пришли посредством размышления и созерцания.

Слово *ма‘рифа*, которое не так часто появляется в Коране в сравнении с *‘илм* и его производными, встречается там 24 раза как глагол с различными практическими значениями. Эти значения можно разделить на семь групп.

1. Физическое восприятие (*ал-ма‘рифа ал-хиссийя*). В суре ал-Бакара («Корова») говорится: «Те, кому Мы даровали Писание, знают его (*йа‘рифунаху*), как знают (*йа‘рифуна*) своих детей» [2: 146]. Слово *ма‘рифа* обозначает противоположность отрицанию или отказу. Как мы читаем в суре ал-Му’минун («Верующие»): «Или же они не признали (*лам йа‘рифу*) своего Посланника и стали его отвергать?» [23: 69].

2. Распознавание (*та‘риф*), когда кто-то распознаёт искомую цель. Такой смысл слова мы находим в суре Мухаммад, когда нам говорят, что Господь «введёт их [верующих] в рай, который Он дал им познать (*‘аррафаха лахум*)» [47: 6].

3. Взаимное знакомство (*та‘аруф*). Такой смысл слова продемонстрирован в суре ал-Худжурат («Комнаты»), где Господь провозглашает: «Воистину, Мы… сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга» (*ли-та‘арафу*)» [49: 13].

4. Подтверждение или признание (*и‘тираф*). В суре ал-Тауба («Покаяние») мы читаем: «Есть и другие люди, которые призна-

лись в своих грехах (*и‘тарафу би-зунубихим*). Они смешивали праведные поступки со злыми» [9: 102].

5. Акт великодушия — то, что люди обычно считают источником благословения и праведности (*ма‘руф, ‘урф*). Как провозглашает Господь в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана»): «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое (*ал-ма‘руф*), удерживая от предосудительного и веруя в Бога» [3: 110]; наряду с этим Господь говорит Пророку в суре ал-А‘раф («Преграды»): «Вели творить добро» (*ал-‘урф*) [7: 199].

6. Гора ‘Арафат: «А когда вы вернётесь с ‘Арафата, поминайте Бога в Заповедном месте» [ал-Бакара, 2: 198].

7. *Ал-а‘раф* как обозначение какого-то возвышенного места на земле. Такое использование мы находим в суре ал-А‘раф («Преграды»), где читаем: «Люди на оградах (*асхаб ал-а‘раф*) обратятся к мужчинам, которых они узнают по их признакам и скажут: «Не помогло вам то, что вы собирали, и ваше высокомерие» [7: 48].

Глагольная форма, переведённая выше как «взаимное знакомство» (*та‘аруф*), основана на том, что доступно для разума и чувств. Всё то, что скрыто от человеческого восприятия, известно только одному Богу, как мы читаем в суре Мухаммад: «Бог знает (*йа‘ламу*) о ваших деяниях» [47: 30]. Что касается акта признания (*и‘тираф*), то он происходит от определённого знания, но оно скорее обретено через опыт, чем унаследовано как знание о Боге. Слова *ма‘руф* и *‘урф* относятся к действиям и словам, которые, по общему согласию, являются праведными и полезными. Какими бы ни были действия или слова, которые явно не запрещены Законом Божьим, они считаются позволительными. Этот принцип способствует сохранению культур, традиций и уникальной идентичности народов, даже когда они живут под управлением исламского закона.

Резюме по использованию термина *ма‘рифа* в Коране

Термин *ма‘рифа* используется в Коране в значении обретённого восприятия. В многочисленных местах он сопровождается упоминанием видимого признака либо на лице, в таком случае инструментом восприятия будет глаз, либо в речи, тогда инструментом

восприятия будет ухо. Коран содержит множество примеров этого феномена, включая высказывание Господа о том, что «на их лицах ты увидишь (*ма'рифу*) блеск благоденствия» [83: 24].

Иногда *ма'рифа* достигает уровня полной определённости, как в заявлении Господа в суре ал-Бакара: «Те, кому Мы даровали Писание, знают это [истину] (*йа'рифунаху*), как знают (*йа'рифуна*) своих детей. Однако часть их сознательно скрывает истину» [2: 146]. Также можно заметить, что в большинстве случаев термин *ма'рифа* в Коране встречается вместе с чем-то противоположным. Например, в суре ал-Нахл («Пчёлы») он контрастирует с отвержением: «Они узнают милость Бога, а затем отрицают её, поскольку большинство из них — неверующие» [16: 83]. В суре ал-Бакара («Корова») *ма'рифа* контрастирует с неверием: «Когда же к ним пришло то, что они узнали [в качестве истины], они отказались уверовать в это» [2: 89].

С другой стороны, когда Пророка отрицали многобожники, это было следствием лжи и сознательным отрицанием истины, которую он принёс. Более того, слово *ма'рифа*, как оно упоминается в Коране, описано разными терминами, в зависимости от того, к кому оно применяется: к многобожникам или к тем, кто утверждает единобожие. Применительно к первым оно просто указывает на утверждение — нечто, что характерно для праведников и неправедных, послушных и непослушных. Но применительно к тем, кто поклоняется Господу в Его единстве, оно указывает на знания, которые побуждают к покорности перед Богом, любви к Нему, приверженности Ему и стремлению к Его присутствию.

Независимо от того, получены ли подтверждающие доказательства из письменного Откровения или от творения, они укрепляют внутреннюю уверенность. Намёк на записанное Откровение делается в таком утверждении: «Всякий раз, когда к ним приходило что-то, что они признавали [как истину], они отрицали это» [2: 89]. Касательно рациональных доказательств Господь заявляет: «Скажи: „Хвала Господу! Он покажет вам [истину] Своих знамений, и тогда вы узнаете их[, что они собой представляют]“» [27: 93]. Итак, есть два пути к *ма'рифа*:

1) размышление об айатах Корана;
2) обдумывание видимых знамений в созданном порядке и Божьей мудрости, силе и милости, отображённых в них (ср.: [Мухаммад, 47: 30]).

2. Понятие *ал-накира* (النكرة)

Арабская *накира* — это слово, производное от трёхбуквенного корня *н-к-р* (ن–ك–ر), означающего ‘не знать’, ‘быть невежественным’, ‘отказываться’ или ‘отрицать’. В то же время связанное с ним существительное *мункар* означает ‘неправильный, или плохой, поступок’, являясь противоположностью *ма‘руф*, которое означает ‘праведный, или хороший, поступок’.

Производные от корня *н-к-р* встречаются в Коране 36 раз. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») Господь заявляет: «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое (*ал-ма‘руф*), удерживая от предосудительного (*ал-мункар*) и веруя в Бога» [3: 110]. Слово *мункар* относится к тому, что благоразумный человек с ясным разумом посчитает отвратительным, и ко всему тому, что запрещено исламским законом.

Корень *н-к-р* используется в противоположность знанию Корана. Там Авраам, принимая каких-то гостей-ангелов, испытывал опасения, говоря себе: «Они — незнакомцы (*каумун мункарун*)» [51: 25]. О похожем рассказывается в суре Йусуф: хотя Йусуф узнал своих братьев (*‘арафахум*), они не признали его (*ва-хум лаху мункирун*) [12: 58]. Активное причастие *мункирун* в данном контексте передаёт смысл игнорирования и пренебрежения, как если сказать, что братья Йусуфа связаны с благословениями Бога, будто бы не ведая об их Источнике. Такое пренебрежение — это следствие неуважения, которое также является одним из значений слова *куфр*. Другой пример корня, также на контрасте со знанием, находим в суре ал-Намл («Муравьи»), где Соломон приказал джинну: «Переделайте её [царицы Шебы] трон так, чтобы она не признала его (*наккиру лаха ‘аршаха*)» [27: 41]. Такое использование согласуется с первоначальным значением корня *н-к-р* как относящегося ко всему тому, что противоречит достоверному знанию.

3. Понятие *ал-куфр* (الكفر)

Трёхбуквенный корень *к-ф-р* (ك–ف–ر) означает ‘покрывать’ или ‘скрывать’, а усиленное пассивное причастие *мукаффар* ис-

пользуется для обозначения человека, одетого в доспехи. Отглагольное существительное *куфр*, часто переводимое как 'неверие', используется как противоположность *иман*у ('вера'), поскольку действие *куфр* по отношению к благословениям Господа включает не только их отрицание, но также и их скрывание. Активное причастие *кафир*, часто переводимое как 'неверующий', изначально обозначало тёмную ночь (которая скрывает то, что иначе было бы видимым). Производные от корня *к-ф-р* встречаются в Коране 503 раза в следующих четырёх разных смыслах:

1. Неуважение, как в утверждении: «Воистину, тем, которые склонны отрицать истину, безразлично, предостерёг ты их или не предостерёг. Они не уверуют» [ал-Бакара, 2: 6].
2. Отказ. Этот смысл находим в суре ал-Бакара: «Когда же к ним пришло то, что они узнали [в качестве истины], они отказались уверовать в это» (*кафару бихи*) [2: 89].
3. Отрицание или отречение. В суре Ибрахим Сатана приводится как тот, кто говорит идолопоклонникам в День воскрешения: «„Я [всегда] отказывался признать (*кафарту*), что в вашем прежнем веровании есть какая-то истина и что я как-то разделял с Богом Его божественность". Воистину, всем злодеям уготованы тяжкие страдания» [14: 22].
4. Отход. В суре Ибрахим читаем: «…сказали те, которые отвернулись (*аллазина кафару*), своим посланникам: „Мы изгоним вас с нашей земли или же вы вернётесь в нашу общину"» [14: 13].

Все четыре значения связаны тем или иным образом с актом скрывания или утаивания. Как мы читаем в суре ал-Бакара, неверующие сказали о себе: «Наши сердца — это покровы[, которые хранят Слово Божье: нам больше не нужно]» [2: 88]. Другими словами, их сердца закрыты для любой истины или знания, с которыми их могут ознакомить другие люди.

4. Понятие *ал-идрак* (الإدراك)

Трёхбуквенный корень *д-р-к* (د–ر–ك) передаёт смысл 'дойти до чего-то' или 'догнать что-то'. Когда кто-то своим умом «дойдёт» до какой-то мысли или «догонит» её, он её поймёт. Этот корень

встречается в Коране десять раз в следующих четырёх разных смыслах:

1. Обуздывать, сдерживать. Например, в суре Йунус говорится о том, что Фараон был повержен и обуздан водами моря (*...адракаху ал-гарак*) [10: 90].
2. Настигать. В суре ал-Шу‘ара («Поэты») рассказывается, что, когда армия Фараона приблизилась, окружение Моисея закричало: «Нас непременно настигнут» (*инна ла-мудракун*) [26: 61].
3. Собираться вместе (те, кто находятся впереди какой-то линии с теми, кто находятся в её конце). В суре ал-А‘раф («Преграды») описывается состояние тех, кто отрицал Бога, когда они приблизились к адскому огню. В ней говорится: «Когда все они войдут в него, один за другим (*хатта иза иддараку фиха джами‘ан*), последний из них будет говорить [так] о первом из них: „Господь наш! Это они ввели нас в заблуждение. Удвой же их мучения в Огне“. Он скажет: „Всем воздастся вдвойне, но вы не знаете этого“» [7: 38].
4. Видеть. В суре ал-Ан‘ам («Скот») о Господе сказано: «Ни одно человеческое видение не может охватить Его (*ла тудрикуху ал-абсар*), а Он охватывает видение всех людей (*вахува йудрику ал-абсар*)» [6: 103].

Используемое в Коране значение глагола *адрака*/*йудрику* совпадает с его лексическим определением ‘настигать’, ‘догонять’ и ‘собирать вместе’ последовательные элементы. Что касается его теоретико-познавательного значения, то оно состоит в формировании мысленного образа, лишённого оценочного суждения, и в таком случае это называется концептуализацией. Если же оно сопровождается оценочным суждением, то, напротив, называется утверждением. *Идрак* — это представление образа чего-то разуму человека, вовлечённого в *идрак*; другими словами, он/она «наблюдают» нечто, что воспринимается посредством упомянутого образа.

5. Понятие *ал-дирайа* (الدراية)

Трёхбуквенный корень *д-р-й* (د–ر–ى) более или менее синонимичен глаголу *‘алима* — ‘знать’ в теоретическом смысле. Он встречается в Коране тринадцать раз как часть выражения *ма адрака* или

ма йудрика. Например, в суре ал-Ахзаб («Сонмы»): «Люди спрашивают тебя о Последнем часе. Скажи: „Знанием о нём обладает только Бог. Откуда тебе знать (*ва-ма йудрика*), быть может, Последний час близок?“» [33: 63]. Как и глаголы *'арафа* и *'алима*, *дара* относится к акту знания, который наступает после состояния незнания. *Дирайа*-знание существует на разных уровнях, поэтому оно может быть более или менее полным. Как таковой арабский термин для агностицизма *ла-дирайа* означает позицию, которую занимает тот, кто утверждает, что человеческий ум неспособен охватить истинную природу вещей.

6. Понятие *ал-сидк* (الصّدق)

Подразумевая мощь или силу, слово *сидк* противоположно лжи, которая не имеет врождённой силы или мощи. Другие производные от этого корня: слово *сидак*, обозначающее приданое женщины — то, что по праву ей принадлежит; *сиддик* — усиленная форма, указывающая на того, кто всегда правдив; *сидк* — указывает на соответствие между словами человека и реальностью, к которой они относятся, по убеждению говорящего; *мисдак* — указывает на критерий, с помощью которого определяется истинность высказывания.

Производные от корня *с-д-к* (ص–د–ق) встречаются в Коране 127 раз, в частности, в суре ал-Зумар («Толпы»): «Кто может быть несправедливее того, кто возвёл навет на Бога и счёл ложью правду (*ал-сидк*), когда она явилась ему? …Но тот, кто явился с правдой (*джа'а би-л-сидки*), и тот, кто признал её правдивость (*ва-саддака би-хи*), действительно богобоязненные» [39: 32–33]. В суре ал-Бакара сказано: «Если же вы сомневаетесь в том, что Мы ниспослали Нашему рабу [Мухаммаду], то сочините одну подобную суру и призовите своих свидетелей, помимо Бога, если вы говорите правду» (*ин кунтум садикин*) [2: 23]. В суре ал-Зумар жители рая провозглашают: «Хвала Господу, Который дал нам правдивое обещание (*садакана ва'даху*) и даровал нам унаследовать райскую землю» [39: 74]. Нас спрашивают в суре ал-Ниса («Женщины»): «Чья речь правдивее (*асдаку*) речи Бога?» [4: 122]. В суре Марйам пророк Ибрахим описывается как «правдивейший человек» (*сид-*

дик) [19: 41]. Другие производные от этого корня включают в себя слова ‘друг’ (*садик*), которое встречается в суре ал-Нур («Свет») [24: 61], ‘пожертвование’ (*садака*) в суре ал-Бакара [2: 196] и ‘свадебный подарок’ (*садука*) в суре ал-Ниса [4: 4].

7. Понятие *ал-хакк* (الحق)

Трёхбуквенный корень *х-к-к* (ح–ق–ق) передаёт смыслы ‘достоверность’, ‘правильность’, ‘справедливость’, ‘обязанность’, ‘достоинство’ и ‘истина’. Производные от этого корня встречаются в Коране 267 раз. В суре ал-Му’минун («Верующие») сказано: «А если бы истина (*ал-хакк*) зависела от их желаний, то сгинули бы небеса, земля и те, кто на них»? [23: 71]. В то же время касательно Корана в суре ал-Касас («Рассказ») сказано: «Когда же к ним явилась истина (*ал-хакк*) от Нас, они сказали: „Почему ему не было даровано то, что было даровано Мусе (Моисею)?“» [28: 48]. Касательно ислама в суре ал-Исра’ («Ночной перенос») говорится: «Явилась истина (*ал-хакк*), и сгинула ложь» [17: 81]. В отношении справедливости в суре ал-Нур («Свет») читаем: «В тот день Бог воздаст им в полной мере по их истинному счёту (*динахум ал-хакк*)» [24: 25]. Сура ал-Саффат («Стоящие в ряд») говорит нам, что «он [тот, кого вы называете безумным поэтом,] принёс истину (*ал-хакк*)» [37: 37], где «истина» обозначает утверждение единобожия. В суре ал-Ан‘ам («Скот») слово *ал-хакк* используется для обозначения истинности: «Когда Он скажет „Будь!“, это сбудется. Его Слово — Истина (*каулуху ал-хакк*)» [6: 73]. На контрасте с ложью мы читаем в суре ал-Хаджж («Паломничество»): «Это потому, что лишь Бог есть Истина (*ал-хакк*), а то, чему они поклоняются помимо Него, есть ложь» [22: 62]. В суре ал-Бакара слово *ал-хакк* используется для обозначения денег: «и пусть берущий взаймы (*аллази алайхи*) диктует…» [2: 282]. Сура ал-Бакара использует прилагательное в превосходной степени *ахакку* для передачи значения ‘более достойный’ [2: 247]. Сура ал-Ма‘аридж («Ступени») использует корень *х-к-к* для обозначения признанного обмена чьим-то имуществом (*хаккун ма‘лум*) [70: 24]. Слово хакк используется в значении

‘нужда’ в суре Худ: «Ты знаешь, что нам не нужны твои дочери» [11: 79]. В суре ал-Бакара слово *хакк* означает чистую правду [2: 71], а в суре ал-Ра‘д («Гром») оно обозначает утверждение того, что нет божества, кроме Бога [13: 14]. Сура ал-Тауба («Покаяние») использует слово *хакк* в значении наречия ‘в действительности’ [9: 111]. Сура ал-Бакара говорит о том, как определённые пророки были убиты «не по праву» (*би-гайри хакк*) [2: 61].

Все упомянутые варианты использования этого корня близки к его лексическому значению. Ведь когда Коран говорит о Боге как об Абсолютной Истине (*ал-хакк*) [ал-Му’минун (Верующие), 23: 116], он утверждает, что Бог — Единственный, кто обладает правом управлять и руководить. Он всегда был и всегда будет. Так же Коран рассматривает того, чьи вероубеждения соответствуют действительности, со словами: «…ибо ты придерживаешься очевидной истины» (*иннака ‘ала-л-хакк ал-мубин*)» [27: 79]. Слово *хакк* подобным образом используется в контекстах, описывающих слова и действия как соответствующие тому, какими они должны быть. Поэтому Бог заявляет в суре ал-Саджда («Поклон»): «Моё слово стало истиной» (*хакк ал-каулу минни*) [32: 13]. В то же время в суре ал-Анфал («Добыча») сказано о том, как Господь желает, «чтобы доказать истинность истины…» (*ли-йухикка ал-хакка*) [8: 8], где доказательство истинности истины включает двойной аспект: 1) выявление свидетельств и знаков и 2) выполнение Закона Божьего.

8. Понятие *ал-йакин* (اليقين)

Трёхбуквенный корень *й-к-н* (ى–ق–ن) обозначает конец сомнений и неопределённости. Производные от этого корня встречаются в Коране 28 раз в следующих четырёх смыслах:

1. Определённая истинность. Сура ал-Намл («Муравьи») цитирует обращение удода к Соломону: «Я прибыл к тебе из Сабы с достоверным известием» (*джи’тука мин саба’ин би-наба’ин йакин*) [27: 22]. Этот смысл можно увидеть также в суре ал-Бакара, где Господь вознаграждает тех, «которые ве-

руют в ниспосланное тебе и в ниспосланное до тебя и уверены в грядущей жизни» (*ва би-л-ахирати хум йукинун*) [2: 4].

2. Смерть. В суре ал-Хиджр слово *йакин* относится к смерти: «Поклоняйся Господу твоему, пока убеждённость (смерть) не явится к тебе» (*хатта йа'тика ал-йакин*) [15: 99].
3. Уверенность в том, что увидел глазами. Сура ал-Такасур («Охота к приумножению») предупреждает неверующих, что они непременно увидят действительность в День воскрешения «своим оком достоверности» (*'айн ал-йакин*) [102: 7].
4. Знания. Слово *йакин* используется в этом смысле как наречие в суре ал-Ниса («Женщины»), где сказано, что «они действительно не убивали его» (*ма каталуху йакинан*) [4: 157].

Ал-йакин — это термин, которым Коран описывает проверку и искоренение сомнений, уверенное осознание, не запятнанное иллюзиями, предположениями, предрассудками или скептицизмом. Глагол *тайаккана* не может быть приписан Господу, поскольку *йакин* обозначает знание о чём-либо, которое обретается после состояния неуверенности и после накопления достаточных сведений для того, чтобы быть твёрдо убеждённым в этом.

Йакин ассоциируется с *'илм*, но не с *ма'рифа* или *дирайа*. Обычные сочетания, содержащие термин *йакин*, включают *'илм йакин*, *'айн ал-йакин* и *хакк ал-йакин*, среди которых существуют определённые отличия.

Человек, обладающий *йакин*, уже пришёл к ясному убеждению. Удод представляет Соломону своё сообщение с доказательствами и признаками того, что то, что он собирается передать, полностью правдиво и даст определённые знания, основанные на характере его источника и надёжности его передачи. Он начинает с высказывания: «Я уже охватил [своим знанием] то, что ты никогда ещё не охватывал [своим]». Только потом он продолжает, добавляя: «…ибо я прибыл к тебе из Сабы с достоверным известием» (*джи'тука мин саба'ин би-наба'ин йакин*)» [27: 22]. Фраза «уже охватил» (*ахатту*) используется удодом для передачи смысла целостности, в то время как существительное, использованное для «известия» (*на'ба*), обычно применяется для крайне важного сообщения или предупреждения о некой неизбежной смертельной опасности. Потом удод описывает известие словом *йакин*, или «уверенность». Таким образом он стремится показать достоверность того, что он говорит, и оправдать своё отсутствие.

9. Понятие *ал-казиб* (الكذب)

Трёхбуквенный корень *к-з-б* (ك–ذ–ب) связан с неправдой, будь то сообщение какой-то неправды, обычно с намерением обмануть, или приписывание неправдивости выражению, человеку, чувствам кого-то и т. д. Коран использует производные от этого корня в 251 месте в следующих шести смыслах:

1. Лицемерие. Корень *к-з-б* используется в этом смысле в суре ал-Бакара. Там говорится, что «[лицемерам] уготованы мучительные страдания за то, что они постоянно лгали» (*би-ма кану йакзибун*) [2: 10].
2. Клевета. В суре ал-Нур («Свет») этот корень используется для обозначения акта выдвижения ложных обвинений против супруга/супруги другого человека [24: 7].
3. Опровержение. В суре ал-Ваки‘а («Падающее») существительное *казиба* используется для обозначения свидетельств, опровергающих реальность воскрешения [56: 2].
4. Отрицание. Про ви́дение Пророка в суре ал-Наджм («Звезда») говорится: «Сердце [раба] не отрицало (*ма каззаба*) того, что он увидел» [53: 11].
5. Неверие. Сура Каф рассказывает о тех, которые «сочли ложью истину (*каззабу би-л-хакк*), когда она явилась к ним» [50: 5].
6. Фальсификация лживостей. Сура ал-Зумар («Толпы») говорит о тех, «которые возводили навет на Господа» (*казабу ‘ала Аллах*) [39: 60].

Слово *казиб* обозначает устное сообщение или поведение, которое не соответствует действительности. Так, Коран описывает лицемерие (*нифак*) как тип лжи, или *казиб*, поскольку лицемерные слова и действия не отображают действительность в пределах его или её сознания. Другими словами, лицемерить — это скрывать неверие под видом веры и таким образом обманывать других. В суре ал-Бакара говорится: «Среди людей есть такие, которые говорят: „Мы уверовали в Господа и в Последний день“. Однако они суть неверующие. Они пытаются обмануть Господа и тех, кто уже уверовал, но обманывают только самих себя и не осознают этого. Болезнь в их сердцах. Да усилит Господь их недуг! Им уготованы

мучительные страдания за то, что они лгали» (*би-ма кану йакзибун*) [2: 8–10].

Мы читаем про такую группу людей в суре ал-Муджадала («Препирательство»), что «они клянутся ложью (*йахлифуна ‘ала-л-казиб*), зная[, что это ложно]» [58: 14], а в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана»): «Они сознательно возводят навет на Господа» [3: 78].

10. Понятие *ал-ифк* (الإفك)

Трёхбуквенный корень *и-ф-к* (إ–ف–ك) относится к акту обращения чего-то вспять или отклонения его от собственного хода. Он используется в значении, похожем на значение *казиб*. *Ал-му’тификат* — это термин, которым обозначаются города, населённые людьми Лута, и те, что были низвергнуты. В то же время термин *ма’фук* указывает на слабоумного.

Производные от корня *и-ф-к* встречаются в Коране 30 раз со следующими семью разными значениями:

1. Ложь. Сура ал-Ахкаф («Пески») говорит о неверующих, которые описывали послание Господа как «старое измышление» (*ифкун кадим*)» [46: 11].
2. Лживое поклонение. В суре ал-Саффат («Стоящие в ряд») идолопоклонников спрашивают: «Неужели вы жаждете других богов, помимо Бога, измышляя ложь?» (*а’ифкан алихатан дун Аллахи туридуна*) [37: 86].
3. Утверждение о том, что Господь имеет сына. Мы читаем в суре ал-Саффат: «Воистину, по своей лживости (*мин ифкихим*) они говорят: „Бог родил“» [37: 151–152].
4. Обвинение непорочной женщины в непристойном поведении. Сура ал-Нур («Свет») обращена к тем, «кто ложно обвиняет других в нецеломудрии» (*аллазина джа’у би-л-ифк*) [24: 11].
5. Заблуждение. Этот смысл слова мы видим в суре ал-Зарийат («Рассеивающие»), где говорится про «таких, которые были бы введены в заблуждение... заблуждаются [вдали от Истины]» (*йу’факу ‘ан-ху ман уфика*) [51: 9].
6. Опрокидывание. Сура ал-Наджм («Звезда») говорит об «опрокинутых селениях» (*ал-му’тафика*) [53: 53].

7. Колдовство. Касательно контакта Мусы с колдунами Фараона, которые сделали так, что появились верёвки, хотя они были змеями, в суре ал-Шу‘ара («Поэты») рассказывается, что когда Муса бросил свой посох, «тот проглотил все их жульничества» (*ма йа’факун*) [26: 45].

11. Понятие *ал-ифтира‘* (الافتراء)

Глагол *ифтара* происходит от трёхбуквенного корня *ф-р-й* (ف–ر–ى). Одно из его значений — ‘разрезать’ или ‘разделять’ что-то. Глагольная форма *фара* относится к акту разрезания чего-то таким образом, что искажает или повреждает его. Она может использоваться также в связи с измышлениями лжи, как в выражении *фара ал-кизб* — ‘он измыслил ложь’. Когда мы говорим о дублёной коже, глагол *афра* обозначает акт разрезания с целью повредить и разрушить её. В то же время глагольная форма *фара* указывает на акт разрезания с целью восстановить или усовершенствовать её.

Глагол *ифтара* встречается в Коране 60 раз — в большинстве случаев относительно лжи или неправды. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») рассказывается о тех, кто «возводят навет на Господа» (*ман ифтара ‘ала Аллахи ал-казиб*) [3: 94]. В некоторых случаях этот глагол связан с неправильными поступками, как в суре ал-Ниса («Женщины»), где упоминаются те, кто, поклоняясь идолам, «придумали ужасный грех» (*ифтара исман ‘азиман*) [4: 48]. В суре Йунус провозглашается, что Коран «не мог быть изобретён кем-либо, кроме Бога» (*ма кана хаза ал-кур’ану ан йуфтара мин дуни Аллах*) [10: 37]. Он также может использоваться в отношении неслыханного действия, как в суре Марйам, где говорится, что после того, как Мария родила Иисуса, её народ сказал ей: «О Марйам! Ты действительно сделала удивительную вещь» (*лакад джи’ти шай’ан фарийян*) [19: 27]. В суре ал-Касас («Рассказ») глагол *ифтара* используется вместе со словом «магия» (*ал-сихр*), которое Мухаммад Асад переводит как ‘завораживающее красноречие’ [28: 36]. Мы видим, что Фараон и его окружение описывает послание Мусы от Господа как «всего лишь завораживающее красноречие» (*ма хаза илла сихрун муфтаран*) аналогично тому, как некоторые люди времён Пророка говорили, что Коран «всего лишь ложь, измышленная [человеческими существами]» (*ма*

хаза илла ифкун муфтаран). А в суре ал-Мумтахана («Испытуемая») этот глагол связан со злословием. Нам говорят, что женщины, желающие присоединиться к мусульманскому делу, должны взять на себя обязательство не «заниматься злословием, ложно изобретая его из ничего» (*ла йа'тина би-бухтанин йафтаринаху байна айдихинна ва-аржулихинна*) [60: 12].

12. Понятие *ал-бухтан* (البهتان)

Слово *бухтан* относится к необоснованной клевете, акту ложного обвинения кого-то в том, чего он не делал. Другие значения глагола *бахита* или *бахута* включают: 'сбиться с толку' или 'растеряться'; 'потерпеть поражение в споре' или 'выцветать' (о цвете).

Производные от корня *б-х-т* (ب-ه-ت) встречаются в Коране шесть раз в следующих четырёх смыслах:

1. Сексуальная безнравственность. Айат из суры ал-Мумтахана («Испытуемая») (см. выше) переводится Мухаммадом Сарваром как утверждение о том, что женщины не должны «приводить ложные обвинения в адрес кого-либо (как, например, приписывать своим мужьям отцовство зачатых ими от других мужчин детей — *ла йа'тина би-бухтанин йафтаринаху байна айдихинна ва-аржулихинна*)» [60: 12].
2. Лживость. В суре ал-Нур («Свет») Господь рассказывает мусульманскому сообществу, что они должны не верить ужасным сплетням, а, наоборот, рассматривать их как «великую клевету» (*бухтанун 'азим*) [24: 16].
3. Нечестная выгода. В суре ал-Ниса («Женщины») относительно мужчины, который намеревается развестись с одной женой и взять другую, говорится, что он должен вернуть приданое первой жены независимо от того, сколько оно составляет, так как в противном случае он будет виновен в серьёзном проступке (*бухтан*) [4: 20].
4. Сбиться с толку или запутаться. Сура ал-Бакара [2: 258] описывает отрицающего истину в споре с Ибрахимом как «посрамлённого» (Йусуф 'Али) или «ошарашенного» (Асад) — *бухита аллази кафара*.

13. Понятие *ал-сихр* (السّحر)

Есть три разных значения, связанных с трёхбуквенным корнем *с-х-р* (س–ح–ر). Если огласовывать его как *сахр*, то он обозначает на теле область лёгких, которая располагается сразу после пищевода и трахеи. Если огласовывать его как *сихр*, то оно обозначает акт обмана или очарования, когда что-то нереальное выглядит как реальное. Как таковой этот термин относится к магии или колдовству. А когда он произносится как *сахар*, тогда относится к ранним часам рассвета.

Производные от этого корня встречаются в Коране 61 раз в следующих пяти разных смыслах:

1. Знания. В суре ал-Зухруф («Украшения») слово *сахир*, которое обычно переводится как ‘колдун’, используется в положительном смысле для обозначения обладающего знаниями [43: 49].
2. Заблуждение. Сура ал-Камар («Месяц») рассказывает нам, что если бы отрицатели истины столкнулись с каким-то чудесным знаком Грядущего суда, то они сочли бы это «постоянно повторяющимся заблуждением» (*сихрун мустамирр*) [54: 2].
3. Обман глаз. Из суры ал-А‘раф («Преграды») мы узнаём, что когда колдуны Фараона бросили свои посохи, «они накладывали чары на глаза людей» (*сахару а‘йун ал-наси*) [7: 116].
4. Человек, который был очарован или высказывал вложенные ему в уста вещи. В суре ал-Фуркан («Различение») сказано, что некоторые из врагов Пророка описывали его как «околдованного мужа» (*раджулан масхуран*) [25: 8].
5. Быть ослеплённым в отношении истины. Сура ал-Му’минун («Верующие») содержит вопрос к тем, кто отказывается верить, несмотря на доказательства: «Как же вы можете так заблуждаться?!» (*фа’анна тусхарун*) [23: 89].

14. Понятие *ал-кира’а* (القراءة)

Трёхбуквенный корень *к-р-й* (ق–ر–ى) или *к-р-’* (ق–ر–ء) означает среди прочего акт собирания, сведения вместе. Коран был назван

так потому, что свёл вместе предписания, суждения, истории и тому подобное.

Исключая термины *ал-кур'ан*, *ал-кир'* и *ал-карйа*, формы глагола *кара'а* встречаются в Коране приблизительно 17 раз. Термин *ал-кур'ан* встречается 70 раз, тогда как тот же самый термин, указывающий на речь, ниспосланную Господом через Пророка, встречается 68 раз. Он дважды встречается в смысле рецитации в суре ал-Кийама («Воскрешение»), где Господь говорит Пророку о Коране: «Воистину, Нам надлежит собрать его [в твоём сердце] и прочесть (*'алайна джам'аху ва-кур'анаху*). Когда же Мы прочтём его, то читай его следом (*фа иза кара'наху фаттаби' кур'анаху*)» [75: 17–18]. Усиленная форма глагола используется в суре ал-А'ла («Высочайший») в смысле 'учить'. Господь говорит Пророку: «Мы научим тебя (*санукри'ука*), и ты не забудешь» [87: 6]. Знания, полученные посредством рецитации или чтения, зависят от того, насколько поверхностным или глубоким является чтение. Прочитав и продекламировав откровение, ниспосланное Мусе, дети Исраиля осознали достоверность того, что Бог открыл Своему Пророку Мухаммаду. Поэтому мы читаем в суре Йунус, что Господь сказал ему: «Если ты сомневаешься в том, что Мы ниспослали тебе, то спроси тех, которые читают Писание раньше тебя» [10: 94].

Отглагольное существительное *кира'а* относится к акту объединения писем и слов в рецитации того, что было либо написано, либо запомнено. В этом смысле данное слово используется в суре ал-Нахл («Пчёлы»), которая предписывает мусульманам при чтении или рецитации Корана «искать защиты у Господа от изгнанного и побиваемого сатаны» [16: 98]. Аналогично люди, представшие перед Господом в Судный день, будут «читать» книгу собственных поступков на земле [17: 14]. И в суре ал-'Алак («Сгусток») Пророку приказали «читать» во имя своего Господа [96: 1].

15. Понятие *ал-дираса* (الدّراسة)

Трёхбуквенный корень *д-р-с* (د–ر–س) обозначает скрытность. Слово *дарс* означает, среди прочего, скрытый путь. Глагол *дараса* может указывать на акт молотьбы, например пшеницы, который в древние времена осуществлялся путём топтания растений ногами, чтобы отделить их от зёрен. Глагол *дараса* может также относиться

к акту обучения, поскольку человек, вовлечённый в акт *дираса*, «проходит по» или отслеживает то, что он ранее прочёл, как будто идёт по какому-то пути или отслеживает его. Поэтому другое значение существительного *дарс* — ‘урок’. Глагол *дараса* встречается в Коране шесть раз в настоящем и прошедшем времени и как отглагольное существительное. Как вызов тем, кто не верит в исламское послание, Господь спрашивает: «Или у вас есть, возможно, какое-то [особое] священное писание, которое вы изучаете» (*тадрусун*) [ал-Калам (Тростниковое перо), 68: 37]. В суре ал-Ан‘ам («Скот») отглагольное существительное используется в смысле изучения и передачи того, что изучается [6: 156]. Одновременно в другом айате этой суры глагол *дараса* используется в смысле глубинного исследования и применения. Господь обращается к Пророку: «Вот так Мы излагаем различным образом айаты, чтобы они сказали: „Ты обучился этому!“ … Следуй тому, что дано тебе в Откровении от твоего Господа» [6: 105–106]. Считается, что имя коранического пророка Идриса происходит от глагола *дараса*, поскольку он активно изучал Божье Откровение.

16. Понятие *ал-тахсил* (التّحصيل)

Трёхбуквенный корень *х-с-л* (ح–ص–ل) означает ‘собрание’, ‘обретение’ и ‘сохранение’. От этого корня мы получаем слово *хаусала*, обозначающее зоб птицы, где она хранит собранную пищу. Как утверждается, глагол *хассала* изначально относился к акту извлечения золота или серебра из горной породы или почвы, в то время как существительное *хасил* означает конечный, продолжительный результат какого-то процесса. Связанный с речью глагол *хассала* относится к акту извлечения смысла из того, что кто-то услышал.

Глагол *хассала* встречается в Коране один раз в пассивной форме. Мы читаем в суре ал-‘Адийат («Мчащиеся») о Дне воскрешения, «когда обнаружится всё [скрытое] в людских сердцах» (*хуссила ма фи-л-судур*)» [100: 10], что увидят все. В современном использовании глагол *хассала* обозначает не просто обретение материальных благ, а обретение и сохранение академических знаний. Следовательно, он иногда используется отдельно для обозначения академической успеваемости.

17. Понятие *ал-ихса‘* (الإحصاء)

Есть три разных семантических поля, связанных с корнем *х-с-й* (ح–ص–ى). Первое из них связано с предотвращением, второе — с подсчётом, восприятием и ограничением свободы. Что касается третьего, то оно имеет форму существительного *хаса*, обозначающего гравий или гальку.

Производные от корня *х-с-й* встречаются в Коране 11 раз в двух различных смыслах:

1. Перечисление и подсчёт. Это значение продемонстрировано в суре Ибрахим, в которой мы читаем: «Если вы станете считать милости Бога, то не сможете сосчитать их» (*ла тухсуха*, [14: 34], и в суре ал-Талак («Развод»), где говорится о «расчёте» (вычислении, отслеживании) периода ожидания разведённой женщины [65: 1].
2. Записывание и исчерпывающий учёт. В суре Йа Син Господь заявляет, что в День воскрешения Он скажет: «Всякую вещь Мы подсчитали в ясном руководстве» (*ва-кулла шай’ин ахсайнаху фи-имамин мубин*) [36: 12]. В суре ал-Кахф («Пещера») нам сказано, что в Судный день люди будут кричать, увидев запись своих проступков, в которых они не раскаялись: «Горе нам! Что это за книга! В ней не упущен ни малый, ни великий грех — всё подсчитано» (*ла йугадиру сагиратан ва-ла кабиратан илла ахсаха*) [18: 49]. Смысл осознанного подсчёта находим также в суре ал-Джинн («Джинны»), которая напоминает нам, что Господь «ведёт подсчёт одного за другим всего [существующего]» [72: 28].

18. Понятие *ал-такдир* (التقّدير)

Трёхбуквенный корень *к-д-р* (ق–د–ر) должен иметь отношение к расширению, масштабу и основным чертам сущности. Существительное *кадар* относится к Божественной силе над творением, а отглагольное существительное *такдир* относится к акту урегулирования или решения дел, или оценки чего-либо или кого-то со ссылкой на что-то или кого-то ещё.

Этот корень встречается в Коране 146 раз в различных формах и в следующих четырёх разных смыслах:

1. Признание или оценка. В суре ал-Зумар («Толпы») мы читаем о том, как идолопоклонники «не ценили… Бога должным образом» (*ма кадару Аллаха хакка кадрихи*) [39: 67].
2. Скудное распределение. Сура ал-Ра‘д («Гром») рассказывает нам о том, что «Бог увеличивает или ограничивает удел тому (*ва-йакдиру*), кому пожелает» [13: 26].
3. Сила. В суре ал-Балад («Город») спрашивается о высокомерном и самодостаточном человеке: «Неужели он полагает, что никто не справится с ним?» (*айахсабу ан лан йакдиру ‘алайхи ахадун*) [90: 5].
4. Предопределение формирования людей в лоне матери, природных циклов и меры всего существующего. В суре ал-Мурсалат («Посылаемые») Господь говорит: «Так Мы предопределили (*фа-кадарна*) [природу создания человека]: и действительно превосходна Наша сила предопределять[, что должно быть]!» (*фа-ни‘ма ал-кадирун*) [77: 23]. В суре Йунус мы читаем о том, как Господь «установил для неё [луны] фазы (*каддараху маназила*)», чтобы люди могли «вести летосчисление и знали счёт» [10: 5]. О похожем нам сказано в суре ал-Музаммил («Закутавшийся»), что именно «Господь определяет меру дня и ночи» (*йукаддиру ал-лайла ва-л-нахар*) [73: 20]. Сура ал-Фуркан («Различение») рассказывает нам о том, что Господь создал всё и предопределил его природу (*фа-каддараху такдиран*) [25: 2]. А сура ал-Талак («Развод») напоминает нам, что «Господь установил [своё время и] меру для каждой вещи» (*джа‘ала Аллаху ли-кулли шай’ин кадран*) [65: 3].

19. Понятие *ал-бахс* (البحث)

В исходном значении трёхбуквенный корень *б-х-с* (ب–ح–ث) обозначал акт поиска чего-то в почве. Затем его значение расширилось до акта поиска чего-то или кого-то, исследования какого-то дела или приложения усилий к решению проблемы или вопроса. В недавнее время глагол *бахаса* начал восприниматься более узко и ассоциироваться с академическими и научными исследованиями,

поскольку это процесс, направленный на обнаружение скрытого или неизвестного.

Сура ал-Тауба («Покаяние»), также известная как сура Бара'а, иногда именовалась как сура ал-Бухус из-за того, что она ссылается на поиск в мусульманском обществе лицемеров и их секретов.

20. Понятие *ал-кашф* (الكشف)

Трёхбуквенный корень *к-ш-ф* (ك–ش–ف) относится к акту извлечения чего-то из чего-то другого таким образом, чтобы раскрыть его. Существительное *кашаф* обозначает залысину на лошадином предплечье, а глагол *такашшафа* означает появление света на небесах. Существительное *кашифа* относится к чему-то, что обнаруживает или устраняет что-то ещё.

Производные от этого корня встречаются в Коране 20 раз. В суре Каф Господь обращается к безбожникам в Судный день со словами: «Ты был беспечен относительно этого [Судного дня], но Мы сорвали с тебя твоё покрывало (*кашафна 'анка гита'ака*), и острым является сегодня твой взор» [50: 22]. В именной форме мы находим *к-ш-ф* в суре ал-Наджм («Звезда»), которая рассказывает о Последнем часе, говоря, что «никто, кроме Бога, не способен раскрыть его», буквально: «у него нет открывающего, кроме Бога» (*лайса лаха мин дун Аллахи кашифа*) [53: 58]. Аналогично в суре ал-Ан'ам («Скот») нам рассказывается, что если Господь позволил несчастью прийти в нашу жизнь, только Он может избавить нас от него (*фа-ла кашифа лаху илла хува*) [6: 17]. Также мы читаем в этой суре, что если Он так пожелает, то может устранить страдания, когда мы взываем к Нему (*ва-йакшифу ма тад'уна илайхи*) [6: 41].

21. Понятие *ал-накиб* (النقّيب)

Трёхбуквенный корень *н-к-б* (ن–ق–ب) обычно относится к отверстию в чём-то или к акту проделывания дыры. Другое значение этого слова — 'пересекать', как, например, в выражении «пересекать страну», скрываясь от преследователя. Существительное *накиб* может обозначать деревянный духовой инструмент, напоминающий гобой (*мизмар*) с проделанными в нем отверстиями. Су-

ществительное *накиба* обозначает душу или дух человека, или всепроникающее видение, или проницательность. Это же существительное может относиться к верблюдице с большим выменем, а глагол *наккаба* может относиться к акту поиска новостей.

Корень *н-к-б* встречается в Коране три раза. В частности, в суре ал-Ма'ида («Трапеза»), где он используется в значении 'лидер' (*накиб*) [5: 12]. В суре Каф глагол *наккаба* используется в смысле странствования по земле в поисках убежища (*фа-наккабу фи-л-билади хал мин махис*) [50: 36]. В суре ал-Кахф («Пещера») корень *н-к-б* используется для обозначения прокалывания отверстия в чём-то (*накб*) [18: 97]. Первоначально этот корень обозначал 'раскапывание', потом его значение сместилось на более широкий смысл поиска, поэтому учёного или любого, кто обладает интеллектом и проницательностью, можно называть *наккаб* — 'тот, кто выкапывает' или 'ищет' знания.

Поскольку корень *н-к-б* связан с копанием и проникновением с целью достичь сердца или внутреннего аспекта чего-то, то душа, дух или разум назывались *ал-накиба*.

22. Понятие *ал-ба'сара* (البعثرة)

Первоначальным корнем, связанным с этим понятием, является *б-с-р* (ب–ث–ر), буква *'айн* добавилась потом. Его базовое значение связано с рассмотрением и изучением. Глагол *ба'сара* означает 'рассеивать', 'распылять', 'разбрасывать' или 'разлаживать'. Он может относиться также к акту переворачивания с ног на голову, опрокидывания или выделения. Этот корень встречается только в Коране только два раза. Один раз — в суре ал-Инфитар («Раскалывание»), где говорится о перевёрнутых могилах (*ва-иза ал-кубуру бу'сират*) [82: 4]. Похожее употребление находим в суре ал-'Адийат («Мчащиеся»), где говорится, что будет «поднято и вынесено» то, что в могилах (*иза бу'сира ма фи-л-кубур*) [100: 9]. В этих двух айатах упоминается быстрое перемещение тех, кто лежит в могилах, к месту сурового суда за то, что скрыто в их сердцах. В обоих айатах глагол приводится в пассивном залоге с целью обратить наше внимание на само действие или движение. Нужно отметить, что во втором приведённом айате сказано не *о тех, кто* находится в могилах, а *о том, что* находится в могилах. Причина может заклю-

чаться в том, что большая часть того, что находится под землёй, является неживым, отсюда упоминание в среднем роде. Допустимо и иное объяснение использования среднего рода — можно предположить, что мёртвые находятся в бессознательном состоянии, а возвращаются в сознательное состояние только после того, как поднимутся из могил. Ведь на самом деле Воскрешение в Коране названо *ал-ба'с*.

23. Понятие *ал-китаба* (الكتابة)

Корень, состоящий из букв *к-т-б* (ك-ت-ب), обозначает акт присоединения одного к другому. Производные от этого корня встречаются в Коране 319 раз в следующих пяти разных смыслах:

1. Предписывать. Обращаясь к мусульманской общине, Господь говорит: «О вы, которые уверовали! Вам предписан пост (*кутиба 'алайкум ал-сийаму*), подобно тому как он был предписан вашим предшественникам» (*кама кутиба 'ала ал-лазина мин кабликум*) [ал-Бакара, 2: 183].
2. Предопределять. В суре ал-Муджадала («Препирательство») читаем: «Господь так предопределил (*катаба Аллаху*): „Победу непременно одержим Я и Мои посланники!“» [58: 21] (см. также: [ал-Хиджр, 15: 4; ал-Бакара, 2: 235]).
3. Начертать. В суре ал-Муджадала, содержащей рассуждение о верующих, говорится, что Господь «начертал (*катаба*) в их сердцах веру» [58: 22]. Когда в Коране говорится, что Господь «начертал веру» в сердцах верующих, это означает, что Он побудил или позволил им поверить в то, во что они должны верить.
4. Обещание. В суре ал-Ма'ида («Трапеза») Муса говорит своему народу вступить на священную землю, которую Господь обещал им (*катаба Аллаху*) [5: 21].
5. Писать. В суре ал-Бакара говорится о тех, кто «пишут Писание собственными руками» (*ли-ллазина йактубуна ал-китаб*) [2: 79].

В соответствии с приведённым выше значением процесс написания включает соединение листов один за другим в форме рукописи. Образ письма или книги метафорически используется для обозначения речи Бога, хотя фактически Его речь не записывалась

(ср.: [ал-Бакара, 2: 2]). Аналогично, как мы видели в процитированных выше айатах, образ письма или книги используется метафорически для выражения Божьего повеления, Божьего руководства и Божьих обещаний. Основанием для такой метафоры является тот факт, что перед тем, как что-то записать, о нём сначала думают, а затем произносят. Процесс начинается с волевого акта, а завершается актом написания. В суре ал-А‘раф («Преграды») говорится о том, что Пророк «упоминается» (*мактубан*) в писаниях иудеев и христиан [7: 157]. Мы находим слово *китаб*, использованное для ссылки на откровение, данное Мусе, и на христианские писания точно так же, как оно использовано для ссылки на Коран [46: 12; 41: 3; 3: 78]. Но слово *китаб* используется не только в его первоначальном значении. В суре ал-Джасийа («Коленопреклонённая») и в суре ал-Кахф («Пещера») оно используется также как своеобразная ведомость, содержащая записи поступков людей, за которые они будут отвечать в Судный день [45: 28; 18: 49].

24. Понятие *ал-зубур* (الزُّبُر)

Корень, состоящий из букв *з-б-р* (ز–ب–ر), связан с двумя разными значениями. Одно из них — ‘защита’ и ‘усиление’ чего-то. Мы можем использовать глагол *забара*, когда говорим, например, об укреплении колодца камнями. Производным от этого значения корня является существительное *зубра* (мн. ч. *зубар*), которое обозначает кусок железа. Существительное (или прилагательное) *зубайр* обозначает хитрого, самоуверенного человека. Другой набор значений, связанных с корнем *з-б-р*, имеет отношение к чтению и письму. Из этого мы выводим слово *забур*, которое используется для обозначения Псалмов Давида, слово *мизбар* (‘ручка’) и *зубур* (‘священные писания’).

В Коране этот корень встречается девять раз в следующих четырёх разных смыслах:

1. Книги Божьей мудрости. Слово *зубур* используется в этом смысле в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») [3: 184] и в суре ал-Нахл («Пчёлы») [16: 44].
2. Откровение, данное Давиду. Господь утверждает в суре ал-Ниса («Женщины»): «Давуду (Давиду) Мы даровали книгу Божьей мудрости (*забур*)» [4: 163].

3. Божественная запись человеческих поступков [ал-Камар (Месяц), 54: 52].
4. Куски железа [ал-Кахф (Пещера), 18: 96]. В суре ал-Му'минун («Верующие») слово *зубур* используется в значении «куски» в метафорическом смысле [23: 25].

25. Понятие *ал-сифр* (السّفر)

Трёхбуквенный корень *с-ф-р* (س–ف–ر) передаёт смысл 'раскрытия', 'обнажения', 'открытости' и 'ясности'. Существительное *сафар* используется для обозначения путешествия, потому что во время путешествия люди покидают свои дома и открываются для новых мест и людей. Отглагольное существительное *сафр* относится к письму, поскольку оно даёт (раскрывает, выявляет) необходимый письменный материал. Существительное *сифр* (мн. ч. *асфар*) относится к большой книге или разделу иудейских писаний, а существительное во множественном числе *сафара* означает 'писателей' или 'посланников', в этом смысле слово используется в суре 'Абаса («Нахмурился») [80: 15]. Слово *сафара*, как оно используется здесь, может относиться к ангелам, которые «путешествуют» от Бога к посланникам Бога и обратно в качестве носителей откровения. Следует отметить, что арабское слово для обозначения посла — это *сафир* (мн. ч. *суфара*). Посол — тот, кто содействует процессу примирения разных сторон.

Производные от этого корня встречаются в Коране в 12 местах в следующих пяти разных смыслах:

1. Этапы путешествия (*асфар*), см. суру Саба' [34: 19].
2. Книги (*асфар*), см. суру ал-Джум'а («Собрание») [62: 5].
3. Сияние. Сура 'Абаса («Нахмурился») описывает лица праведников в День воскрешения как «сияющие» (*мусфира*) [80: 38].
4. Рассвет. В суре ал-Муддассир («Завернувшийся») используется глагол *асфара* для указания на рассвет [74: 34].
5. Путешествие. В суре ал-Бакара используется существительное *сафар* для указания на пребывание «в путешествии» (*'ала сафар*) [2: 184].

26. Понятие *ал-‘ахд* (العهد)

Корень, состоящий из букв *‘-х-д* (ع–هـ–د), имеет многочисленные оттенки значения. Он имеет отношение к знаниям и осведомлённости, назначению и приверженности, клятве и обещанию. Одно значение существительного *‘ахд* (мн. ч. *‘ухуд*) — ‘жилище’, куда племя возвращается снова и снова. Существительное *ма‘хад* (мн. ч. *ма‘ахид*), определяемое в современном языке как ‘институт’, похоже на знакомое, хорошо известное место. Из этого корня мы выводим такие слова, как *му‘ахада* (‘договор’ или ‘соглашение’), *ал-та‘аххуд* (‘заключение контракта’) и *‘ухда* — ‘договор продажи’ или другое ‘договорное обязательство’. Таким образом, все упомянутые значения включают некие обязательства, которых нужно придерживаться. Как таковой этот корень связан с понятиями священности, безопасности, ответственности и защиты.

Производные от этого корня встречаются в Коране в 46 местах в трёх широких смыслах:

1. Предписание или повеление. В суре Йа Син используется глагол *‘ахида* в смысле предписания или повеления [36: 60]. См. также суру ал-Бакара, в которой Бог заявляет: «Мы повелели Ибрахиму (Аврааму) и Исмаилу очистить Мой Дом (Ка‘бу)…» (*ва-‘ахидна ила Ибрахима ва-Исма‘ила ан таххира байти*…) [2: 125]. Глагол *‘ахида* встречается в похожем смысле в суре Та Ха в отношении Адама [20: 115].
2. Соглашение. В суре ал-А‘раф («Преграды») мы читаем, что дети Исраиля взывали к Моисею в пустыне, говоря: «О Муса! Помолись за нас твоему Господу о том, что Он обещал тебе» (*би-ма ‘ахида ‘индака*) [7: 134].
3. Обещание или обязательство. Сура ал-Бакара восхваляет тех, кто «соблюдает обещания, когда их даёт» (*ал-муфун би-‘ахдихим иза ‘ахаду*) [2: 177]. Также сура ал-Му’минун («Верующие») восхваляет тех, которые «соблюдают договоры» (*‘ахдихим*) [23: 8] (ср.: [70: 32; 2: 80; 3: 76]; глагольную форму см. также: [9: 1; 16: 91; 48: 10]).

27. Понятие *ал-калам* (الكلام)

Корень, состоящий из букв *к-л-м* (ك–ل–م), передаёт два набора значений, одно из которых связано с осмысленной речью, а другое — с ранами. В первом значении корень *к-л-м* формирует производные, такие как *калам* (‘речь’) и *калима* (‘слово’). Во втором значении корень *к-л-м* формирует слова *калм* (‘рана’, мн. ч. *килам* или *кулум*). Слово *кулам* относится к ‘пересечённой местности’.

Производные от корня *к-л-м* встречаются в Коране 75 раз в двух общих смыслах: Божья речь и человеческая речь.

1. Божья речь. В суре ал-Ниса («Женщины») сказано, что Господь сказал Своё слово Мусе (*каллама Аллаху Муса такли-ман*) [4: 164]. В суре ал-Бакара («Корова») говорится, что «слышали Слово Божье» (*калам Аллах*) [2: 75] те, кто его отвергают. В суре ал-Кахф («Пещера») утверждается, что даже если бы удвоенный объём морей был чернилами для «слов моего Господа» (*калимату рабби*), то моря иссякли бы до того, как иссякли бы слова моего Господа [18: 109]. Ссылаясь конкретно на Коран, сура ал-Тауба («Покаяние») предписывает мусульманским воинам гарантировать защиту любому многобожнику, который может о ней попросить, чтобы тот смог «услышать Слово Божье» (*хатта йасма‘а калам Аллах*) [9: 6]. Нам говорят в суре ал-Бакара, что «Адам принял слова [руководства] (*калиматин*) от своего Господа» [2: 37]. Касательно испытаний, через которые прошёл Ибрахим (Авраам) в связи с обрезанием и возможным жертвоприношением своего сына, в суре ал-Бакара говорится, что Господь «испытал Ибрахима (Авраама) повелениями» (*би-калиматин*) [2: 124].
2. Человеческая речь. В суре Марйам приводится вопрос неких людей времён Марии, как они могут разговаривать (*нукаллиму*) с новорождённым [19: 29]. Говоря о приближающемся к смерти человеке, который взывает к Богу просто потому, что боится суда, нам говорят в суре ал-Му’минун («Верующие»), что это всего лишь лишённые значения «слова, которые он произнёс» (*иннаха калиматун хува ка’илуха*) [23: 100]. Сура ал-Кахф («Пещера») содержит критику тех, кто распространяет искажённые духовные учения, говоря: «Тяжки слова

(*кабурат калиматан*), выходящие из их ртов» (*тахруджу мин афвахихим*) [18: 5].

Также говорится, что Иисус является «Словом Божьим» [ал-Ниса (Женщины), 4: 171], будучи создан непосредственно творческим повелением «Будь». Титул «Слово Божье» (*Калимат Аллах*), возможно, был дан Иисусу, как сообщается в Коране, из-за его утверждения, которое он сделал из колыбели, сказав: «Воистину, я — раб Бога. Он даровал мне Откровение и сделал меня пророком» [Марйам, 19: 30].

В Коране утверждается, что получатели предыдущих откровений «искажают значение [раскрытых] слов, вырывая их из своего контекста» (*йухаррифуна ал-калима 'ан мавади'ихи*) [ал-Ма'ида (Трапеза), 5: 13]. Некоторые поняли фразу *йухаррифуна ал-калима 'ан мавади'ихи* как то, что слова Божьего Писания были действительно изменены. Однако как только рукописи какого-то священного писания широко распространились, стало крайне трудно это делать. Следовательно, данную фразу лучше всего понимать как относящуюся к искажённым толкованиям священных писаний.

28. Понятие *ал-каул* (القول)

Корень, состоящий из букв *к-в-л* (ق–و–ل), связан с актом говорения, или с вербальной формулировкой. Существительное *каул* (мн. ч. *аквал*, *акавил*) относится к тому, что было сказано, или к акту его произнесения и может касаться как хорошего, так и плохого. В выражении *ал-кил ва-л-кал* оно связано с плохим, поскольку несёт смысл вредной инсинуации или сплетни. Аналогично выражение *такаввала 'алайхи* означает измышлять ложь или распространять сплетни о ком-то. В то же время глаголы *кавала* и *такавала* касаются обсуждения и совещания.

Производные от корня *к-в-л* встречаются в Коране 1722 раза. Слово *каул* используется в целом ряде смыслов. Самые распространённые из них касаются комбинаций букв, доступных для слушателя посредством устного языка, будь то в форме отдельных слов или целых выражений. Глагол *кала* может использоваться для обозначения личных мыслей человека. Поэтому мы читаем в суре ал-Муджадала («Препирательство»): «Они говорят про себя…» (*йакулуна фи-анфусихим*) [58: 8]. Глагол *такаввала* используется в

суре ал-Хакка («Неизбежное») в смысле приписывания выражения одного человека другому [69: 44]. То, что человек говорит, может, разумеется, не соответствовать тому, во что он верит и что делает. Поэтому в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») сказано, что лицемеры произносили «своими устами то, чего нет в их сердцах» [3: 167]. А в суре ал-Шу‘ара («Поэты») мы читаем, что поэты «…говорят то, чего не делают» [26: 226].

29. Понятие *ал-нутк* (النّطق)

Трёхбуквенный корень *н-т-к* (ن–ط–ق) представляет два основных семантических поля. Одно из них касается речи и артикуляции, а другое — предмета одежды, известного как *нитак*, что-то вроде ленты или пояса. Глагол *натака* обозначает акт выражения осмысленных звуков.

Производные от корня *н-т-к* встречаются в Коране 12 раз в следующих двух основных смыслах:

1. Звуки, выходящие изо рта человека. Например, в суре ал-Саффат («Стоящие в ряд») Ибрахим насмехался над идолами своего народа, говоря им: «Что с вами? Почему вы не разговариваете?» (*ма лакум ла тантикун*) [37: 92].
2. Письменная речь. В суре ал-Му’минун («Верующие») Господь заявляет, что в Судный день будет «запись, говорящая правду» (*китабун йантику би-л-хакк*) [23: 62].

Прилагательное *натик*, обозначающее объект, способный создавать содержательные звуки, применяется наиболее часто к человеческим существам. Применительно к другим объектам оно используется в ограниченном или метафорическом смысле. В суре ал-Намл («Муравьи»), где Соломон утверждает, что обучен «языку птиц» (*‘уллимна мантик ал-тайр*) [27: 16], Коран называет «речью» звуки, воспроизводимые птицами. Ведь именно так эти звуки воспринимались Соломоном, который понимал, что говорили ему птицы, такие как удод. Это было уникальной чертой Соломона. Птицы «говорили» с Соломоном, поскольку он понимал их язык, и «молчали» с теми, кто их не понимал. Также в суре ал-Джасийа («Коленопреклонённая») Господь говорит тем, кто собрались в День воскрешения: «Это Наша запись говорит (*хаза китабуна йантику*) против вас истинно» [45: 29]. Хотя и в письменной фор-

ме, Божественная запись поступков человека «говорит», передавая послание, которое расшифровывается с помощью глаз подобно тому, как устная речь может называться «книгой», которая расшифровывается с помощью ушей. Запись Бога свидетельствует против людей, заставляя их помнить о том, что они совершили.

30. Понятие *ал-лисан* (اللسان)

Корень, состоящий из букв *л-с-н* (ل–س–ن), обозначает часть тела, которая связана с остальными частями тела одним концом и имеет длину, соответствующую её месту и роли. Язык (*лисан*, мн. ч. *алсун* или *алсина*) — известный пример такого органа. Производные от этого корня встречаются в Коране 24 раза в следующих четырёх разных смыслах:

1. Язык. В суре ал-Нахл («Пчёлы») используется слово «язык» для обозначения человеческого языка [16: 103]. См. также суру ал-Рум («Римляне») [30: 22].
2. Слова. В суре ал-Ма’ида («Трапеза») говорится, что те из детей Исраиля, которые восстали против Господа, были «прокляты языком (словами) Давуда и ‘Исы, сына Марйам» (*‘ала лисани Давуда ва-‘Иса Ибни Марйам*) [5: 78].
3. Фактический язык. Слово *лисан* используется в этом смысле в суре ал-Кийама («Воскрешение»). Господь предписывает Пророку не шевелить языком в спешке, когда он получает Коран [75: 16].
4. Способность передать истину (*лисана сидкин*) [ал-Шу‘ара, 26: 84] (ср.: [Марйам, 19: 50; ал-Шу‘ара, 26: 195]). Похожий смысл этого слова встречается также в суре Та Ха. Там Муса молится Господу: «Развяжи узел на моём языке» (*вахлул ‘укдатан мин лисани*) [20: 27]. Здесь «язык» обозначает не физическую часть его тела, а его способность передавать послание Господа. Связанным оттенком значения является красноречие, см.: ал-Касас («Рассказ») [28: 34]. Язык также уподобляется мечу — «обижают вас острыми языками» [ал-Ахзаб (Сонмы), 33: 19], говорящему человеку [ал-Нахл (Пчёлы), 16: 116] и инструменту искажения истины [Ал ‘Имран (Семейство ‘Имрана), 3: 78].

31. Понятие *ал-букм* (البكم)

Трёхбуквенный корень *б-к-м* (ب–ک–م) относится к неспособности говорить, частично (как, например, заикание) или полностью. Производные от этого корня встречаются в Коране шесть раз в связи с глухотой. Например, айаты суры ал-Бакара связывают его с глухотой и слепотой [2: 18; 2: 171]. В суре ал-Исра' («Ночной перенос») [состояние] быть «слепым, немым и глухим» описывается как наказание в Грядущей жизни за отказ человека использовать свои возможности в покорности Богу во время своей жизни на земле [17: 97].

32. Понятие *ал-хадис* (الحديث)

Трёхбуквенный корень *х-д-с* (ح–د–ث) означает, что нечто произойдёт, а также новизну. Будучи тем, из чего происходят другие реалии, речь обозначается отглагольным существительным *хадис*, которое также может означать 'разговор' или 'высказывание' о том, что сделал, сказал или одобрил Пророк. Как прилагательное, слово хадис означает 'новый' или 'недавний'. А отглагольное существительное *мухадаса* означает 'разговор' или 'процесс обсуждения'.

Производные от корня *х-д-с* встречаются в Коране 36 раз в следующих пяти разных смыслах:

1. Сообщать. Глагол *хаддаса* используется в этом значении в суре ал-Бакара: «Сообщите ли вы им о том, что Господь открыл вам?» (*атухаддисунахум би-ма фатаха Аллаху 'алайкум*) [2: 76] (см. также суру ал-Тахрим («Запрещение») [66: 3]).
2. То, что сказано кем-либо. В суре ал-Ниса («Женщины») задаётся вопрос: «Чья речь может быть правдивее речи Господа?» (*ман асдаку мин Аллахи хадисан*) [4: 87].
3. Рассуждение. В суре ал-Тур («Гора») насмешников просят привести «рассуждение» (*хадис*), которое сможет сравниться в красноречии с Кораном [52: 34].

4. Учение. Сура ал-Зумар («Толпы») рассказывает нам, что Господь раскрыл «лучшее из всех учений» (*ахсан ал-хадис*) в форме Корана [39: 23].
5. Рассказ о прошлом, который служит примером для остальных. Такой смысл появляется в суре Саба'. Там Бог утверждает, что Он рассеял некогда великий народ Шебы, сделав его «предметом сказаний» (*джа'алнахум ахадиса*) [34: 19] (см. также: [12: 101; 53: 59]).

33. Понятие *ал-хабар* (الخبر)

Трёхбуквенный корень *х-б-р* (خ–ب–ر) имеет два основных значения. Первый — 'знание о чём-то'. Из этого значения мы выводим существительное *хабар*, означающее 'сообщение' или 'новости'. Термин *хабар* шире, чем *наба'*, поскольку он подразумевает более глубокое знание истинной природы чего-либо. От того же корня мы выводим прилагательные *хаби́р*, *ха́бир*, *хабир* — 'знающий', 'опытный'. Вместе с определённым артиклем и в отношении Бога слово *ал-Хабир* означает Всеведущий. Слова *хибра*, *хубр* и *михбара* относятся к знаниям или опыту чего-то, а глаголы *истахбар* и *тахаббар* относятся к акту сбора знаний или информации. Второе значение — 'мягкость', 'достаток' и 'процветание'. Понятие *хабра'* относится к мягкой почве, а существительное *хабир* относится к пахарю, поскольку он размягчает и готовит почву для посева.

Производные от корня *х-б-р* встречаются в Коране 52 раза. Все они так или иначе имеют отношение к знаниям. В суре ал-Намл («Муравьи») мы читаем, что Муса, увидев вдалеке огонь, сказал своей семье, что будет исследовать его и принесёт назад «новость» (*хабар*) о том, что он нашёл [27: 7] (ср.: [28: 29]; мн. ч. «новости», см.: ал-Залзала («Землетрясение») [99: 4]). В суре ал-Тауба («Покаяние») *ахбар* во множественном числе используется в подобном смысле [9: 94], а в суре Мухаммад *ахбар* во множественном числе используется для обозначения «утверждения» тех, которые не хотели идти на войну ради ислама [47: 31]. В суре ал-Кахф («Пещера») номинальная форма *хубр* используется для обозначения знаний или какого-то конкретного опыта [18: 68; 18: 91].

Слово *хабир* встречается в Коране 45 раз в качестве одного из 99 имён Бога, чьё знание охватывает всё, что было, есть и будет, и

все внутренние и внешние аспекты. Слово *хабир* применяется в Коране только по отношению к Господу. В суре ал-Бакара мы читаем: «Господь ведает о том, что вы совершаете» (*Аллаху би-ма та‘малуна хабир*) [2: 234] (см. также: [35: 14]). В то же время Господь описывается в суре Худ как Тот, кто является Мудрым, Всеведущим (*хакимин хабир*) [11: 1]. Бог «непостижим [в Своей мудрости], Всеведущ» (*латифун хабир*) [ал-Хаджж (Паломничество), 22: 63]; «Всезнающим, Всеведущим» (*‘алимун хабир*) [Лукман, 31: 34] и «Всеведущим и Всевидящим» [Фатир (Ангелы), 35: 31].

34. Понятие *ал-балаг* (البلاغ)

Корень, состоящий из букв *б-л-г* (ب–ل–غ), передаёт идею достижения чего-либо, будь то во времени или в пространстве, в материальном или нематериальном смысле. Отглагольное существительное *балаг* может означать, среди прочего, ‘коммюнике’, или ‘заявление’, а глаголы *аблага* (отглагольное существительное — *иблаг*) и *баллага* (*таблиг*) означают ‘передавать послание’.

Производные от этого корня встречаются в Коране 77 раз. Из них 25 раз они имеют отношение к передаче знаний. В десяти коранических употреблениях этого корня передаётся смысл донесения Божьего послания. В суре ал-Ма’ида («Трапеза») Господь приказывает Пророку сообщать всё, что он получил посредством Откровения: «Если ты не сделаешь этого, то не донесёшь Его послания» (*фа ма баллагта рисалатаху*) [5: 67]. В суре ал-Анбийа («Пророки») слово *балаг* используется для указания на послание Господа к людям [21: 106] (ср. также: [Ибрахим, 14: 52]). И в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») используется такое же понятие для указания на акт донесения послания [3: 20]. Сура ал-Тауба («Покаяние») содержит совет мусульманским воинам, которых один многобожник попросил о защите, гарантировать выполнение его просьбы и «доставить его в место, где он сможет почувствовать себя в безопасности» (*аблигху ма’манаху*) [9: 6]. Слово *балаг* наиболее часто характеризуется в Коране прилагательным *мубин*, означающим ‘ясный’, поскольку ясное послание возлагает большее бремя на того, кто его получает. Используя глагол *балага* в смысле достижения, сура Йусуф говорит, когда «Йусуф достиг зрелого возраста» (*балага ашуддаху*) [12: 22].

35. Понятие *ал-бушра* (البُشرى)

Трёхбуквенный корень *б-ш-р* (ب–ش–ر) относится к возникновению чего-то хорошего и приятного. Иногда он связан с плохими новостями, но когда так случается, это должно быть указано в контексте. В противном случае предполагается, что обсуждаемое событие является желаемым. Существительное *бушра* относится к хорошим новостям, а глагол *башшара* имеет значение ‘объявление хороших новостей’. Слова *табашир* и *бушра* могут также обозначать первые плоды финиковых пальм или каких-то других сельскохозяйственных растений, которые должны быть собраны.

Производные от корня *б-ш-р* встречаются в Коране 123 раза в следующих пяти разных смыслах:

1. Хорошие новости. Глагол *башшара* (*башшартумуни*, *тубашширун*, *башшарнака*) используется в суре ал-Хиджр [15: 54–55].
2. Сексуальный контакт. В суре ал-Бакара глагол *башара* используется для указания на сексуальные связи в том смысле, что кожа одного человека находится в прямом контакте с кожей другого [2: 187].
3. Питательный дождь. Сура ал-Рум («Римляне») рассказывает о том, что Бог посылает ветры «добрыми вестниками» (*йурсила ал-рийаха мубашшират*) [30: 46].
4. Тот, кто приносит хорошие новости. В суре ал-Бакара мы читаем о Божьем Посланнике как о «носителе добрых новостей» [2: 119] (ср. также: [ал-Ма’ида (Трапеза), 5: 19]).
5. Человеческие существа (слово *башар* как в ед. ч., так и во мн. ч.). Слово *башар* используется в этом значении в суре ал-Ма’ида («Трапеза») [5: 18]. В арабском языке люди именуются *башар* при появлении на их коже волос (*ал-башара*), противопоставляемых шерсти, меху и т. п.

Связь между глаголами *башшара* и *абшара* и приятными новостями состоит в том, что когда вы сообщаете кому-то хорошие новости, черты его или её лица (*башара*) становятся более яркими и расслабленными. Использование же глагола *башшара* в отношении неприятных или ужасных новостей является исключением из правил (см.: [3: 21; 16:59; 43: 17]).

36. Понятие *ал-нусх* (النّصح)

Трёхбуквенный корень *н-с-х* (ن–ص–ح) относится к гармонии или примирению между двумя сущностями. Поэтому глагол *насаха* используется для указания на акт сшивания (который включает соединение кусочков в гармоничное целое), на пребывание чистым, на полив или на предоставление напитка. Активное причастие *насих* изначально относилось к портному. Слова *нусх* и *насиха*, которые относятся к искреннему, сердечному совету и рекомендации, обозначают противоположное мошенничеству, лжи и обману. Чистосердечное раскаяние обозначается как *ал-тауба ал-насух*.

Производные от корня *н-с-х* встречаются в Коране тринадцать раз в двух основных смыслах:

1. Наставлять или советовать. Это значение мы находим в суре ал-А‘раф («Преграды»), в которой рассказывается, что Нух обратился к своему народу: «Я… даю вам хорошие советы» (*ансаху лакум*) [7: 62]. Эта же сура передаёт слова пророка Салиха, обращённые им к своему народу: «Я… дал вам хороший совет» (*насахту лакум*) [7: 79], подразумевалось, что совет был высказан в духе доброй воли и с искренним желанием помочь человеку, которому он адресовался.
2. Чистота и искренность. Сура ал-Тахрим («Запрещение») требует от верующих: «Раскаивайтесь перед Господом искренне» (*тубу ила Аллахи таубатан насухан*) [66: 8].

37. Понятие *ал-касас* (القصص)

По своему происхождению корень *к-с-с* (ق–ص–ص) относится к акту следования или отслеживания. Из этого мы выводим слово *кисас*, которое обозначает правовую практику возмездия за причинённый другим физический вред посредством нанесения подобного вреда преступнику, чтобы человек, которого наказывают, как бы «проследовал путём» человека, пострадавшего от него ранее. Глагол *касса* означает ‘пересказать’ или ‘рассказать’, а слово *кисса* (‘история’, мн. ч. *кисас*) — это ‘следование’ за событиями, о которых рассказывают.

Этот корень встречается в Коране 30 раз в следующих пяти разных смыслах:

1. Упоминать или называть. В суре ал-Ниса («Женщины») Господь говорит Пророку о посланниках, о которых уже было «упомянуто» ранее: «…посланников, о которых Мы уже упомянули тебе прежде» (*русулан кад касаснахум ‘алайка мин каблу*) [4: 164].
2. Пересказывать или рассказывать (историю). В суре ал-Касас («Рассказ») говорится о том, как Муса пришёл к своему будущему тестю «и рассказал ему рассказ» о своей жизни (*вакасса ‘алайхи ал-касас*) [28: 25]. См. также суру ал-А‘раф («Преграды») [7: 176] и суру Та Ха [20: 99].
3. Объяснять. В суре ал-Намл («Муравьи») говорится о том, что Коран «рассказывает детям Исраиля большую часть того, о чём они расходятся во мнениях» (*инна хаза ал-кур’ана йакуссу ‘ала бани исра’ила аксар аллази хум фихи йахталифун*) [27: 76].
4. Идти по следу. В суре ал-Кахф («Пещера») сказано, что Муса и его слуга «вернулись назад по своим следам» (*иртадда ала асарихима касаса*) [18: 64].
5. Справедливое возмездие в случаях, когда было совершено убийство (см. суру ал-Бакара [2: 178]).

38. Понятие *ал-джалв* (الجلو)

Трёхбуквенный корень *дж-л-в* (ج–ل–و) используется для обозначения акта или процесса разъяснения и становления видимым. Он может быть использован в таких, например, выражениях, как: «Я раскрыл невесту» (*джалауту ал-‘арус*). Прилагательное женского рода *джалва* может использоваться для описания чистого неба (*сама’ун джалва’у*). Глагол *джала/йаджлу* с предлогом *‘ан* может означать ‘оставлять место’ или ‘эвакуироваться’: *Джала ал-кауму ‘ан маназилихим* — «Люди эвакуировались из своих домов». Как переходный глагол *джала* может иметь значение ‘полировать’, как в выражении: «Он отполировал меч» (*джала ал-сайф*), а также значение ‘избавить кого-то от беспокойства’ (*джала ‘анху ал-хамм*) или ‘раскрыть вопрос’ (*джала ал-амр*).

Этот корень встречается в Коране пять раз в двух разных смыслах:

1. Появляться на свет или делать видимым. Этот смысл содержится в суре ал-Шамс («Солнце»), где говорится, что нужно учитывать «день, который выявляет этот мир» (*ал-нахари иза джаллаха*) [91: 3]; в суре ал-А‘раф («Преграды»), где говорится, что только Господь способен открыть время наступления Последнего часа (*ла йуджаллиха ли-вактиха илла хува*) [7: 187]; в суре ал-А‘раф также используется глагол *таджалла* для обозначения того, что Господь явил себя на горе Синай [7: 143].
2. Покидать дом. В суре ал-Хашр («Сбор») используется отглагольное существительное *джала’* для ссылки на ‘изгнание из родины’ [59: 3].

39. Понятие *ал-инзар* (الإنذار)

Корень *н-з-р* (ن–ذ–ر) касается понятия страха или провоцирования страха. Глагол *анзара*, для которого *инзар* является отглагольным существительным, означает ‘сообщать кому-то что-то, чего он должен бояться’, или, другими словами, предупреждать.

Производные от корня *н-з-р* встречаются в Коране 130 раз в четырёх смыслах:

1. Предостережение. В суре Йунус Господь велит «предостеречь людей» (*анзир ал-нас*) [10: 2]. Слово *анзар* в смысле предупреждения встречается также в суре ал-Ахкаф («Пески»). Она рассказывает нам о пророке, который был отправлен к племени ‘Ад и «предостерёг свой народ» (*анзара каумаху*) [46: 21] (см. также: [41: 13]).
2. Предупреждение. В суре ал-Наджм («Звезда») сказано: «Это предупреждение (*хаза назирун*), подобное прежним предупреждениям» (*мин ал-нузури ал-ула*) [53: 56].
3. Посланники от Господа, которые пришли «предупредителями» (*нузур*) [ал-Камар (Месяц), 54: 23]. Сура Фатир («Ангелы») рассказывает, как нераскаявшиеся в этой жизни молили Господа об освобождении от наказания в Грядущей жизни, чтобы лишь напомнить о том, что «предупредитель» (*назир*) уже приходил к ним, оставив их без оправдания [35: 37].

4. Обет. Те, кто совершают паломничество в Макку, должны «исполнять свои обеты» (*йуфу нузурахум*) [ал-Хаджж (Паломничество), 22: 29; ал-Бакара, 2: 270].

40. Понятие *ал-тахзир* (التّحذير)

Трёхбуквенный корень *х-з-р* (ح–ذ–ر) передаёт смысл бдительности и осторожности. Существительное *хазар* означает ‘избегать чего-то из страха’. Прилагательное *хазир* означает ‘осторожный’, ‘осмотрительный’, ‘настороженный’ (ср.: *ха́зир* — ‘наготове’), а существительное *тахзир* относится к предупреждению.

Производные от этого корня встречаются в Коране 21 раз в следующих трёх разных смыслах:

1. Вселять страх. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») мы читаем: «Господь предостерегает вас от Себя» (*йухаззирукуму Аллаху нафсаху*) [3: 28; 3: 30].
2. Соблюдать осторожность. См. суру ал-Ма’ида («Трапеза»): «Будь настороже» (*ихзару*) [5: 41].
3. Страшиться. Сура ал-Тауба («Покаяние») содержит обращение к лицемерам, которые стремятся причинить вред мусульманской общине: «Насмехайтесь! Господь непременно выведет наружу то, чего вы страшитесь» (*инна Аллаха мухриджун ма тахзарун*) [9: 64]. Аналогично в суре ал-Зумар («Толпы») используется глагол *хазара* в значении преподобной осознанности, когда говорится о том, кто «страшится Грядущей жизни» (*йахзару ал-ахира*), проводя ночи в молитве [39: 9]; а в суре ал-Ниса («Женщины») употребляется слово *хизр* в смысле предосторожности в военное время: «Примите меры предосторожности» (*хузу хизракум*) [4: 71].

41. Понятие *ал-бала’* (البلاء)

Корень *б-л-й* (ب–ل–ى) (или *б-л-в* (ب–ل–و)) имеет два основных значения: 1) ‘становиться вымотанным’ или ‘снимать что-то’ (*балийа/йабла*); 2) ‘подвергать испытанию’ (*ибтала/йабтали* или *бала/йаблу*). Испытание, или несчастье, (*бала’*) может прийти в виде

либо зла, либо добра. В форме зла оно проверяет веру и терпение человека, а в виде добра проверяет его благодарность.

Производные от этого корня встречаются в Коране 37 раз в следующих шести разных смыслах:

1. Испытание как таковое. В суре ал-Бакара Господь говорит верующим: «Мы непременно испытаем вас незначительным страхом, голодом и потерей мирского имущества» (*ва-ла наблуваннакум би-шай'ин мин ал-хауфи ва-л-джу'и ва-наксин мин ал-амвали*) [2: 155], а также: «…и испытывайте сирот» (*ва-бталу ал-йатами*) [4: 6]. Речь идёт о том, что распорядитель должен изучить нравственность сироты, а именно его способность надлежащим образом относиться к имуществу и к его расходованию.
2. Испытание посредством повеления. Господь заявляет в суре Мухаммад: «Мы непременно подвергнем вас всех испытанию (*ва-ланаблуваннакум*), пока… не испытаем [истинность] ваших утверждений» (*ва-наблува ахбаракум*) [47: 31].
3. Расчёт. Слово *йаблу* используется в суре Йунус, в которой рассказывается, что в Судный день «каждая душа испытает (*таблу куллу нафсин*) то, что совершила прежде» (*ма аслафат*) [10: 30].
4. Проявление тайного. В суре ал-Тарик («Ночной путник») читаем, что в День воскрешения тайное станет «явным» (*тубла ал-сара'иру*) [86: 9].
5. Бедствие. Смысл испытания как бедствия содержится в суре ал-Ахзаб («Сонмы»), где говорится: «верующие подверглись испытанию» (*убтулийа ал-му'минун*) [33: 11].
6. Дар через испытание. В суре ал-Бакара говорится, что «Господь испытал Ибрахима» (*ибтала Ибрахима раббуху*) повелениями и тот выполнил их. Он сказал: «Я сделаю тебя предводителем людей» [2: 124].

Итак, *ал-бала'* встречается в Коране в значении испытания и проверки. Это может проявляться как через добро и зло, так и через милость и лишения. Милость заслуживает благодарности, а бедствие — терпения. Это становится испытанием, поскольку и то и другое сложно для человека. Когда говорят, что Господь чем-то испытал человека, то имеют в виду проявление Его Щедрости или, наоборот, способности лишить чего-то по причине, которая может быть непонятна людям. А ведь Бог знает сокровенное!

Второе: понятия, связанные с ал-‘илм

1. Понятие *ал-‘илм* (العلم)

Трёхбуквенный корень *‘-л-м* (ع–ل–م) обозначает влияние, посредством которого один объект отличается от другого. От него происходят: существительное *‘алама*, которое относится к ‘знаку’ или ‘указанию’; слово *‘алам*, которое относится к ‘флагу’ или ‘баннеру’; *‘илм*, которое иногда переводится как ‘наука’, а в других местах просто как ‘знания’, будучи противопоставляемо невежеству (*джахл*). Активное причастие *‘а́лим* (мн. ч. *‘улама*), означающее ‘знающего’, относится к ‘учёному’. Оно используется Господом в суре ал-Му’минун («Верующие»), где мы читаем, что Бог — Единственный, кто знает о том, что и скрыто, и доступно для восприятия человека (*‘алиму ал-гайби ва-л-шахада*) [23: 92].

Также мы знаем существительное *‘али́м*, означающее ‘сверхзнающего’, при добавлении определённого артикля (*ал-‘алим*) это слово является одним из Божьих имён — Всезнающий. Глагол *‘алима* означает ‘знать’ или ‘открывать что-то’, а усиленная форма *‘аллама* означает ‘учить’ (отглагольное существительное *та‘лим*). Отглагольное существительное *ма‘лам* относится к ‘знаку’ или ‘ориентиру’ (тому, посредством чего определяется или распознаётся дорога или путь).

Производные от корня *‘-л-м* встречаются в Коране 856 раз в следующих четырёх основных смыслах:

1. Маркировка, или различение. В суре Мухаммад Господь заявляет, что Он проверяет людей и «различает (*на‘лама*) каждого, кто терпелив и благодарен» (*ал-муджахидина минкум ва-л-сабирин*) [47: 31].
2. Знания. Нас уверяют в суре ал-Нахл («Пчёлы»), что «Господь знает (*Аллаху йа‘ламу*) о том, что вы утаиваете, и том, что вы совершаете открыто» (*ма тусирруна ва-ма ту‘линун*) [16: 19]. Подобным образом существительное *‘илм* используется в суре Худ. Из неё мы узнаём, что Коран был ниспослан с ведома Господа (*унзила би-‘илми Аллах*) [11: 14].
3. Обучение. Это производное от корня находим в суре ал-Ма’ида («Трапеза») для указания на обучение охоте на жи-

вотных [5: 4]. Активное причастие *му‘аллим* (‘учитель’) не встречается в Коране. Однако пассивное причастие *му‘аллам* используется в суре ал-Духан («Дым»). В ней рассказывается о противниках Пророка, которые обвинили его в том, что он был обучен Корану другими людьми [44: 14].

4. Образование. Глагол *та‘аллам* — ‘учиться’ — используется в суре ал-Бакара по отношению к людям, которые изучали колдовство [2: 102].

2. Понятие *ал-хибр* (الحبر)

Трёхбуквенный корень *х-б-р* (ح-ب-ر) относится к ‘счастью’, ‘восторгу и ‘красоте’ и используется для того, чтобы говорить об оставшихся следах чего-то положительного и хорошего. Существительное *хибр* используется для обозначения чернил — вещества, используемого при письме (процессе, который можно рассматривать как форму украшения). В то же время *хабр* или *хибр* (мн. ч. *ахбар*) указывает на человека, который занимается письмом. (Учёные не могут прийти к единому мнению о том, как правильно писать это существительное — *хибр* или *хабр*. Согласно ал-Джаухари, если слово обозначает чернила, то правильно писать и произносить его как *хибр*, в то же время если оно связано с обучением и написанием в прозе, то должно произноситься как *хабр.*)

Более специфически существительное *хабр* используется для обозначения иудейского или христианского учёного, или священнослужителя, или просто честного человека. Сура ал-Ма’ида («Трапеза»), пятая сура Корана, также известна как сура ал-Ахбар. Другие формы существительного — *хабра, хубра, хибир и хибира*, а акт улучшения или украшения написанной рукописи или поэзии называется *тахбир*.

Множественное число *ахбар* встречается в Коране четыре раза по отношению к учёным (см., например, ал-Ма’ида («Трапеза») [5: 63]) и дважды в других смыслах. Учёных называют *ахбар* из-за следов их обучения, которые остаются в виде как письменных работ, так и воспоминаний в умах и сердцах людей.

3. Понятие *ал-раббани* (الرباني)

Корень *р-б-б* (ر–ب–ب) передаёт несколько различных значений:

1. Восстанавливать и/или поддерживать что-то. Из этого смысла мы выводим существительное *рабб*, которое обозначает ‘владельца’, ‘собственника’, ‘хозяина’, ‘создателя’ или ‘смотрителя’. Отсюда глагол *рабба* может также иметь значение ‘растить’ или ‘воспитывать’ (ребёнка).
2. Оставаться с (кем-то) или в (определённом месте). Если мы говорим о земле как о *марабб*, например, то под этим подразумевается, что на ней продолжается дождь, почему облака иногда называют *рабаб*.
3. Включать и охватывать что-либо. Существительное *раббани* указывает на того, кто знает Всемогущего Господа. Говорили, что слово *раббани* было введено в арабский язык из сирийского или иврита со значением ‘обожествлённый’, ‘божественный’ (Божий) или ‘небесный’.

Слово *раббани* встречается в Коране четыре раза. В суре ал-Ма’ида («Трапеза»), например, упоминаются «Божьи люди (*ал-раббаниййун*) и священники (*ва-л-ахбар*)» [5: 44] (см. также: [5: 63]). Это были учёные, кому было доверено Слово Божье, они свидетельствовали о его истинности и на них была возложена задача духовно воспитывать людей, обучать их, издавать для них постановления, основанные на иудейском законе, и действовать в качестве пророков и милосердных попечителей. Что касается термина *ал-ахбар*, так именовались влиятельные ведущие учёные, их учения были авторитетны, и известны они были благодаря распространению истины среди своего народа. Те, кого описывали как *раббаниййун*, имели более высокий статус, нежели раввины (*ахбар*), и были широко известны. Это были очень решительные личности, наделённые пониманием того, как вести людей, управлять их делами и служить их интересам. Говорили, что они были духовными преемниками Аарона, который следовал путём пророков. Заметим, что если термины *раббанийун* и *ахбар* связаны друг с другом в двух процитированных выше айатах из суры ал-Ма’ида («Трапеза»), то термин *раббаниййун* появляется отдельно в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») [3: 146].

4. Понятие *ал-курси* (الكرسي)

Трёхбуквенный корень *к-р-с* (ك–ر–س) относится к процессу накопления, собирания или сжимания на вершине чего-либо. От этого корня мы выводим существительное *курраса* (мн. ч. *карарис*), означающее ‘тетрадь’ или ‘блокнот’, который состоит из страниц, расположенных стопкой. Существительное *курси* (мн. ч. *карасин*) может указывать на знания или место, кресло, трон или кровать. Глагол *инкирас* означает ‘применять’ или ‘посвящать себя чему-то’, существительное *кирс* обозначает ‘сваленные руины’ или ‘остатки’, а также ‘причину’ или ‘происхождение чего-то’; в то же время *каркаса* относится к ‘повторению’ или ‘интонации’.

Термин *курси* встречается в Коране дважды в двух различных смыслах. В одном из этих случаев он означает знания, в суре ал-Бакара сказано, что *курси* Господа, т. е. Его знания или законы, охватывает Небеса и Твердь [2: 255]. Во втором случае, согласно лексическому определению *курси* как чего-то устойчивого, на котором кто-то сидит, слово используется для обозначения трона Соломона [Сад, 38: 34].

Наконец, предлагалось относить слово *курси* к небесной сфере, которая охватывает небесные тела.

5. Понятие *ал-асара* (الأثارة)

Трёхбуквенный корень *а-с-р* (أ–ث–ر) передаёт три первичных значения: 1) представление чего-то; 2) упоминание чего-то; 3) остаточный эффект от чего-то. Слово *асара* (мн. ч. *асарат*) относится к остатку или длительному эффекту. Слова *усра, ма’сара* и *ма’сура* относятся к благородному делу, рассказы о котором передаются из поколения в поколение. Слово *асар* относится к тому, что остаётся от чего-то — ‘след’ или ‘эффект’. Существительное *уср* относится к порезу, другими словами, след, оставшийся от раны, которую вылечили. Существительное *иср* относится к экстракту топлёного масла. В аналогичном ключе слово *асар* может означать протрузию на копыте верблюда, оставляющую следы, по которым могут идти другие. А существительное *асира* относится к вьючному животному, чьи копыта оставляют большие следы.

Производные от корня *а-с-р* встречаются в Коране в 31 месте и в следующих четырёх разных смыслах:

1. Долгосрочное влияние или наследие. В суре Гафир («Прощающий») рассказывается о былых народах, длительное влияние которых (*асар*) на земле было больше, чем у других [40: 21] (ср.: [ал-Рум (Римляне), 30: 9]). В суре Йа Син Господь говорит о том, как в Судный день Он запишет то, что люди «оставили после себя» (*асарахум*) [36: 12].
2. След шагов. В суре ал-Саффат («Стоящие в ряд») критикуются многобожники за то, что они шли по стопам (*асарихим*) своих праотцев [37: 70].
3. Предпочтение. Сура ал-Хашр («Сбор») хвалит тех, кто предлагает другим убежище от вреда и «отдаёт им предпочтение перед собой» (*йу'сируна 'ала анфусихим*) [59: 9].
4. Особая услуга. В суре Йусуф рассказывается о том, как братья Йусуфа, узнав о его высоком посте в Египте, провозглашают: «Несомненно, Бог поднял тебя высоко над нами» (*ла кад асарака Аллаху 'алайна*) [12: 91].

Глагол *асара* обозначает действие передачи чего-то или распространение его, особенно учения и знания. Слово *асара* относится к месту, о котором было сказано или написано, притом что оно влияет на последующие поколения. А выражение *асаратин мин 'илм* (букв.: 'следы знаний') [ал-Ахкаф (Пески), 46: 4] может использоваться также для обозначения учёного с эффективным и устойчивым наследием.

6. Понятие *ал-кабас* (القبس)

Корень *к-б-с* (ق–ب–س) по своему происхождению использовался применительно к огню, а впоследствии применялся в соответствующих метафорах. В отношении знаний мы можем сказать, что человек *иктабаса 'илман*, т. е. «искал или обретал знания». Или «он передавал или делился знаниями с кем-то другим» (*акбасаху 'илман*).

Этот корень встречается в Коране трижды. В суре Та Ха описывается, как Муса, увидев огонь, сказал своей семье, что сможет принести им «горящую головню» (*минха би-кабасин*) [20: 10] (ср.: [ал-Намл (Муравьи), 27: 7]). Из суры ал-Хадид («Железо») мы

узнаем, что в День воскрешения лицемеры скажут верующим: «Погодите, мы позаимствуем у вас немного света» (*унзуруна накта́бис мин нурикум*) [57: 13]. Итак, исходное значение *кабас* было связано с огнём, а потом его значение расширилось в метафорах — стало указывать на руководство и свет.

7. Понятие *ал-русух* (الرسوخ)

Первоначальное обозначение корня *р-с-х* (ر–س–خ) связано с твёрдостью, укоренённостью и проникновением в почву. По отношению к течению или водоёму глагол *расаха* означает, что его вода иссякла из-за проникновения в почву. Прилагательное *расих* означает ‘стабильный’, ‘прочно укоренённый’ или ‘хорошо обоснованный’. Отсюда, *ал-русух фи-л-‘илм* — ‘хорошая подкованность в знаниях’ — указывает на охват знаний, основанный на установленных и надёжных свидетельствах и/или неопровержимых доказательствах. Слово *расих* встречается в Коране дважды. Сура Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») указывает на тех, кто «глубоко укоренён в знании» (*ал-расихун фи-л-‘илм*) [3: 7]. В суре ал-Ниса («Женщины») этот термин используется аналогичным образом [4: 162]. Абу ‘Амр цитирует ал-Мубаррада, говоря, что «те, кто глубоко укоренены в знаниях, — это те, кто учатся вместе». Согласно ал-Мубарраду, только те, кто выучил Коран наизусть, могут считаться глубоко укоренёнными в знании. В то же время Ибн ‘Аббас толкует ссылку *ал-расихун фи-л-‘илм* в суре Ал ‘Имран [3: 7] как обозначающую «тех, кто полностью осознал знания, так что ничто не может заставить их усомниться в них».

8. Понятие *ал-саййид* (السيد)

Слово *саййид* происходит от корня *с-й-д* (س–ى–د), означающего ‘управлять/править’. Это значение, в свою очередь, происходит от того, что *саййид* — это тот, кто управляет или правит большинством людей, т. е. обычными людьми (*савад ал-нас*). Таким образом, слово *саййид* (мн. ч. *сада*) используется для обозначения лидера, хозяина, правителя или, в общем, того, кто является проницательным, понимающим и обладает богатством и благотворным влияни-

ем. Термин *саййид* встречается в Коране трижды для обозначения правителя — великодушного и знающего:

1. В суре Йусуф слово *саййид* используется для обозначения мужа [12: 25].
2. Сура ал-Ахзаб («Сонмы») использует множественную форму *сада* в смысле ‘лидеры’ [33: 67].
3. Знатный или выдающийся среди людей. В данном смысле это слово используется в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») при ссылке на пророка Йахйу (Иоанна Крестителя) [3: 39].

9. Понятие *ал-худжжа* (الحجة)

Корень *х-дж-дж* (ح-ج-ج) передаёт четыре основных смысла:

1. Намереваться, особенно намереваться достичь конкретной цели или пункта назначения. Из этого мы выводим существительное *махаджжа*, которое может относиться к месту назначения, месту паломничества, к храму или пути, а также существительное *хаджж*, которое относится к паломничеству в Макку.
2. Спорить, или диспутировать, с кем-то (*хаджаджа*). Из этого глагола мы выводим существительное *худжжа* — ‘свидетельство’, ‘доказательство’ или ‘аргумент’ в пользу какой-то позиции.
3. Скуловая кость, которая по-арабски называется *хиджадж*.
4. Отступление или уход — *хаджхаджа*. С ним связано слово *михджадж* — ‘дискуссионный’.

Производные от корня *х-дж-дж* встречаются в Коране 20 раз в двух разных смыслах.

Первый из них — враждебность, или оппозиция. Этот смысл содержится в суре ал-Бакара. В ней христиан и иудеев спрашивают: «Неужели вы станете препираться с нами относительно Господа?» (*а тухаджжунана фи-Аллах*) [2: 139]. Аналогично в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») сказано: «Вы были людьми, которые препирались (*хаджаджтум*) относительно того, что вам известно» (*фи-ма лакум бихи ‘илм*) [3: 66].

Второй — убедительное свидетельство. Такое использование находим в суре ал-Ан‘ам («Скот»), которая напоминает нам, что

«только у Господа есть окончательное свидетельство» (*фа ли-Ллахи ал-худжжату ал-балига*) [6: 149]. Точно так же доказательства, представленные сторонниками правонарушений, не имеют силы в аргументации. Как мы читаем в суре ал-Шура («Совет»): «Доводы тех, которые [всё ещё] препираются относительно Господа (*йухаджжуна фи-Аллах*) после того, как Ему ответили верующие (*мин ба'ди ма устуджиба лаху*), — все их доводы недействительны в глазах Господа» (*худжжатухум дахидатун 'инда раббихим*) [42: 16].

Цель каждой стороны — отговорить другую сторону от позиции, которую она аргументирует. Всё, что цитируется в поддержку чьих-либо утверждений, упоминается как *худжжа*, даже если оно недействительно, как мы видели в цитате из суры ал-Шура («… все их доводы недействительны» — *худжжатухум дахидатун*) [42: 16].

Существует два разных типа *худжжи*. Один из них, именуемый убедительным доводом (*худжжа икна'ийя*), полезен для людей, которые не могут справиться со сложными рациональными доводами, и может привести их к уверенности, предоставляя много типов доказательств. Второй тип, именуемый *худжжа бурханийя*, — это установленный аргумент, основанный на неопровержимых свидетельствах. Пример этого типа доказательства встречаем в суре ал-Анбийа («Пророки»): «Если бы на них [на небесах и земле] были иные божества наряду с Господом, то они [небеса и земля] разрушились бы» [21: 22]. Если бы существовало множество божеств, то они в своём соревновании за управление всем сущим привели бы Вселенную в состояние полного хаоса. Однако если мы определим «Бога» как Сущее, обладающее высшей властью, то никакое альтернативное божество не сможет даже существовать, тем более конкурировать за управление и власть с Единым Богом.

10. Понятие *ал-бурхан* (البرهان)

Корень отглагольного существительного *б-р-х-н* (ب–ر–ه–ن) означает 'установить доказательство чего-то'. Глагол *абраха* также означает 'поддержать доказательство'. Термин *бурхан* встречается в Коране восемь раз в следующих четырёх разных смыслах:

1. Проявление истины. Мы читаем в суре ал-Ниса («Женщины»): «О люди! К вам уже явилось проявление истины от вашего Господа» [4: 174].
2. Завет с Господом. В суре Йусуф сказано, что когда его пыталась соблазнить жена его хозяина, «он увидел доказательство истины своего Господа» (*бурхана раббихи*) [12: 24], т. е. знание Йусуфом того, что ему разрешено и что запрещено, в частности, запрещено прелюбодеяние.
3. Свидетельство. Мы читаем в суре ал-Му'минун («Верующие»), что не существует свидетельств (*бурхан*) существования другого бога, кроме Господа [23: 117].
4. Знак дарованной Богом власти. В суре ал-Касас («Рассказ») говорится, что, дав Мусе возможность совершать два типа чудес перед Фараоном, Бог назвал их «двумя знаками» (*бурханан*) того, что Муса пришёл с Божьей вестью [28: 32].

Существительное *бурхан* в модели *фу'лан* основано на трёхбуквенном корне *б-р-х*, который означает 'становиться белым'. Слово *бурхан* относится к наиболее достоверным из всех свидетельств и означает бескомпромиссную правдивость. Согласно учёным в области принципов юриспруденции, *бурхан* является тем, что отделяет истину от лжи, доброкачественное от порочного.

11. Понятие *ал-султан* (السّلطان)

Это слово происходит от трёхбуквенного корня *с-л-т* (س–ل–ط), который имеет отношение к силе, полномочиям, власти и господству. Слово *султан* может обозначать мощный аргумент, или доказательство, или силу монарха или правителя. 'Султан чего-то' — это его сила, или мощь. Как отглагольное существительное слово *султан* не может использоваться во множественном числе. Тем не менее при использовании в отношении правителя его множественное число — *салатин*.

Слово *султан* встречается в Коране 35 раз в двух разных смыслах:

1. Сила и полномочия. Сура Ибрахим использует данное слово в этом смысле, говоря, что в Судный день сатана признается

своим прежним последователям: «У меня не было над вами никакой власти (*султан*)» [14: 22] (ср.: [34: 21]).

2. Доказательство или свидетельство какого-то утверждения. Оно используется в этом смысле в суре Йунус [10: 68], а также в 28 других местах. Слово *султан* используется в значении свидетельства или доказательства (*худжжа*) из-за силы, которая иногда воздействует на умы и сердца людей сильными аргументами или свидетельствами, особенно если они являются знающими, проницательными людьми веры. Что касается использования слова *султан* для обозначения силы, управления или суверенитета (*мулк*), то оно указывает на власть Господа над Землей.

12. Понятие *ал-айа* (الآية)

Слово *айа* происходит от корня *а-й-й* (أ–ى–ى), который может относиться к взгляду, или соображению, или намерению обратиться к конкретному лицу. Существительное *айа* относится к знаку. Согласно ал-Асма‘и, *айа* человека — это его личность. Поэтому в примере, приведённом ал-Халилом, если мы скажем, что племя вышло со своими *айатами* (мн. ч. от *айа*), это будет означать, что оно выступило полностью со всеми своими людьми (*хараджа ал-кауму би-айатихим*). Слово *айа* также может использоваться для обозначения единицы коранического текста (мн. ч. *ай*), нравственного урока или времени.

Слово *айа* встречается в Коране 382 раза в следующих смыслах:

1. Знамение. «Среди Его чудес [знамений (*айатихи*)] есть такое, что Он сотворил вас из пыли» [30: 20] (ср.: [29: 44]). Такие «чудеса» или «знамения» дают людям доступ к большим или меньшим степеням знаний о Боге в зависимости от их личных возможностей или их желания размышлять и учиться. В отличающемся, но связанном смысле сура ал-Шу‘ара («Поэты») ссылается на языческие алтари как «знамения» бессмысленной глупости и идолопоклонничества [26: 128].
2. Единица Корана. Слово *айа* может относиться к любой фразе из Корана, которая сообщает Божье предписание, будь то це-

лая сура или только её часть. Слово *айа* также может использоваться для ссылки на каждую из единиц, помеченных цифрами в кораническом тексте. Такое значение можно увидеть в сурах Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») [3: 7] и ал-Джасийа («Коленопреклонённая») [45: 8].

3. Чудо. В суре ал-Касас («Рассказ») упоминаются чудеса, сотворённые Мусой, — *айат* 28: 36.
4. Знамения милости Господа. Иисус упоминается в суре Марйам как *айа* [19: 21].
5. Предписание или запрет. Такое значение можно увидеть в суре ал-Бакара [2: 187].

13. Понятие *ал-джидал* (الجدال)

Значение этого слова связано с корнем *дж-д-л* (ج–د–ل), означающим ‘растущее соперничество’ или ‘сопротивление’. Существительное *аджда л* — название ястреба, а существительное *джадал* имеет отношение к яростному сопротивлению. Глагол *джадала* относится к процессу плотного плетения или скручивания, а ещё к укреплению и росту зерна в колосе. Точно так же выражение *джаддалаху* (пассивная форма — *инджадала, таджаддала*) означает: «он повалил его на землю» (*сара‘аху ‘ала-л-джидала*).

Производные от корня *дж-д-л* встречаются в Коране 29 раз в смысле пререканий, споров, дебатов и обсуждений. Сура ал-Ра‘д («Гром») говорит о тех, кто «упорно спорит о Боге» (*йуджадилуна фи-Аллах*) [13: 13]. В суре ал-Бакара сказано, что те, кто совершает паломничество в Макку, должны удерживаться от споров (*джидал*) [2: 197]. А сура ал-Кахф («Пещера») описывает людей как таковых, кто «больше всего склонен препираться» (*ал-инсану аксара шай’ин джадалан*) [18: 54]. Сура ал-Нахл («Пчёлы») призывает Пророка вести «споры» (*джадил*) с теми, кто не соглашается с ним, любезно [16: 125]. Диалог или дискуссию с целью убеждения можно сравнить с актом завязывания узлов или плетения (*ал-джадал*) в смысле плетения или «сплетения» своих аргументов таким образом, чтобы они были достаточно сильными для привлечения к себе оппонента.

14. Понятие *ал-су'ал* (السّؤال)

Корень *с-'-л* (س–ء–ل) передаёт понятие вопроса или запроса. Производные от этого корня встречаются в Коране 128 раз в следующих смыслах:

1. Запрос на правовую норму. В суре ал-Бакара говорится: «Они спросят тебя о новолуниях» (*йас'алунака 'ан ал-ахилла*) [2: 189] (см. также: [2: 215, 217, 219, 220]).
2. Просьба о помощи — попрошайничество. В суре ал-Духа («Утро») говорится о человеке, который просит материальную помощь, используя активное причастие *са'ил* 'тот, кто просит' [93: 10].
3. Мольба. Слово *са'ил* также обозначает обращённую к Господу мольбу (см.: [70:1]).
4. Петиция, запрос или поиск. Когда Нух просит Господа защитить его неверующего сына от большого потопа, Бог говорит Нуху, чтобы он не просил Его о том, чего не знает (*ла тас'ални ма лайса лака бихи 'илмун*) [Худ, 11: 46]. Это слово используется в похожем смысле в суре ал-Рахман («Милосердный»), в которой говорится, что всё сущее испытывает потребность в Боге [55: 29] (ср.: [51: 19]).
5. Призывать к ответу. Этот смысл используется в суре ал-А'раф («Преграды»), где Господь заявляет: «Мы непременно призовём к ответу тех, к кому было отправлено [Божье] послание (*фа-ланас'аланна аллазина урсила илайхим*), и непременно призовём к ответу [самих] посланников (*ва-ланас'аланна ал-мурсалин*)» [7: 6].
6. Обсуждать между собой (см.: [78: 1]).

Отглагольное существительное *су'ал* относится к процессу поиска знаний или к средствам их обретения. Нас призывают искать знания таким путём (см.: [21: 7]). Аналогично оно может обозначать процесс поиска материального благополучия или средств его обретения (см.: [51: 19], процитировано выше). Было бы нелогично, если бы Всезнающий Бог стремился к знаниям. Поэтому когда просьба исходит от Господа, её цель состоит в том, чтобы призвать, предупредить человека о чём-то или побудить его/её признать, одобрить или сделать что-то. В суре ал-Ма'ида («Трапеза»), например, рассказывается, что Бог спросил 'Ису, сына Марйам, гово-

рил ли он людям поклоняться, кроме Господа, ему и его матери как божествам [5: 116]. Бог задал этот вопрос, конечно, не с целью узнать, а, скорее, чтобы сообщить что-то окружающим, упрекнуть людей за ложные учения и побудить их признать более истинное учение.

Вопрос похож на пожелание. Однако если пожелание (*умнийа*) должно иметь дело с надеждой на выполнение чего-то, что человек считает возможным, то вопрос (*су’ал*) включает просьбу об ответе. Риторический вопрос может быть абсолютно идентичным ответу на него. Однако в случае вопроса, задаваемого с целью узнать что-то или получить руководство, учитель человека будет похож на доктора, который борется за выздоровление больного. В этой роли он обращает внимание на то, чего требует болезнь, а не на то, что говорит пациент. Отвечая на вопрос, такой учитель может воздержаться от предоставления запрошенной информации и вместо этого предоставить информацию, которую запрашивающий должен был бы запросить или которая действительно ему нужна.

Некоторые называют такой подход «подходом мудрецов». Когда используется этот подход, ответ будет более общим, чем вопрос. В суре Та Ха, например, Господь спрашивает у Мусы, что он держит в своей правой руке. На это Муса отвечает: «Это — мой посох». Потом он добавляет: «Я опираюсь на него и сбиваю им листья для моих овец (или отгоняю им моих овец). Я нахожу ему и другое применение» [20: 17–18]. В суре ал-Шу‘ара («Поэты») говорится о том, как Ибрахим спрашивал своего отца и его народ, кому они поклоняются. На это они ответили: «Мы поклоняемся идолам». Потом, как будто бы с целью рассердить Ибрахима, они добавили: «…и мы остаёмся преданными им» [26: 70–71].

Ответ на вопрос с предоставлением большего объёма информации, чем запрашивалось, может мотивировать к действиям того, кто спрашивал. Данная ситуация продемонстрирована в суре ал-А‘раф («Преграды»). Там колдуны Фараона спрашивают его, будут ли они вознаграждены, если одержат верх над Мусой, и он ответил: «Да, вы станете одними из приближённых» [7: 113–114]. В некоторых ситуациях ответ может быть более лаконичным, чем ожидал тот, кто спрашивал, в других случаях человек вообще может не ответить на вопрос, особенно если вопрос поставлен не с целью узнать, а просто из-за упёртости.

15. Понятие *ал-джаваб* (الجواب)

Трёхбуквенный корень *дж-в-б* (ج–و–ب) передаёт два первичных значения. Первое — ‘прокалывание’, ‘проникновение’ или ‘пересечение’. Можно сказать: *джубту ал-арда* («Я пересёк территорию»). В этом случае отглагольным существительным будет *джауб*, а активным причастием — *джа’иб* или *джавваб*. Второе значение — ‘отвечать на то, что было сказано’. Можно сказать: *аджабаху* («Он ответил ему»). Из этого корня мы выводим существительные *джаваб* (‘ответ’, ‘отклик’) и *джа’иба* (мн. *джава’иб*) — ‘неожиданные или чрезвычайные новости’, глагол *джаваба* (отглагольное существительное *муджаваба*) — ‘отвечать на’ или ‘сотрудничать с’ и *таджаваба* (отглагольное существительное *таджавуб*) — ‘быть ответственным’ или ‘гармонично взаимодействовать с’. Другие производные включают глагол *истаджваба* (отглагольное существительное *истиджваб*) —‘допрашивать’, *истаджаба* (отглагольное существительное *истиджаба*) — ‘отвечать на (молитву)’ или ‘отвечать на’.

Производные от корня *дж-в-б* встречаются в Коране 43 раза в следующих смыслах:

1. Разрезать или проникать. В суре ал-Фаджр («Заря») говорится о самудянах, «которые рассекали скалы в лощине» (*джабу ал-сахра би-л-вад*) [89: 9].
2. Отвечать, соответствовать, откликаться на… Господь говорит о Себе в Коране: «Я отвечаю на зов молящегося, когда он взывает ко Мне» (*да‘вата ал-да‘и иза да‘ани*) [2: 186] (см. также: [Йунус, 10: 89]).
3. Подчиняться. В суре ал-Ахкаф («Пески») сказано: «Откликнитесь на призыв Бога» (*аджибу да‘иа Аллахи*) [46: 31]. В то же время сура Ал ал-‘Имран («Семейство ‘Имрана») говорит о верующих, «которые откликнулись на призыв Бога» (*истаджабу ли-Ллахи*) [3: 172].
4. Ответ на вопрос (*джаваб*). См. суру ал-А‘раф («Преграды») [7: 82].

Если упомянутый в Коране вопрос уже задавали Пророку, то его ответу предшествует приказ «скажи» (*кул*) без союза *фа* (‘то’, ‘тогда’) перед ним. В суре ал-Исра’ («Ночной перенос»), например, нам рассказывают, что люди спросили Пророка о природе духа

(*йас'алунака 'ан ал-рух*) и он получил приказ дать им ответ, содержащий слово *кул*: «Скажи: …» [17: 85] (ср.: [7: 187]). В другом месте, наоборот, приводится вопрос, который ещё не задавали, поэтому использованное в Коране настоящее время на самом деле указывает на будущее. Например, в суре Та Ха мы читаем: «И они спросят тебя о том[, что будет] с горами[, когда этому миру придёт конец]. Тогда скажи: …» [20: 105]. В этом случае приказу Бога о том, что ответить, предшествует *фа*, означающее 'то', 'тогда' (*фа-кул*). Оно означает следующее: «Если они спросят тебя… то скажи…»

16. Понятие *ал-фатва* (الفتوى)

Корень, состоящий из букв *ф-т-й* (ف–ت–ى), имеет два базовых значения. Первое — 'молодость', 'новизна' и 'свежесть', от которого мы выводим существительное *фата* (мн. *фитйа* или *фитйан*), означающее 'юношу' или 'молодого верблюда'. Второе — 'уточнение правовой нормы'. Глагол *афта* используется для описания действия, предпринимаемого юристом, который выносит решение по какому-то правовому вопросу или проблеме.

Производные от корня *ф-т-й* встречаются в Коране 21 раз в двух разных смыслах:

1. Молодой человек, юноша. В суре ал-Анбийа («Пророки») мы читаем об Ибрахиме, что люди называли его юношей (*фата*), который выступал против их богов [21: 60].
2. Уточнение правовой нормы. В суре ал-Ниса («Женщины») слово *афта* используется в смысле предоставления правовой нормы. Там сказано, что Сам Бог вынесет людям решение (*Аллаху йуфтикум*) касательно женщин того времени [4: 127]. Именно второе из двух значений интересует нас в данном контексте.

Глагольная форма *ф-т-й* встречается в Коране 11 раз в смысле поиска знаний и понимания определённой проблемы или вопроса. Именно в данном смысле это слово используется в суре Йусуф, где царь, увидев мистический сон, попросил свою знать объяснить его, сказав: «Разъясните [значение] моего сна» (*афтуни фи-ру'йайа*) [12: 43]. Слово *фатва* используется для обозначения ответа, данно-

го правоведом касательно проблематичной правовой темы, а отглагольное существительное *ифта'* относится к процессу предоставления такого ответа.

17. Понятие *ал-байан* (البيان)

Корень *б-й-н* (ب–ى–ن) охватывает глагол *бана/йабину*, указывает на процесс разделения или отдаления одного предмета от другого либо на разоблачение, разъяснение или представление. Другие отглагольные производные включают *абана, байййана, истабана* и *табаййана*, а слова *байан* и *тибйан* [16: 89] — это отглагольные существительные от того же корня.

Производные от этого корня встречаются в Коране 258 раз в следующих смыслах:

1. Уделить что-то долгому и тщательному рассмотрению. В суре ал-Худжурат («Комнаты») Господь говорит верующим: «Если к вам придёт какой-нибудь нечестивец с [клеветническими] россказнями (*ин джа'акум фасикун би-наба'ин)*, то разузнайте (*фа-табаййану*)» [49: 6].
2. Свидетельства и доказательства. В суре ал-Бакара используется существительное во мн. ч. *байййинат* для указания на «ясные знамения» [2: 185], раскрытые в Коране (в ед. ч. см.: [ал-Ан'ам (Скот), 6: 57]).
3. Становиться ясным или проявляться. В суре Ибрахим Господь говорит тем, кто сопротивлялся Его посланию, как для них «стало очевидным (*табаййана*), каким образом Он поступал прежде с непослушными народами» [14: 45].
4. Становиться различимым. В течение месяца Рамадан мусульмане могут продолжать прерывать свой пост до тех пор, пока чёрная нить не станет отличаться от белой (*хатта йатабаййана… ал-хайту ал-абйаду мина ал-хайти ал-асвади*) [2: 187].
5. Ясный. Откровения Бога состоят из «ясных знамений, показывающих истину» (*айатин мубаййинатин*) [24: 34].
6. Возможность для самовыражения. В суре ал-Рахман («Милосердный») сказано, что Бог «…научил его [человека] изъясняться» (*'алламаху ал-байан*) [55: 4].

Четырёхбуквенная форма появляется либо вместе с *хамзой* в начале (*абана*), либо с удвоенным вторым согласным (*байййана*). В то же время трёхбуквенная форма не появляется в Коране в смысле откровения или разъяснения. Наоборот, мы видим четырёхбуквенную (*абана*, *байййана*) и пятибуквенную (*табайййана*) формы в прошлом и настоящем времени. Мы также видим активное причастие *мубайййин* в сурах ал-Нур («Свет») [24: 34] и ал-Талак («Развод») [65: 11]. Что касается повелительного наклонения, оно появляется только три раза в форме *табайййану* (дважды в суре ал-Ниса («Женщины») [4: 94] и один раз в суре ал-Худжурат («Комнаты») [49: 6].

Другое активное причастие, выводимое от этого корня, — *мубин* (от глагола *абана/йубину*), означающее 'ясный' или 'явный'. Например, в суре Йусуф описывается кораническое Откровение как «Откровение, ясное само по себе и ясно показывающее истину» (*мубин*) [12: 1]. Глагольная форма *табайййана* встречается 18 раз либо в прошедшем [Саба', 34: 14] или настоящем времени, либо в повелительном наклонении.

Отглагольное существительное *байан*, которое используется в смысле 'открытия' или 'разъяснения чего-то', является более общим по своему значению, чем слово *нутк*, которое используется исключительно в отношении человеческих существ, а не других созданий. Процесс разъяснения, заложенный в *байан*, может включать как речь, так и действия. Речь может называться *байан*, поскольку она открывает смысл, который человек намеревался донести. В суре ал-Кийама («Воскрешение») Господь заявляет, что Он — Единственный, кто будет объяснять Коран, говоря: «Нам надлежит разъяснять его» (*'алайна байануху*) [75: 19]. На самом деле всё, что уточняет общее или разъясняет непонятное, будь то речь или действие, может считаться типом *байан*. Например, в суре Ал 'Имран («Семейство 'Имрана») события прошлого описаны как *байан*, или «верное руководство» [3: 138].

Существует пять разных путей, когда процесс *байан* может осуществляться посредством речи и действия. Первый тип именуется как *байан ал-такрир* — действие, которое разъясняет и подтверждает значение чего-то, что было сказано. В суре ал-Хиджр говорится, что когда Бог приказал ангелам пасть ниц перед Адамом, все они, кроме Иблиса, это сделали [15: 30–31]. Своим поступком ангелы подтвердили принудительный характер того, что

приказал Господь. Данный тип *байан* продемонстрирован также в суре ал-Ан‘ам («Скот)», где упоминаются птицы, «летающие на двух крыльях» [6: 38]. Это подтверждение буквального значения сказанного из-за вероятности того, что утверждение могло быть метафорическим, ведь можно сказать, например, что человек «летит с энтузиазмом» или что-то в этом роде. В данном контексте ссылка на крылья птицы подтверждает, что здесь говорится о буквальном, а не образном полёте.

Второй тип называется *байан ал-тафсир* — толкование или объяснение слов, значение которых может быть непонятным из-за использования омонимов, общих или двусмысленных формулировок.

Третий тип называется *байан ал-тагйир* и означает акт изменения значения слова или выражения посредством оговорки, исключений или уточнений.

Четвёртый тип известен как *байан ал-табдил*. Это то же самое, что отмена.

Пятый — *байан ал-дарура*, или уточнение по необходимости. Этот тип *байан* является уточнением, которое имеет место, несмотря на умалчивание рассматриваемого вопроса из-за некой необходимости в окружающем контексте.

В свою очередь, *байан ал-дарура*, или уточнение по необходимости, подразделяется на следующие четыре подтипа:

1. Выделяется не только тем, что сказано, но и тем, что не сказано. Например, в суре ал-Ниса («Женщины»), где обсуждаются права на наследство и его распределение, рассказывается: «Если же у него (усопшего) нет ребёнка, то ему наследуют [только] родители, а матери достаётся одна треть» [4: 11]. Хотя в тексте об этом не говорится, мы можем посредством *байан ал-дарура* сделать вывод, что оставшиеся две трети наследства отходят отцу. Такой вывод мы делаем не просто на основании умалчивания о доле отца, но на основании необходимого значения того, что было сказано о необходимости разделения наследства.
2. То, что становится понятным посредством определения или уточнения со стороны человека, который говорит (или пишет) на данную тему.
3. То, что демонстрирует потребность защиты покупателя от ущерба.

4. То, что разъяснено на основании значения лингвистического контекста. Например, можно сказать: «Я должен ему сто три дирхама (*лаху ‘алаййа ми’атун ва-саласату дарахим*), три платья (*саласату асвабин*), лошадей» (*афрасин*)» — и т. п. Выражение *саласату дарахим* (‘три дирхама’), связанное союзом *ва* (‘и’) с предыдущим *ми’атун* (‘сто’), даёт понять, что число 100 связано с дирхамами, а не с платьями или лошадями. Наоборот, если человек сказал: «103 платья» (*ми’атун ва-саласату асвабин*), то фраза «три платья» (*саласату асваб*) будет связана союзом *ва* (‘и’) с предыдущим *ми’атун* (‘сто’), и будет понятно, что человек имеет в виду 103 платья, а не дирхама или лошадей.

18. Понятие *ал-шарх* (الشّرح)

Трёхбуквенный корень *ш-р-х* (ش–ر–ح) обозначает акт открытия, обнаружения, расширения и разъяснения. Глагол *шараха* может иметь значение ‘объяснять’ или ‘разъяснять’, а усиленная форма *шарраха* означает ‘нарезать’ (сыр, мясо и т. д.). Производные от корня *ш-р-х* встречаются в Коране пять раз в смысле распространения или расширения. Если человек использует глагол *шараха* относительно груди, то он обозначает акт раскрытия разума и сердца для получения чего-то, в частности откровения, знания истины и покорности Господу и превращения её в хранилище мудрости, самообладания и смелости. Данное слово используется в этом смысле в суре ал-Зумар («Толпы»), где говорится о том, чьё сердце открыто Господом для ислама (*ман шараха Аллаху садраху ли-л-ислам*) и кто получил просвещение (*фа хува ‘ала нурин мин раббини*) [39: 22] (см. также: [6: 125; 20: 25 и 94: 1]). Арабское слово *садр* используется для обозначения в таких ситуациях сердца и разума, хотя с анатомической точки зрения и означает *грудь* (ср.: [11: 45]). Так можно увидеть, что грудь описывается как «крепость» (*хисн*), в которой сердце защищено от атак дьявольских сил.

В конце концов, нужно отметить, что глагол *шараха* также может использоваться для обозначения процесса раскрытия кого-то дьявольским влияниям. Например, сура ал-Нахл («Пчёлы») ссылается на того, кто раскрыл своё сердце отрицанию истины (*шараха би-л-куфри садран*) [16: 106]. Глагол *шараха* изначально отно-

сится к физическому действию, но используется для метафорического обозначения духовных реалий.

19. Понятие *ал-тафсир* (التفسير)

Трёхбуквенный корень *ф-с-р* (ف–س–ر) обозначает акт прояснения, раскрытия или выявления. Четырёхбуквенная глагольная форма *фассара* (отглагольное существительное *тафсир*) считается синонимом глагола *аввала* (отглагольное существительное *та'вил*), имеющего значение 'толковать', 'открывать' то, что подразумевалось в проблематичной и двусмысленной речи. *Та'вил* — это процесс определения того, какое понимание слова или фразы отображает значение, которое имелось в виду в определённом контексте. Слово *фаср* (или *тафсир*) относится к исследованию воды врачом и вынесению относительно неё решения. А отглагольное существительное *тафсара* — это процесс диагностики болезни.

Существительное *тафсир* встречается в Коране один раз в суре ал-Фуркан («Различение»), где Бог гарантирует Пророку, что Он предоставит ему в Коране «наилучшее толкование» (*ахсана тафсиран*) [25: 33]. Точно так же всё, с помощью чего человек узнаёт конкретное значение чего-то, называется *тафсара*. Разница между *та'риф* и *тафсир* в том, что в то время как *та'риф* относится к объяснению значения слова, *тафсир* — это объяснение слова или выражения с использованием терминов, которые лучше воспринимаются и более известны. Что касается разницы между *тафсир* и *та'вил*, то *тафсир* действует на уровне очевидных значений терминов или слов, а *та'вил* — на уровне скрытых, или символических значений.

20. Понятие *ал-хикма* (الحكمة)

Корень *х-к-м* (ح–ك–م) обозначает акт ограничения или проверки. От этого корня мы выводим существительное *хукм* ('правило'), изначально обозначающее ограничение плохого посредством предотвращения несправедливости. Аналогично существительное *хикма*, которое обычно переводится как 'мудрость', означает предупреждение невежества. Активное причастие *ха́ким* ('правитель')

имеет отношение к тому, кто выполняет юридические решения (*ахкам*, ед. ч. *хукм*).

В более общем смысле слово *хикма* связано со справедливостью (*'адл*), знаниями (*'илм*), великодушием (*хилм*), пророчеством (*нубувва*) и ниспосланными писаниями. Глагол *ахкама* более или менее синонимичен с глаголом *аткана* — 'управлять', 'делать умело и надлежащим образом' или 'делать что-то ярким и сильным' настолько, что его нельзя использовать в чужих целях или приуменьшить его роль. Соответственно, речь, описанная с помощью производного прилагательного *мухкам*, — это недвусмысленная речь, слова и значения которой не поддаются никаким сомнениям или колебаниям.

Производные от корня *х-к-м* встречаются в Коране 11 раз в следующих пяти различных смыслах:

1. Средство увещевания. В суре ал-Бакара Господь призывает людей серьёзно воспринимать Откровение: «Он ниспослал вам из Писания и мудрости, чтобы увещевать вас» (*ма анзала алайкум мин ал-китаби ва-л-хикмати йа'изукум бихи*) [2: 231].
2. Пророчество. Господь заявляет в суре ал-Ниса («Женщины»), что Он уже одарил «Писанием и мудростью (*ал-китаба ва-л-хикма*) род Ибрахима (Авраама)» [4: 54].
3. Толкование Корана. «Он дарует мудрость тому, кому пожелает, а кому дана мудрость, тому дано большое благо» [2: 269].
4. Понимание и знание. Говоря об Иоанне Крестителе (Йахйа), Господь объявляет в суре Марйам: «Мы одарили его мудростью (*атайнаху ал-хукм*), пока он был ещё ребёнком» [19: 12].
5. Акт определения по правовым вопросам. Так, Господь приказал Пророку: «…если ты судишь, то суди их беспристрастно» (*фа ин хакамта, фахкум байнахум би-л-кист*) [5: 42].

Слово *хаки́м* — 'мудрый' или 'мудрец' — передаёт несколько различных смыслов. Один из них — 'учёный', или 'образованная личность'. Говорят, чтобы называться *хакимом*, нужно объединить знания с действиями. В суре Фуссилат («Разъяснены») задаётся вопрос: «Чья речь прекраснее того, кто призывает к Господу, поступает праведно и говорит: „Воистину, я — один из мусульман"?» [41: 33]. Другой смысл — тот, кто в совершенстве (*ахкама*) владеет

делом, которое делает. Третий смысл, передаваемый словом *хаким*, — ‘явный’ или ‘ясный’. Учитывая базовый смысл корня *х-к-м* в виде предотвращения или сдерживания, его стали использовать, говоря о регулировании точности знания и действия благодаря непосредственному изучению значений вещей и своего рода пристальному наблюдению, которое приходит с накопленным опытом. Когда-то арабы называли свою знать *хукама* (‘мудрецы’), признавая их обоснованные умозаключения, осмотрительность и добросовестность. Ал-Хаким — также одно из 99 имён Бога, который ничего не оставляет без внимания и который управляет, регулирует и правит Вселенной, используя Свою всемогущую силу и знания (ср.: [5: 118; 6: 18 и т. д.]). В этом смысле слово *хаки́м* (‘мудрец’) более или менее синонимично с *ха́ким* (‘правитель’), хотя термин *хукм* (‘правило’, ‘управление’, ‘суждение’) шире, чем *хикма* (‘мудрость’, ‘сообразительность’).

Одно из предлагаемых определений *хикма* — это знание вещей такими, какие они есть. Чтобы быть классифицированным как *хикма*, знание также должно сопровождаться уравновешенным отношением и действиями, т. е. избеганием как излишеств, так и пренебрежения. Это согласуется с тем фактом, что, по мнению большинства учёных, *‘илм* ‘знание’ — это не просто абстрактное понимание, а баланс знания и действия, при котором один из двух имеет приоритет в зависимости от характера ситуации.

Ниже приводится обзор коранических терминов, соответствующих понятию *‘илм* в его различных аспектах. Сюда же могли бы быть включены и другие термины, но чтобы не перенасыщать исследование, я решил просто упомянуть их без детального обсуждения. Эти дополнительные термины включают: *хилм* (‘интеллект’, ‘понимание’), *рушд* (‘рассудительность’, ‘зрелость’, ‘чуткость’), *лутф* (‘утончённость’), *ихсан* (‘добродетель, действие на пользу другим’) и *инас* (‘восприятие’, ‘проницательность’, ‘наблюдение’), *хауф* (‘страх’), *хишийа* (‘опасение’) и *инаба* (‘возвращение’, ‘покаяние’), *фасаха* (‘красноречие, искусное устное выражение’) и *лахн* (‘грамматическая некорректность’), *‘алан* (‘публичное разглашение’), *истихрадж* (‘извлечение’, ‘дедукция’) и *хашас* (‘становиться понятным, ясным, явным’). Все они тем или иным образом связаны с речью и информацией, предоставляемой слушателю или читателю.

21. Понятие *ал-худа* (الهدى)

Корень, состоящий из букв *х-д-й* (ه–د–ى), имеет два основных значения. Первое — это ‘руководство по пути’, с активным причастием *хадин*, относящимся к тому, кто идёт впереди других, чтобы показать им этот путь. Как таковые, существительные *хидайа* и *худа*, означающие ‘правильное руководство’, обозначают противоположность ошибки. Второе основное значение этого корня — ‘дар благодати’, т. е. «подарок» (*хадийя*). Термин ал-Хади является одним из имён Господа [22: 54], который дарует видение Своим рабам и показывает им путь знания, чтобы они могли постичь и признать Его господство и божественность.

Термин *худа* с его различными общими и специальными значениями встречается в Коране 316 раз. В суре ал-Бакара рассказывается о тех, которые «следуют верному руководству (*худан*) от их Господа» [2: 5]. Также в суре ал-Бакара Бог предписывает Пророку: «Скажи: „Воистину, Путь Бога — это единственный прямой путь“» (*инна худа Аллахи хува ал-худа*) [2: 120]. Чтобы понять разницу между *худа* и *далала* — руководством и ошибкой, см. суру ал-Бакара [2: 16]. Глагольную форму находим в суре ал-Шура («Совет»), где Господь говорит Пророку: «Воистину, ты указываешь [другим] прямой путь» (*ва-иннака ла тахди ила сиратин мустаким*) [42: 52] (см. также: [2: 38; 20: 50; 87: 3; 72: 2; 10: 35; 28: 56]). В суре ал-Намл («Муравьи») встречается другая форма глагола (*тахтади*, *йахтадун*), означающая «позволить кому-то подчиняться руководству» [27: 41].

Всё упомянутое использует производные от корня *х-д-й* и поэтому вращается вокруг понятий *руководство* и *вдохновение*. В Коране слово *хидайа* относится к акту дарования понимания и успеха, уводящего других с пути заблуждения и наставляющего на путь веры, который, в свою очередь, ведёт к добру и блаженству. Применительно к человеческим существам это слово описывает акт мольбы и демонстрирования другим правильного пути. Некоторые применяют слово *хидайа* вне зависимости от того, являются ли чьи-то усилия по руководству успешными или нет, а другие применяют его, только если чьи-то усилия были успешны, поскольку *хидайа* противопоставляется *далала* (ошибке).

Что касается руководства, приписанного Господу, оно может принимать одну из четырёх форм. Первая форма даруется каждому морально ответственному человеку в форме проницательности и способности рассуждать (см.: [20: 50; 90: 10]). Вторая — это тип руководства, данного пророкам через особый Божий призыв, Откровение Корана и т. п. (см.: [21: 73; 6: 90]). Третий тип — успех, даруемый особенно тем, кто позволил себе подчиниться руководству. Четвёртый — руководство, ведущее к раю в Грядущей жизни.

22. Понятие *ал-иттиба‘* (الاتباع)

Корень *т-б-‘* (ت–ب–ع) обозначает акт следования или достижения. Производные от этого корня встречаются в Коране 175 раз в девяти следующих смыслах:

1. Сопровождать. В суре ал-Кахф («Пещера») Муса спрашивает человека, обладающего большим знанием и мудростью, может ли он «последовать» (*хал аттаби‘ука*) за ним, имея в виду «путешествовать с ним» [18: 66].
2. Подражать. В суре Йа Син мы читаем наставление подражать (*иттаби‘у*) «тем, кто не просит у вас награды» (*иттаби‘у ман ла йас’алукум аджран*) [36: 21].
3. Придерживаться. Людей призывают в суре ал-Нахл («Пчёлы») «придерживаться (*иттаби‘*) вероучения Ибрахима (Авраама)» [16: 123] (см. также: [5: 48]).
4. Следовать какому-то пути. Сура ал-Ниса («Женщины») говорит о том, кто «последует не путём верующих» (*гайра сабили ал-му’минин*) [4: 115] (см. также: [6: 153]).
5. Участвовать в… В суре ал-Бакара неодобрительно говорится о тех, кто участвовал (*иттаба‘у*) в определённых дьявольских практиках, распространённых в дни Соломона [2: 102] (см. также: [4: 157]).
6. Принимать, поворачиваться к… В суре ал-Бакара Господь говорит Пророку о том, как иудеи и христиане не приняли (*таби‘у*) установленное Им направление молитвы [2: 145].
7. Подчиняться. В суре ал-Ниса («Женщины») Господь говорит верующим, что если бы не Его милость и милосердие к ним, то большинство из них подчинялись бы (*лайттаба‘тум*) сатане [4: 83].

8. Стремиться. Мы читаем в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») о том, «кто стремится добиться довольства Господа» (*ман иттаба‘а ридван Аллах*) [3: 162] (см. также: [5: 16]).
9. Преследовать. Мусу предупреждают в суре ал-Шу‘ара («Поэты»): «Отправляйся в путь с Моими рабами ночью, ибо вас будут преследовать» (*иннакум муттаба‘ун*) [26: 52].

23. Понятие *ал-шура* (الشّورى)

Корень *ш-в-р* (ش–و–ر) имеет два основных значения: 1) открывать или выражать что-то; 2) брать что-то. Например, мы можем сказать: *шурту ал-дабба* (‘я взял вьючное животное’). А слово *мишвар* относится к пути, по которому ведут животное. То же самое слово может использоваться также вместе со словом «мёд», как в *шара ал-‘асал*, или *ашара ал-‘асал* («он выкачал мёд»), где пчелиный улей, из которого получен мёд, именуется *мишар*. Другая глагольная производная — глагол *шавара*, означающий ‘советоваться с кем-то’ (см.: [3: 159]). Значение происходит от глагола *шара* в смысле ‘брать’, поскольку когда кто-то советуется с другим человеком, то он стремится «взять/перенять» его или её точку зрения касательно той или иной темы. Аналогично глагол *исташара/йасташиру* означает ‘искать чьего-то совета’, а слово *шура* может относиться к акту совместного совещания (см.: [42: 38]). Существительное *мусташир* может также обозначать верблюда, благодаря чему можно отличать беременную верблюдицу от небеременной. Глагол *ашара/йуширу* может означать ‘указывать или показывать рукой’, как в суре Марйам [19: 29].

24. Понятие *ал-фитра* (الفطرة)

Трёхбуквенный корень *ф-т-р* (ف–ط–ر) обозначает несколько различных понятий: 1) открывать и делать видимым; 2) сотворение и новизна; 3) прерывание поста; 4) придание чему-то особенной природы или устроения.

Производные от этого корня встречаются в Коране 20 раз в разных смыслах:

1. Сотворение. Такой смысл содержится в суре Йусуф, где для обозначения Господа как «Творца небес и земли» используется активное причастие (*фатир ал-самавати ва-л-ард*) [12: 101].
2. Ошибка или слабость. Это значение находим в суре ал-Мулк («Власть»), в которой говорится, что мы не увидим никакого «изъяна» (*футур*) в творении Бога [67: 3].
3. Врождённое устроение или темперамент. В суре ал-Рум («Римляне») говорится о «врождённом нраве, который Бог привил людям» (*фитрат Аллахи аллати фатар ал-наса ‘алайха*) [30: 30].
4. Расщепление или раскалывание по длине. В суре ал-Инфитар («Раскалывание») говорится, что День воскрешения — это время, когда небо будет «расколото на куски» (*иза ал-сама’у инфатарат*) [82: 1].

25. Понятие *ал-хайй* (الحَيّ)

Корень, состоящий из букв *х-й-й* (ح-ى-ى), имеет два основных значения. Первое — ‘быть живым’, а другое — ‘стыд’, ‘робость’ или ‘застенчивость’. Касательно первого смысла корня мы имеем производные *хайа* (‘жизнь’) и *хайаван* (‘животное’, ‘живое существо’, выводимое от *хайайан*). Дождь иногда обозначается как *хайй* из-за его связи с жизнью на земле и её обновлением и поддержанием. Ясный путь иногда именуется как *тарик хайй*, а глагол *хайийа/йахйа* является синонимом *истабана/йастабину*, означающего ‘становиться ясным или очевидным’, или ‘увидеть’, ‘воспринять’, ‘заметить’.

Слова *хайй/ахйа* встречаются в Коране 35 раз, *ихйа* (‘возрождать’) — 50 раз, *истахйа* — четыре раза. Производные от корня встречаются один раз в смысле «проживать свою жизнь» [16: 97], 44 раза — в смысле приветствия (*тахиййа*), четыре раза — в смысле удерживать кого-то живым, чтобы сделать пленным [2: 49; 7: 127; 7: 141; 14: 6], и два раза в смысле быть живым (*хайй*) [36: 70; 6: 122].

26. Понятие *ал-занн* (الظّن)

Корень, состоящий из букв *з-н-н* (ظ–ن–ن), на самом деле передаёт два противоположных значения: 'определённость' и 'сомнение'. Глагол *занна/йазунну* может быть синонимом глагола *айкана/йукину* ('быть уверенным'). Например, сура ал-Бакара содержит ссылку на тех, «которые твёрдо знали (*аллазина йазуннун*), что встретятся с Богом» (*аннахум мулаку Аллах*) [2: 249]. Такое использование глагола часто встречается в Коране. С другой стороны, такой же глагол может означать 'сомневаться' или 'подозревать'. Из этого смысла корня мы выводим слово *зинна*, означающее 'подозрение', 'опасение' или 'обвинение'. Что касается отглагольного существительного *занн*, он может иметь отношение либо к знанию, либо к колебанию между двумя неподтверждёнными убеждениями.

Термин *занн* встречается в Коране 69 раз в трёх различных смыслах:

1. Осторожная уверенность с богобоязненностью. В суре ал-Бакара утверждается, что ранее состоявшие в браке мужчина и женщина могут вернуться друг к другу «при условии, что они оба думают (*занна*), что они смогут оставаться в рамках, установленных Богом» [2: 230].
2. Сомнения или неподтверждённые убеждения. В суре ал-Джасийа («Коленопреклонённая») приводится высказывание скептиков о Последнем часе: «Мы полагаем, что это — всего лишь пустые предположения (*ин назунну илла занна*). Мы не имеем твёрдой убеждённости (*ва-ма нахну би-мустайкинин*)» [45: 32]. (Аналогичный смысл можно найти в суре ал-Иншикак («Разверзнется») [84: 14].)
3. Параноидальные или пустые мысли. В суре ал-Ахзаб («Сонмы»), содержащей рассказ о тех, кто был при смерти на поле битвы, говорится: «Противоречивые мысли о Боге приходили вам в голову» (*тазуннуна би-Ллахи ал-зунуна*) [33: 10].

Слова *занн* и *шакк* сходны по своему значению. Однако слово *занн* подразумевает, что одна возможность сильно перевешивает другую. Личность может иметь основание верить, что нечто является правдой, хотя она допускает и возможность того, что противоположное тоже может быть правдой. Её предположение (*занн*) о

том, что нечто скорее возможно, нежели определённо, отличает предположение от знания (*‘илм*), а наличие свидетельства, подтверждающего данную возможность, отличает его от простого сомнения (*шакк*).

27. Понятие *ал-хасаб* (الحسب)

Корень *х-с-б* (ح–س–ب) связан с четырьмя основными значениями: 1) подсчёт или вычисление (*хасаба/йахсубу*); 2) размышление, оценка или предположение (*хасаба/йахсибу* или *хасиба/йахсибу*); 3) маленькая подушка называется *хусбана* (мн. *хусбан*); 4) болезнь, которая ведёт к побледнению кожи и повреждению волос, заболевший ею человек называется *ахсаб*.

Производные от этого корня встречаются в Коране 110 раз в следующих пяти разных смыслах:

1. Подсчёт или вычисления. В суре Йунус используется слово *хисаб* относительно измерения времени [10: 5].
2. Привлечение к ответственности. Такой смысл этого слова находим в суре ал-Талак («Развод»). Она ссылается на строгий расчёт (*хисабан шадида*), которому Бог подверг тех, кто пренебрёг Его заповедями [65: 8].
3. Достаточность. В суре ал-Тауба («Покаяние») Господь говорит Пророку сказать тем, кто отказывается верить: «Мне достаточно Бога! Нет божества, кроме Него. Я уповаю только на Него» [9: 129].
4. Тот, кто отвечает за действия человеческих существ. Слово *хасиб* используется в этом смысле в отношении Бога в суре ал-Ниса («Женщины») [4:6].
5. Мышление, предположение. Глагол *хасаба* используется в этом значении в суре ал-‘Анкабут («Паук») [29: 2] и в суре Ал ‘Имран [3: 142].

Мы читаем в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана»), что когда Закарийа пришёл в молельню к Марйам и нашёл возле неё пищу, происхождение которой не смог установить, он спросил, где она её взяла. Она ответила: «Это — от Господа, ведь Господь дарует пропитание безо всякого счёта (*би-гайри хисаб*), кому пожелает»

[3: 37]. Фразу *би-гайри хисаб* — ‘безо всякого счёта’ можно понять как «то, что Бог даёт». Он даёт без того, чтобы это было заслужено. Также её можно понять следующим образом: «Господь не забирает обратно то, что даёт». Помимо того, она может означать, что Господь даёт больше, чем люди могут даже измерить.

28. Понятие *ал-джахл* (الجهل)

Корень *дж-х-л* (ج-هـ-ل) имеет два основных значения. Первое противоположно знанию, а второе — неподвижности. Из первого смысла мы выводим существительное *маджхал* (мн. *маджахил*) — ‘неизвестный, неисследованный регион или территория’, а также слово *миджхала*, которое означает ‘то, что приводит к невежеству’. Отглагольное существительное — *джахл* или *джахала*. Глагол *таджахала* означает ‘симулировать невежество или недостаток знаний’, а активное причастие *джахил* или *джахул* (мн. ч. *джуххал* или *джухала’*) означает ‘безграмотный’. Самка верблюда без отличительных признаков называется *нака маджхула*. Глагол *истаджхала* означает ‘считать кого-то безграмотным и необразованным’.

Из второго значения мы выводим существительное *миджхал*, так называют кочергу, используемую для перемешивания углей. Аналогично выражение *истаджхалат ал-риху ал-гусна* означает, что ‘ветер колышет ветку’.

Производные от корня *дж-х-л* встречаются в Коране 24 раза. Во всех этих случаях они тем или иным образом связаны с недостатком знаний. Во многих случаях недостаток знаний рассматривается как умышленный и порицаемый (ср.: [ал-Бакара, 2: 67]), но в некоторых случаях это не так. В суре ал-Бакара слово *джáхил* используется просто в значении ‘неосведомлённый’, не подразумевая никакой критики [2: 273]. В суре ал-Ниса («Женщины») утверждается, что Господь принял покаяния тех, кто поступил неправильно «по своему невежеству (*би-джахáла*) [4: 17]. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») содержится ссылка на «языческое невежество» (*джахилийя*) [3: 154]. А в суре ал-Зумар («Толпы») записаны слова, с которыми Пророк обращается к неверующим: «О невежды» (*аййуха ал-джахилун*) [39: 64].

29. Понятие *ал-батил* (الباطل)

Корень, состоящий из букв *б-т-л* (ب–ط–ل), обозначает ‘отправление чего-то’ или ‘кратковременность его пребывания или длительности’ (глагол — *батала/йабтулу*, отглагольное существительное — *бутул*). Он часто используется в противоположность понятию истины. Активное причастие *батил* (мн. *абатил*) часто используется для указания на то, что является ложным, неопределённым, пустым или недействительным.

Производные от этого корня встречаются в Коране приблизительно в 36 местах в трёх разных смыслах:

1. Ложь. Слово *батил* используется в этом смысле в суре Фуссилат («Разъяснены») [41: 42] (см. также: ал-Исра’ («Ночной перенос») [17: 81] и ал-Хаджж («Паломничество») [22: 62]), которая описывает как «ложь» (*ал-батил*) всё, чему люди поклоняются, кроме Господа, и в суре ал-Бакара, в которой людям велено: «Не облекайте истину в ложь» (*ла талбису ал-хакка би-л-батил*) [2: 42].
2. Аннулирование. Людей призывают в суре ал-Бакара не «аннулировать» свои добрые дела (*ла табтилу садакатикум*), напоминая другим, насколько добры они были к ним [2: 264].
3. Несправедливость. В суре ал-Бакара содержится призыв к людям не расходовать средства друг друга «незаконно» (*би-л-батил*) [2: 188].

30. Понятие *ал-хава* (الهوى)

Трёхбуквенный корень *х-в-й* (ه–و–ى) означает идею падения и пустоты. От этого корня мы выводим существительное *хава*, имеющее отношение к воздуху из-за его очевидной пустоты. Глагол *хава/йахви* означает ‘падать’ (отглагольное существительное — *хава*), из него мы выводим существительное *хавийа*, означающее ‘канаву’ или ‘расщелину’ — то, куда человек может упасть. С определённым артиклем это существительное обозначает также ‘ад’ (*ал-хавийа* — бездну, в которую упадёт тот, кто отрицает истину). Другой смысл существительного *хава* — ‘прихоть’, ‘каприз’ или

‘страсть’, которые рассматриваются как лишённые всякой пользы. Также слово *хава* может обозначать романтическую любовь как в положительном, так и в отрицательном аспекте.

Производные от этого корня встречаются в Коране в 38 местах в следующих смыслах:

1. Падать. В суре ал-Наджм («Звезда») говорится о послании Господа: «Клянусь звездой, когда она падает!» (*иза хава*) [53: 1]. Используя этот глагол в более метафорическом смысле, сура Ибрахим содержит мольбу Ибрахима о том, чтобы сердца людей «склонились» (*тахви*) к жителям долины, где он поселился (см. также: [22: 31]).
2. Страстное желание. В суре ал-Нази‘ат («Вырывающие») термин *хава* используется для обозначения «низменных желаний» [79: 40].
3. Погибнуть. Сура Та Ха применяет глагол *хава* в этом смысле, говоря нам, что тот, кто навлекает на себя Божье осуждение, «уже бросил себя на полную погибель» (*фа-кад хава*) [20: 81].
4. Пустое пространство. В суре Ибрахим описываются сердца злодеев как «ужасающе пустые» (*аф’идатихум хава*), они переполнены страхом и лишены всех иных чувств от того, что они увидят в Судный день [14: 43] (ср.: [28: 10]).
5. Ад. Такой смысл этого слова мы находим в суре ал-Кари‘а («Поражающее»), которая, косвенно ссылаясь на ад, говорит о «бездне» (*хавийа*), в которой окажутся грешники [101: 9].
6. Прихоть, каприз. Использование слова в этом значении см. в суре ал-Бакара, где *ахва’ахум* во мн. ч. переводится Асадом как ‘ошибочные взгляды’ [2: 145] (ср.: [5: 48]).

Третье: термины в Коране, связанные с вахи

1. Понятие *ал-вахи* (الوحي)

Корень, состоящий из букв *в-х-й* (و–ح–ى), относится к акту передачи некоего вида знаний быстрым, утончённым способом. Существительное *вахи* означает ‘сигнал’, ‘знамение’ или ‘быстро доставленное послание’. Глагол *таваxxа* означает ‘спешить’ или ‘быстро действовать’, а прилагательное *вахиййун* — ‘торопливый’ или

‘поспешный’. Глагол *истауха* означает ‘призывать кого-то’, ‘посылать его’ и ‘стремиться к пониманию, осознанию или пониманию от него’. Аналогично глагол *ваxxа* означает ‘торопить кого-то или что-то’.

Производные от корня *в-х-й* встречаются в Коране 79 раз в пяти различных смыслах:

1. Знамение, сигнал или жест. В суре Марйам говорится о том, как Закарийа вышел из храма и дал понять людям (*ауха илайхим*), что необходимо воздавать хвалу Господу по утрам и вечерам [19: 11].
2. Внушать мысли, нашёптывать. В суре ал-Ан‘ам («Скот)» описываются дьявольские силы, «нашёптывающие друг другу» в попытках обмануть и сбить с пути [6: 112].
3. Вдохновение. В суре ал-Касас («Рассказ») Господь заявляет: «Мы внушили матери Мусы (Моисея): „Корми его грудью. Когда же станешь опасаться за него, то брось его в реку“» [28: 7].
4. Данные Богом инстинкты. Сура ал-Нахл («Пчёлы») говорит нам о том, как Господь «внушил пчеле» (*ауха… ила-л-нахл*) строить жилища для себя в горах и на деревьях [16: 68].
5. Божье Откровение. Глагол *ауха* также используется для описания ниспослания Господом своего Откровения пророкам, как в суре ал-Ниса («Женщины»), в которой Господь утверждает: «Мы внушили (*аухайна ила*) [откровение] Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йа‘кубу и их коленам» [4: 163]. Существительное *вахи* также находим в суре ал-Шура («Совет») в смысле «внезапного вдохновения» [42: 51]. Процесс *вахи* — внезапного вдохновения или откровения — происходит, когда человек видит посланника от Бога и слышит, что он говорит, как Джибрил передавал Божьи послания Пророку. Однако в иных случаях человек может слышать послание, не видя посланника, как, например, Муса слышал то, что говорил Бог, не видя Его.

Коран предупреждает о ложных заявлениях относительно полученного Божьего вдохновения. Так, в суре ал-Ан‘ам («Скот)» мы читаем: «Кто может быть несправедливее того, кто возводит навет на Бога или говорит: „Мне дано откровение“ (*кала ухийа илаййа*), хотя ему не было открыто ничего» (*ва-лам йуха илайхи шай’ун*) [6: 93]. Глагол *ауха* может также иметь отношение к Божьему вну-

шению людям поступать хорошо. Говоря об Исааке и его сыне, Господь утверждает в суре ал-Анбийа («Пророки»): «Мы внушили им вершить добрые дела» (*аухайна илайхим фи‘л ал-хайрат*) [21: 73]. Господь внушил апостолам Иисуса уверовать в Него [5: 111]. Однако этот же глагол может использоваться для обозначения дьявольских инсинуаций [6: 121]. Арабским словом, которое очень часто используется для обозначения вдохновения, данного людям кроме пророков, является *илхам*, а для обозначения вдохновения, данного другим существам, например пчёлам, — используется слово *тасхир*.

2. Понятие *ал-илхам* (الإلهام)

Трёхбуквенный корень *л-х-м* (ل–هـ–م) обозначает акт поглощения, употребления или заглатывания. Поэтому глагол *алхама/йулхиму* в смысле вдохновения — это метафора, выводимая из образа «кормления» кого-то чем-то хорошим. Она может описывать акт внедрения хорошей мысли в чей-то разум с целью претворения её в жизнь или мысли о чём-то злом с целью её избежать.

Единственным производным корня *л-х-м* в Коране является глагол *алхама* в суре ал-Шамс («Солнце»). В ней говорится о том, что Бог «просветил» душу в отношении как её пороков, так и её достоинств [91: 7–8]. Другими словами, Он показал личности, что она должна идти по пути к добродетели и покорности Богу, избегая зла и непослушания. Каждый верующий в той или иной степени получил *илхам* просто потому, что был направлен к вере без поиска свидетельств или доказательств. Таким образом, *илхам* — это знание, которое вдохновляет человека предпринимать любые действия, необходимые для достижения добра и руководства другими в обществе.

Процесс *илхам* включает внушение идей в разум и сердце таким образом, что личность сразу же осознаёт их значение и смысл. Если мы называем кого-то *мулхам* (‘вдохновлённый’), то имеем в виду, что он или она приходит к познанию вещей в силу своей проницательности и интеллекта, необязательно будучи непосредственным свидетелем этого.

Вахи характерно только для пророков, а *илхам* является более общим. В то время как *вахи* происходит через ангелов или прямое

общение с Господом, *илхам* происходит посредством внушения мысли в разум человека или его сердце таким образом, что он осознаёт истину, не прикладывая особенных усилий для исследования рассматриваемого вопроса или изучения свидетельств за и против.

Что касается *и‘лам*, означающего оповещение, он является более общим, чем *илхам*, поскольку *и‘лам* — это простое сообщение или донесение информации кому-то на определённую тему.

3. Понятие *ал-лутф* (اللطف)

Корень *л-т-ф* (ل–ط–ف) обозначает ‘мягкость’, ‘утончённость’ и ‘деликатность’. Вместе с определённым артиклем прилагательная форма *латиф* означает одно из 99 имён Бога (ср.: [6: 103; 22: 63]) и приблизительно переводится как ‘непостижимый’ (Мухаммад Асад) или ‘вне нашего восприятия’ (‘Абд Аллах Йусуф ‘Али). Имя Бога ал-Латиф часто появляется вместе с ал-Хабир, которое, как мы видели ранее, обозначает знание Господа обо всех вещах. В суре ал-Мулк («Власть») мы читаем: «*ала йа‘ламу ман халака ва-хува ал-Латиф ал-Хабир*?» [67: 14]. Это передаётся Асадом как: «Неужели не будет знать [всё] Тот, Кто сотворил [всё]? Да, Он один Непостижимый [в Своей мудрости], Сведущий», а ‘Абд Аллахом Йусуфом ‘Али как: «Ему ли не знать — Тому, кто создал? И Он — Тот, кто понимает самые тонкие тайны (*ва-хува ал-Латифу*) [и] хорошо [с ними] знаком (*ал-Хабир*)».

Применительно к Богу словом *латиф* описывается Его доброта к Своим рабам. Он показывает её через Своё милосердное и доброе благословение, в котором они нуждаются. Это также указывает на природу Бога как единственного Знающего о том, что скрыто, о тонкостях вещей. Что касается речи, *латиф* означает ‘тайный’, ‘расплывчатый’ и ‘неточный’. Когда кто-то говорит: «*Талаттафту би-фулан*», это значит: «Я получил доступ к его секретам с помощью уловок».

Производные от корня *л-т-ф* встречаются в Коране 8 раз. Йусуф в суре Йусуф утверждает: «*Рабби латифун ли-ма йаша’у*» [12: 100]. Это переводится ‘Абд Аллахом Йусуфом ‘Али как: «Воистину, мой Господь лучше понимает таинства того, что Он задумал совершить». А Мухаммад Асад переводит это как: «Воистину, мой Вседержитель является непостижимым в том, как Он соверша-

ет, что пожелает». Оба перевода раскрывают элемент тайны и «запредельности», который охватывается термином *латиф*, применённым по отношению к Божественному. Словом *латиф* описывается человек, который действует так скрытно и незаметно, что его действия ускользают от внимания окружающих. Такой смысл корня *л-т-ф* мы находим в суре ал-Кахф («Пещера»), где рассказано, что один из «сподвижников пещеры» был послан принести пищу из ближайшего города с указанием: «…пусть он будет осторожен (*ва-ли-йаталаттаф*), чтобы ни в коем случае никто не догадался о вас (*ва-ла йуш'иранна би-кум ахадан*)» [18: 19]. Также во мн. ч. *лата'иф* обозначает реалии, которые слишком субтильны для восприятия посредством чувств.

4. Понятие *ал-рисала* (الرسالة)

Корень *р-с-л* (ر–س–ل) обозначает 'излучение' и 'расширение'. Существительное *расл* относится к неторопливой походке, а глагол *тарассал* означает 'действовать неторопливо', 'не торопиться'. Существительное *расл* может также относиться к овце, которую погнали на пастбище. Во мн. ч. *расл* иногда используется как наречие, как в *джа' ал-кауму арсалан* — «люди приходили группами, одна за другой». Существительное *расул* (мн. ч. *русул*) имеет значение 'посланник' или 'апостол', а ветры иногда называют *мурсалат* — 'посланные'. Что касается глагола *рассала* (отглагольное существительное *тарсил*), он более или менее синонимичен с глаголом *раттала* (*тартила*), означающим 'напевать' или 'петь'.

Производные от корня *р-с-л* встречаются в Коране 513 раз в следующих смыслах:

1. Выпускать. Такое значение встречается в суре Марйам, где Господь заявляет, что Он «выпустил все [виды] сатанинских сил на тех, кто отрицает истину» (*арсална ал-шайатина 'ала-л-кафирин*) [19: 83] (см. также: [54: 27]).
2. Отправить человека. В суре ал-Ниса («Женщины») Господь говорит Пророку: «Мы отправили тебя посланником для людей» (*арсалнака ли-л-наси расулан*) [4: 79]. Также мы читаем в суре ал-Шу'ара («Поэты»), что во времена Мусы Фараон «разослал по всем городам сборщиков» (*арсала фир'ауну фи-л-мада'ини хаширин*) [26: 53]. В значении освобождения из

рабства слово *арсала* встречается в суре ал-Шу‘ара («Поэты»), где Муса говорит Фараону: «…отпусти с нами сынов Исраила» (*арсил ма‘ана бани исра’ил*) [26: 17].

3. Тот, кто освобождает от бедствия (*мурсил*). См. суру Фатир («Ангелы») [35: 2].
4. Предоставлять. Такое значение встречается в суре Нух, где говорится, что Господь «…ниспошлёт вам с неба обильные дожди» (*йурсили ал-сама’а ‘алайкум мидраран*, дословно: ‘отпустит небо на вас’) [71: 11].

Первоначальное значение корня *р-с-л* — ‘постепенное излучение’ или ‘отправка’, как, например, «верблюды постепенно отправляются». Похожий смысл передаётся словом *расул* (‘посланник, которого посылают’). В суре ал-Тауба («Покаяние») слово *расул* используется для обозначения одного человека [9: 128], а в суре ал-Шу‘ара («Поэты») — больше, чем одного [26: 16]. Мн. ч. используется по отношению к пророкам Господа [Ал ‘Имран (Семейство ‘Имрана), 3: 144], а также к Его ангелам [Худ, 11: 81].

5. Понятие *ал-наба’* (النبأ)

Корень *н-б-’* (ن–ب–ء) означает ‘передвижение от места к месту’. Существительное *наба’* означает ‘доклад’ или какие-то ‘новости, принесённые из одного места в другое’. Активное причастие *мунби’* указывает на ‘человека, который принёс доклад’, а *наби* (‘пророк’, мн. ч. *анбийа’*) — это тот, кто приносит послание от лица Господа. Глагол *танабба’а* может означать либо ‘провозглашать себя пророком’, либо ‘быть пророком’, либо ‘предсказывать что-то’. А *нубу’а* или *танаббу’* является отглагольным существительным.

Другой смысл, передаваемый этим корнем, — ‘быть вознесённым’, ‘приподнятым’ или ‘выдающимся’. А по отношению к звуку или голосу глагол *наба’а* обозначает мягкость и имеет значение ‘издавать тихий звук’. Отсюда существительное *наба’* относится к крайне важному сообщению, доставленному скрытно или тихим голосом и лишённому любой неправды. Чтобы *хабар* был описан как *наба’*, он должен характеризоваться этими тремя качествами.

Корень *н-б-’*, производные от которого появляются в Коране 160 раз, встречается как глагол в прошедшем и настоящем времени

и как существительное в ед. и мн. ч. Все они соответствуют лексическому определению корня в качестве истинного сообщения. В качестве примеров можно привести: сура ал-Тахрим («Запрещение») — *набба'ат би-хи* — «она разгласила это» [66: 3]; сура Ал 'Имран («Семейство 'Имрана») — *а'унабби'укум* — «Рассказать ли вам?..») [3: 15]; сура Йусуф — *ла тунабби' аннахум би-амрихим хаза* — «Конечно, ты [однажды] скажешь им правду об этом поступке» [12: 15].

6. Понятие *ал-нубуввa* (النبوة)

Слово *нубуввa* происходит от корня *н-б-'* (ن–ب–ء), который обсуждался выше. *Нубуввa* ('пророчество') — это своего рода посланничество в среде вдумчивых душ, чьей целью является их просвещение по поводу их нынешней жизни и следующей. Пророк (*наби*) — тот, кто передаёт послание, которое приносит спокойствие обладателям проницательного и восприимчивого разума. Пророк имеет более низкий ранг, чем апостол или посланник (*расул*). Однако пророк — это роль, для которой выбирают человека, он не получает её благодаря собственным усилиям, поскольку знания, которые приносит это положение, являются Божественными по своей природе и вообще не зависят от человеческих знаний.

7. Понятие *ал-иман* (الإمان)

Корень *а-м-н* (أ–م–ن) имеет два основных значения: 1) верность и честность, приносящая внутреннее спокойствие, глагол 'быть *амина/йа'ману*' и отглагольное существительное '*амана*', означающее целостность; 2) утверждение чьей-то правдивости, глагол 'быть *амана/йу'мину*' и отглагольное существительное *иман*, или вера (см. суру ал-Ма'ида («Трапеза») [5: 5]). Одно из имён Бога — ал-Му'мин, 'Хранитель веры' (сура ал-Хашр («Сбор») [59: 23]). Охраняя веру людей, Он защищает их от наказания в следующей жизни. Что касается *имана* (веры), это слово используется для обозначения уверенности в Боге, которая проявляется посредством уважения к Закону Божьему и подчинения ему.

Производные от корня *а-м-н* встречаются в Коране 875 раз в следующих смыслах:

1. Проявления веры публично и неверия наедине. Такое использование корня встречается в суре ал-Мунафикун («Лицемеры»), где рассказывается об определённых личностях, которые «[заявляют, что] они уже уверовали (*аману*), тогда как [внутренне] они отрицают Истину» (*сумма кафару*) [63: 3].
2. Утверждение истины ислама как публично, так и наедине. Сура ал-Байййина («Ясное знамение») хвалит тех, «которые уверовали и совершали праведные деяния» (*аллазина аману ва-'амилу ал-салихат*) [98: 7] (ср.: [ал-Бакара, 2: 62]).
3. Вера в единого Бога наряду с многобожием (сура Йусуф [12: 106]).
4. Утверждение истинности того, что говорят другие люди (сура Йусуф [12: 17]).
5. Вера в лживые утверждения, которые не ведут к спасению [ал-Ниса (Женщины), 4: 51].

Иман, чьим дополнением является Бог, включает утверждение Божественной Истины в противоположность *куфру* — отрицанию этой Истины (ср.: [ал-Нахл (Пчёлы), 16: 106]). Если его дополнением является Бог, то после глагола *амана/йу'мину* обычно следует предлог *би* наряду с его противоположностью *кафара/йакфуру*, которая использует такой же предлог. Утверждая существование Господа и единобожие, верующий (*му'мин*) пребывает в безопасности (*фи-ма'ман*) от Божьего наказания. Если дополнением глагола *амана/йу'мину* в Коране является нечто или некто иной, кроме Бога, то после него обычно следует предлог *ли*, который передаёт смысл не только утверждения, но и следования и подражания. *Иман*, как правило, относится к вере, которая выходит за пределы знаний человека (что справедливо также для богобоязненности — *таква*). *Иман* включает устное признание, веру в сердце и поступки (ср.: [16: 106, 2: 143]). Чем больше знаний сопровождает веру (*иман*), тем больше поступков будет совершать человек. Чем больше поступков, тем больше уверенность. Поэтому уверенность усиливается с покорностью к Всемилостивому и ослабевает с покорностью злым и деструктивным порывам. Уверовать можно, только получив свет знания от светоча пророчества, избавившись от низменных желаний и капризов и перестав подчиняться воле других. Знание верующих происходит от пламени Божьего Откровения, а

их воля подчиняется Господу и следующей жизни. Будучи твёрдыми в знаниях и праведных деяниях, такие личности будут среди лидеров, которые поведут других на основании повелений Господа и последователей Его Посланника в деле укрепления его общины по всему миру.

8. Понятие *ал-гайб* (الغيب)

Корень *г-й-б* (غ–ى–ب) обозначает акт исчезновения из видимости. Он используется, например, для описания солнца, которое садится. Мы говорим: *Габат ал-шамс* — «Солнце исчезло из виду». Отглагольное существительное *гайб* обозначает ‘сомнение’ или ‘неуверенность’, а также ‘низкие или пониженные участки земли’. Также существительное *гайаба* означает ‘дно колодца, ямы’ и т. д.

Производные от этого корня встречаются в Коране 60 раз в следующих смыслах:

1. То, что находится за пределами человеческого восприятия, включая Судный день [ал-Бакара, 2: 3] и смерть [Саба’, 34: 14]. Господь описывается как «Ведающий всё, что недостижимо для восприятия сотворённого существа (*ал-гайб*), а также всё, что может быть засвидетельствовано чувствами или разумом существа» (*ва-л-шахада*) [13: 9; 32: 6]. Также см.: [7: 188; 6: 59; 19: 78; 72: 26].
2. «Тёмные глубины» колодца (*гайабати ал-джубби*) [Йусуф, 12: 10].
3. Конфиденциальность, уединение домашней жизни. В суре ал-Ниса («Женщины») рассказывается о праведных женщинах, которые действуют как хранители того, «что Бог велит им охранять» (*ли-л-гайби би-ма хафиза Аллаху*, перевод ‘Абд Аллаха Йусуфа ‘Али) [4: 34]. Другими словами, в отсутствие мужей они ведут себя так же, как вели бы себя в их присутствии.
4. Клевета (которая включает высказывания оскорбительного характера о людях в их отсутствие) (см.: [ал-Худжурат (Комнаты), 49: 13]).
5. Знание невидимого (т. е. полученного Божьего Откровения). В суре ал-Таквир («Скручивание») говорится, что Бог «не

скупится передать сокровенное» (*ва-ма хува ‘ала-л-гайби би-данин*) [81: 24].

В суре ал-Бакара утверждается, что осознающие Бога — те, «кто верят в [существование] того, что находится за пределами досягаемости человеческого восприятия» (*аллазина йу’минуна би-л-гайб*) [2: 3], которое можно познать только посредством Божьего Откровения. Значение этого айата некоторые толкуют так: они верят вне зависимости от того, находится ли кто-то рядом с ними или нет (другими словами, они не являются лицемерами). Это связано с сурой ал-Ма’ида («Трапеза»), где рассказывается о паломниках в Макку, которых искушали охотничьими животными, доступными им (охота запрещена во время паломничества), «чтобы Господь узнал тех, кто боится Его, не видя Его воочию» (*ман йахафуху би-л-гайб*) [5: 94].

9. Понятие *ал-када’* (القضاء)

Корень *к-д-й* (ق–ض–ى) связан с действием освоения или завершения чего-то; обеспечения, провождения, исполнения и вынесения правового решения. Отглагольное существительное *када* может по-разному относиться к юридическому постановлению, или приговору, или судебной власти. Из этого корня мы выводим активное причастие *кади* — ‘судья’ или ‘чиновник, выносящий правовые решения и применяющий их’. Родственное существительное *кади́йа* — ‘судебное разбирательство’, ‘судебное дело’, ‘правовой вопрос’ указывает на процесс урегулирования, решения и разъяснения. А активное причастие женского рода *ка́дийа* используется в значении ‘смерть’ (которая завершает и подводит итоги жизни).

Производные от корня *к-д-й* встречаются в Коране 63 раза в следующих смыслах:

1. Велеть, инструктировать, обязывать. В суре ал-Исра’ («Ночной перенос») рассказывается, что Господь «предписал (*када*) вам не поклоняться никому, кроме Него» (*алла та‘буду илла иййаху*) [17: 23].
2. Заявлять или ставить в известность. Такое значение глагола *када* встречается в сурах ал-Исра’ («Ночной перенос») [17: 4] и ал-Хиджр [15: 66].

3. Завершать или делать вывод. В суре ал-Ниса («Женщины») Господь говорит верующим, «когда вы завершите молитву (*иза кадайтум ал-сала*), то поминайте Господа (*фа-зкуру Аллах*)…» [4: 103].
4. Добиться, выполнить. Глагол в этом значении мы видим в суре ал-Анфал («Добыча») [8: 42].
5. Убивать, покончить с... В суре ал-Касас («Рассказ») говорится о том, как Муса ударил человека кулаком и таким образом «положил ему конец» (*када 'алайхи*) [28: 15].
6. Разрешить, решить. Сура Йусуф рассказывает нам о том, что определённый вопрос был предрешён Господом (*кудийа ал-амру*) [12: 41]. О загадочном зачатии Иисуса в суре Марйам сказано: «Это дело уже решено» (*кана амран макдийийан*) [19: 21]. В то же время, когда говорится о том, что каждая душа должна войти в свет адского огня, эта действительность описывается как «окончательное решение твоего Господа» (*кана… хатман макдийаан*) [19: 71].
7. Отбывать строк службы. В суре ал-Касас («Рассказ») говорится о том, «когда Муса отработал свой срок» службы на земле Мадйанской [28: 29].
8. Править, выносить приговор. При описании Судного дня с использованием прошедшего времени (для риторического акцента) в суре ал-Зумар («Толпы») рассказывается, что когда люди предстанут перед Господом, «их всех рассудят истинно» (*кудийа байнахум би-л-хакк*) [39: 69] (см. также: [39: 75; 27: 78]).
9. Формировать или создавать. Глагол *када* используется в этом значении в отношении творения Господом небес в суре Фуссилат («Разъяснены») [41: 12].

Божье действие, обозначаемое словом *када*, более конкретно, нежели обозначаемое как *кадар*. *Кадар* относится к Божьему предвидению или предопределению, а *када* — к претворению в жизнь таких знаний или предопределения в реальном времени.

Глава III

Способы *ма‘рифа*: разум и ощущение

Первое: понятия, связанные с ма‘рифа

1. Понятие *ал-‘акл* (العقل)

Корень *‘-к-л* (ع–ق–ل) обозначает ‘препятствие в чём-то’. Ал-Халил противопоставлял *‘акл* невежеству. Глагол — *‘акала/йа‘килу*, отглагольное существительное — *‘акл* (мн. ч. *‘укул*). Активное причастие *‘а́кил* означает ‘обоснованный’, ‘разумный’, ‘предусмотрительный’ и т. д. (мн. ч. *‘укала’* и *‘акилун*). Усиленная форма от *‘акил* — *‘акул* имеет значение ‘наделённый особенным пониманием или интеллектом’. Пассивное причастие *ма‘кул* означает ‘вразумительный’, ‘разумный’ и ‘понятный’, а существительное *‘акила* относится к клану, члены которого разделяют ношу выплаты «кровных денег» за племя, если один из его членов виновен в непреднамеренном убийстве. *‘Акила* будет состоять из близких родственников человека, который совершил убийство. Понятие *ма‘кил* (мн. ч. *ма‘акил*) относится к крепости или форту, а благотворительность (*садака*) иногда называется термином *‘икал* (‘верёвка для стреножения верблюда). Известный языковед ал-Асма‘и утверждал, что по отношению к газели глагол *‘акала* используется для обозначения того, что газель застряла (как между камнями в горах). Также если из-за еды возник запор, то можно сказать: *Ал-та‘ам ‘акала батнаху* («Пища застряла в его утробе»), а выражение *У‘тукила лисану фулан* означает, что «язык такого-то был связан».

В смысле ума, интеллекта или разума слово *‘акл* имеет множественные оттенки. Оно может означать, например, знание природы вещей, будь то хороших или плохих, красивых или уродливых, идеальных или неидеальных. Также оно может относиться к способности осознавать, какая из двух хороших вещей лучше и какое из двух зол хуже. Пассивное причастие *ма‘кул* (‘разумный’ и ‘вразумительный’) относится к тому, что сохраняется в сердце человека, или к пониманию. Разум, или интеллект, обозначается как *‘акл*, потому что это то, что удерживает тебя (*йа‘килука*) от потакания своим прихотям и аппетитам, как *‘икал* — ‘верёвка, которая используется для того, чтобы стреножить верблюда’ — ограничивает и сдерживает перемещение верблюда. Таким же образом он сдерживает (*йа‘килу*) язык, не позволяя его владельцу произносить легкомысленные, вредные слова из-за невежества или по ошибке.

Производные от корня *‘-к-л* встречаются в Коране 49 раз. Существительное *‘акл* не встречается. Однако корень встречается много раз в различных глагольных формах: *‘акалуху* (1 раз), *та‘килун* и *йа‘килун* (46 раз), *на‘килу* (1 раз) и *йа‘килуха* (1 раз). Вопросительное выражение *афала та‘килун* встречается 13 раз. Его мы находим, например, в суре ал-Му’минун («Верующие»), где после указания на власть Господа над жизнью и смертью и сменой дня и ночи мы видим вопрос: «Неужели вы не разумеете?» (*афала та‘килун*) [23: 80]. В суре ал-Нахл («Пчёлы») Господь напоминает нам о добром уделе, который Он предоставляет нам из «финиковых пальм и виноградников» [16: 67]. После этого Он добавляет, что в этих вещах «знамение для людей размышляющих» (*инна фи-залика ла айатан ли-каумин йа‘килун*); ср. также: [16: 13]. Сходным образом в суре ал-Ма’ида («Трапеза») утверждается, что определённые люди, которые насмехаются над призывом к молитве, «не используют свой разум» (*ла йа‘килун*) [5: 58] (ср.: [8: 22]). Другими словами, их интеллект не делает ничего, чтобы удержаться от поведения, достойного порицания. Также предполагается, что в этом айате говорится о том, что они не могут осознать, какую награду получили бы, если бы были покорны Богу и Его Посланнику. Однако то, что они «не используют свой разум», не говорит об отсутствии у них интеллекта или понимания. Скорее, это значит, что они неспособны ответить на призыв Господа из-за своей гордыни или недостаточной убеждённости. Свидетельства против них говорят о том, что, несмотря на недостаточную убеждённость, они действительно понимают послание, которое услышали.

Философы и специалисты в области этики рассматривают ум как нематериальную сущность, которая тем не менее связана с веществом в ходе своего функционирования. Выразительный объект, который каждый из нас обозначает как «я», умом описывается как свет в сердце, распознающий истину и ложь.

Суммируя, *‘акл* можно описать по-разному как: 1) атрибут, который отличает человеческие сущности от других живых существ; 2) способность, посредством которой мы осознаём возможность возможного и невозможность невозможного; 3) знания, почерпнутые из опыта; 4) инстинктивную силу, посредством которой человек способен отказывать в немедленном удовлетворении всевозможных прихотей, различных у разных людей.

2. Понятие *ал-хаджр* (الحجر)

Трёхбуквенный корень *х-дж-р* (ح–ج–ر) обозначает акт препятствования, задержания, запрещения или отказа в доступе к чему-то. Можно сказать, что правитель *хаджар ‘ала-л-сафих*, другими словами, он отказал недееспособному лицу в доступе к своему имуществу и запретил ему распоряжаться им. Ум иногда обозначается словом *хиджр*, поскольку он действует для того, чтобы удержать человека от неблагородного поведения. Слово *хиджр* в таком использовании встречается в Коране только один раз в суре ал-Фаджр («Заря»). Она обращается к «обладателям разума» (*зи-хиджр*) [89: 5]. Поэтому корни *‘-к-л* и *х-дж-р* разделяют в целом обозначение удержания и сдерживания.

3. Понятие *ал-нуха* (النهى)

Корень *н-х-й* (ن–هـ–ى) обозначает: 1) достижение цели или конца; 2) запрет или ограничение. Существительное *нухйа* (мн. ч. *нуха*) используется для обозначения разума или ума, потому что он удерживает нас от совершения постыдных действий. Было высказано предположение, что другая причина, по которой разум упоминается словом *нухйа*, состоит в том, что разум (*ал-‘акл*) заставляет человека останавливаться (*йантахи*, производное от *наха*) там, где повелел Господь, и не выходить за пределы, которые Он установил.

Таким образом, можно считать, что слово *нухйа* связано с существительным *нихайа*, означающим конец или предел. Также глагол *анха/йунхи* (отглагольное существительное *инха'*) может использоваться в качестве синонима *аблага/йублигу* (отглагольное существительное *иблаг*), означающего передачу или проведение чего-то к конечной точке. Прилагательное *манха* используется для описания человека, который является чувствительным и проницательным. Альтернативная форма этого прилагательного включает *нахи* и *нахин* (мн. ч. *нахин*).

Производные от корня *н-х-й* встречаются в Коране два раза. В суре Та Ха утверждается, что природа содержит послания «для тех, кто наделён разумом» (*ли-ули ал-нуха*) [20: 54]. Только те, кто использует свой разум, получают пользу от этих посланий, поскольку только они принимают их к сердцу, только они воспринимают рациональные свидетельства, которые Бог поместил в естественный мир для реальности воскрешения мёртвых. Такие свидетельства можно получить, наблюдая за растениями, которые возвращаются к жизни после того, как земля «умирает» во время зимних месяцев, и понимая, как Господь привёл нас к существованию из ничего. Одним словом, умы людей (*ал-нуха*) действуют, чтобы удерживать их (*танхахум*) от неподобающего поведения и останавливать их на границах, установленных для них Богом.

4. Понятие *ал-калб* (القلب)

Корень *к-л-б* (ق–ل–ب) имеет два первичных обозначения: 1) сущность или лучшая часть чего-то; 2) развернуть, опрокинуть или перевернуть. Из первого обозначения мы выводим существительное *калб* (мн. ч. *кулуб*), или сердце, которое рассматривается как самая чистая, высшая и искренняя часть чего-то. Из второго обозначения мы выводим глагол *калаба*, означающий 'перевернуть' или 'вывернуть наизнанку'.

Существительное *калб* встречается в Коране 132 раза. Этот термин, используемый относительно ума, мы находим в суре Каф. Она рассказывает нам о том, что Коран является «напоминанием для всех, чьё сердце бодрствует» (*ли-ман кана лаху калб*) [50: 37], или, как это передаёт Йусуф 'Али, «для всех, у кого есть сердце и понимание». В суре ал-Хашр («Сбор») описываются враги, против

которых воевала мусульманская община, словами: «их сердца разобщены [друг с другом]» (*кулубухум шатта*) [59: 14]. Итак, хотя слово *калб* может означать физический орган, расположенный в левой половине грудной полости, он используется в Коране образно для обозначения эмоций людей, их мыслей и чувств. Слово *калб* используется также при обозначении местопребывания разума, знаний, смелости, страха и болезней, а слово *садр*, означающее грудь, используется для обозначения местопребывания похотей, желаний, капризов, прихотей, гнева и т. д.

Коран описывает сердце многими способами. Он говорит о сердце как о способном к злобе, здравомыслию или болезни: ал-Ма'ида («Трапеза») [5: 52]; ал-Саффат («Стоящие в ряд») [37: 84] и ал-Ахзаб («Сонмы») [33: 32]; к гордыне и избыточности: Гафир («Прощающий») [40: 35]; к покаянию: Каф [50: 33]; к греху и праведности: ал-Бакара [2: 283]; ал-Мутаффифин («Обвешивающие») [83: 14]; к милосердию и жестокости: Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») [3: 159]; ал-Хадид («Железо») [57: 27]; к спокойствию: ал-Ра‘д («Гром») [13: 28]; к страху: Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») [3: 151]; к пониманию: ал-Ан‘ам («Скот)» [6: 25]; ал-Хаджж («Паломничество») [22: 46]; к слепоте: ал-Хаджж («Паломничество») [22: 46]; к негодованию: ал-Зумар («Толпы») [39: 45]; к отрицанию: ал-Нахл («Пчёлы») [16: 22]; к дрожи: ал-Нази‘ат («Вырывающие») [79: 8]; к почтению: ал-Анфал («Добыча») [8: 2]; ал-Хадид («Железо») [57: 16]; к непослушанию: Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана» [3: 7]; ал-Тауба («Покаяние») [9: 117]; к сожалению: Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») [3: 156]; к жёсткости: ал-Бакара [2: 74]; ал-Ма'ида («Трапеза») [5: 13]; к лицемерию: ал-Тауба («Покаяние») [9: 77]; к скептицизму и вере: ал-Тауба («Покаяние») [9: 45]; ал-Муджадала («Препирательство») [58: 22]; к осознанию Бога: ал-Хаджж («Паломничество») [22: 32]; ал-Худжурат («Комнаты») [49: 3].

В Коране говорится о том, как Бог запечатывает или закрывает сердца: ал-Бакара [2: 7]; ал-А‘раф («Преграды») [7: 101]; Мухаммад [47: 24]; проверяет сердца: Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») [3: 154]; объединяет сердца: ал-Анфал («Добыча») [8: 63]; укрепляет сердца: ал-Касас («Рассказ») [28: 10]. Исходя из этих ссылок становится очевидным, что в Коране сердце (*калб*) описывается как местонахождение мыслей и эмоций, знаний и веры, а также невежества и подозрений, сомнений и лицемерия.

5. Понятие *ал-лубб* (اللب)

Корень *л-б-б* (ل–ب–ب) передаёт два первичных значения: 1) то, когда что-то остаётся, его прочность и стойкость; 2) чистоту, доброту, внутреннюю сущность. Глагол *алабба/йулиббу* означает ‘стоять’ или ‘оставаться’ (отглагольное существительное — *илбаб*), а выражение *лаббайка*, с которым паломники в Макке обращаются к Господу, толкуется следующим образом: «Я неизменно останусь покорным Тебе». Что касается второго значения, оно охватывает такие производные, как *лубб* (‘сущность’, ‘суть’ или ‘лучшая часть чего-то’), отсюда также ‘ум’ и ‘сердце’. Из этого мы выводим прилагательное *лабиб* (‘разумный’ и ‘понимающий’) и существительное *лабба* (‘верхняя часть груди’).

Лубб — это разум, очищенный от всего нечистого и погружённый в высшие человеческие идеалы. Отсюда каждый *лубб* может быть классифицирован как *‘акл*, но не каждый *‘акл* квалифицируется как *лубб*. Функция *лубба* в Коране состоит в том, чтобы передать напоминание, ведущее к внутренней чистоте, открытости урокам, которым Господь должен обучить нас, и подчинению повелениям Бога. Форма мн. ч. *албаб* встречается в Коране 16 раз в отношении людей с острым богоосознанием и проницательными, доброжелательными сердцами и умами. Например, в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») речь идёт о тех, кто верит в откровения Господа, говоря: «Всё это — от нашего Господа» [3: 7]. К тому же Коран добавляет, что никто не несёт эту истину в уме, кроме «наделённых проницательностью» (*улу ал-албаб*). Те, кого в Коране называют *улу ал-албаб*, упомянуты в четырёх местах в связи с богоосознанием (см., например: [ал-Бакара, 2: 179]). В десяти местах фраза *улу ал-албаб* упоминается в связи с осознанностью и памятью (см., например: ал-Бакара [2: 269]; ал-Ра‘д («Гром») [13: 19]; ал-Ма’ида («Трапеза») [5: 100]). А в суре Йусуф она приводится в связи с «уроком» (*‘ибра*), обращённым к ним [12: 111]. В суре Гафир («Прощающий») говорится, что Господь ниспосылал откровения «как верное руководство и напоминание для наделённых проницательностью» (*худан ва-зикра ли-ули ал-албаб*) [40: 54]. После подробного описания «закона возмездия» (*ал-кисас*) сура ал-Бакара обращается к «наделённым проницательностью» (*ули ал-албаб*), уверяя их, что этот закон является одним из источников жизни для

людей [2: 178–179]. Только *ули ал-албаб* обладает умением распознавать с целью понять, что, несмотря на суровость закона возмездия, он воплощает в себе Божью мудрость и милосердие, потому что благодаря страху, который он вселяет в сердца людей, он удерживает их от проступков.

6. Понятие *ал-фу'ад* (الفؤاد)

Корень *ф-'-д* (ف–أ–د) обозначает 'лихорадку', 'жар' и 'интенсивность'. Поэтому мы можем сказать: *Фа'адту ал-лахм* ('Я пожарил мясо'). Сердце иногда называют существительным *фу'ад* из-за его теплоты, а существительным *миф'ад* называют металлический шампур, на котором жарят мясо. Глагол *ифта'ада/йафта'иду* означает 'испытывать страх в сердце'.

Термин *фу'ад*, который постоянно используется в положительном смысле, встречается в Коране 16 раз как обозначение сердца (*калб*). Были некоторые разногласия относительно того, что означает слово *фу'ад* конкретно по отношению к *калб*. Некоторые лингвисты считали, что *калб* расположено в *фу'ад* (другими словами, слово *фу'ад* обозначает оболочку, окружающую *калб*). Другие утверждали, что *фу'ад* относится к средоточию *калба*. Используя форму мн. ч. *аф'ида*, Коран провозглашает Бога тем, кто наделил людей «слухом, зрением и сердцем» (*ал-сам'а ва-л-абсара ва-л-аф'ида*) [ал-Мулк (Власть), 67: 23; ал-Нахл (Пчёлы), 16: 78].

7. Понятие *ал-садр* (الصّدر)

Корень *с-д-р* (ص–د–ر) передаёт два базовых значения. Первое из них — акт ухода от водного источника (*ал-судур 'ан ал-ма'*) после питья (противоположное *ал-вирд* — акту прихода к воде, чтобы попить). Второе — грудь (*садр*, мн. ч. *судур*). В переносном значении существительное *садр* относится к самой верхней или передней части чего-то.

Слово *садр* используется в Коране 44 раза для образного обозначения груди человека как средоточия воли, страстей, веры, неверия и знания. Коран использует слово *калб* для обозначения ме-

стонахождения разума и знания, слово *садр* также подобным образом обозначает местонахождение разума и знания. Однако *садр* описывается ещё и как место эмоций и внутренних состояний, таких как желание, страсть, ярость, страх и ужас. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») мусульманской общине говорится, что Бог допустил определённые испытания и искушения, чтобы «испытать... и очистить (*ли йумаххиса*) то, что находится в ваших сердцах (*ма фи-кулубикум*)», поскольку, как говорится далее, «Бог знает, что в сердцах [людей] (*зат ал-судур*)» [3: 154]. То, что здесь используются оба эти понятия, *кулуб* и *судур*, говорит о различиях в функциях этих терминов. Коран говорит об испытании Господом людей и очищении их сердец (*кулуб*) как местонахождения разума, проницательности и памяти, основываясь на том, что было сохранено в их груди (*судур*) путём подчинения Господу или неверия.

Сура ‘Анкабут («Паук») задаёт риторический вопрос: «Разве Бог не знает полностью о том, что находится в сердцах всех созданий?» (*судур ал-‘аламин*) [29: 10]. Про *садр* как про место веры или неверия говорится в суре ал-Нахл («Пчёлы»), согласно которой человек может открыть своё сердце (*садр*) неверию (*куфр*) [16: 106]. Подобным образом именно в груди людей (*судур ал-нас*) Искуситель «нашёптывает» обманчивые, злые побуждения [ал-Нас (Люди), 114: 4–5]. В суре ‘Анкабут («Паук») рассказывается, что Коран состоит из ясных айатов (*айатун байййинат*), которые находятся в груди (*судур*) тех, кому даровано знание (*аллазин уту ал-‘илм*) [29: 49].

8. Понятие *ал-фикх* (الفقه)

Корень *ф-к-х* (ف–ق–ه) обозначает акт восприятия. Глагол — *факаха/йафкаху*, а отглагольное существительное — *фикх*. На одном уровне все знания (*‘илм*) являются своего рода *фикхом* (‘пониманием’). Однако слово *фикх* начало ассоциироваться частично со знанием исламского права и надлежащим разграничением между дозволенным и запрещённым, истиной и ложью.

Глагольная форма корня *ф-к-х* встречается в Коране 20 раз в значении, более узком, чем значение *‘илм*. Сура Худ передаёт слова людей пророка Шу‘айба, которые сказали ему: «О Шу‘айб! Многое

из того, что ты говоришь, нам непонятно» (*ма нафкаху касиран мимма такул*) [11: 91] (ср.: [17: 44; 20: 28; 4: 78; 9: 87]). Было высказано предположение, что значение фразы *ма нафкаху* здесь не в том, что они не понимали смысла сказанного Шу‘айбом, а, скорее, в том, что его слова их не убедили. Ведь если бы они не понимали их, то не были бы ответственными за то, что отвергли его. Основанием для ответственности является то, что человек понимает послание пророка, а не то, что оно убедило его. Процесс *фикха* приписывается *калбу*. Это можно увидеть в суре ал-А‘раф («Преграды»). Она осуждает людей, «имеющих сердца, которыми они не могут (или, скорее, отказываются) постигнуть истину» (*лахум кулубун ла йафкахуна биха*) [7: 179] (см. также: [9: 127; 6: 25]).

И наконец, глагольная форма *тафакка* используется для обозначения обретения знаний, в частности религиозных. Сура ал-Тауба («Покаяние») содержит призыв к мусульманам ознакомиться с исламскими правовыми нормами, поделиться этими знаниями с другими и предупредить об опасности их несоблюдения [9: 122].

9. Понятие *ал-фахм* (الفهم)

Корень *ф-х-м* (ف–هـ–م) обозначает акт понимания и рассмотрения чего-то, как оно есть на самом деле. Глагол — *фахима/йафхаму* (отглагольное существительное — *фахм*); производная форма глагола — *тафахамма/йатафаххаму* (отглагольное существительное — *тафаххум*) — означает ‘понимать что-то постепенно или поэтапно’, а усиленная форма *фаххама/йуфаххиму* означает ‘заставить кого-то понять’. Эта усиленная глагольная форма, которая имеет прямое и непрямое дополнение, содержится в суре ал-Анбийа («Пророки»): «Мы заставили Соломона понять этот случай [более глубоко]» (*фаххамнаха сулайман*) [21: 79]. В суре ал-Анбийа говорится, что Бог наделил Соломона уникальным пониманием дела, которым управляли он и его отец Давид. Слово *фахм* также понималось как означающее точное, тонкое понимание чего-либо. Другими словами, существуют разные уровни понимания или восприятия, и не всё, что понимается, известно. Скорее, можно достичь определённого уровня понимания с помощью домыслов или догадок.

10. Понятие *ал-ихата* (الإحاطة)

Корень *х-в-т* (ح–و–ط) обозначает акт защиты, охраны, сохранения, присмотра, окружения и принятия ответственности за что-то. Из этого корня мы выводим активное причастие *ха'ит*, которое обозначает стену (мн. ч. *хитан*). Вместе с предлогом *би* глагольная форма *ахата/йухиту* используется в Коране 23 раза в следующих смыслах:

1. Знания или восприятие. В суре говорится, что Господь «объемлет знанием всё, что они имели [сказать]» (*ахата би-ма ладайхим*) [72: 28]. А в суре ал-Бакара подтверждается, что люди не могут постичь ничего из Божьего знания без Его воли (*ла йутихуна би-шай'ин мин 'илмихи илла би-ма ша'*) [2: 255] (ср.: [10: 39; 18: 68; 27: 22]).
2. Охват. В суре ал-Бакара говорится, что «Бог охватывает [своей мощью] всех, кто отрицает истину» (*мухитун би-л-кафирин*) [2: 19] (ср.: [41: 54]).
3. Разрушение. В суре ал-Бакара говорится, что в Судный день нераскаявшиеся будут охвачены (т. е. уничтожены) своими грехами (*ахатат би-хи хати'атуху*) [2: 81] (ср.: [18: 29, 42; 29: 54]).

11. Понятие *ал-тамхис* (التمحيص)

Корень *м-х-с* (م–ح–ص) обозначает акт очищения, тестирования, исследования или уточнения. Глагол — *махаса/йамхасу* (отглагольное существительное — *махс*) или *маххаса/йумаххису* (отглагольное существительное — *тамхис*). Глагол *маххаса* встречается в Коране дважды. В суре Ал 'Имран («Семейство 'Имрана») говорится, что Господь испытывает людей счастьем и несчастьем, чтобы «очистить от всякого мусора тех, кто достиг веры» (*ли-йумаххиса Аллаху аллазина аману*) [3: 141]. Также Господь заявляет мусульманской общине в суре Ал 'Имран о том, что «[всё это случилось с вами], чтобы Бог мог... очистить ваши сокровенные сердца от всякого мусора» (*ли-йумаххиса ма фи-кулубикум*) [3: 154]. Отсюда, испытывая верующих болезнями и страданиями, Господь очищает их от их грехов и ошибок.

12. Понятие *ал-тамйиз* (التّمييز)

Корень *м-й-з* (م–ى–ز) обозначает отделение одного от другого. Из этого корня мы выводим глагол *маза/йамизу* (*майз*) и *майййа-за/йумайййизу* (*тамйиз*). Глагол *майййаза* означает ‘отдавать предпочтение кому-то или чему-то’, ‘отделять’ или ‘изолировать’. Отглагольное существительное *тамйиз* обозначает способность различать — способность разума распознавать различия и сходства между объектами. Мусульманские правоведы определяют возраст различения как возраст, в котором человек может отличить полезное и вредное.

Глагольная форма этого корня встречается в Коране в четырёх местах, включая суру ал-Анфал («Добыча»), где говорится, что при проведении суда над людьми после смерти Господь будет отделять «скверного человека от доброго» (*йамиза Аллаху ал-хабиса мин ал-тайййиб*) [8: 37], и суру Йа Син, где говорится, что Господь скажет в Судный день тем, кто отрёкся от Него: «Отделитесь сегодня, о грешники!» (*имтазу аййуха ал-муджримун*) [36: 59].

13. Понятие *ал-тафаккур* (التفكر)

Корень *ф-к-р* (ف–ك–ر) обозначает акт медитации, обдумывания, размышления или изучения. Из него мы выводим глаголы *факкара/йуфаккиру* (*тафкир*) — ‘думать’ или ‘размышлять’, и *тафаккара/йатафаккару* (*тафаккур*) — ‘размышлять’ или ‘обдумывать’ свидетельства или явления в направлении формирования образа, понимания или концептуализации. Усиленное прилагательное *фиккир* описывает вдумчивого или медитирующего человека. Однако в связи с изменениями, которые подразумеваются в слове *тафаккур*, оно не применяется по отношению к Богу в Его неизменности.

Глагольные производные от *ф-к-р* встречаются в Коране 18 раз, а коранические понятия *тазаккур*, *тадаббур*, *та’аммул*, *истибсар* и *и‘тибар* имеют некоторые общие характеристики с *тафаккур*. Сура Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») воздаёт должное тем, кто помнит о Боге днём и ночью и, таким образом, «размышляет о сотворении небес и земли» (*ва-йатафаккарун фи-халки ал-самавати*

ва-л-ард) [3: 191]. Также Коран призывает нас задуматься о разнообразии человеческих рас, языков и культур, которые происходят от одного общего источника. Сура ал-Рум («Римляне») заявляет: «Среди Его знамений — то, что Он сотворил из вас самих жён для вас, чтобы вы находили в них успокоение, и установил между вами любовь и милосердие. Воистину, в этом — знамения для людей размышляющих» (*инна фи-залика ла айатин ли-каумин йатафаккарун*) [30: 21]. Таким образом, феномены воспроизводства, брака и любовные отношения мужа и жены представлены как темы для благоговейного размышления.

Другие отсылки к акту размышления содержатся в суре ал-Рум («Римляне»), которая содержит вопрос о людях, не знающих о высших вещах: «Неужели они не размышляли о самих себе?» (*алам йатафаккару*) [30: 8]. В суре ал-А‘раф («Преграды») Пророку предписывают рассказать людям истории, являющиеся духовными уроками: «быть может, они призадумаются» (*ла‘аллахум йатафаккарун*) [7: 176]. В суре ал-Хашр («Сбор») говорится в том же ключе, что Бог сравнивает силу Корана с силой, которая разрушает даже горы. К этому Он добавляет: «Такие притчи Мы приводим людям для того, чтобы они поразмыслили» (*ла‘аллахум йатафаккарун*) [59: 21].

14. Понятие *ал-тадаббур* (التدبر)

Корень *д-б-р* (د–ب–ر) обозначает ‘конец’, ‘завершающую часть’ или ‘заднюю часть’ чего-то. Из него мы выводим существительное *дубур* (противоположное *кубул*), которое относится к задней части чего-то. Усиленный глагол *даббара/йудаббиру* (*тадбир*) означает ‘управлять’, ‘организовывать’, ‘распоряжаться’ или ‘осуществлять’, а также может обозначать акт освобождения раба/рабыни после его/её смерти (букв.: ‘сзади’, *мин дубур*). Что касается глагола *тадаббара/йатадаббару* (*тадаббур*), то он обозначает процесс обдумывания чего-то или изучения конечных результатов или последствий какого-то события.

Производные от корня *д-б-р* встречаются в Коране 46 раз в следующих смыслах:

1. Спина. В суре ал-Анфал («Добыча») Господь приказывает мусульманским воинам удерживать свои позиции против

многобожников, говоря: «…не поворачивайтесь к ним спиной» (*ла туваллухум ал-адбар*) [8: 15]. В следующем айате Господь предостерегает их о том, что любой из них, «кто повернётся к ним спиной» (*йуваллихим… дубураху*) в бегстве, заслужит Божье осуждение [8: 16]. Тот же смысл этого слова образно используется в суре Мухаммад, где те, кто отверг переданное через Мухаммада послание Бога, описываются как повернувшиеся спиной (*аллазин иртадду ‘ала адбарихим*) к истине [47: 25].

2. Конец чего-то. Сура Каф призывает верующих превозносить Божью славу «при завершении каждой молитвы» или «после земных поклонов» (*адбар ал-суджуд*) [50: 40].
3. Отправление, возвращение в прошлое. Сура ал-Муддассир («Завернувшийся») побуждает нас клясться «ночью, когда она отступает» (*ал-лайли из адбара*) [74: 33].
4. Последняя часть чего-то. В суре ал-Ан‘ам («Скот)» говорится о том, как «последний из людей, которые были склонны к злодеяниям, был уничтожен» (*кути‘а дабир ал-кауми аллазина заламу*) [6: 45].
5. Размышления или созерцание. В суре ал-Ниса («Женщины») задаётся вопрос: «Неужели они не задумываются над Кораном?» (*афала йатадаббарун ал-ку’ран*) [4: 82] (см. также суру Мухаммад [47: 24]).
6. Управление, распоряжение, правление. В суре Йунус говорится, что именно Господь является тем, кто «управляет всем сущим» (*йудаббиру ал-амр*) [10: 31] (см.: [32: 5; 23: 68; 38: 29]).

15. Понятие *ал-тазаккур* (التذكر)

Трёхбуквенный корень *з-к-р* (ذ–ك–ر) включает несколько значений: 1) самец (*закар*) как противоположность самке (*унса*); 2) вспоминание (*зикр*) как противоположность забытью (*нисйан*), из которого мы выводим связанные значения упоминания и поминания (*зикр*), являющиеся своего рода поминанием языком; 3) честь, известность или хорошая репутация. Другие производные от этого корня включают глаголы *заккара* — ‘напоминать’ (отглагольное существительное — *тазкир*), *закара* (*музакара*) и *истазкара* (*ис-*

тизкар) — 'изучать' или 'вспоминать', и существительное *тазкира* — 'сувенир' или 'подарок на память', т. е. нечто, что вызывается или сохраняется в памяти.

Производные от этого корня встречаются в Коране приблизительно 274 раза в следующих смыслах:

1. Божье послание или напоминание. В суре Сад мы читаем, что Коран — «напоминание всем мирам» (*зикрун ли-л-'аламин*) [38: 87] (см. также: [21: 24; 54: 25]).
2. Кораническое Откровение [ал-Хиджр, 15: 9].
3. Откровения до Корана (откровения, ниспосланные иудеям и христианам). Господь приказал Пророку сказать тем, кто отрицает истину: «спросите последователей более раннего откровения» (*ис'алу ахл ал-зикр*) для лучшего понимания [ал-Анбийа («Пророки»), 21: 7].
4. Откровение Мусе. Этот смысл слова *зикр* мы находим в суре ал-Анбийа («Пророки»), где говорится о Псалмах (*ал-забур*), ниспосланных «после того, как это было записано в Сообщении» (*ба'ди ал-зикри*) [21: 105].
5. Увещевание, напоминание или предостережение. Такой смысл слова *зикр* содержится в суре Сад, в которой описывается Коран как «полный увещеваний» (*зи ал-зикр*) [38: 1], по 'Абд Аллаху Йусуфу 'Али (ср. глагольную форму, используемую в суре ал-Ан'ам («Скот)» [6: 44]).
6. Поминание Господа. Сура ал-Джум'а («Собрание») призывает верующих «спешить к поминанию Бога» (*фас'ау ила зикр Аллах*), когда они заслышат призыв к молитве [62: 9] (ср.: [20: 124; 3: 135; 4: 103; 2: 152]).
7. Честь или величие. Господь говорит Пророку в суре ал-Зухруф («Украшения») твёрдо придерживаться ниспосланного ему Откровения, поскольку оно будет «[источником] величия для тебя и твоего народа» (*зикрун лака ва-ли каумика*) [43: 44].
8. Упоминать. В суре Йусуф мы читаем, что Йусуф попросил своего товарища по темнице, который должен был быть скоро освобождён: «Упомяни обо мне твоему господину» (*узкурни 'инда раббика*) [12: 42].
9. Наблюдать, вспоминать или хранить в памяти. Детей Исраиля побуждали «помнить» о том, что содержится в откровении, которое они получили через Моисея [ал-Бакара, 2: 63;

Худ, 11: 24; ал-Нур, 24: 1; ал-Зумар, 39: 27]. Такой смысл этого слова встречается также в суре Гафир («Прощающий»), где после осуждения своего народа за отрицание послания Господа некий верующий времён Моисея предупреждал своих слушателей о Судном дне. К этому он добавил: «Тогда вы вспомните (*са-тазкуруна*) то, о чём я сейчас вам говорю» (*ма акулу лакум*) [40: 44].

Глагол *тазаккар*, означающий ‘помнить’, часто встречается в паре с выражением «наделённые проницательностью» (*улу ал-ал-баб*). Эту пару см. в сурах ал-Бакара [2: 269]; ал-Ра‘д («Гром») [13: 19]; Сад [38: 29].

Слово *зикр* понималось в разных смыслах из-за того, как его значение определяется различными кораническими контекстами. Как мы видели, слово *зикр* по-разному используется для обозначения послушания, увещевания, Корана, разъяснения, упоминания, размышления или созерцания. Акт поминания (*тазаккур*) является попыткой восстановить образы, которые хранятся в памяти. Особенно когда человек поминает Господа, этот процесс обеспечивает ему более тесную связь с его средой. Как мы увидели в суре ал-А‘раф («Преграды»), акт поминания Господа ведёт человека к лучшему восприятию своей среды [7: 201]. В этом контексте понятие *зикр* противопоставляется незнанию, забывчивости и забвению. Поминание (*тазаккур*) подобно размышлению (*тафаккур*), поскольку размышление включает в себя созерцание того, что человек знает, в то время как поминание включает в себя вызов знания, которое нужно помнить после периода неосознанности или забвения.

Как мы читаем в суре ал-А‘раф («Преграды»), когда осознающих Бога охватывали плохие мысли, они «вспоминали Бога (*тазаккару*)» (по ‘Абд Аллаху Йусуфу ‘Али) и тем самым яснее могли видеть окружающий мир (*фа изахум мубсирун*) [7: 201]. Акт поминания (*тазаккур*) подтверждает, сохраняет и повышает эффективность знаний, которыми уже владеет человек, а акт размышления (*тафаккур*) может также увеличить знания. Коранические контексты, в которых встречаются различные формы слова *тазаккур*, имеют отношение к разъяснению вопросов доктрины, сравнений между верующими и теми, кто отрицает истину, к размышлению о конечных последствиях (Суд, Воскрешение) и самоанализу. Как было сказано выше, глагол *тазаккара* часто связан с выражением

ули ал-албаб, которое переводится Асадом как «те, кому дарована проницательность», а ‘Абд Аллахом Йусуфом ‘Али — как «мужи [*sic*] понимания» [ал-Бакара, 2: 269; ал-Ра‘д (Гром), 13: 19].

16. Понятие *ал-хифз* (الحفظ)

Трёхбуквенный корень *х-ф-з* (ح–ف–ظ) обозначает акт представления или наблюдения. Он используется в смысле запоминания, которое служит для сохранения знаний, а также имеет отношение к сохранению жизни, безопасности, еды и т. д. Одним из имён Господа является ал-Хафиз (Хранитель) — Тот, Который замечает всё на земле или на небесах, а ангелов иногда называют *хафаза*, что означает ‘стражи’ или ‘смотрители’, которые считают и записывают мысли и поступки людей.

Производные от корня *х-ф-з* встречаются в Коране 44 раза в следующих смыслах:

1. Доверять чьей-то заботе. В суре ал-Ма’ида («Трапеза») говорится, что людям было «поручено сохранить» некоторые сообщения Господа (*устухфизу мин китаби Аллах*) [5: 44].
2. Охрана, сохранение, защита. В суре ал-Ниса («Женщины») говорится о праведных женщинах, которые охраняют конфиденциальность своей супружеской жизни [4: 34]. А в суре ал-Саффат («Стоящие в ряд») используется существительное *хифз* касательно защиты Господом небесных сфер [37: 7]. В суре Йусуф братья Йусуфа обещают защитить его, говоря: «…мы будем оберегать его» (*инна лаху ла хафизун*) [12: 12] (ср.: [12: 63]). Там же Йусуф пообещал хорошо заботиться о ресурсах Египта, говоря: «Поистине, я буду хорошим и знающим хранителем» (*инни хафизу ‘алим*) [12: 55].
3. Наблюдения и запись. Выражение *хафизин кираман катибин*, которое дословно переводится как «хранители — благородные писцы», обозначает ангелов, которых Господь назначил наблюдать за людьми и записывать их мысли и поступки [ал-Инфитар (Раскалывание), 82: 10–11].

Сохранение (*хифз*) — это одна из главных функций человеческого ума, который накапливает знания благодаря памяти. А память — это единственная мера интеллекта человека. Как таковой, процесс *хифз* относится к установлению того, что было понято в

сознании человека, чтобы оно не было забыто и утрачено. После этого процесса происходит эмоциональный ответ (*шу‘ур*) и понимание, что, в свою очередь, ведёт к запоминанию и размышлениям. Господь осуждает тех, кто запоминает без понимания, сравнивая их с «ослом, который везёт груз книг» [ал-Джум‘а (Собрание), 62: 5]. Также обретение знаний без запоминания подобно построению здания на краю крутого обрыва, с которого оно способно соскользнуть в любой момент в пропасть.

17. Понятие *ал-ва‘й* (الوعي)

Трёхбуквенный корень *в-‘-й* (و–ع–ى) обозначает акт удержания или содержания. В образном смысле глагол *ва‘а* относится к акту удержания чего-то в памяти, т. е. ‘знать что-то’ или ‘осознавать что-то’. Отглагольное существительное *ва‘й*, обычно переводимое как ‘сознание’, обозначает акт содержания или сохранения чего-то в сердце и в уме, а прилагательное *ва‘ийй*ун означает ‘знающий’, ‘проницательный’ и ‘понимающий’.

Производные от этого корня встречаются в Коране семь раз в следующих смыслах:

1. Какое-то вместилище. В суре Йусуф подорожные мешки Йусуфа именуются словом *ау‘ийатихим*, а мешки его брата Бен Йамина — *ви‘а’* в ед. ч. [12: 76].
2. Сокрытие. В суре ал-Иншикак («Разверзнется») мы читаем, что Бог полностью осознаёт, что «скрывают» (*йу‘ун*) те, кто отрицают истину [84: 22–23].
3. Размышление и созерцание. В суре ал-Хакка («Неизбежное») описывается большой потоп времён Нуха как послание, «чтобы запоминающее ухо запомнило это» (*та‘ийаха узнун ва‘ийа*) [69: 12].
4. Удержание. В суре ал-Ма‘аридж («Ступени») используется глагол *ау‘а* для обозначения удержания накопленного богатства [70: 18].

18. Понятие *ал-видждан* (الوجدان)

Трёхбуквенный корень *в-дж-д* (و–ج–د) передаёт несколько разных значений. Одно из них — ‘находить’ в смысле достижения то-

го, что искал. Другое — 'находить' в смысле открытия или восприятия, как в: *Ваджадту зайдан кариман* («Я нахожу Зайда щедрым и благородным»). В этом смысле глагол *ваджада* принимает двойное дополнение.

Производные от корня *в-дж-д* встречаются в Коране в 106 местах в двух основных смыслах:

1. Обнаружение. В суре Ал 'Имран («Семейство 'Имрана») говорится, что когда Закарийа вошёл в молельню к Марйам, он обнаружил «возле неё пропитание» (*ваджада 'индаха ризкан*) [3: 37].
2. Знание. Также мы читаем в суре ал-Бакара, что хотя определённые люди заявляют, что их ожидает счастливая жизнь после смерти, «ты наверняка обнаружишь, что они цепляются за жизнь с бо́льшим желанием, чем любые другие люди…» (*ла таджиданнахум ахрас ал-наси 'ала хайа*) [2: 96]. Схожий смысл мы находим в суре ал-Ма'ида («Трапеза»), где говорится, что хотя многобожников времён Пророка призывали ответить на его послание, они говорили: «Нам достаточно того, во что верили и что делали наши предки» (*хасбуна ма ваджадна 'алайхи аба'ана*) [5: 104].

19. Понятие *ал-нисйан* (النسيان)

Корень *н-с-й* (ن–س–ى) охватывает два базовых значения. Первое — забывание в противоположность запоминанию или заучиванию чего-то, а второе — упущение или игнорирование. Трёхбуквенный глагол — *насийа/йанса*, а отглагольное существительное — *нисйан*.

Производные от корня *н-с-й* встречаются в Коране 45 раз в двух основных смыслах:

1. Не осознавать или не обращать внимания на что-то.
2. Игнорировать или пренебрегать.

Первый смысл противоположен вспоминанию. Из него мы выводим прилагательное *наси* ('забывчивый', 'безразличный') и *нисйан* ('забывание', 'забвение'). *Нисйан* был описан как отсутствие в осознающем уме мысленного образа, хотя он остаётся глубоко в памяти. Акт забывания (*нисйан*) осуждается в Коране в обоих смыслах. Тем не менее иногда этот процесс происходит непредна-

меренно, в таком случае он прощается. Когда акт *нисйан* приписывается Господу, он обозначает сознательный отказ. Например, в суре ал-А‘раф («Преграды») Бог заявляет, что как отрицатели истины не обращали на Него внимания во время своей земной жизни, предали забвению (*кама насу*) встречу в этот день [Суда]» (*лика’а йаумихим хаза*) [7: 51], так «сегодня Мы предадим их забвению (*фа-л-йаума нансахум*). Другой пример использования этого корня — сура Та Ха, в которой Господь утверждает: «Прежде Мы заключили завет с Адамом (*ва-лакад ‘ахидна ила адама мин каблу*), но он запамятовал» (*фа-насийа*) [20: 115].

20. Понятие *ал-сахв* (السّهو)

Трёхбуквенный корень *с-х-в* (س–هـ–و) первично относится к невнимательности и пассивности. Например, можно сказать: *Сахауту ‘ан ал-сала* («Меня отвлекли от (во время) ритуальной молитвы». В то время как *сахв* обозначает небольшую или временную утрату памяти или внимания, *нисйан* обозначает абсолютное отсутствие осознания. Тем не менее эти два слова иногда используются более или менее синонимически. Беспечность, которую включает *сахв*, бывает двух типов. Один тип имеет место в связи с внешними факторами, которыми человек не управляет. Другой, порождённый пренебрежением или бунтом, происходит по воле человека. Отсюда, подобно *нисйан*, некоторые случаи *сахв* заслуживают большего наказания, чем другие.

Активное причастие во мн. ч. *сахун* встречается в Коране дважды. В суре ал-Зарийат («Рассеивающие») говорится об осуждении тех, которые бездумно судят о неизвестных им вещах и «которые окутаны невежеством и беспечны» (*хум фи-гамратин сахун*) [51: 10–11]. А в суре ал-Ма‘ун («Подаяние») отчитываются молящиеся, «чьи сердца далеки от их молитв» (*фа-вайлун ли-л-мусаллин аллазина хум ‘ан салатихим сахун*) [107: 4–5].

21. Понятие *ал-гафла* (الغفلة)

Корень *г-ф-л* (غ–ف–ل) обозначает акт непреднамеренного пренебрежения или пропуска чего-то. Слово *гафла* относится к неспо-

собности воспринять или понять что-то, несмотря на наличие необходимых ресурсов для восприятия или понимания этого. Мы можем сказать: *Гафалту 'ан ал-шай'* («Я случайно упустил что-то» или «Я не заметил что-то»). С другой стороны, если мы скажем: *Агфалтуху*, это будет значить «Я упустил или пренебрёг чем-то, хотя мне указали на это». Производные от глаголов *тагаффала* и *тагафала* означают 'притворяться, что не заметил что-то', другими словами — 'преднамеренно игнорировать что-то'. А форма *гаффала* означает 'не позволять кому-то увидеть что-то', другими словами — 'скрывать это'.

Производные от этого корня встречаются в Коране 35 раз в смысле отвлечения внимания или невнимательности из-за отсутствия бодрствования или усердия. В некоторых ситуациях это происходит в качестве наказания от Господа, а иногда из-за проблем с памятью. Коран отрицает невнимательность самого Бога, говоря: «Господь не находится в неведении о том, что вы совершаете» [2: 74] (ср.: [3: 99; 23: 17]).

22. Понятие *ал-шакк* (الشّكّ)

Одно из обозначений корня *ш-к-к* (ش-ک-ک) — 'взаимопроникновение'. Мы можем сказать: *Шакактуху би-л-рамх* («Я проткнул это копьём»). Второе обозначение — 'нехватка уверенности' (отглагольное существительное — *шаккун*, означающее 'сомнение' или 'подозрение'). Если мы говорим: *Шакка 'алайхи ал-амру*, то имеем в виду: «Для него это дело было непонятным или сомнительным». Третье обозначение глагола *шакка* — 'соединяться' или 'быть взаимосвязанным'.

Корень *ш-к-к* встречается в Коране 15 раз в смысле неуверенности. Мы читаем в суре ал-Ниса («Женщины»), что те, кто не соглашается с причиной смерти 'Исы на кресте, находятся из-за этого в состоянии смятения или сомнений (*фи-шаккин минху*) [4: 157]. В суре Йунус тех, кто сомневаются (*фи-шаккин мимма*) в коранического послании, призывают попросить тех, кто получил ранние откровения, предоставить им углублённое понимание [10: 94]. В суре Худ говорится, что после получения своего послания люди, к которым пришёл пророк Салих, сказали ему, что их «терзают смутные сомнения» (*фи-шаккин… муриб*) относительно того, к чему он

их призывал [11: 62]. Также в суре Ибрахим задан риторический вопрос: «Неужели вы сомневаетесь в Боге — Творце небес и земли?» (*афи-Ллахи шаккун, фатир ал-самавати ва-л-ард*) [14: 10].

23. Понятие *ал-райб* (الريب)

Трёхбуквенный корень *р-й-б* (ر–ى–ب) означает ‘подозрение’, ‘опасения’ и/или ‘тревогу’. Глаголы *раба/йарибу* и *араба/йурибу* означают ‘беспокоиться’, ‘тревожиться’ или ‘вызывать подозрения или опасения’.

Производные от этого корня встречаются в Коране 37 раз в следующих смыслах:

1. Сомнение или подозрение. Вовлечённых в финансовые операции призывают в суре ал-Бакара иметь письменные записи того, сколько денег одна сторона сделки должна другой на случай, если стороны имеют основания сомневаться друг в друге (*алла тартабу*) [2: 282]. Используя именную производную от этого корня, сура ал-Бакара говорит о том, что Коран — это Писание, «в котором нет сомнения» (*ла райба фи-хи*) [2: 2]. Слово *райб* похоже на *шакк* в том, что они оба описывают мысленные состояния, которые характеризуются недостатком уверенности. Отсюда, хотя мы можем сказать: *Рабани ал-амру* («Дело было непростым, подозрительным»), мы не можем использовать глагол *шакка* в такой конструкции (*шаккани ал-амру*) для передачи того же смысла.
2. Огорчение, сожаление или беспокойство. В суре ал-Тауба («Покаяние») мы читаем, что грехи, которые люди совершили, всегда будут «порождать сомнения в их сердцах» (*рибатан фи-кулубихим*) [9: 10].
3. Превратности судьбы. Каждое упоминание корня *р-й-б* в Коране указывает на сомнения или неуверенность в сердце, кроме суры ал-Тур («Гора»). Она ссылается на неопределённость жизни как *райб ал-манун*, где *манун* является указанием на смерть или судьбу [52: 30]. В частности, эта сура передаёт слова скептиков времён Пророка, которые сказали: «Он — лишь поэт! Давайте же подождём, пока время не разберётся с ним» (*райб ал-манун*) [52: 30].

Второе: понятия, связанные с ощущением

Все методы восприятия, внутренние и внешние, врождённые и приобретённые, информация, прежде полученная как лично, так и от кого-то другого, а также несомненные факты, которые Бог установил через Своих пророков, делают вклад в усвоение знаний. Физические ощущения похожи на окна, через которые познавательные способности смотрят на мир. Следовательно, первый путь к обретению знаний лежит через чувственное восприятие. Вход, полученный через органы чувств, записывается, после чего начинаются когнитивные процессы, когда воспринимающий формирует образ или впечатление воспринимаемого объекта.

Как уже отмечалось, ощущение — это первая фаза приобретения знаний. Она представляет собой первое взаимодействие между познающим субъектом и познаваемым объектом. Вы можете почувствовать запах чего-либо, не зная, что́ вы чувствуете, или не узнавая запаха. Следовательно, одно лишь физическое восприятие не является познанием. Чтобы познание происходило, в процесс также должен быть вовлечён осознающий ум. Этот факт подтверждается заявлением Корана: «Вы увидите, что они смотрят на вас, но они не видят» (*тарахум йанзуруна илайка ва-хум ла-йубсирун*) [ал-А‘раф (Преграды), 7: 198]. Процесс видения (*назар*) состоит в направлении зрения человека на что-то или кого-то таким образом, чтобы глаз получал изображение человека или объекта, на который он смотрит. Однако физическое восприятие картины не соответствует реальному распознаванию человека или предмета, чьё изображение было записано. Например, кто-то может взглянуть на одного из пророков Господа, не признавая его в качестве Божьего пророка.

Зрение состоит в направлении глаз на видимый объект. Результатом этого действия является зрение (*ру’йа* или *басар*), которое может привести к прозрению (*басира*), т. е. к восприятию внутренней природы видимой сущности. Однако разногласия по поводу природы или личности видимого человека или объекта обычно возникают не из-за недостатка в процессе чувственного восприятия, а, скорее, из-за того, как интерпретируются сенсорные данные. Другими словами, конфликт существует в сфере познания. В противном случае не было бы оснований для согласия или несогласия, поскольку основа нашего общения — это совместный доступ к одним и тем же сенсорным данным.

Не может быть познания без формирования суждения о конкретных объектах. Без физических чувств разуму нечего делать. Следовательно, чувственное восприятие и разум должны работать вместе. Если чувства бездействуют, не действует и разум.

Мы читаем в суре ал-Нахл («Пчёлы»): «Бог вывел вас из чрева ваших матерей, когда вы ничего не знали. Он наделил вас слухом, зрением и сердцами, — быть может, вы будете благодарны» [16: 78]. В этом айате ясно сказано, что люди приходят в наш мир лишёнными всякого знания, и в то же время указано на источники знаний, которые Бог дал нам в форме слуха, зрения и разума. Всякое осмысление начинается с чувств, наиболее фундаментальными из которых являются слух и зрение. Ощущения осязания, вкуса и запаха, конечно, также даны Богом; однако с познавательной точки зрения они имеют меньшее значение. Одно из первых чувств, которое вступает в игру после рождения, — это осязание, позволяющее человеческому младенцу испытывать широкий спектр физических объектов. Однако осязание неспособно различать цвета и звуки. Зрение может различать цвета, формы и многие другие особенности; слух может различать звуки; а чувство вкуса различает ароматы разных видов, особенно с помощью обонятельных желез.

На нематериальном уровне у ребёнка постепенно развивается нравственная проницательность, способность различать возможное и невозможное, а также способность к обобщениям, так что суждение, применимое к данному объекту, может аналогичным образом применяться к другому идентичному объекту. Ещё одно понимание, получаемое по мере развития различения, заключается в том, что противоположности не могут сосуществовать в одном единстве в одном и том же отношении и что если одно из двух противоположных утверждений истинно, то другое должно быть ложным.

Эти фундаментальные аксиомы или интуитивные предположения постепенно кристаллизуются в сознании человека. По мере того, как они это делают, он или она становится способным вывести теоретические знания как из самоочевидных истин, так и из конкретных свидетельств.

Роль ощущений в обретении знаний

Одни только сенсорные данные не ведут к знанию. Ему нужна помощь ума или разума, чья роль включает в себя взвешивание свидетельств, рассуждение по аналогии и обобщение. Сам Коран

представляет ощущения и сенсорные данные как двери к знаниям. Когда нам велят смотреть как на «горизонты», так и в наше внутреннее «я» в поисках признаков существования и величия Бога, нам говорят рассматривать сенсорные свидетельства, которые мы получаем из этих миров. Мы воспринимаем окружающий нас мир через зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, а слова Откровения получаем через зрение и слух. В то же время жёсткое разделение внешних реальностей на категории материального и нематериального (последнее воспринимается только через разум) неточно. Следует помнить, что сообщения пророков о невидимом мире (*ал-гайб*), включая рай, адский огонь, ангелов и джиннов, практически всегда выражаются конкретным языком, который фактически указывает на конкретные реальности. То же самое можно сказать и о благословениях, которыми наслаждаются находящиеся в раю, и о мучениях, которые претерпевают находящиеся в адском огне и которые являются физическими и осязаемыми.

В суре Та Ха говорится: «Я видел то, чего не видели они» [20: 96]. Даже дух и саму Божественную сущность можно воспринять благодаря зрению. Мы читаем в суре ал-Ан‘ам («Скот)» по поводу Бога, что «людские взоры не могут охватить Его (*ла тудрикуху ал-абсару*), а Он охватывает взоры» [6: 103]. Тот факт, что этот айат отрицает возможность того, что человеческое видение может «охватить» (*тудрику*) Бога, сам по себе подтверждает, что некоторое видение, каким бы неполным оно ни было, всё-таки возможно. Однако, учитывая, что такие реальности отсутствуют в мире чувственного восприятия, каким мы его знаем сейчас, Коран называет их *ал-гайб*, что может быть переведено как ‘сокрытый мир’ в отличие от *ал-шахада* (‘явленный мир’).

Таким образом, реальность, откуда разум получает свои данные, включает не только нематериальные объекты, но и физические, осязаемые объекты, которые воспринимаются посредством физических органов чувств. Ощущения связаны с миром, находящимся вне людей, а также с их собственными физическими телами. Данный мир включает в себя всё, что можно услышать, увидеть, понюхать, попробовать или потрогать. Существует также, как мы уже видели, внутреннее чувство, которое включает в себя чувства удовольствия и боли, радости и печали, любви и ненависти. Все они в Коране связаны с сердцем (*ал-калб*). Это сердце, которое

размышляет о знаках в космосе, так обретая понимание и знания, и которое затем напоминает другим о необходимости участвовать в таком же размышлении.

Мир ощущений

Наши чувства позволяют нам воспринимать и исследовать вещи вокруг нас, отличая их друг от друга таким образом, чтобы мы могли относиться к ним наиболее подходящим и полезным образом при решении жизненных проблем. Творец наделил наши органы чувств именно нужной степенью чувствительности. Следовательно, если бы они каким-то образом изменились, наше восприятие перестало бы работать на нашу пользу и могло бы фактически принести нам вред. Если бы наш слух был в сто раз острее, нежели сейчас, мы могли бы улавливать звуки с более высокими и более низкими частотами, чем те, которые мы можем слышать в настоящее время, а наш мир превратился бы в тревожную какофонию. Если бы наше зрение было более острым, мы могли бы видеть миры, которые в настоящее время невидимы для нас, и мы могли бы чувствовать себя подавленными всеми вещами, которые внезапно вошли в диапазон нашего зрения.

Мир *шахада*, или «царство настоящего», по определению является тем, что доступно для физических чувств. То, что недоступно для чувств, по определению не является частью *‘алам ал-шахада*. В таком случае это может быть либо область мысли и эмоций, либо область метафизики, либо *ал-гайб*, который «отсутствует». Это не означает, что *ал-гайб* никоим образом не является материальным или физическим, скорее, как мы уже отметили, у него есть осязаемый, материальный аспект, но он недоступен нашим физическим чувствам в том виде, в каком они существуют в настоящее время.

Данный факт постоянно повторяется в различных айатах Корана. Например, в суре Каф Бог обращается к тем, кто не верит в Судный день, со словами: «Ты был беспечен к этому [Судному дню], но сейчас Мы сорвали с тебя твоё покрывало, и сегодня у тебя острый взор» [50: 22]. Другими словами, невидимое для человеческих глаз сейчас станет видимым для них в День воскрешения. Сура ал-Хакка («Неизбежное») также подтверждает правдивость этих слов: «Клянусь тем, что вы видите, и тем, чего вы не видите!» [69: 38–39].

Далее предоставляется перечень коранических понятий и терминов, тем или иным образом связанных с ощущением.

1. Понятие *ал-хасс* (الحس)

Корень *х-с-с* (ح–س–س) передаёт следующие значения: 1) убивать, от которого мы выводим пассивное причастие *хасúс* (от *махсус*, по образцу *маф‘ул/фа‘úл*); оно является синонимом *катúл* (‘убитый’ от *мактул*); 2) звук, произнесённый кем-то подозрительным, неуверенным или испытывающим боль (*хасис*); 3) ощущать, чувствовать, видеть, знать или осознавать. Из этого смысла мы выводим глагол *ахасса/йухиссу* (отглагольное существительное — *ихсас*), существительное *хасса* (чувство, как например, запах, слух и т. д., мн. ч. *хавасс*), а также *хасус*, синоним *джасус* (‘шпион’). Таким образом, можно уподобить пять чувств (*ал-хавасс ал-хамс*) «шпионам» разума в том смысле, что они обеспечивают мысленные способности осязаемой информацией, необходимой им для понимания, формирования суждений и формулирования интеллектуальных и эмоциональных реакций на окружающий мир.

Корень *х-с-с* встречается в Коране шесть раз в следующих смыслах:

1. Убийство. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») Господь говорит мусульманским воинам, что Он сдержал Своё обещание перед ними, с Его позволения они собираются уничтожить своих врагов (*из тахуссунахум би-изнихи*) [3: 152].
2. Восприятие через чувства. В суре Ал ‘Имран говорится о том, как «‘Иса (Иисус) осознал» (*ахасса ‘иса*), что его враги не желают верить в истину [3: 52] (ср.: [19: 98]).
3. Исследование, поиски информации. В суре Йусуф Йа‘куб говорит своим сыновьям искать информацию о Йусуфе и их брате Бен Йамине: «…разыщите Йусуфа и его брата» (*тахассасу мин Йусуф ва-ахихи*) [12: 87].

2. Понятие *ал-шу‘ур* (الشّعور)

Корень *ш-‘-р* (ش–ع–ر) имеет несколько значений. Первое из них — ‘растение’. Существует тип дерева, именуемый *ша‘ра*

(мн. ч. *ша‘ар*, которое также имеет значение ‘лес’). Производное выражение — *дахийа ша‘ра’*, означающее ‘великое бедствие’. Второе значение этого корня — акт чувствования, ощущения или узнавания. Из этого смысла мы выводим существительное *ши‘ар* — ‘расхожее слово’ или ‘клич’, с помощью которого бойцы одной стороны в вооружённом конфликте узнают друг друга. Связанные выражения и слова включают: *шу‘ур* — ‘чувство’ или ‘восприятие’; *ши‘р* — ‘поэзия’ (мн. ч. *аш‘ар*); *Лайта ши‘ри* («Если бы я только знал, воспринимал или понимал…»); *ша‘ир* (мн. ч. *шу‘ара’*) — ‘поэт’, т. е. кого видят воспринимающим и понимающим вещи, которые другие люди не воспринимают; *ша‘ира* (мн. ч. *ша‘а’ир*) — место или ориентир, связанный с одним из ритуалов паломничества в Макку, или сами эти ритуалы.

Производные от этого корня встречаются в Коране в 25 местах в следующих смыслах:

1. Волосы или шерсть (*аш‘ар*). Такое значение слова используется в суре ал-Нахл («Пчёлы») [16: 80].
2. Поэт — в суре ал-Шу‘ара («Поэты») [26: 224] и суре ал-Анбийа («Пророки») [21: 5]. В обоих отрывках поэты ассоциируются с ложью, ошибкой и обманом.
3. Восприятие или реализация. Сура ал-Бакара призывает мусульманскую общину во время войны: «Не говорите о тех, кто погиб на пути Бога: „Мертвецы!“ Напротив, они живы, но вы этого не воспринимаете» (*ла таш‘урун*) [2: 154]. Также Господь предостерегает людей в суре ал-Зумар («Толпы») о наказании, которое может неожиданно постичь их: «…вы даже не почувствуете их приближения» (*ва-антум ла таш‘урун*) [39: 55].
4. Место какого-то религиозного ритуала. В суре ал-Бакара места паломнических ритуалов обозначаются как *ша‘а’ир Аллах* — ‘символы, установленные Богом’ [2: 158].

3. Понятие *ал-иджас* (الإيجاس)

Корень *в-дж-с* (و–ج–س) обозначает ‘пугающее восприятие чего-либо’. Существительное *ваджс* относится к опасению или страху, а активное причастие *ва́джис* относится к тревожной мысли, пред-

чувствию или дурному предзнаменованию. Выражение *Таваджжаса ал-та'ам* означает: «Он попробовал эту еду».

Глагольная форма прошедшего времени *ауджаса* встречается в Коране три раза в смысле невысказанного чувства страха или боязни. Мы читаем в суре Худ, например, что когда ангелы-посланцы пришли к Ибрахиму и он отметил, что они практически не притронулись к приготовленной им еде, «он… почувствовал страх перед ними» (*ва-ауджаса минхум хифатан*) [11: 70] (см. также: [20: 67; 51: 28]).

4. Понятие *ал-инас* (الإيناس)

Корень *а-н-с* (أ–ن–س) обозначает: 1) 'быть ознакомленным с чем-то', 'привыкнуть к чему-то', например, он противопоставляется *вахша* — 'заброшенность, уединение или отчуждение'; 2) процесс видения, слушания или иного восприятия чего-либо. Производные включают прилагательное *анис* — 'приветливый, дружелюбный или сердечный'; как существительное *анис* обозначает 'приятного товарища'.

Глагольная форма прошедшего времени *анаса* встречается в Коране семь раз, четыре из которых в контексте, когда Муса, путешествуя со своей семьёй по пустыне, увидел пылающий куст. Мы читаем в суре ал-Касас («Рассказ»), как Муса «воспринял огонь» (*анаса… наран*) на склоне горы Синай. Он сказал своей семье подождать, говоря: «Воистину, я воспринял огонь» (*инни анасту наран*) [28: 29] (см. также: [20: 10; 27: 7]). Именно из этого корня мы выводим слово *инсан* — 'зрачок', позволяющий нам увидеть предметы, и собирательное существительное *инс* — 'человеческие существа', которые, в отличие от джиннов, являются видимыми и материальными. Таким образом, считается, что глагольное существительное *инас* относится к ясному, недвусмысленному вúдению или вúдению чего-то, что приносит уверенность или утешение. В суре ал-Ниса («Женщины») используется глагол *анаса* в смысле 'знание', 'ощущение' или 'восприятие'. После предписания верующим оставлять сирот под своей опекой мы видим руководство: «Если обнаружите в них зрелый разум (*фа'ин анастум минхум рушдан*), то отдайте им их имущество» (*фадфа'у илайхим амвалахум*) вместо того, чтобы растрачивать его в корыстных целях [4: 6].

5. Понятие *ал-ламс* (اللمس)

Корень *л-м-с* (ل–م–س) обозначает акт прикасания или ощущения рукой, поиска или восприятия. Глагол *ламаса* или *ла́маса* используется метонимически для обозначения полового контакта, а смысл поиска или запрашивания передаётся глаголами *илтамаса* и *таламмаса*.

Производные от корня *л-м-с* встречаются в Коране пять раз в следующих смыслах:

1. Поиск. Глагол *ламаса* используется в этом смысле в выражении: «Мы дотянулись до неба» (*ламасна ал-сама'*) в суре ал-Джинн («Джинны») [72: 8]. Когда в День воскрешения лицемеры будут искать света у верующих, им скажут: «Возвращайтесь назад и ищите свет» [ал-Хадид (Железо), 57: 13].
2. Касаться руками [ал-Ан‘ам (Скот), 6: 7].
3. Половой акт. Глагол *ламаса* используется в этом значении в суре ал-Ниса («Женщины») в выражении: «если вы имели близость с женщинами» (*ламастум ал-ниса'*) [4: 43] (ср.: [ал-Ма'ида (Трапеза), 5: 6]).

6. Понятие *ал-йад* (اليد)

Означающее ‘руку’ слово *йад* (мн. ч. *айдин* или *айадин*) используется метафорически во многих смыслах.

Слово *йад* и его производные встречаются в Коране 121 раз в следующих смыслах:

1. Физическая рука [ал-Ма'ида (Трапеза), 5: 11].
2. Правовая претензия. В суре ал-Бакара используется слово *йад* в этом смысле в контексте обсуждения прав различных сторон, затронутых предварительным соглашением о разводе, и говорится, что «тот, в чьей руке брачные узы» (*аллази би-йадихи ‘укдат ал-никах*) [2: 237], т. е. опекун невесты, может принять решение об отказе от половины брачного приданого, на которое он имел бы право в случае развода.
3. Сила. В суре Сад говорится об Аврааме, Исааке и Иакове как о «наделённых внутренней силой и вúдением» (*ули айди вал-абсар*) [38: 45].

4. Сожаление. В суре ал-А‘раф («Преграды») мы читаем о том, как народ Мусы «бил себя руками в раскаянии» (*сукита фи-айдихим*), осознав свою ошибку [7: 149].
5. Щедрость. При описании Божьей милости в суре ал-Ма’ида («Трапеза») утверждается: «Но широко распростёрты Его руки (*йадаху мабсутатан*), и Он расходует [милость], как пожелает» (*йунфику кайфа йаша’*) [5: 64].

Отсюда слово *йад* используется в первую очередь для обозначения настоящей руки, хотя иногда оно используется образно в разговоре о милости, щедрости или силе. Слово *йад* также используется метафорически для обозначения всего человека и его действий. Например, в суре ал-Хаджж («Паломничество») говорится, что когда нераскаявшиеся грешники будут наказаны в Грядущей жизни, им скажут: «Это — за то, что приготовили твои руки (*залика би-ма каддамат йадака*), ибо Бог никогда не причиняет Своим созданиям ни малейшего зла!» [22: 10]. В суре ал-Бакара фальсификаторы писаний обвиняются за «то, что написали их руки» (*мимма катабат айдихим*) [2: 79]. Ссылка на то, что их руки написали, — это способ подчеркнуть, что они, а не Бог, были авторами этой речи. Подобным образом сура ал-Тауба («Покаяние») содержит слова осуждения тех, кто учит неправильным доктринам. О них в этом айате сказано: «Таковы высказывания, которые они произносят своими устами» (*залика каулухум би-афвахихим*) [9: 30], подчёркивая, что сказанное ими является их собственной выдумкой. Изображение руки (*йад*) подобным образом используется во многих местах как символ силы, возможности, власти, высокого положения, защиты, помощи и великодушных поступков.

7. Понятие *ал-масс* (المسّ)

Корень *м-с-с* (م–س–س) изначально обозначает действие прикосновения к чему-то рукой, а образно — прикосновения или влияния на что-то или кого-то нефизическим образом. Трёхбуквенная глагольная форма — *масса/йамуссу*, отглагольное существительное — *мисас* или *масис*. Пассивное причастие *мамсус* используется для обозначения душевнобольного или сумасшедшего, как если бы к такому человеку «прикоснулся» джинн, а активное причастие *масс* используется для описания насущной потребности (*хаджатун*

масса) (ср. выражение *Массат илайхи ал-хаджа* («В этом есть большая потребность»).

Производные от этого корня встречаются в Коране приблизительно 61 раз в следующих смыслах:

1. Половая близость. Сура ал-Ахзаб («Сонмы») предписывает мужчинам, как поступать при вступлении в брак с верующими женщинами, «а затем объявляете им развод до того, как вы коснулись их» (*мин кабли ан тамуссухунна*) [33: 49]. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») Марйам, мать Иисуса, спрашивает: «Как я могу иметь сына, если меня не касался ни один мужчина?» (*ва-лам йамсасни башар*) [3: 47].
2. Беспокоить, влиять. В суре ал-А‘раф («Преграды») мы видим людей, которые заявляют: «Несчастья и невзгоды постигли и наших предков» (*масса аба’ана ал-дарра’у ва-л-сарра’*) [7: 95]. В то же время в суре Фатир («Ангелы») те, которым посчастливилось попасть в рай, описывают это место как Вечную обитель, «где нас не коснётся ни усталость (*ла йамуссуна фиха насабун*), ни изнеможение (*ва-ла йамуссуна фиха лугуб*)» [35: 35].
3. Смятение или психическое расстройство. В суре ал-Бакара те, кто занимается ростовщичеством, сравниваются с кем-то, чей разум был нарушен «прикосновением» Сатаны (*аллази йатахаббатуху ал-шайтану мин ал-масс*) [2: 275].
4. Контакт с кожей другого человека. Такой смысл мы находим в суре Та Ха в выражении *ла мисаса* («Не касайтесь меня») [20: 97].

8. Понятие *ал-сам‘* (السّمع)

Корень *с-м-‘* (س–م–ع) обозначает восприятие чего-то ушами. Поэтому существительное *сам‘* относится к способности воспринимать звуки и образно обозначает ухо, понимание и подчинение тому, что человек слышит.

Производные от корня *с-м-‘* встречаются в Коране 185 раз в следующих смыслах:

1. Способность воспринимать звуки. Именно в данном смысле этот корень используется в суре ал-Инсан («Человек»), где Господь описывает человека как слышащего и зрячего (*са-*

ми‘ан басиран) [76: 2]. Подобным образом Господь говорит в суре ал-Ахкаф («Пески»): «…даровали им слух, зрение и сердца» (*джа‘ална лахум сам‘ан ва-абсаран ва-аф’ида*) [46: 26].

2. Внутреннее восприятие послания, которое человек слышит благодаря ушам. В суре ал-Анфал («Добыча») содержится предупреждение людям не уподобляться «тем, которые говорят: „Мы слышали“ (*сами‘на*), — а сами не слушают» (*ва-хум ла йасма‘ун*) [8: 21]. Такой смысл глагола *сами‘а* также находим в приведённой выше суре ал-Ахкаф, где говорится о тех, кому были дарованы «слух, зрение и сердца», но «ни их слух, ни их зрение, ни их сердца нисколько не помогли им, поскольку они отвергали знамения Господа» [46: 26]. В суре ал-Бакара сказано, что Господь «запечатал» сердца и слух некоторых людей, поэтому даже если они слышат своими ушами, то не отвечают на это верой [2: 7].

Отрицание акта *сам‘* в Коране относится не к физической способности улавливать звуки, а, скорее, к неспособности реагировать на слышимые звуки и сообщения, которые они передают. Те, кто не отвечают Богу или Его пророкам, описаны в Коране как «мертвецы». Так, в суре ал-Рум («Римляне») Пророку говорят: «…ты не заставишь слышать мертвецов (*иннака ла тусми‘у ал-маута*) и не заставишь глухих [сердцем] услышать призыв (*ва-ла тусми‘у ал-сумма ал-ду‘а’*)» [30: 52].

9. Понятие *ал-инсат* (الإنصات)

Корень *н-с-т* (ن–ص–ت) обозначает тишину, или акт затихания, чтобы услышать что-то. Трёхбуквенный глагол — *насата/йанситу*, а четырёхбуквенный глагол — *ансата/йунситу* (отглагольное существительное — *инсат*).

Второй глагол встречается в Коране дважды в повелительном наклонении. Первый раз — в суре ал-А‘раф («Преграды»), где верующим предписывается: «Когда читается Коран, то слушайте его (*истами‘у лаху*) и храните молчание (*ва-анситу*)» [7: 204]. Второй раз мы находим его в суре ал-Ахкаф («Пески»), где сказано об определённых невидимых сущностях, которые, когда слышат Коран, говорят друг другу: «Молчите и слушайте!» (*анситу*) [46: 26]. Итак, глагол *ансата/йунситу* относится к акту молчания с целью

сосредоточиться на том, что человек слышит. Когда кто-то успокаивает сердце и разум, чтобы внимательно слушать и размышлять о том, что он слышит, Коран приносит милость своим слушателям в форме понимания, знания и обновлённой веры.

10. Понятие *ал-самам* (الصّمم)

Корень *с-м-м* (ص–م–م) обозначает процесс объединения, тем самым закрывая проём или разрыв. От него мы выводим существительное *самам* — ‘глухота’, подразумевающее, что нечто закупорило проходы, через которые звук достигает уха, и *симам* — ‘пробка’ или ‘клапан’.

Корень *с-м-м* встречается в Коране 15 раз в следующих смыслах:

1. Глухота. Существительное *самам* используется в этом смысле в суре Худ [11: 24] (ср.: [ал-Ан‘ам (Скот), 6: 25; ал-Исра’ (Ночной перенос), 17: 46]).
2. Пренебрежение или отказ слушать истину. В суре ал-Ма’ида («Трапеза») сказано, что из-за восстания и отречения от посланий Господа дети Исраиля «стали слепы и глухи» (*сумма ‘аму ва-самму*) [5: 70—71]. Таким образом, глухота (*самам*) образно используется для описания положения людей, которые отказываются слушать истину, и тех, кто если и слышит её, то отказывается её принять. Такие люди описаны как «глухие, немые, слепые» [ал-Бакара, 2: 18 и 171; ал-Исра’ (Ночной перенос), 17: 97].

11. Понятие *ал-узун* (الأذن)

Буквы *а-з-н* (أ–ذ–ن) формируют два корня, близких по значению, хотя разных по произношению. Первый из них обозначает ухо (*ал-узун*), а другой — знания (*изн*). Их значения связаны таким образом, что через ухо (*узун*) мы обретаем знания (*изн*) посредством услышанных звуков. Можно сказать: *Азинту би-хаза ал-амр* («Я выучил этот вопрос») или такой-то и такой-то *азанани*, что значит: «Он сообщил мне». В последнем случае четырёхбуквенный глагол — *аззана/йу’зину*, отглагольное существительное — *изан*.

Также производная от этого корня — четырёхбуквенная форма *аззана/йу’аззину* (отглагольное существительное — *та’зин*), означающая ‘оглашать’, т. е. пришло время совершать одну из пяти канонических молитв (*салат*), и существительное *азан*, которое означает призыв на молитву.

Производные от этого корня встречаются в Коране 101 раз, 18 из них относятся к физическому уху. Например, сура ал-Ма’ида («Трапеза») ссылается на закон воздаяния из Торы: «око — за око, нос — за нос, ухо — за ухо» (*ва-л-узун би-л-узун*) [5: 45]. Используя слово *узун* в образном смысле, сура ал-Тауба («Покаяние») ссылается на то, как враги обижали Пророка, говоря: «Он весь ухо», намекая таким образом, что он слышит галлюциногенные звуки и путает их с откровениями. На это Коран отвечает: «Скажи: „Он весь ухо, слушая только то, что лучше для вас“» (*кул узуну хайрин лакум*) [9: 61]. Подобным образом в суре ал-Ан‘ам («Скот)» используется мн. ч. *азан* для обозначения не физических ушей людей, а их желания слышать послания Господа. Хотя кажется, что они слушают Пророка, на самом деле они не отвечают, их «духовные» уши постигла глухота (*фи-азанихим вакран*) [6: 25]. Третий смысл, в котором данный корень появляется в Коране, — это провозглашение. При описании потенциальной картины Судного дня в суре ал-А‘раф («Преграды») говорится: «глашатай возвестит среди них» (*аззана му’аззинун*), что беззаконники получат по заслугам [7: 44]. Четвёртый смысл происходит от производной этого корня — знание или повеление. В суре Гафир («Прощающий») заявляется, что ни один посланник не сможет осуществить чудо иначе, как «только с дозволения (или повеления) Господа» (*илла би-изни-Ллах*) [40: 78]. Существительное *азан* используется в суре ал-Тауба («Покаяние») в смысле объявления [9: 3], а в суре Ибрахим используется производный глагол *та’аззана* в смысле объявления или обнародования [14: 7].

12. Понятие *ал-басар* (البصر)

Буквы *б-с-р* (ب–ص–ر) формируют два корня, один из которых обозначает знание или восприятие чего-то. Из этого значения мы выводим производное *басир*, означающее ‘знающий что-то (*би*)’ или ‘дискриминацию в отношении чего-то (*би*)’, а также существи-

тельное *басира* — ‘проницательность, мысленное видение или различение’. Слово *басира*, учитывая его отношение к концепции ясности и видимости, также может использоваться в смысле свидетельства или доказательства. Трёхбуквенный глагол — *басура/йабсару* (отглагольное существительное — *басар*), а четырёхбуквенный глагол — *абсара/йубсиру* (отглагольное существительное — *ибсар*), оба они означают ‘видеть’ или ‘понимать’, хотя первое требует предлога *би* (ср.: [Та Ха, 20: 96]), а второе имеет прямое дополнение. Отглагольное существительное *басар* (мн. ч. *абсар*, ср.: [ал-Хашр (Сбор), 59: 2]) обозначает зрение, а *басира* — видение ума или сердца или интегрированное, полное знание о чём-то. Глагол *истабсара* означает ‘видеть’ или ‘быть наделённым разумом, интеллектом и проницательностью‘, а глагол *табассара/йатабассару* (*табассур*) — ‘размышлять’ или ‘обдумывать’.

Что касается второго корня, состоящего из букв *б-с-р*, то он обозначает ‘сшивание вместе двух кусков дублёной кожи’, а существительное *басра* имеет отношение к незакреплённым камням.

Производные от этого корня встречаются в Коране в 150 местах в форме отглагольного существительного и во всех временах глагола в следующих смыслах:

1. Ви́дение сердца. В суре Йунус Господь спрашивает риторически: «Разве ты можешь наставить на прямой путь слепых (*афа’анта тахди ал-‘умйа*), если они к тому же не видят? (*ва-лау кану ла йубсирун*)» [10: 43] (см. также: [ал-Зарийат (Рассеивающие), 51: 21]).
2. Зрение. Такой смысл мы находим в заявлении Бога о том, что Он сделал человека «слышащим и зрячим» [ал-Инсан (Человек), 76: 2] (ср.: [Та Ха, 20: 125]).

Прилагательное *басир* соотносится с Богом в 42 айатах Корана, в большинстве из которых оно встречается вместе с другим атрибутом или именем. См., например, суру ал-Исра’ («Ночной перенос»), в которой Господь описывается как «Всеслышащий, Всевидящий» (ал-Сами‘ ал-Басир) [17: 1]. Заметьте, что в суре ал-Исра’ («Ночной перенос») качество *басира* (‘проницательность’) связано с качеством *хибра* (‘осознание’) [17: 17], если мы говорим о внутреннем состоянии людей, в то же время только качество *басира* связано с внешними, видимыми действиями. См. суру ал-Бакара, где сказано: «Бог видит то, что вы совершаете» (*ва-Аллаху би-ма та‘малуна басир*) [2: 265].

13. Понятие *ал-ру’йа* (الرؤية)

Буквы *р-’-й* (ر-ء-ى) формируют корень, который означает ‘смотреть’ и ‘видеть’ физическим глазом или глазом ума. Отглагольное существительное *ра’йун* (мн. ч. *ара’*) относится к тому, что человек видит своим разумом, отсюда — мнение, точка зрения, идея или убеждение. Возвратный глагол *тара’а* означает ‘увидеться друг с другом’, а существительное *ру́’йа* имеет отношение к видению либо глазами, либо сердцем. Однако если существительное *ру’йа́* означает тип видения во сне, то существительное *ру́’йа* означает видение в состоянии бодрствования. Когда глагол *ра’а/йара* используется в смысле знания, мышления или восприятия, он имеет два прямых дополнения. Например, выражение *Ра’айту зайдан хариджан* может означать как «Я думал, что Зайд ушёл», так и «Я знал, что Зайд уже ушёл». Когда же он используется в смысле физического видения, то принимает только одно прямое дополнение.

Производные от этого корня встречаются в Коране 329 раз в следующих смыслах:

1. Осведомление. В суре Саба’ утверждается: «те, кто наделены [врождёнными] знаниями, прекрасно осведомлены, что...» (*йара аллазина уту ал-‘илма*) [34: 6]. Также в суре ал-Ан‘ам («Скот)» говорится о том, что Господь дал Ибрахиму увидеть царство небес и земли (*нури ибрахима малакута ал-самавати ва-л-ард*) [6: 75]. В суре ал-Тауба («Покаяние») утверждается, что «увидит ваши деяния Господь…» (*са-йара Аллаху а‘малакум*) [9: 105] — видение Бога чётко отсылает к Его знанию. В суре ал-Ниса («Женщины») задаётся вопрос: «Разве ты не осведомлён о тех, кому…» (*алам тара ила ил-лазина*) [4: 51] (ср.: [ал-Бакара, 2: 258; Йа Син, 36: 77]).
2. Физическое видение. В суре ал-Мунафикун («Лицемеры»), где используется слово *ра’а/йара* в смысле ‘видеть глазами’, говорится: «Когда ты смотришь на них (*иза ра’айтахум*), их тела восхищают тебя… (*ту‘джибука аджсамухум*)» [63: 4] (ср.: [ал-Наджм (Звезда), 53: 11; Ал ‘Имран (Семейство ‘Имрана), 3: 13]).
3. Размышление или обдумывание. Такой смысл глагола *ра’а* находим в суре ал-Нахл («Пчёлы»), где спрашивается: «Неужели они не видели птиц, покорно летающих в небе?»

(*алам йарау ила-л-тайри мусаххаратин фи-л-джаув*) [16: 79] (ср.: [ал-Ан‘ам (Скот), 6: 27]).

4. Зрение и слух. В суре ал-Ан‘ам («Скот)» верующим сообщают: «Когда ты увидишь» (*иза ра’айта*) [6: 68] тех, кто пренебрегает посланиями Бога, отворачивайся от них, если они не начнут говорить о чём-то другом.

14. Понятие *ал-назар* (النظر)

Базовое значение трёхбуквенного корня *н-з-р* (ن–ظ–ر) — ‘видение’, ‘изучение’ и ‘размышление’ о чём-то. Он также может относиться к ожиданию или поджиданию чего-то. Активное причастие *назир* может относиться к глазу, а отглагольное существительное *назар* относится к процессу размышления, измерения и оценки чего-либо. Выражение *Назара илайхи* означает «Он взглянул на что-то», в то же время выражение *назара фи-л-амр* означает «Он обдумал или изучил вопрос».

Производные от этого корня встречаются в Коране 139 раз в следующих смыслах:

1. Милосердие. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») говорится, что тем, кто сознательно отвергает истину, не будет дарована милость или отсрочка в Грядущей жизни (*ва-лахум йунзарун*) [3: 88].
2. Ожидать или поджидать. В суре Йа Син говорится, что грешникам «нечего ожидать (*ма йанзуруна илла*), кроме одного только гласа» (*сайхатан вахидатан*) [36: 49] (см. также: [ал-Ан‘ам (Скот), 6: 158]).
3. Обдумывание или размышление. Про отрицающих Воскрешение в суре ал-Гашийа («Покрывающее») задан вопрос: «Неужели они [отрицающие Воскрешение] никогда не вглядываются (*афала йанзуруна ила*) в облака, наполненные водой, [и не наблюдают], как они созданы?» [88: 17] (похожий смысл см. также: [29: 20; 3: 137; 6: 11; 10: 101]).
4. Созерцание. В суре ал-Кийама («Воскрешение») описываются лица людей в раю и говорится, что они будут «взирать на своего Господа» (*ила раббиха назира*) [75: 23].

Отглагольное существительное *назар* относится к акту приближения к чему-либо через видение, будь то физический глаз или

глаз ума («взглянуть» — сура ал-Муддассир («Завернувшийся») [74: 21]; «видеть» — сура ал-Намл («Муравьи») [27: 27]; «наблюдать» — сура ал-Тарик («Ночной путник») [86: 5] и ‘Абаса («Нахмурился») [80: 24]; «рассматривать» — сура ал-А‘раф («Преграды») [7: 185]). Пятибуквенная форма *интазара/йантазиру* (отглагольное существительное — *интизар*) означает ‘приближаться к чему-либо с предвкушением’. Вы можете взглянуть на (*танзуру ила-л-шай’*) что-то, но не увидеть это (*ва-ла тараху*). С другой стороны, вы можете взглянуть на это и тщательно изучить с помощью как вашего физического глаза, так и глаза ума.

15. Понятие *ал-мушахада* (المشاهدة)

Буквы *ш-х-д* (ش–هـ–د) формируют корень, который обозначает ‘присутствие’, ‘знание’ и ‘передачу знаний кому-то’. Трёхбуквенный глагол — *шахида/йашхаду*, отглагольное существительное — *шахада*, в то время как существительное *машхад* имеет отношение к сцене, зрелищу или месту собрания. Активное причастие *ша́хид* (мн. ч. *шухуд*) — ‘свидетель’, а также надгробный камень (который является «свидетелем» присутствия того, кто похоронен в этом месте). Глагол *шахида* может иметь значение ‘свидетельствовать’ или ‘давать свидетельские показания’ о том, кто прав, а кто нет (ср.: [ал-Ниса (Женщины), 4: 41]), в то время как существительное *шахада* может относиться к чьим-то показаниям, т. е. к окончательному отчёту очевидца. Существительное *шахи́д* (мн. ч. *шухада’*) относится к мученику, который умирает, свидетельствуя о каком-либо деле, и о верности которого свидетельствуют ангелы. Слово *шахи́д* также может относиться к тому, чьи показания надёжны, и к тому, кто знает и осознает всё, что его окружает.

Производные от этого корня встречаются в 160 айатах Корана в следующих смыслах:

1. Свидетель. Этот смысл используется в суре ал-Ниса [4: 41 и 4: 72], ал-Бурудж («Башни») [85: 7] и ал-Ниса («Женщины») [4: 69].
2. Ангел-хранитель. В суре Каф говорится о Судном дне, когда «каждая душа явится вместе с [ангелом-]погонщиком (*са’ик*) и [ангелом-]свидетелем (*ва-шахи́д*)» [50: 21].

3. Мусульманская община. В суре ал-Бакара содержится ссылка на мусульманскую общину как на «свидетелей» для других людей (*шухада' 'ала ал-нас*) [2: 143].
4. Призывать кого-то в качестве свидетеля. Такой смысл мы находим в суре ал-Талак («Развод») [65: 2] и в суре ал-Бакара [2: 23].

16. Понятие *ал-'ама* (العمى)

Буквы *'-м-й* (ع–م–ى) формируют корень, обозначающий 'утаивание' и 'покрывание'. Трёхбуквенный глагол — *'амийа /йа'ма*, означающий 'быть или стать слепым', отглагольное существительное — *'ама*, означающее 'слепоту'. Из этого слова выводим прилагательное мужского рода в ед. ч. *а'ма* — 'слепой' или 'невидящий' (прилагательное ж. р. в ед. ч. — *'амйа'*, а м. р. во мн. ч. — *'амун*, *'уми* или *'умйан*). Однако когда люди используют выражение *Ма а'маху* («Какой же он слепой!»), они не имеют в виду физическую слепоту.

Производные от корня *'-м-й* встречаются в Коране 33 раза в двух следующих смыслах:

1. Слепота сердца. В суре ал-Хаджж («Паломничество») мы читаем: «Воистину, ослепли не глаза их, но ослепли сердца в их груди» (*ва-лакин та'ма ал-кулубу аллати фи-л-судур*) [22: 46]. Подобным образом сура ал-Исра' («Ночной перенос») предупреждает, что тот, «кто слеп в этом мире (*ман кана фи-хазихи а'ма*), тот будет также слеп в Грядущей жизни» (*фа хува фи-л-ахирати а'ма*) [17: 72] (ср.: [Фатир (Ангелы), 35: 19]).
2. Слепота глаз. Физическая слепота упоминается в суре 'Абаса («Нахмурился») [80: 2] и суре ал-Нур («Свет») [24: 61].

17. Понятие *ал-'айн* (العين)

Корень, состоящий из букв *'-й-н* (ع–ى–ن), имеет несколько значений. Одно из них — физический глаз (*'айн*, мн. ч. *а'йун*, *'уйун*, *а'йан*), часть тела, позволяющая нам видеть. Слово *'айн* может также относиться к шпиону или источнику воды. Из этого корня

мы выводим четырёхбуквенный глагол *‘айана/йу‘айину* (отглагольное существительное — *му‘айана* или *‘ийан*), означающий ‘видеть’ или ‘осматривать’. Таким образом, если человек сказал: *Лакитуху ‘ийанан*, это означает: «Я встретился с ним лично, лицом к лицу». Что касается существительного *‘ин*, оно обозначает дикую корову, дикого быка называют *а‘йан*.

Производные от этого корня встречаются в Коране 65 раз в следующих трёх смыслах:

1. Глаз. В сурах Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») [3: 13], Йусуф [12: 84] и ал-Ма’ида («Трапеза») [5: 45] используется термин *‘айн* в значении физического глаза.
2. Источник воды. Такой смысл слова *‘айн* мы находим в суре ал-Бакара [2: 60].
3. Как метафора заботы и защиты. В суре Та Ха Господь говорит Мусе о Своём намерении: «…тебя взрастили у Меня на глазах» [20: 39], или, другими словами, под Его Божьей защитой и руководством.

Глава IV

Ма‘рифа в Коране

Первое: определения ма‘рифа

Ал-Тахтави перечисляет набор определений для *ма‘рифа*, которые можно подытожить следующим образом: *ма‘рифа* — это знание в смысле безоговорочного понимания, будь то познание, которое индивидуум формирует сам, или вера в понятие или утверждение, которые представлены извне. Оно включает понимание сущностной природы простого объекта, а также мысленное подтверждение различных состояний, в которых такой объект может существовать. Оно также включает понимание сложного объекта, будь то первоначальная система понятий или подтверждение системы понятий, сформированной кем-то другим. Точно так же оно включает понимание как частного, так и универсального, будь то с точки зрения базового понимания или с точки зрения соответствующих юридических постановлений. Понимание чего-то частного происходит на основе свидетельств и после предыдущего отсутствия знания и понимания.

Лингвистическое определение *ма‘рифа*

Согласно Ибн Фарису, буквы *‘-р-ф* (ع–ر–ف) формируют два корня, один из которых означает ‘преемственность’, ‘непрерывность’ и ‘сплочённость’, а другой — ‘тишину и спокойствие’. Слово *ма‘рифа* (мн. ч. *ма‘ариф*) используется в противоположность

слову *накира*. При этом *ма‘рифа* относится к конкретному известному объекту, а *накира* относится к объекту, который не указан и неизвестен. Более того, термин *ма‘рифа* используется в контексте похвалы важного мнения, точного восприятия или острого разума.

Определение *ма‘рифа* на основании обычного употребления

Слово *ма‘рифа* используется для обозначения определённого члена группы или вида. Другими словами, именно этот термин, по традиции и негласному согласию среди лингвистического сообщества, начал обозначать определённый, известный объект. Местоимения, имена собственные, указательные местоимения и обычные существительные, перед которыми стоит определённый артикль, служат для обозначения того, что упомянутый объект — *ма‘рифа* (‘определённый’).

Господь заявляет в суре ал-Зарийат («Рассеивающие»): «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они Мне поклонялись» (*ма халакту ал-джинна ва-л-инса алла ли-йа‘будуни*) [51: 56]. Выражение *ли-йа‘будуни* («чтобы они Мне поклонялись») подразумевает знание о вере, т. е. знание благодаря вере в Божественную сущность, которой мы поклоняемся.

Схоластические богословы и логики используют слово *ма‘рифа* для обозначения осознания, которому предшествует непонимание. Оно также используется для обозначения формирования образа в уме, твёрдого убеждения, соответствующего реальности, и понимания универсального или сложного понятия.

Техническое определение *ма‘рифа*

Термин *ма‘рифа* встречается в Коране 24 раза, а 67 раз в различных производных от корня *‘-р-ф*. Большинство из них передаёт смысл знания, происходящего от физических чувств и относящегося к видимым характеристикам или качествам. Господь заявляет в суре ал-Бакара: «Те, кому Мы прежде даровали откровения, знают его (*йа‘рифунаху*), как знают своих детей» (*кама йа‘рифуна абна’ахум*) [2: 146]. Этот смысл глагола *‘арафа* является противоположным арабскому глаголу *анкара*, означающему ‘отрицать’ или

‘отказываться признать’. Такой смысл этого слова используется в суре ал-Му’минун («Верующие»), где Господь спрашивает: «Или же они не узнали своего Посланника (*лам йа‘рифу расулахум*) и принялись отвергать его? (*фа хум лаху мункирун*)» [23: 69]. Несколько иной смысл этого глагола мы находим в суре Мухаммад, где говорится о том, как Бог обещает ввести верующих «в рай, с которым Он их ознакомил» (*‘аррафа лахум*) [47: 6]. Глагол *‘аррафа* в таком контексте может также означать ‘сделать красивым и приятным’.

При использовании в Коране глагол *‘арафа* указывает на акт обретения знания или понимания посредством сигналов или знамений, воспринимаемых в земном мире. В суре ал-Рахман («Милосердный») говорится о том, что «грешников будут узнавать (*йу‘рафу ал-муджримун*) по их признакам» (*би-симахум*) [55: 41]. Глагол *‘арафа* используется в суре ал-Мутаффифин («Обвешивающие») в смысле ‘видеть’ или ‘воспринимать’. Поэтому Господь говорит Пророку, что когда он встретит верующих в раю, то увидит на их лицах «блеск благоденствия» (*та‘рифу фи-вуджухихим надрат ал-на‘им*) [83: 24]. Независимо от того, являются ли доказательства, на которых основано знание, чисто рациональными по своей природе или состоят из мудрости и свидетельств, переданных через других, оно будет получено либо в письменной, либо в устной форме. Знание, основанное на рациональных данных, упомянуто в суре ал-Намл («Муравьи»). В ней сказано, что Господь «покажет вам Свои знамения, и вы узнаете их» (*фа та‘рифунаха*) [27: 93] (ср.: [ал-Ахзаб (Сонмы), 33: 59]). Подобный смысл передаётся в суре ал-Нахл («Пчёлы»), где говорится, что те, кто отрицают истину, «полностью осведомлены о милостях Господа (*йу‘рифуна ни‘мат Аллах*), но… они отказываются её признать» (*сумма йункирунаха*) [16: 83].

Второе: природа ма‘рифа

Понятие природы *ма‘рифа*

Знание — это качество, присущее живому существу. Это отношения, которые возникают между познающим «я» и известным объектом. Когда мы говорим о «природе знания», мы стремимся

определить или конкретизировать отношения между знающим и познаваемым, а также процесс, посредством которого они формируются.

Отношения, воплощённые в знаниях, связаны с целью человеческого существования на Земле и вопросом человеческого выживания. Отношения между познающим «я» и познаваемым объектом, которые формируются в сознании различающего человеческого существа, могут принимать форму идей или доктрин.

В частности, здесь важна взаимосвязь между знанием и существованием. Что из двух является приоритетным: сущность или существование? А если знание приобретается, то разве то, что мы познаём, является сутью чего-либо? Или это просто форма или архетип? Далее, то, что мы узнаём, это на уровне универсалий или частностей? Где существуют универсалии? И какой тип существования их характеризует? Какие есть инструменты или средства приобретения знаний? А как нам их приобрести?

Природа *ма‘рифа* в Коране

Основываясь на изложенном, мы можем сказать, что знание, представленное в Коране, состоит из фактов, предписаний и постановлений, а также реализаций и концептуальных представлений, которые мы формируем о той или иной сущности в результате того, что мы получаем через наши чувственные восприятия и/или наш разум. Знание, о котором мы здесь говорим, — это определённое, несомненное понимание, не допускающее сомнений, в отношении его нет возможности ошибки или иллюзии.

Источник *ма‘рифа*

Всё находит свой источник во Всемогущем Боге. Именно Бог создал всё сущее, включая космос и управляющие им законы. Знание — это Божье творение и благодать, с которой Он благословляет людей благодаря склонностям и возможностям, которые Он в них внедрил. Бог дал нам естественное желание искать истину и средства познания. Он «вывел вас из чрева ваших матерей, когда вы ничего не знали. Он наделил вас слухом, зрением и сердца-

ми, — быть может, вы будете благодарны» [ал-Нахл (Пчёлы), 16: 78]. Таким образом, дар слуха, зрения и разума — это одно из условий, которое даёт возможность обретать знания.

Различия во мнениях мусульманских школ относительно происхождения знания возникли из-за различий в их способах понимания стихов Корана, говорящих об источнике человеческого знания. Один из таких стихов связан с учением Бога об Адаме: «Он научил Адама всевозможным именам, а затем показал их ангелам и сказал: „Назовите мне их имена“» [ал-Бакара, 2: 31]. Таким образом, бросая вызов ангелам, Бог демонстрировал превосходство Адама над ними в знаниях — особое достоинство, которое было даровано Адаму, а также величие и силу Бога. Эта история указывает на то, что происхождение знания лежит в первоначальном получении информации нашим изначальным предком.

Интуитивная и обретённая *ма‘рифа*

Основываясь на упомянутом выше кораническом сообщении об Адаме, учёные подняли определённые вопросы о том, что именно узнал Адам: научил ли его Бог всему знанию или только его основным принципам? Обучал ли Бог Адама, внося необходимые знания в его мозг, давая ему способность к языку, после чего и язык, и знания будут приобретены человеком в процессе его обучения? Кроме того, каков процесс преподавания и изучения языка и как можно получить первые знания?

Первый уровень *ма‘рифа*, полученный первым человеком

Процитированное ранее кораническое утверждение о том, что Бог «дал Адаму имена всех вещей», предполагает, что Бог научил Адама языку, который обозначал природу вещей или запускал связанные с ними мысленные образы. Понимание имени требует, чтобы мы сначала поняли его референт, т. е. объект, который оно называет. Без референта имя не имеет значения. Следовательно, названный объект, референт, должен быть в первую очередь оформлен понятийно. Референт имени может быть либо самосуществующим

объектом, либо качеством, присущим чему-то ещё, например, когда имя упоминается, это качество автоматически приходит на ум.

Человеческая *ма‘рифа* после изначальных познаний

Не вся приобретённая *ма‘рифа* основана на логических доказательствах. Это отнюдь не значит, что ум неактивен в некоторых типах приобретённых знаний. Скорее, это означает, что человеческая способность к приобретению знаний шире и инклюзивнее, чем рациональные или логические способности. Например, человеку могут быть предоставлены ясные, здравые и понятные логические предпосылки, но он не убеждён в истинах или фактах, на которые указывают эти предпосылки.

У людей есть врождённая склонность искать добро — склонность, которая помогает им, в свою очередь, ухватить и принять истину. Эта врождённая способность, отмеченная врождённой логикой, выходящей за рамки кодифицированной логики разума, отражается в двух основных типах свидетельств, которые Бог приводит в пользу Своего единства. Первый из них — свидетельство из физической вселенной, которое воспринимается при взгляде на внешний мир, а второе — при взгляде внутрь себя. Как Господь заявляет в суре Фуссилат («Разъяснены»): «Мы заставим их полностью понять Наши послания [через то, что они воспринимают] в самых дальних горизонтах [вселенной] и внутри себя, чтобы им стало ясно, что это [Откровение] действительно является истиной» [41: 53]. Подобным образом мы читаем в суре ал-Зарийат («Рассеивающие»): «На земле есть знамения для людей убеждённых, а также в вас самих. Неужели вы не видите?» [51: 20–21]. Однако обычной доступности таких свидетельств, внешних и внутренних, недостаточно для получения знаний. Мы сами должны работать со свидетельствами так, чтобы они приводили к пониманию и вере. Есть люди, которые притупляют свои врождённые способности восприятия из-за актов непослушания. Такие люди становятся неспособными извлекать выгоду даже из свидетельств, имеющихся в их распоряжении. Следовательно, вместо того, чтобы помочь им, такие свидетельства просто служат для осуждения их за отказ их получить.

Частое использование в Коране арабского термина *ла‘алла*, означающего ‘случайно’ или ‘в надежде, что...’ касательно темы *ма‘рифа* является другим показателем того, что выполнение внешних условий обретения знаний не даёт гарантии того, что человек обязательно выучится и придёт к истине. Например, в суре ал-Бакара сказано: «Бог разъясняет вам Свои послания, — быть может, вы поразмыслите» (*ла‘аллакум татафаккарун*) [2: 219] (ср.: [2: 226]). Также в суре ал-Бакара мы читаем: «Бог разъясняет вам Свои послания, чтобы вы смогли [научиться] использовать свой разум» (*ла‘аллакум та‘килун*) [2: 242] (ср.: [ал-Ан‘ам (Скот), 6: 151]). *Ма‘рифа*, которую могут обрести люди, зависит от их готовности получить её.

В Коране описываются разные ярусы знания или понимания. Первый ярус занимает место на уровне физических восприятий, ставших возможными благодаря телесным ощущениям, и умозаключений, сделанных на основе этих восприятий. Второй ярус можно назвать особым руководством, которое приходит через Божье Откровение. Кто восприимчив к Божественному свету, те формируют такое знание постепенно восходящими уровнями в отличие от постепенно нисходящих уровней, которые проходят те, кто обманывают себя.

Таким образом, приобретение знаний связано с человеческим отношением или желанием извлечь пользу из имеющихся свидетельств. Начальный ярус, который состоит из реалий вокруг нас и внутри нас, доступен каждому здоровому и дееспособному взрослому человеку. Как сказал Господь: «Мы никогда не наказывали [какую-то общину за зло, которое они могут причинить], не отправив к ним посланника» [ал-Исра’ (Ночной перенос), 17: 15]. И в суре ал-Ниса («Женщины») о подобном говорится, что Господь направлял посланников как носителей благих вестей и предупреждений, «чтобы у людей не было никаких извинений перед Господом» [4: 165]. Следовательно, никто не исключён из первого яруса знаний кроме тех, кто из-за своего юного возраста или потери умственных способностей (во сне или из-за безумия) не несут моральной ответственности.

Второй ярус знаний, ведущий к руководству, зависит от отношения или готовности человека. Что касается третьего яруса знаний, который влечёт за собой увеличение руководства, веры и осознания Бога, то он следует из второго с той разницей, что на треть-

ем ярусе добавляется благодать, исходящая только от Бога и не имеющая ничего общего с человеческими действиями или вмешательством.

Мирские науки преследуют две цели. Первая из них относится к нашему земному царству, а именно к передаче знаний, которые может получить как верующий, так и неверующий, просто используя ресурсы, предоставленные Богом каждому. Однако верующий получает большую заслугу в том, что его награда будет не только в этом мире, но и в следующем, помимо того факта, что ему будет дарован больший успех в его усилиях. Что касается второй цели — это дать верующему возможность заработать больше заслуг в Грядущей жизни. Неверующий лишён такой потусторонней награды. Как мы читаем в суре ал-Ан‘ам («Скот)»: «Когда они позабыли о том, что им напоминали, Мы распахнули перед ними врата ко всякой вещи. Когда же они возрадовались дарованному, Мы схватили их внезапно, и они пришли в отчаяние!» [6: 44].

Что касается верующего, то чем больше он или она узнает о том, как вести повседневные дела в этой жизни, тем сильнее становится его или её вера и тем более высокий ранг ему или ей обещают в жизни грядущей.

Мастерство при выполнении задачи требует удовлетворения двум условиям: способности и мудрости. Способность заключается в обладании как основными материальными средствами, так и необходимыми человеческими ресурсами, а также средствами для защиты и сохранения данных ресурсов. Что касается мудрости, то она заключается в знаниях и их правильном использовании и в управлении ими. Как Господь говорит в суре ал-А‘раф («Преграды»): «Если бы только люди этих общин достигли веры и осознали Нас, то Мы действительно открыли бы им благословения небес и земли…» [7: 96].

Коран представляет цель людей на земле как наместничество (*истихлаф*), которое является формой служения. Светская философия, напротив, рассматривает человеческие цели в сущностно материалистических терминах. Следовательно, высшая форма знания с точки зрения Корана — это вера в Бога. Таким образом, неверие (*куфр*) противопоставляется не только вере (*иман*), но также знанию (*ма‘рифа, ‘илм*).

Именно поэтому Коран рассматривает вопрос знаний больше в связи с сердцем (*ал-калб, ал-лубб, ал-фу’ад*), чем с любым другим

аспектом человеческой сущности. Таким образом, ясно, что то, что Коран подразумевает под термином «знание», — это не просто теоретическое понимание концепций и информации, а, скорее, осознание, основанное на изначальной человеческой природе и готовности подчиниться правлению Бога.

Поиск знания — это процесс, который включает в себя все человеческие восприятия, как физические, так и нефизические, а также ранее приобретённые знания вне независимости от того, были ли они получены от других или из Божьего Откровения. В результате мы можем классифицировать знание по трём типам: 1) врождённое, 2) интуитивное и 3) теоретическое.

Врождённые знания — это то, с чем человек рождается, например, инстинктивные знания младенца о том, как прикладываться к груди матери. Интуитивные знания включают восприятия и познания, происходящие как нечто само собой разумеющееся без необходимости исследования или рассуждений. Например, осязание вызывает ощущение жжения при прикосновении к огню. Так человек приобретает опыт обращения с огнём, который вместе с другими взаимодействиями с окружающей его средой создаёт резервуар приобретённых знаний, не требующих сознательного мышления и рассуждений. Таким образом, физические чувства можно сравнить с окнами разума в материальный, осязаемый мир.

Что касается теоретических знаний, они требуют изучения, исследования и осознанных рассуждений. В памяти записываются сенсорные данные, подтверждённые конкретным опытом. Эти данные вместе с информацией, полученной от других, затем становятся материалом, на основе которого мозг приступает к работе по формированию и развитию идей и концепций.

Коран подтверждает важность получения знаний от тех, кто был до нас, призывая нас интегрировать знания, переданные собственно Кораном, и откровения, полученные от предыдущих посланников Бога и переданные через их последователей. Такая интеграция происходит путём двойного процесса: подтверждения (*тасдик*) и отсеивания (*хаймана*) (см.: ал-Ма'ида («Трапеза») [5: 48] и ал-Шура («Совет») [42: 13]). Процесс отсеивания состоит из одобрения всех частей ранних откровений, которые не были искажены или фальсифицированы.

Объект *ма‘рифа*, как он представлен в Коране, — это не сущности, а атрибуты

Некоторые учёные рассматривают философию как процесс обобщения, посредством которого индивидуальные проявления поведенческих ценностей, выражения знаний и областей обучения во всём их разнообразии восходят к некоему объединяющему источнику. Функция философии — извлекать неявные измерения суждений, которые мы делаем, идей, которые мы формируем, и убеждений, которые мы принимаем, и давать им прямое, открытое выражение. Такая концептуализация философии поддерживает точку зрения о том, что философская мысль тесно связана с религией или, скорее, что философская затея возникла как своего рода интеллектуальная критика религиозных и моральных убеждений.

Коран ведёт нас к очевидным реалиям, из которых мы можем извлечь пользу на уровне как знания, так и поступков. Однако это не побуждает нас углубляться в вопросы, которые не могут служить основой для того, что мы делаем. Это можно увидеть в суре ал-Бакара, где говорится: «Они спросят тебя о новолуниях. Скажи: „Они указывают периоды для [различных дел] людей, включая паломничество“» [2: 189]. В высшей степени практичный ответ, представленный здесь, обходит любопытство вопрошающих по другим вопросам, например, почему луна кажется простой нитью в начале месяца, после чего он заполняется, образуя полную луну, а затем возвращается в своё прежнее состояние.

То же самое в различных терминах передаётся сурой ал-Ма’ида («Трапеза»): «О вы, которые уверовали! Не спрашивайте о вещах, которые, будь они явлены вам... могли бы причинить вам трудности» [5: 101] — и сурой ал-Исра’ («Ночной перенос»): «Они спросят тебя о [природе] Божьего вдохновения. Скажи: „Это вдохновение [приходит] по велению моего Господа; и [вы не можете понять его природу, поскольку] вам даровано очень мало [реальных] знаний“» [17: 85]. Сущностная природа вещей известна только Богу.

Что отличает исламский подход, так это то, что он признаёт существование вещей в двойственных сферах «невидимого» (*ал-гайб*) и «видимого» (*ал-шахада*), т. е. в одном мире, доступном для человеческого разума и чувственного восприятия, и в другом, что лежит за пределами человеческих возможностей. Система исламского мышления признаёт способность людей воспринимать суще-

ствование и атрибуты различных объектов. Однако она отрицает нашу способность познавать сущностную природу вещей, считая, что такое знание не требуется для выполнения нашей цели в жизни.

Связь между знанием и познающим человеком, которую утверждает Коран, игнорируется так называемыми «научными» исследовательскими методами нашего века. Они разрушают или отрицают связи, которые провёл Бог между нами и вселенной, где мы живём. Люди — неотъемлемая часть космоса. Их жизнь будет здоровой только тогда, когда их сердца будут биться в его ритме. Основанный на вере подход никоим образом не умаляет способности научного метода дать нам понимание отдельных фактов. Напротив, он дополняет такое понимание, связывая факты друг с другом.

Ма‘рифа и существование

Коран призывает нас начать с существования как основы *ма‘рифа*. Нет таких вещей, как абстрактное исследование или абстрактное знание. Скорее, вера — это феномен, который проявляется в сознании из глубины души. В любом обществе учат доктрине и в соответствии с ней проживают жизнь ещё до того, как человек достигнет стадии сознательного осознания. Человек верит в какую-то доктрину до того, как сформулирует теорию познания, или *ма‘рифа*. Роль *ма‘рифа* — дать людям возможность исследовать свои верования и убеждения так, чтобы при наличии убедительности они смогли подтвердить их, а если они неубедительны, то смогли бы их отвергнуть. На этот процесс, конечно же, влияют окружающая среда и воспитание, а также врождённая предрасположенность.

Ма‘рифа влечёт за собой осознание того, во что человек верит. Истоки верований в Коране также являются истоками человеческого знания. Верования возникают из размышлений о существующих объектах. Таким образом, существование — это сосуд, который одновременно содержит сферу *ма‘рифа* и превосходит её, в то время как *ма‘рифа* — это осознание того, чего требует верование на уровне поведения и образа жизни.

Коран возвышает изначальную человеческую природу, пробуждая веру в Бога как единственного Создателя вселенной. Отсюда следует, что существование Всемогущего Бога и существование в

целом предшествуют человеческим существам и человеческому пониманию. Существование — это причина, а знание — одно из его следствий. Таким образом, Коран утверждает внешне существующий объект, который не зависит от познающего эго и его восприятия или понимания.

В суре ал-Бакара говорится: «Твой Господь сказал ангелам: „Вот, Я собираюсь утвердить на земле того, кто унаследует её“» [2: 30]. В следующем айате говорится, что Бог «передал Адаму имена всех вещей» [2: 31]. Эти два айата указывают на то, что небеса, земля и ангелы существуют независимо от людей и что они были созданы до нас. Следовательно, существование этих объектов было одним из источников человеческой *ма‘рифа*.

Более того, внешние реальности по отношению к людям можно разделить на две категории. Первая состоит из объектов, принадлежащих к сфере чувственного восприятия, и того, что окружает людей в мире природы, включая растения, животных, неодушевлённых существ и других людей. Вторая состоит из объектов, принадлежащих к сфере, которая выходит за пределы чувственного восприятия, включая Вечную Скрижаль (*ал-Лаух ал-махфуз*). Она — извечный прототип земного Корана, Небес и ада, а также Божественного трона. Откровение Корана стало для людей пробуждающим призывом «читать» во имя Господа, создавшего их и создавшего царство бытия, частью которого они являются: «Читай во имя твоего Господа, который сотворил [всё сущее], создав человека из зародышевой клетки! Читай, ведь твой Господь — Самый великодушный. Он научил [человека] пользоваться пером, научил человека тому, чего тот не знал» [ал-‘Алак (Сгусток крови), 96: 1–5].

Как мы уже отмечали, бытие намного шире, чем область человеческого знания. Исламское учение о двух мирах, один из которых недоступен человеческому восприятию (*ал-гайб*), а другой воспринимается и познаётся им (*ал-шахада*), занимает центральное место в Коране. Это учение служит одним из самых веских аргументов в пользу относительности знания и конечности человеческого понимания как в количественном, так и в качественном отношении. Бог ясно дал понять, что понимание и способности восприятия, которыми Он нас наделил, предназначены для того, чтобы позволить нам выполнить нашу роль управителей и наместников на земле — роль, которая, в свою очередь, призвана помочь нам достичь нашей конечной цели — быть Божьими слугами и поклонять-

ся Богу. Пророк Мухаммад был человеком, обладающим величайшими познаниями во всём. Ему Бог повелел: «Скажи: „Господи! Приумножь мои знания“» [Та Ха, 20: 114]. Точно так же нам напоминают в суре Йусуф о том, что «выше любого обладающего знанием есть Тот, кто знает всё» [12: 76].

Третье: область ма‘рифа

Как мы увидели, знание разделено Кораном на две области: знание *ал-гайб* и знание *ал-шахада* (ср.: [ал-Ра‘д (Гром), 13: 9]). Что касается этого мира, мы верим в область *ал-гайб* посредством акта веры, не видя её глазами и не ощущая её посредством органов чувств. Наш разум также не может охватить её детали или способ, каким она функционирует. Следовательно, мы можем сказать, что мы имеем два разных варианта веры. Один из них применяется к материальному миру вокруг нас, а другой применяется к области *ал-гайб*. Относительно первого мы используем как наши физические чувства, так и наш ум. А относительно второго наши физические чувства не играют непосредственной роли. Следует отметить, что Господь говорит в Коране о Вселенной как состоящей из многочисленных миров. В суре ал-Фатиха («Открывающая книгу») мы читаем: «Хвала Единственному Богу, Господу всех миров» [1: 2]. На этом основании мы можем сделать вывод, что существует много миров, но все они могут принадлежать либо к области, которую человек способен воспринимать (*ал-шахада*), либо к области, для него непостижимой (*ал-гайб*).

Взаимосвязь между *ал -гайб* и *ал-шахада*

Область *ал-шахада* часто упоминается в Коране как *ал-афак* (‘горизонты’), которая проявляется в мире природы, а об области *ал-гайб* часто говорится применительно к внутреннему, духовному миру *ал-анфус* (букв.: ‘самих себя’). Эти взаимодополняемые области часто упоминаются в тандеме. Так и должно быть, ведь размышления о внешних знамениях, которые проявляются в области *ал-шахада*, могут обеспечить нам бо́льшую веру в то, чему Коран учит нас об области *ал-гайб*. А вера в *ал-гайб* может помочь нам

стать сильнее и не терять надежды перед лицом жизненных трудностей и вызовов, включая ситуации, в которых мы должны справиться с реальностью смерти.

Область *ал-гайб*

Словарное определение *гайб*

Корень, состоящий из букв *г-й-б* (غ-ى-ب), обозначает акт утаивания чего-то. Поэтому глагол *габа/йагиб* (отглагольные существительные — *гайб*, *гайба*, *гуйуб*) означает ‘быть скрытым от глаз’. Он используется, когда мы говорим о закате, поскольку когда солнце садится, оно исчезает из поля зрения.

Производные от этого корня образно используются для обозначения реальностей, известных только Господу. Родственное существительное *гайаба* относится к углублению в земле или ко дну чего-то вроде колодца. Оно используется в суре Йусуф, где один из братьев сказал другим: «Бросьте его [Йусуфа] на дно колодца» (*фи-гайабат ал-джубб*) [12: 10]. Что касается существительного *гиба*, оно используется для обозначения злословия или клеветы, другими словами — когда говорится что-то о человеке в его отсутствие.

Определение *гайб*, связанное с его употреблением

Слово *гайб* традиционно используется для обозначения чего-то скрытого, утаённого или защищённого, а если точнее, то реальностей, которые являются непостижимыми («отсутствующими») для физических чувств и/или не являются очевидными для ума. Ал-Исфахани определял *ал-гайб* как то, о чём нет сведений, относительно чего нет внешних знамений и о чём ни одно сотворённое существо ничего не знает. Поскольку Господь является Всезнающим, то для Него ничто не принадлежит к области *ал-гайб*; скорее, всё, что касается Бога, принадлежит области *шахада*, или тому, что ощутимо и постижимо.

Производные от корня *г-й-б* встречаются в Коране 53 раза, в том числе четыре примера мн. ч. *ал-гуйуб* и один пример *гайба*. Активное причастие мужского рода мн. ч. *га’ибин* (ед. ч. — *га’иб*) ис-

пользуется в суре ал-Намл («Муравьи») в значении ‘отсутствующий’ [27: 20]. Такое же причастие в форме женского рода ед. ч. (*га’иба*) относится в суре ал-Намл («Муравьи») к тому, что сокровенно или скрыто: «На небесах и на земле нет такого сокровенного (*га’иба*), которого не было бы в [Его] ясном Писании» [27: 75]. Существительное *гайб* используется в суре ал-Бакара, означая «то, что за пределами человеческого восприятия» [2: 3]. Другими словами, *ал-гайб* может восприниматься только через посланников и пророков Господа, а отрицание существования этой области приравнивается к атеизму. Сура ал-Ниса («Женщины») говорит о праведных женщинах, высоко отзываясь о жёнах, которые «охраняют в отсутствие [мужа] то, что Бог велит им охранять» (*хафизатун лил-гайби би-ма хафаза Аллаху*) [4: 34].

Есть определённые аспекты царства *ал-гайб*, о которых Бог дал нам некоторые знания. Например, Коран включает имена Бога (*асма’ Аллахи ал-хусна*), которые говорят нам многое о природе Бога. Он даёт нам также информацию о природе жизни в потустороннем мире, о которой иначе мы не могли бы узнать. Другие аспекты царства *ал-гайб* окутаны полной тайной, и о них людям ничего не известно. Например, в суре ал-Ан‘ам («Скот)» говорится о том, что у Господа есть «ключи к вещам (*мафатих ал-гайб*), недоступным для восприятия сотворённым существом», и «о них знает только Он» [6: 59].

Кроме того, существуют два других типа *ал-гайб*, один из которых носит локальный характер, а другой — временный. Локальный тип *ал-гайб* включает в себя вещи, о которых мы ничего не знаем, потому что они географически удалены от нас, в то время как временной тип включает события, которые находятся либо в далёком прошлом, либо в неизвестном будущем. Однако когда будущие события становятся для нас очевидными, они остаются в царстве *ал-гайб* для людей, географически от него удалённых.

Характеристики *ал-гайб*

Мир *ал-гайб* представляет собой мир нематериального. Однако даже материальный мир может включать в себя определённые аспекты, которые невозможно познать из-за географической или временной удалённости, упомянутой выше. Кроме того, есть опре-

делённые вещи, которые Бог предпочитает не раскрывать никому, кроме нескольких избранных. В суре ал-Джинн («Джинны») говорится, что только Господь «знает то, что недоступно восприятию сотворённого существа, и никому Он не раскрывает ничего из тайн Своего собственного непостижимого знания, кроме как посланнику, которого Ему было угодно избрать» [72: 26–27].

Что касается знания Господа, оно охватывает всё без исключения в обоих царствах — видимого и невидимого. Мы читаем в суре Саба': «Ни на небесах, ни на земле не ускользнёт от Него даже то, что весом с мельчайшую частицу, или меньше неё, или больше неё. Всё это есть в ясном Писании» [34: 3].

Средства для познания *ал-гайб*

Чувственные восприятия могут указывать за пределы самих себя в мир нематериального, включая реальности господства, божественности, Божьих атрибутов и пророчества. Разум способен уловить некоторые универсалии, такие как существование Бога и пророчества. Однако ни чувственное восприятие, ни разум не могут достичь детального знания о мире *ал-гайб*, который может быть познан полностью только через Божье Откровение. Этот факт является неизменной чертой исламской теоретико-познавательной системы. Как Господь говорит Пророку в суре ал-Шура («Совет»): «Таким же образом Мы ниспослали тебе животворящее послание, [приходящее] по Нашему повелению. [До того, как это послание пришло к тебе,] ты не знал, что такое Откровение и что [подразумевает] вера. Но [сейчас] Мы сделали его светом, посредством которого Мы ведём прямым путём того из Наших рабов, кого пожелаем» [42: 52].

Призывая поверить в мир невидимого, Коран побуждает людей заниматься научными исследованиями. Другими словами, он побуждает нас использовать имеющиеся в нашем распоряжении познавательные инструменты, чтобы поразмышлять над свидетельствами творческой силы Бога. Он напоминает нам, что эти свидетельства разбросаны по всей земле и небесным царствам, а также внутри нас. Как мы читаем в суре Каф: «Неужели они не смотрели на то, как Мы построили и украсили небо над ними? В нём нет расщелин. Мы простёрли землю, установили на ней незыблемые

горы и взрастили на ней всякие великолепные пары растений для разъяснения и напоминания каждому рабу, который обращается к Богу» [50: 6–8].

Принципы *ал-гайб*

Царство *ал-гайб*, являющееся источником знания для людей, связано с определёнными принципами. Эти принципы можно резюмировать следующим образом:

1. Существование имеет благотворную цель или конец.
2. Законы космоса неподвластны человеческой воле.
3. Существование Бога — самый важный элемент мира *ал-гайб* по отношению к людям.
4. Грядущая жизнь представляет собой окончательный результат действий, совершённых людьми в течение своей жизни на земле.
5. Жизнь на земле происходит в сфере действий и стремления к праведности.
6. Хотя и известная Богу, индивидуальная судьба человека (независимо от того, правильно ли он руководствуется или ошибается) является продуктом выбора, который он или она делает по своей собственной воле. Следовательно, нет оправдания пассивности, пораженчеству или фатализму.

Божье Откровение — это источник, откуда люди черпают необходимые им знания о царстве *ал-гайб*. Откровение и человеческий разум дополняют друг друга, работая вместе, чтобы сформировать отношение людей к миру и степень выполнения ими своих задач в жизни. По этой причине исламский теоретико-познавательный метод избегает дуалистических противопоставлений между религией и государством, разумом и письменной традицией или традиционализмом и современностью.

Мир *ал-шахада*

Как мы увидели, понятия *ал-гайб* и *ал-шахада* традиционно используются в связи друг с другом. Что касается сферы чувственного восприятия и тех объектов или понятий, которые мы можем уловить своим умом, то сфера *шахада* воспринимается и понимает-

ся посредством сбалансированного взаимодействия между разумом и физическими чувствами. Посредством такого типа взаимодействия и равновесия люди могут конструктивно относиться к окружающему миру и добиваться выдающихся результатов в выполнении своей роли наместников Бога на земле. Ожидается, что в этом процессе люди будут вести себя решительно и рационально, должным образом используя законы, встроенные во вселенную, на основе здравого понимания причинно-следственных связей и необходимости гармонии между различными частями космической системы.

Лексическое определение корня *ш-х-д*

Буквы *ш-х-д* (ش–ه–د) формируют корень, обозначающий ‘присутствие’, ‘знание’ и ‘передачу знания другим’. Глагол *шахида*/*йашхаду* означает акт свидетельствования, или дачи показаний, который подразумевает присутствие свидетеля событий или истин, о которых он/она свидетельствует. Существительное *шахада* обозначает как акт свидетельствования, или дачи свидетельских показаний, так и само свидетельство. Активное причастие *ша́хид* относится к свидетелю, а отглагольное существительное *мушахада* обозначает акт видения собственными глазами. Одно из имён Господа — ал-Шахúд — означает Того, «от чьего знания ничего не ускользнёт», поскольку Он присутствует во всём и во все времена. Говоря об абсолютных знаниях Господа (*‘илм*), мы обращаемся к Нему как ал-‘Алúм. Когда такое знание истолковывается как охватывающее вопросы, которые скрыты, сокрыты или таинственны, мы называем Его ал-Хабúр, а когда оно истолковывается как охватывающее видимые и очевидные вещи, мы называем Его ал-Шахúд.

Определение *ш-х-д*, основанное на его употреблении

Производные от корня *ш-х-д* встречаются в Коране 124 раза в следующих смыслах. В суре ал-Бурудж («Башни») слово *шухуд* (мн. ч. от *ша́хид*) используется для обозначения тех, кто является «свидетелем» того, что они сами делают с другими [85: 7]. Слово

шахада может относиться к акту свидетельствования, происходящему через физическое зрение, через прозрение или понимание. В любом случае это слово обозначает определённый отчёт, который представляет собой свидетельства в пользу того, что говорит свидетель.

Глагол *шахида* используется в суре ал-Зухруф («Украшения») в смысле знания о чём-то благодаря тому, что человек увидел это собственными глазами. О тех, кто утверждает, что ангелы являются женщинами, Господь риторически спрашивает: «Разве они присутствовали при их сотворении?» (*ашахиду халкахум*) [43: 19] (ср.: [Каф, 18: 51]). Такой же глагол *шахида* используется в суре ал-Бакара в смысле дачи показаний или свидетельствования об истинности чего-то [2: 84]. А слово *шахада* используется в суре ал-Ра‘д («Гром») для указания на «всё, что может быть засвидетельствовано чувствами или разумом существа» [13: 9].

Категории *шахада*

Область существования, которую можно понять с помощью человеческого разума, обозначается в Коране терминами *ал-афак* (‘горизонты’) и *ал-анфус* (‘души’ или ‘собственное я’). Эти термины мы находим в суре Фуссилат («Разъяснены»), которая была процитирована выше. В ней Господь утверждает: «Мы заставим их полностью понять Наши послания [через то, что они воспринимают] в самых дальних горизонтах [вселенной] (*фи-л-афак*) и внутри себя (*ва-фи-анфусихим*), чтобы им стало ясно, что это [Откровение] действительно является истиной» [41: 53]. В обсуждении значения термина *ал-афак* ал-Шаукани цитирует Ибн Йазида, выдающегося раннеисламского учёного, говоря: «*Ал-афак* — это знамения, наблюдаемые в небе». Комментаторы Катада и ал-Даххак определяют термин как указывающий на «поступки Господа среди людей этого мира».

‘Ата понимал, что *ал-афак* относится к «астрономическим, метеорологическим и земным объектам и явлениям, включая солнце, луну, звёзды, ночь и день, ветры и т. п.». Ибн Касир, в свою очередь, толковал *ал-афак*, как относящийся к «мусульманским завоеваниям и триумфу ислама над другими регионами и религиями». Что касается ал-Рази, он полагал, что этот термин обозначает «ас-

трономические и планетные знаки, знаки дня и ночи, в свете, тени и темноте, четыре элемента [огонь, вода, земля и воздух] и три соединения, известные как минеральные, животные и растительные».

Взаимосвязь между областями *ал-афак* и *ал-анфус*

Ясно, что эти две области тесно связаны, так как всякий раз при упоминании в Коране одной из них упоминается и другая. Один из примеров этой спаренности можно найти в суре Каф. Касательно ангелов Господь заявляет: «Я не сделал их свидетелями сотворения небес и земли и сотворения их самих» [18: 51]. Другой пример такой пары встречается в процитированной выше суре ал-Зарийат («Рассеивающие»): «На земле есть знамения для людей убеждённых, а также в вас самих. Неужели вы не видите?» [51: 20–21].

Таким образом, Коран подчёркивает взаимосвязь и взаимодополняемость этих двух областей: тот факт, что вселенная была предоставлена в распоряжение людей, опровергает представление о наличии внутренней борьбы или конфликта между людьми и остальным космосом. Напротив, чтобы люди были хорошими наместниками на земле и «колонизировали» землю в поисках счастья и процветания, они должны стремиться к здравому пониманию обоих «горизонтов» (*ал-афак*), а также человеческой души и её законных потребностей (*ал-анфус*). Чем лучше мы понимаем вселенную, тем лучше можем её использовать. Поэтому человеческий прогресс и развитие зависят от способности знать и связывать внешний мир (*ал-афак*) с нашим внутренним миром (*ал-анфус*). Только таким образом мы можем стремиться к общему благу человечества.

Четыре: коранические критерии ма‘рифа

Коран демонстрирует заботу о дисциплинированном мышлении как на уровне этики, так и на уровне знаний. Этической честности по отношению к знаниям, какой бы важной она ни была, недостаточно. Для учёного недостаточно иметь чистые мотивы для своей работы без точного и полного представления информации. Также недостаточно быть академически дисциплинированным, с точки зрения точности и основательности, не применяя свои знания надлежащим образом с этической точки зрения. В нашем стремлении к

знаниям нужно, скорее, придерживаться строгих этических и академических стандартов. Коран стремится вести нас к полезным знаниям в надлежащих границах. Чтобы достичь истинного теоретико-познавательного прогресса, который требует интеграции различных источников наших знаний, мы должны демонстрировать соответствующее уважение как к Закону Божьему, так и к человеческому разуму. Нам нужно сформулировать правила, которые будут способствовать научным исследованиям и регулировать их, гарантируя, что наши методы исследования надёжны и не содержат досадных ошибок.

Этические стандарты *ма'рифа* в Коране

Важность этических стандартов по отношению к знаниям заключается в том, что они определяют наш выбор в отношении того, как мы будем использовать эти знания. Коран говорит об этических ценностях с использованием либо терминов юридических постановлений, либо терминов врождённого морального сознания людей. Конечно, люди не всегда подчиняются своей совести. Тем не менее совесть остаётся глубоко укоренившейся в психике человека. Следовательно, человек склонен интуитивно осознавать нарушение какого-то морального принципа. Цель знания — дать людям возможность быть наместниками Бога, принося процветание как себе, так и земле в соответствии с повелениями Бога. И именно Коран сообщает нам об этих повелениях. Изложенные в Коране повеления дают нам руководящие принципы отношения к другим и к более широкому Космосу таким образом, чтобы мы использовали данные Богом знания конструктивно, а не деструктивно.

Запрещение распрей и раздоров

Соревнование в смысле стремления — это одно, а конфликт и распри — другое. Стремление имеет благородную, достойную похвалы цель (ср.: [ал-Мутаффифин (Обвешивающие), 83: 26]), а распри и раздоры ведут только к разделению. Как сказал Господь: «Не препирайтесь, а не то вы падёте духом и лишитесь сил» [ал-Анфал (Добыча), 8: 46].

Есть два типа несогласия. Первый тип является допустимым. Фактически это одна из отличительных черт исламского академического и интеллектуального наследия, которая способствовала интеллектуальной революции и накоплению огромного теоретико-познавательного богатства. Различия во мнениях среди мусульманских учёных касательно вопросов духовных и теологических толкований помогли углубить наше понимание истины и добиться значительных преимуществ как в теоретической, так и в практической сфере. Однако в многочисленных айатах Корана критикуется поведение иудеев и христиан, чьи нормы и суждения нарушают принципы, о которых они имеют точные знания. Господь предупреждает в суре Ал 'Имран («Семейство 'Имрана»): «Не походите на тех, которые разделились и впали в разногласия после того, как к ним явились ясные знамения. Именно им уготованы великие мучения» [3: 105].

Самое разрушительное, что может случиться с человечеством и интеллектуальной элитой, — это поддаться духовным слабостям, которые привели к гибели ушедшие цивилизации. Одна из таких слабостей состоит в том, что знание теряет свои моральные основы и возвышенные цели, в результате чего оно превращается из знания о Боге и источника добродетели в разрушительную силу, которая разрывает ткань общества и разрушает его религиозное единство.

Изучая интеллектуальную и доктринальную историю, мы знаем, что существует множество потенциальных причин для различий и разногласий. Когда общества делают шаги в направлении прогресса и более высокой цивилизации, разногласия между их членами имеют тенденцию к увеличению. Результат — появление конкурирующих школ мысли, религий, сект и конфессий. Ничто из этого не является злом само по себе. Однако такое развитие событий становится разрушительным, когда люди подчиняются эгоистичным прихотям. Господь предупреждает Пророка в суре ал-Бакара о том, что если он станет потакать «прихотям» (*ахва'*, мн. ч. от *хава*) тех, кто выступил против его пути, то окажется в числе беззаконников [2: 145]. Подчиняться Божьему Откровению — значит противостоять простым человеческим капризам и тщетным прихотям. Господь риторически спрашивает в суре Мухаммад: «Разве тот, кто следует ясному доказательству от своего Господа, подобен тем, которым представилось прекрасным зло их деяний и которые потакали своим прихотям?» (*иттаба'у ахва'ахум*) [47: 14].

Коран и Сунна — два первичных источника знания для мусульманского сообщества. Следовательно, споры, возникающие из-за противодействия тому, чему учит Божье Откровение, вызваны людьми, идущими путём собственных капризов, будь то из любви к мирской выгоде, ненависти к верующим или интеллектуального высокомерия.

В суре ал-Касас («Рассказ») мы читаем о состоятельном мужчине времён Мусы: «Всё это даровано мне благодаря знанию, которым я обладаю» [28: 78]. Знание — первый и самый важный подарок Господа, и оно должно признаваться в качестве такового. Кроме этого признания, знание становится завесой, которая закрывает нам глаза на то, что наша жизнь и отношения должны быть упорядочены Законом Божьим.

Объективность

Под «объективностью» я имею в виду отказ от своих эмоций и предрассудков в отношении проблемы или вопроса, по которым необходимо принять решение или суждение. Объективность, определённая таким образом, требует честности и смирения. Другим сопутствующим условием объективности является академическая честность, которая включает в себя приверженность таким практикам, как соотнесение утверждений с их собственным источником, а не зачитывание собственных мыслей или намерений о том, что сказал другой человек. Следовательно, добиться объективности и поддерживать её может быть довольно сложно.

Термин «объективность» как таковой не встречается в Коране. Однако понятие объективности, как она определена выше, упоминается во многих местах Корана как необходимость вынесения здравых суждений и справедливого отношения к другим. Пример объективности представляет собой сбалансированную форму, в которой, когда Бог говорит о различных сообществах, включая иудеев и христиан, Он указывает как на их сильные стороны, так и на их слабости, их достоинства и их пороки.

В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») мы читаем: «И среди последователей более раннего откровения есть много таких, кто, если ты доверишь ему сокровище, [добросовестно] вернёт его тебе; и среди них есть много таких, кто, если ты доверишь ему крошечную золотую монету, не вернёт её тебе, пока ты не встанешь у него над душой» [3: 75] (ср.: [Ал ‘Имран, 3: 110–113]).

Следовательно, несмотря на ставшее популярным приравнивание «объективности» к несоблюдению какой-либо системы ценностей или доктринальных соображений, нельзя описать того, кто придерживается стандартов исламского права, как человека, лишённого объективности. Скорее, Коран призывает верующих стремиться к беспристрастности и справедливости, одновременно предостерегая от опасности пренебрежения этими благородными добродетелями. Ожидается, что мусульманин будет относиться к любому предмету или проблеме, которые он или она изучает, без острой реакции и без предубеждений в пользу или против той или иной группы в зависимости от мирского состояния или статуса, продажных желаний и амбиций или безосновательных капризов и страстей.

Предупреждение против замалчивания истины

Господь предупреждает: «Не облекайте истину в ложь и не замалчивайте истину сознательно» [ал-Бакара, 2: 42]. В другом месте Господь предупреждает тех, кто действительно участвует в таком сокрытии, о большом духовном наказании, которое им уготовано: «Воистину, те, которые скрывают ниспосланное Господом в Писании и обменивают его на ничтожную прибыль, лишь наполняют свои животы огнём. Господь не станет говорить с ними в День воскрешения и не очистит их [от грехов]. Им уготованы мучительные страдания» [ал-Бакара, 2: 174].

Тем, кто обязан ответить на вопрос, запрещено скрывать или замалчивать то, что они знают. Однако в определённых ситуациях и при общении с определёнными людьми человек может быть обязан умолчать о некой информации, потому что те, с кем он разговаривает, не смогут её понять и, таким образом, будут склонны неверно её истолковать и, что ещё хуже, не поверить Богу и Его Посланнику.

Опасности проявления избирательности при поиске знания

Обращаясь к сынам Исраиля, Господь спрашивает: «Итак, вы верите в одни части Священного Писания и отрицаете истину других? Что же тогда может быть наградой для тех из вас, кто совер-

шает такие поступки, кроме позора в мирской жизни? А в День воскрешения они будут подвергнуты ещё более ужасным мучениям» [ал-Бакара, 2: 85]. Это предостережение напоминает нам о необходимости выработать всеобъемлющий взгляд на любой предмет, который мы изучаем. Вместо того чтобы впадать в узкие, атомистические, разрозненные взгляды на реальность, нам нужно придерживаться метода, который даёт нам сбалансированное сочетание опыта и информации. В то же время мы должны усердно очищать наши системы мышления от чужих, посторонних или ложных элементов и идей.

Домыслы и предположения

Коран не придаёт значения убеждениям, основанным на простых предположениях, независимо от того, сколько людей под ними подписывается. Истина не измеряется количеством людей, которые её принимают, так же как и ложь не определяется нехваткой её последователей.

Как мы читаем в суре ал-Ан‘ам («Скот)»: «Если ты станешь повиноваться большинству тех, кто на земле, они собьют тебя с Божьего пути. Они лишь следуют предположениям и только лишь измышляют» [6: 116]. Подобным образом сура ал-Бакара призывает нас не зависеть от «неграмотных людей, которые не имеют реального знания о Божьем повелении, [следуют] только желаемым убеждениям и не полагаются ни на что, кроме предположений» [2: 78]. Таким образом, ясно, что истинное знание требует от нас такой точности и чёткости, которые приведут к определённости.

Запрещение фальсификации и лжи

В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») Господь говорит: «О люди Писания! Почему вы облекаете истину ложью и скрываете истину, хотя сами знаете об этом?» [3: 71]. Подобное предостережение мы видим в суре ал-Бакара: «Горе же тем, кто записывает своими руками [то, что они называют] Божьим Писанием, а затем говорит: „Это — от Бога“, чтобы получить этим ничтожную выгоду. Горе им за то, что написали их руки! Горе им за то, что они приобретают!» [2: 79]. Преднамеренное искажение Священного

Писания является моральным грехом. Об этом виде греха сказано в суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана»): «Среди них есть такие, которые искажают Писание своими языками, чтобы вы приняли за Писание то, что не относится к Писанию» [3: 78]. Когда надёжные знания отбрасываются, они неизбежно заменяются ложью. Однако если применяемый метод познания основан на источниках, дающих убедительные факты, то полученные нами результаты будут точными и надёжными, не загрязнёнными пороками обмана, лжи, лицемерия и педантизма. Нас предупреждают в суре ал-Нахл («Пчёлы»): ««Не произносите лжи, позволяя своим языкам определять [по своему усмотрению]: „Это дозволено, а то запрещено“, приписывая таким образом свои собственные лживые наветы Богу» [16: 116].

Научные стандарты истины в Коране

Отказ принять заявления, не подкреплённые свидетельствами

Коран подтверждает важность проверки точности любой информации, на которой мы собираемся основывать своё отношение или позицию. Такая проверка происходит на основе двух типов свидетельств, которые мы будем называть выводимыми из Откровения и рациональными. Свидетельства из Откровения — это свидетельства, полученные из Корана или сунны Пророка, в то время как рациональные свидетельства состоят из неоспоримых рациональных предпосылок. В многочисленных айатах Корана мы встречаем требования свидетельства для утверждения людей по спорным вопросам. В ответ тем, кто поклоняется чему-то отличному от Бога и обращается к традициям в поддержку своей практики, Бог повелевает Пророку: «Скажи: „Есть ли у вас какое-либо знание, которое вы можете представить нам? Вы следуете лишь предположениям [других людей], а сами только строите догадки“» [ал-Ан‘ам (Скот), 6: 148]. Подобное мы читаем в суре ал-Ахкаф («Пески»): «Скажи: „Видели ли вы тех, к кому взываете помимо Бога? Покажите мне, какую часть земли они сотворили? Или же они являются совладельцами небес? [Если так, то] принесите мне Писание, предшествовавшее этому, или хоть какой след знания, если вы

говорите правду“» [46: 4]. Бездоказательные заявления ничего не стоят. Как мы читаем в суре ал-Намл («Муравьи»): «Есть ли какое-либо божество, кроме Бога? Скажи: „[Если вы так считаете, то] приведите ваше свидетельство, если вы говорите правду“» [27: 64]. Подобное сообщается в суре ал-Кахф («Пещера»): «Этот наш народ стал поклоняться [другим] божествам вместо Него, не имея возможности привести какие-либо разумные свидетельства в поддержку своих убеждений. И кто может быть нечестивее того, кто придумывает ложь о Боге??» [18: 15]. Другие ссылки на свидетельства, предоставляемые Господом для подтверждения истинности Его Послания, содержатся в сурах ал-Ан‘ам («Скот)» [6: 83; 6: 104], ал-Бакара [2: 211] и ал-Ма’ида («Трапеза») [5: 110].

Не углубляйтесь в вопросы, о которых ничего не знаете

Это основополагающее правило Корана для тех, кто стремится к здравому мышлению и здравому исследованию. Оно требует, чтобы мы знали как свои сильные стороны, так и наши ограничения. Сура ал-Ан‘ам («Скот)» предостерегает Пророка, говоря отворачиваться от тех, кто с незнанием говорит о посланиях Господа [6: 68]. А сура ал-Исра’ («Ночной перенос») предписывает всем и каждому следующее: «Не следуй тому, чего ты не знаешь. Воистину, слух, зрение и сердце — все они будут призваны к ответу [в Судный день]» [17: 36].

Осторожно используйте слова

Настоящее академическое исследование требует точного использования терминов. Это замечание сделано в другом контексте в суре ал-Худжурат («Комнаты»): «Бедуины сказали: „Мы уверовали“. Скажи: „Вы [ещё] не уверовали. Посему говорите: Мы [внешне] подчинились. Ибо [подлинная] вера ещё не вошла в ваши сердца“» [49: 14]. В суре ал-Бакара Господь обращается к мусульманскому обществу со следующими словами: «О вы, которые уверовали! Не говорите Пророку: „Заботься о нас!“ — а говорите: „Присматривай за нами!“ — и слушайте. Ведь неверующим уготованы мучительные страдания» [2: 104]. (Или, как переводит этот же пассаж Йусуф ‘Али: «О вы, которые уверовали! Не говорите [По-

сланнику] двусмысленные слова, но говорите слова уважения; и прислушивайтесь [к нему]: те, которые не имеют веры, понесут мучительное наказание»).

Ожидается, что верующие будут говорить убедительно и не будут использовать слова, которые могут привести к неправильному пониманию или неправильным действиям. Всегда нужно помнить, что обстоятельства, время, среда, ситуация и человек, к которому обращаются, играют роль в том, как чьи-то слова будут восприняты и, следовательно, какое влияние они будут иметь. И наоборот, если слова или выражения вырваны из своего оригинального контекста, то это может привести к серьёзному недопониманию, ошибкам и путанице. Учитывая это, мусульманские учёные и исследователи должны обращать особое внимание на то, как они используют свой язык, осознавая, что слова определяются их контекстом, так же как и словарём, и что язык других людей должен толковаться на основании того, как они понимают этот язык.

Как специалисты в той или иной области знаний разрабатывают внутренний жаргон, который будет непонятен постороннему, так и люди из той или иной общины или общества со временем начинают приписывать новые значения словам и выражениям, которые они используют в ежедневном взаимодействии. Чтобы считаться компетентным в какой-то области, надо овладеть специализированной терминологией или жаргоном этой области. Подобным образом академическая или научная методология, которую мы выводим из Корана, учит нас не формировать суждения о людях, пока мы не будем уверены в своём понимании значения слов, с помощью которых они общаются.

Терминология играет ключевую роль практически во всех формах интеллектуального творчества и в дискуссиях и дебатах, которые те вызывают. Чем больше расширяется область и чем больше ветвятся вопросы, тем более решающей становится терминология для чёткого и лаконичного изложения фактов и для упрощения обмена идеями. С другой стороны, одна из опасностей новой развивающейся терминологии, особенно в наш век доктринальных, интеллектуальных и культурных столкновений, заключается в том, что она может вытеснить традиционные термины, используемые в академической и культурной сферах, до такой степени, что постепенно заменит исламские верования, представления и моральные ценности, которые изначально выражались традиционными терминами.

Стремитесь к соответствию вашей области изучения вашему научному методу

На важность такой «хорошей совместимости» есть намёк в суре ал-Зухруф («Украшения»). Там говорится: «И [тем не менее] они заявляют, что ангелы, которые сами по себе являются лишь существами, созданными Всемилостивым, являются женщинами. [Но] были ли они свидетелями их сотворения? Это их ложное заявление будет записано, и они будут призваны к ответу [за него в Судный день]!» [43: 19]. Идолопоклонники времён Пророка придерживались эпистемологической точки зрения, согласно которой ангелы — это женщины.

В другом месте нам рассказывают, что эти же люди приписывали Господу «дочерей»: «Или, [если вы веруете в Бога, как вы можете верить в то,] что Он имеет дочерей, тогда как вы сами имеете сыновей?» [37: 149]. Это означает, что утверждение о том, что ангелы — женщины и что они — дочери Бога, может быть доказано как действительное или недействительное, истинное или ложное только путём обращения к эмпирическим свидетельствам. Единственным эмпирическим свидетельством, подходящим для такой ситуации, было бы присутствие заявивших об этом людей либо при создании ангелов, либо при наблюдении этих ангелов в более позднее время. Но ни то, ни другое не являлось тем требованием, которое они смогли бы выполнить. Поэтому можно сделать единственный вывод: те, кто сделали такое заявление, были вовлечены в необоснованные предположения.

В этой связи в суре ал-Ан‘ам («Скот)» сказано: «Они приобщили к Богу в сотоварищи джиннов, а ведь Он создал их. Они выдумали для Него сыновей и дочерей, не имея об этом никакого знания. Пречист Он и превыше всего, что они приписывают Ему. Он — Первосоздатель небес и земли. Как может быть у Него дитя, если у Него нет супруги? Он сотворил всякую вещь и ведает обо всём сущем» [6: 100–101]. Заявления таких людей действительно не имеют никакого основания, они не обоснованы каким-либо научным методом, соответствующим их теоретико-познавательной области, ведь царство, по поводу которого они делают свои заявления, — это *ал-гайб*. Оно находится за пределами человеческого восприятия. Что куда хуже: они приписали безупречность себе, а несовершенство — Богу!

Невозможно переоценить важность надлежащего соответствия между областью знаний, с которой мы имеем дело, и научным методом, который мы используем. Без исследований не бывает научного прогресса, а научные исследования зависят от метода. Надёжный метод даёт надёжное исследование, ошибочный метод приводит к ошибочному исследованию.

Стремитесь найти правильное соответствие между рассматриваемой теоретико-познавательной областью и вашими интеллектуальными способностями

Совершенно очевидно, что интеллектуальные способности имеют свои ограничения. Это верно как на уровне интеллекта или разума в общем, так и на уровне личных способностей, которые различаются у разных людей. Коран ясно объясняет, что есть некоторые вопросы, находящиеся за пределами человеческого понимания и знания. В их число входят вопросы о Божественной сущности, о природе духа, о том, когда настанет День воскрешения, о мире ангелов, внутреннем устройстве вселенной, о том, насколько успешны мы будем в нашей жизни и сколько проживём, о дальнейшей судьбе отдельных личностей и народов. У нас нет инструментов для их познания, и мы также не несём ответственности за это. Как мы читаем в суре ал-А‘раф («Преграды»): «Они спросят тебя о Последнем часе: „Когда он наступит?“ Скажи: „Воистину, знание об этом принадлежит только моему Господу. Никто, кроме Него, не способен открыть время его наступления. Это знание тяжко для небес и земли. Он настанет внезапно“. Они спросят тебя, словно тебе известно об этом. Скажи: „Воистину, знание об этом принадлежит одному Господу, но большая часть людей не знает этого“» [7: 187].

Подобное послание мы находим в суре Лукман: «Воистину, только Бог обладает знанием о Последнем часе, ниспосылает дождь и знает о том, что в утробах. Ни один человек не знает, что он приобретёт завтра, и ни один человек не знает, в какой земле он умрёт. Воистину, Бог — Всезнающий, Всеведущий» [31: 34].

Мусульмане должны связывать свой разум со своей религией. Другими словами, они должны использовать свой ум, осознавая ограничения ума перед тайнами, доступ к которым Господь нам не

дал. В противном случае мы должны тратить нашу умственную энергию на достижение того, что не принесёт никакой пользы. Мусульмане должны изучать те вещи, знание о которых Господь призывал получать, и они должны делать это, придерживаясь границ, установленных Законом Божьим, как указано в Коране и сунне Пророка. Только в таком случае мусульманская община будет способна защитить себя от ошибки и достичь хорошего как в этой жизни, так и в следующей.

Достигайте детального понимания рассматриваемого вопроса

Формулирование соответствующего постановления по вопросу требует точного понимания этого вопроса. Такое понимание, в свою очередь, строится на тщательном знакомстве со всеми его аспектами, поскольку в противном случае решение может быть признано недействительным из-за факторов, не учтённых вначале. Вот почему так важно всеобъемлющее мышление. Оценка идеи, человека, группы или школы мысли, основанная на частичном изучении, приведёт к решению, позиции или постановлению, которые тем или иным образом являются несправедливыми и противоречащими тому, что нам заповедал Бог в суре ал-Ма'ида («Трапеза»): «О вы, которые уверовали! Будьте стойки ради Господа, свидетельствуя беспристрастно, и пусть ненависть людей не подтолкнёт вас к несправедливости. Будьте справедливы, ибо это ближе к богоосознанию. Осознавайте Господа, ведь Господь ведает обо всём, что вы совершаете» [5: 8].

Коран жёстко говорит о тех, кто выносит суждения, основанные на неполном знании: «Так нет же, они объявляют ложью знание, которое неспособны постичь и толкование которого ещё не свершилось. Таким же образом его отвергали их предшественники. Погляди же, каким был конец беззаконников!» [10: 39]. Что касается справедливого и здравого суждения, то оно основано как на полном понимании, так и на благотворительных мотивах. Следовательно, постановления, изложенные в Коране, могут сопровождаться такими утверждениями, как: «Бог желает дать вам разъяснения, повести вас путями ваших предшественников и принять ваши покаяния, ведь Бог — Всезнающий, Мудрый» [ал-Ниса (Женщины), 4: 26].

Когда какое-то постановление основано на тщательном понимании рассматриваемого вопроса и когда оно применимо ко всем формам, которые он может принимать, это помогает предотвратить несправедливое распространение такого постановления на ситуации или людей, для которых оно неприменимо. Если причина, по которой было принято какое-то прошлое решение, повторяется в другой ситуации, то будет применяться то же решение, в противном случае — не будет. Поэтому очень важно отличать одну ситуацию от другой, чтобы наши решения не были применены неправильно. Связанный с этим принцип заключается в том, что наказывать за это до́лжно только лицо, виновное в совершении преступления. Как мы читаем в суре Фатир («Ангелы»): «Ни одна душа не понесёт чужого бремени, и если обременённая душа взмолится о том, чтобы ей помогли понести её ношу, ничто не будет взято из неё, даже если просящий окажется близким родственником. Ты предостерегаешь только тех, которые боятся своего Господа, не видя Его воочию, и совершают намаз. Кто очищается, тот очищается во благо себе, и к Господу предстоит прибытие» [35: 18].

Из этого следует, что если какой-то учёный допустил ошибку, мы не имеем права привлекать к ответственности за неё других учёных. Также если один член группы, секты или религии совершает ошибку или даже преступление, это не даёт нам права судить по нему всех остальных членов его группы или религии. Наоборот, постановление или вердикт применяется только к виновной стороне и в соответствующей ситуации. В суре Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») объясняется, что хотя «некоторые последователи предыдущих откровений» несправедливы, «они не все одинаковы: среди последователей ранних откровений есть праведные люди, которые читают послания Господа ночь напролёт, падая ниц. Они верят в Господа и в Последний день, совершают благие поступки и избегают предосудительного, соревнуются друг с другом в добрых делах. Какой бы добрый поступок они ни совершили, ничто не будет отвергнуто от них. Бог прекрасно знает обо всём [3: 110–115] (ср.: [Йунус, 10: 40]).

Мусульманин должен черпать знания из надлежащих источников, будучи в то же время открытым для знаний и опыта других. Разные типы знаний выводятся из различных источников. Есть знания, которые выводятся из Божьего Откровения, а человеческие

знания выводятся из множества других источников. Когда о чём-то возникает вопрос, Коран направляет человека к соответствующему источнику знаний. В суре ал-Анбийа («Пророки») Господь говорит Пророку: «Мы и до тебя отправляли только мужей, которым внушали откровение. [Скажи отрицающим истину:] „Если вы этого не знаете, спросите последователей более раннего откровения“» [21: 7].

Если тип знания, который мы ищем, имеет отношение к материальному миру, тогда имеет смысл искать его у тех, кто обладает таким типом знания, а не у кого-то ещё. Точно так же инструменты и методы, которые мы используем при сборе информации, должны соответствовать типу знаний, которые нам нужны. Пока знания, которыми обладают люди, приносят пользу, а их использование соответствует Закону Божьему, мы призваны стремиться к более глубокому пониманию их культур, их академических дисциплин и знаний, которые они накапливали в течение столетий, чтобы и мы смогли распространять благодать за счёт творческого использования информации и её применения.

В суре ал-Кахф («Пещера») мы читаем о том, как Муса, встретив одного из рабов Господа, который был одарён особенной мудростью (назван в комментариях Хизром), спросил, может ли он последовать за ним и учиться у него, хотя он (Хизр) был менее известным и, возможно, ниже по статусу, чем Муса [18: 65–66]. Также мы видим, что Каин, сын Адама, выразил потребность учиться на примере вороны, хотя птицу можно считать обладающей более низкой формой жизни, чем человек. После убийства своего брата Авеля Каин увидел ворона, который показал ему, как захоронить своего брата, и он обучился на конкретном примере ворона. Мы читаем в суре ал-Ма’ида («Трапеза»): «Затем Господь послал ворона, который стал разгребать землю, чтобы показать ему, как спрятать труп его брата. Он сказал: „Горе мне! Неужели я не могу поступить, как этот ворон, и спрятать труп моего брата?“ Так он оказался одним из сожалеющих» [5: 31].

Мы находим также, что царица Савская, прежде чем предаться единому Богу, которому поклонялся Соломон, обладала глубокой мудростью, которую сам Бог подтверждает в Коране. Коран приводит её высказывание: «Когда цари вторгаются в селение, они разрушают его и превращают его самых славных жителей в самых

униженных. Вот так они [всегда] поступают» [ал-Намл (Муравьи), 27: 34].

Тщательно собирая информацию от других, мы должны различать, что такое «культурное вторжение» и культурный обмен. Многим мусульманам страх подвергнуться культурной гегемонии со стороны других не позволяет извлекать пользу из глубоких знаний и исследовать горизонты, которые позволили бы им преодолеть разного рода отсталость и внести свой вклад в позитивные, конструктивные изменения в своих обществах. Тем не менее действительно прогрессивный научный подход готов к тщательному сбору знаний из любого необходимого источника, пока знания, которые он содержит, являются точными и пригодны для служения благу. При этом характер личности или группы, которая играет роль источника, не имеет значения. Как мы видели, Коран призывает мусульман извлекать пользу из более ранних откровений, подтверждая любые знания, которые они предоставляют, при условии, что те соответствуют исламскому посланию. Согласно исламскому учению, что-то в содержании более ранних откровений подверглось искажению. Вот почему нужно различать, что можно применять и что всё ещё правдиво в этих посланиях, а что нужно отбросить из-за фальсификаций и искажений. Мусульмане должны изучать, анализировать и критиковать содержание более ранних откровений таким образом, чтобы извлекать из них всё хорошее, истинное и полезное.

Коран был ниспослан, чтобы дополнить и упразднить предыдущие откровения. Господь говорит Пророку в суре ал-Ма’ида («Трапеза»): «Мы ниспослали тебе Писание, подтверждая истинность всего, что ещё осталось от более ранних откровений, и определяя, что в них истинно» [5: 48]. В суре ал-Ахкаф («Пески») говорится: «И всё же до этого было откровение Мусы, наставника, и [знамение Божьей] благодати; и этот [Коран] является Божьим Писанием, подтверждающим на арабском языке истину [Торы], чтобы предупредить тех, кто склонен к злодеяниям, и [принести] радостную весть тем, кто творит добро» [46: 12]. В том же духе говорится в суре ал-Сафф («Ряды»): «А вот ‘Иса (Иисус), сын Марйам, сказал: „О сыны Исраиля! Я послан к вам Богом, чтобы подтвердить правдивость того, что до сих пор остаётся в Торе, и чтобы сообщить благую весть о Посланнике, который придёт после меня, чьё имя будет Ахмад“» [61: 6].

Данный отрывок является подтверждением того, что последовательные откровения представляют собой накопление знаний. При этом более поздние основываются на том, что было оставлено более ранними. Точно так же он иллюстрирует феномен, посредством которого Коран подтверждает все знания, принесённые в прежние времена через Божье Откровение, потому что такие знания предназначены для всех. Богооткровенные заповеди и доктрины ислама, отмеченные высочайшим уровнем достоверности, выносят суждения о других учениях и служат критерием, по которому мы должны судить об истинности других откровений и источников знаний.

Это подход, который следует применять к наследию, переданному нам прошлыми народами и цивилизациями, а также к нашему собственному исламскому научному наследию. Наше исламское академическое наследие, несомненно, содержит как истину, так и заблуждение, поскольку оно состоит из человеческих интерпретаций. Такие интерпретации, цель которых заключалась в донесении истины, оставили огромный массив произведений, обогативших и в то же время обременивших последующие поколения. Наша работа — просеивать то, что у нас есть. Мы должны принять всё, что согласуется с явленным посланием, а всё, что противоречит ему, должны отбросить.

Глава V

‘Илм в Коране

‘Илм — один из наиболее часто встречающихся в Коране терминов, как и производные от других корней, обозначающих похожие или родственные понятия. *‘Илм*, обычно переводимый как ‘знание’, — единственное, о чём Бог повелел Пророку молиться с целью получить его больше. Чтобы прийти к определению *‘илм*, потребуется обсудить множество тем, включая как лексическое значение этого термина, так и обычное его использование. Прежде всего мы начнём с обсуждения лексического определения этого слова и особенностей, которые отличают его от других терминов в том же семантическом поле, а также со способов связи его с такими терминами в различных контекстах.

Первое: определение и типы ‘илм

Лексическое определение *‘илм*

‘Илм — противоположность *джахл* (‘невежество’). Это слово указывает в общем на восприятие или знание. *‘Илм* также можно определить как уверенное убеждение в том, что нечто является истинным. Филологи предположили, что слово *‘илм* происходит от слова *‘алама*, означающего ‘знак’, ‘символ’ или ‘сигнал’. Термин *ма‘лам* (мн. ч. *ма‘алим*) относится к указателю, ориентиру или отличительной черте места или объекта. В отличие от многих других отглагольных существительных слово *‘илм* может приводиться во мн. ч. (*‘улум*). В таком случае оно означает область исследования или академическую дисциплину. Активное причастие *‘áлим* (мн. ч.

‘улама) обозначает ‘учёного’ (букв.: ‘знающий’ или ‘тот, кто знает’), родственное слово *‘али́м* означает ‘знающий’, а если мы говорим о Боге, то Всезнающий (ср. в суре ал-Ан‘ам («Скот)»: «Он… ведает обо всём сущем» — *ва-хува би-кулли шай’ин ‘али́м* [6: 101]). Глагол *‘алима/йа‘ламу* (который может принимать прямое дополнение или после него может идти предлог *би*) означает ‘осознавать что-то’, ‘ощущать’, ‘знать’, ‘овладевать’, ‘воспринимать’ или ‘быть уверенным в’. Говоря о человеке, который отвернулся от истины, сура ал-‘Алак («Сгусток») задаётся вопросом: «Неужели он не знал (*алам йа‘лам*), что Бог видит [всё]? (*анна Аллах йара*)» [96: 14]. В смысле ‘отличать’ это слово появляется в суре ал-Бакара, напоминающей нам о том, что «Бог отличает нечестивца от творящего добро» (*йа‘ламу ал-муфсид мин ал-муслих*) [2: 220].

Определение, основанное на вариантах использования

Большинство определений *‘илм* говорят об уверенном убеждении, которое соответствует действительности, об определённом суждении, которое не поддаётся сомнению. Все эти определения различают *‘илм* и *тахаййул*, т. е. фантазию или воображение. *‘Илм* точен в той мере, в какой он соответствует реальной действительности. Определение *‘илм* как восприятия чего-либо в действительности включает два варианта. В одном из них он относится к восприятию природы или сущности чего-то, в другом — относится к суждению относительно наличия или отсутствия атрибута у кого-то или чего-то. Первый вариант использования продемонстрирован в выражении: «…возможно, вы их не знаете, но их знает Бог» (*ла та‘ламунахум, Аллаху йа‘ламухум*) [ал-Анфал (Добыча), 8: 60]. Что касается второго варианта использования, он принимает два прямых дополнения, как в выражении: «И если вы таким образом убедились, что они верующие...» (*ин ‘алимтумухунна му’минат*) [ал-Мумтахана (Испытуемая), 60: 10]. Ал-Джурджани даёт следующее определение *‘илм*: «Определённое убеждение, которое соответствует действительности». Господь называет себя в Коране ал-‘А́лим (Тот, Кто знает) и ал-‘Алу́м (Всезнающий). Коран соотносит глаголы *‘алима/йа‘ламу* с Богом и описывает Его как Обладающего *‘илмом*. Также Бог описан как *‘алла́м ал-гуйуб* [ал-Ма’ида (Трапеза),

5: 109]. Это означает, что ничто не скрыто от Его знания или восприятия: Он знает, что было, есть и будет, чего нет и как вещи, которых нет, были бы, если бы они были. Господь знает о вере верующих, неверии неверующих и грехах непокорных. Однако знание Бога о том, что люди будут делать в будущем, не лишает их свободы. Следовательно, каждый человек остаётся ответственным за свои действия, слова и убеждения. *‘Илм* Господа — это причина существования данного мира (*ал-‘алам*), которая, в свою очередь, является причиной *‘илм*а людей. *‘Илм* Господа охватывает все аспекты существования — как внешнего (*захир*), так и внутреннего (*батин*). Будучи вечным, знание Господа не зависит от событий во времени. Оно также не обретается посредством чувств или размышлений, как знание людей.

Разделение *‘илм*

Учёные разделяют *‘илм* на две категории. Первая — *‘илм кадим*, т. е. вневременное или предвечное знание, которое может зависеть только от Господа. Второе — *‘илм хадис* (‘временное знание’), которым обладают люди. Временное знание далее делится на две категории: интуитивное — относится к типу элементарного знания, которое человек получает через одно или несколько из пяти чувств, оно не требует сознательного мышления или размышления; приобретённое — это знание, которое человек получает посредством сознательных умственных усилий и целенаправленного процесса обучения. В этом смысл изречения Пророка: *Иннама ал-‘илму би-л-та‘аллум* («Знания обретаются обучением»). На разницу между людьми относительно их знаний есть намёк в суре ал-Ра‘д («Гром»). Там говорится, что Господь «ниспосылает с неба воду, и долины наполняются потоками в соответствии с их размерами» [13: 17]. Другими словами, люди отличаются по данной Богом способности воспринимать и «проводить потоком» информацию и знания. Тип знаний, классифицированный выше как *‘илм дарури* (‘интуитивное знание’), доступен всем дееспособным и разумным людям. Законы, которые Бог открывал людям на протяжении веков, были открыты на уровне интуитивного знания, т. е. на языке, доступном людям с любым уровнем интеллекта. По этой причине все люди зрелого ума в равной степени несут ответственность за

свою реакцию на основные требования своей религии. Что касается мельчайших деталей, касающихся компонентов и условий поклонения, грамматических вопросов, анализа языковых структур и т. д., то они относятся к категории приобретённых знаний (*‘илм муктасаб*).

Наконец, *‘илм* делится на две категории: теоретический (*назари*) и практический (*‘амали*). Теоретические знания — это знания, которые, будучи приобретёнными на уровне понимания, становятся полными. В данную категорию входят знания о физических реалиях, таких как научные факты. Что касается практических знаний, это знания, которые, чтобы стать полными, должны применяться на практике. В данную категорию входит, например, знание ритуалов поклонения.

Второе: уровни и критерии ‘илм

Уровни *‘илм*

Внешний мир (*ал-‘алам ал-хариджи*) — это то, что делает *‘илм* возможным. Поскольку чувства — единственное средство, которое у нас есть для связи с материальным миром, первая стадия доступа к знанию — ощущение (*ихсас*). Оно представляет собой взаимодействие чувств с осязаемыми объектами через получение данных от сенсорных раздражителей. Сенсорные данные передаются в психику по возрастающей прогрессии от простых первичных рецептивных процессов к чему-то более сложному. Затем следует *идрак* (‘познание’) — представление о внешней реальности у воспринимающего её. Представление хранится в памяти.

Далее следует воспоминание (*тазаккур*), при котором человек пытается восстановить на сознательном уровне то, что осталось от данных, сохранённых на предыдущем этапе. Когда желаемые образы возвращаются в сознание, происходит процесс *фахм* (‘понимания’), который обычно ассоциируется с услышанным словом или выражением, произнесённым кем-то другим.

Дальнейший уровень понимания может быть назван *фикхом*. Он включает осознание того, что хотел сказать обратившийся к Вам человек. Кроме того, у нас существует уровень под названием

дирайа (‘осведомлённость’) — знание, возникающее в результате повторных знакомств с рассматриваемым предметом.

Йакин (‘полная уверенность’) применяется к состоянию, когда человек выучил что-то так тщательно, что любая иная возможность становится невообразимой. Термин *зихн*, обычно переводимый просто как ‘ум’ или ’интеллект’, относится к готовности приобретать знания, которых у человека ещё нет. А *фикр* относится к умственному процессу переключения между понятиями и идеями, с одной стороны, и феноменами, принципами или фактами, которые демонстрируют обоснованность таких понятий и идей, с другой.

Что касается термина *хадс*, который иногда переводится как ‘интуиция’, он относится к тому, что отличает акт мышления. Термин *зака’*, обычно переводимый как ‘интеллект’, относится к силе интуиции, а *фитна* (‘восприимчивость’) относится к способности уделять внимание содержанию, которое нужно знать. В то же время *кайс* (‘утончённость’) — это способность делать выводы о том, что наиболее полезно или выгодно.

Термин *ра’и* относится к процессу воображения и размышления о предпосылках, которые были представлены, а *табаййун* — к процессу достижения ясности в отношении чего-то неоднозначного или неясного. Термин *истибсар* аналогичным образом относится к знаниям, полученным посредством размышлений, а термин *ихата* — к полному пониманию чего-либо со всех сторон. Термин *занн* относится к процессу принятия точки зрения не как какой-то определённости, а, скорее, с осознанием существования двух точек зрения относительно рассматриваемой темы, ни одна из которых явно не превосходит другую. И наконец, термин *‘акл* относится к объекту, с помощью которого мы воспринимаем нематериальные реальности благодаря чувственному восприятию.

Ибн ал-Каййим предложил иное разделение уровней *‘илм*, которое начинается с высших уровней и спускается к низшим. У него такой порядок этих уровней:

1. Уровень, на котором Господь обращается непосредственно к Своему слуге, без посредничества, когда слуга находится в состоянии бодрствования. Этот наивысший уровень знания обсуждается в суре ал-Ниса («Женщины»), где говорится: «Бог вёл беседу с Мусой» [4: 164].

2. Уровень откровений, предназначенных для Божьих пророков. Господь сказал Пророку Мухаммаду: «Воистину, Мы внушили те-

бе Откровение подобно тому, как внушили его Нуху (Ною) и пророкам после него» [4: 163].

3. Уровень, который включает послание ангела, отправленного к человеку для передачи того, что Бог велел ему передать. Эти первые три уровня *‘илм* предназначены только для Божьих пророков.

4. Уровень вдохновения, на котором Бог как будто бы обращается к кому-то настоящими словами. Данный уровень расположен ниже дарованных пророкам и посланникам уровней, которые включают ниспослание нового закона Божественной природы. Пророк соотнёс этот уровень знаний с ‘Умаром б. ал-Хаттабом, говоря: «Среди народов, которые были до вас, существовали вдохновлённые личности. Если кто-то в нашей общине отвечает этому описанию, так это ‘Умар б. ал-Хаттаб».

5. Уровень, включающий передачу понимания другим. В суре ал-Анбийа («Пророки») говорится о таком уровне знания и о том, как Господь даровал Соломону особое понимание касательно случая, произошедшего до него [21: 78–79].

6. Уровень общего разъяснения. Данный уровень включает объяснение истины и отделение её от лжи на основании доказательств, сведений и знаков таким образом, что истина становится видимой для сердца настолько, насколько физические объекты видимы глазу. Этот уровень представляет собой свидетельство, на основании которого Бог призовёт нас к ответу в День воскрешения. Пока это свидетельство не достигнет людей, Бог не будет наказывать их и сбивать с пути. Сура ал-Тауба («Покаяние») содержит заверение, что «Бог не вводит в заблуждение людей, которым Он указал прямой путь, пока Он не разъяснит им, чего они должны опасаться» [9: 115].

7. Уровень знания, предполагающий какое-то особое руководство. Это руководство обычно характеризуется судьбоносным провидением, данным Богом успехом, избранностью и защитой от разочарования и предательства. Этот феномен упоминается в суре ал-Касас («Рассказ»), где Господь говорит Пророку: «Воистину, ты не сможешь наставить на прямой путь тех, кого возлюбил, но руководит именно Бог…» [28: 56] (ср.: [16: 37]).

8. Уровень, на котором человек вынужден услышать то, что Господь желает, чтобы он услышал. В суре ал-Анфал («Добыча») подтверждается, что «если бы Бог знал, что в них есть добро, Он непременно наделил бы их слухом» [8: 23] (ср.: [35: 22]).

9. Уровень просвещения (*илхам*). В суре ал-Тахрим («Запрещение») говорится, что Господь «просветил» душу о её несправедливых склонностях, а также о её качестве богоосознания (*алхамаха фуджураха ва-такваха*) [91: 7–8].

10. Уровень, который включает получение истинного видения от Господа. Считается, что Божьи Откровения, которые получал Пророк, начались с «истинного видения» (*ру’йа садика*).

Критерий подлинного *‘илм*

Как говорилось ранее в этой дискуссии, этической честности касательно *‘илм* недостаточно, хотя она и необходима. Академической дисциплины и строгости самих по себе тоже недостаточно, поскольку никакая строгость или точность не сделает исследование приемлемым, если оно противоречит признанным стандартам добродетели и морали. Самыми важными критериями, которых человек должен придерживаться касательно *‘илм*, являются следующие.

Объективность

Научные теории и гипотезы должны основываться на тщательном исследовании, исходящем из убедительных и очевидных доказательств. Исследователи должны дистанцироваться от личных эмоций и чувств, особенно при изучении гуманитарных и социальных наук, на которые в значительной степени влияют индивидуальные интерпретации. Объективность — фундаментальная мера способности человека прийти к истине и быть честным в своих суждениях.

Академическая честность

Этот критерий сосредоточен на защите прав человека на всех уровнях. В суре ал-Шу‘ара («Поэты») нас призывают: «Не лишайте людей того, что принадлежит им по праву, и не творите на земле зла, распространяя нечестие» [26: 183].

Одним из аспектов академической честности является практика признания тех, от кого получена информация и/или чьи исследова-

ния проложили путь для собственных. Другой аспект академической честности — полная правдивость. Она является фундаментальным выражением уважения к себе и другим. Коран изобилует айатами, в которых говорится о правдивости. Например, в суре ал-Тауба («Покаяние») мы читаем: «О вы, которые уверовали! Бойтесь Бога и будьте с правдивыми» [9: 119]. В суре ал-Зумар («Толпы») также определяются те, кто приносит истину и безоговорочно принимает истину с настоящим богоосознанием [39: 33]. Следовательно, правдивость тесно связана с осознанием Бога и верой.

Этика вежливого несогласия

Господь повелел нам в суре ал-Нахл («Пчёлы»): «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещеванием и веди спор с ними наилучшим образом» [16: 125]. Практика ведения спора «наилучшим образом» требует, чтобы человек не был грубым или резким в отношениях с другими. Самому Пророку напомнили о том, что если бы он сурово обошёлся со своими последователями, они бы разбежались от него: «По благодати Божьей ты поступил мягко со своими последователями, ибо если бы ты был суров и жесток сердцем, то они бы тебя непременно покинули» [Ал ‘Имран (Семейство ‘Имрана), 3: 159].

Когда обсуждение и дебаты проводятся с целью принести пользу и сообщить правду, тогда нет места для унижения и провокации оппонента или попыток опровергнуть его или её мотивы. Напротив, мы должны хвалить нашего оппонента за его или её знания и достижения, а также выражаться вежливо и мягко. Коран запрещает нам подстрекать других. В суре ал-Исра’ («Ночной перенос») мы читаем: «Скажи Моим рабам, что они должны говорить наилучшим образом [с теми, кто не разделяет их верований]: воистину, Сатана всегда готов посеять раздор между людьми...» [17: 53]. Пророки, как известно, были внимательны и тактичны в своих отношениях с другими людьми, включая даже своих смертельных врагов, когда они излагали истину. Господь повелел Мусе и Аарону: «Ступайте к Фараону вдвоём, ибо он преступил границы дозволенного. Но говорите с ним мягко, чтобы он мог подумать о себе или [по крайней мере] исполнился опасений» [Та Ха, 20: 43].

Приведение доказательств до теоретизации и формирования правил

Проверки источников и их правильного цитирования будет недостаточно, если эти источники сами по себе ненадёжны. Следовательно, коранический подход к исследованию состоит в том, чтобы требовать свидетельства точности любого выдвигаемого утверждения. Одним из отличительных признаков тех, кто стремится к установлению истины, является то, что они не формулируют убеждение до тех пор, пока не изучат свидетельства. Что касается тех, кто находится во власти лжи, они основывают свою веру либо на собственных прихотях и фантазиях, либо на том, чему их научили верить другие. Затем они отправляются на поиски свидетельств, которые придадут их убеждениям видимость обоснованности и законности. Таким образом они пытаются избежать необходимости противостоять истине и получить истинное руководство.

Свидетельства могут быть получены из Корана и сунны, из рациональных аргументов или сенсорных данных. Каждая изучаемая проблема и вопрос требует определённых методов, подходов и типов свидетельств. Следовательно, свидетельства или процедура, подходящие для одного вопроса или области исследования, могут не подходить для другого. В суре ал-Ан‘ам («Скот)» Господь предписал Пророку: «Скажи: „Есть ли у вас какое-либо [уверенное] знание, которое вы можете представить нам? Вы только следуете предположениям [других людей], а сами лишь строите догадки“» [6: 148].

Следует помнить, что свидетельство в Коране носит множество имён. Например, в только что процитированном айате оно называется ‘знанием’ (*‘илм*). В других местах — ‘доказательством’ (*бурхан*) (ср.: [23: 117]), ‘властью’ (*султан*) (ср.: [10: 68]), ‘доводом’ (*худжджа*) (ср.: [6: 83]), ‘знамением’ (*айа*) (ср.: [2: 211]), ‘свидетельством истины’ (*баййина*) (ср.: [46: 7]) и ‘средством проникновения в суть’ (*баса’ир*) (ср.: [6: 104]).

Внимательное использование научного языка

Исследователь должен хорошо разбираться в терминологии, относящейся к его области специализации, учитывая влияние, которое она оказывает на отношения и чувства людей. Технические

термины возникают для удовлетворения какой-то потребности. Затем, учитывая их способность влиять на понимание людьми вещей, они реализуют свою возможность приносить пользу или вред. Технические термины — это ключ к знаниям. Как таковые они могут оказывать положительное или негативное влияние на мышление и поведение людей. Один термин может сочетать несколько различных идей, одни из них — конкретные, другие — расплывчатые, некоторые — сознательные, другие — подсознательные. Какое-то конкретное слово может направить ум к значениям, с которыми оно было ранее связано, вызывая при этом новые ассоциации. А когда используется какой-то термин, он оказывается включённым в целый ряд связанных обстоятельств и ожиданий, мыслей и чувств, надежд и страхов, времён и мест, специализаций и цивилизаций, которые помогают определить его значение. Следовательно, любой, кто попытается понять его вне его контекста, неизбежно впадёт в заблуждение и запутается.

Правильное сочетание интеллектуальных способностей и области исследования

Инструменты знаний, доступные людям, имеют ограниченные возможности и ограниченную область применения. Например, есть диапазон частот, который не может воспринимать человеческое ухо. У людей ограничен также кругозор. Есть цвета, которые человеческий глаз не может различить, и изображения, слишком маленькие или далёкие, чтобы их можно было увидеть невооружённым глазом. Ум тоже ограничен в том, что он может впитать и постичь. Следовательно, ещё одно правило академической деятельности — не углубляться в вопросы, которые невозможно понять досконально, поскольку это было бы пустой тратой времени и энергии. По этому поводу мы читаем в суре ал-А‘раф («Преграды»): «Они спросят тебя о Последнем часе: „Когда он наступит?“ Скажи: „Воистину, знание об этом принадлежит только моему Господу. Никто, кроме Него, не способен открыть время его наступления. Это знание тяжко для небес и земли. Он настанет внезапно“. Они спросят тебя, словно тебе известно об этом. Скажи: „Воистину, знание об этом принадлежит одному Господу, но большая часть людей не знает этого“» [7: 187].

Третье: всеобъемлющий взгляд Корана на ‘илм

Как представлено на страницах Корана, *‘илм* охватывает этот мир и следующий. Данный термин касается вопросов, которые беспокоят нас как человеческих существ, в частности, как был создан мир, как он развивался и какой конец его ожидает; единобожие; вселенная во всей её полноте — земля, райское царство, звёзды, планеты. Коран призывает своих читателей задуматься над этими космическими явлениями, говоря: «Он — Тот, Кто сотворил для вас звёзды, чтобы вы находили по ним путь во мраках суши и моря. Мы уже разъяснили знамения для людей знающих» [ал-Ан‘ам (Скот), 6: 97].

Всеохватывающая природа коранического понятия *‘илм* особенно чётко проявляется в суре ал-‘Алак («Сгусток»), где Господь повелевает: «Читай во имя твоего Господа, который сотворил…» [96: 1]. В более широком смысле этот айат можно понять как адресованный всем людям — верующим и неверующим, праведникам и грешникам. Как отмечает ал-Шаукани в своём комментарии к этому айату, глагол «читай» требует, чтобы было то, что читают. Однако объект повеления «читай» не упомянут, что говорит о возможности включать любое количество предметов.

Обсуждаемый здесь процесс чтения начинается с повеления Господа. Способ, посредством которого он происходит, предоставлен Господом. А конец, или цель, ради которой он осуществляется, сосредоточен на Господе. В таком случае он исключает расистские, фанатичные цели, слепую приверженность традициям и бездумное предубеждение в пользу определённой расы, этнической группы, школы или философии. Представленный здесь акт чтения приобретает универсальное значение, поскольку сообщение, которое нас просят прочитать и передать другим, адресовано всему миру и касается всех потребностей людей как в этой жизни, так и в следующей.

Тот, кто приказывает нам читать, — это наш Творец, Создатель и Господь. Досконально понимая то, что Он создал и что является наилучшим для этого творения, Бог в высшей степени компетентен, чтобы определить, какого подхода мы будем придерживаться при нашем чтении. Внимательное прочтение Корана показывает, что *‘илм*, о котором он говорит, вращается вокруг трёх основных

тем. Первая из них — единство Бога в Его господстве и владычестве, Его именах и атрибутах, а также вытекающие из них вопросы, связанные с поклонением. Вторая тема — вселенная, Божья мудрость и тайны, которые в ней проявляются. И третья тема — народы мира и то, как они относятся к Создателю и творению.

Каждая из этих тем связана со специализированной областью исследования. Первая дала начало областям исламской теологии и юриспруденции с их соответствующими специализациями и отраслями; вторая — естественным наукам; третья — гуманитарным наукам.

Взаимосвязанные измерения существования, как они представлены и рассматриваются в Коране, дают исчерпывающую картину *‘илм*. Такая понятийная систематизация *‘илма* не ведёт ни к атеистическому материализму, ни к отрицающему всё земное утопическому аскетизму. Скорее, она утверждает умеренную позицию, которая обеспечивает баланс между этими двумя крайностями. Как говорится в суре ал-Мулк («Власть»): «Он — Тот, кто сделал для вас эту землю лёгкой для проживания. Ступайте же по свету и вкушайте из Его удела, и к Нему вы явитесь после Воскрешения» [67: 15].

Четвёртое: категории ма‘рифа

Коран призывает мусульман думать с научной точки зрения обо всех аспектах жизни как в этом мире, так и в будущем. Учитывая такое всеобъемлющее понимание *‘илм*, некоторые учёные разделили его на три категории: 1) теология и юриспруденция; 2) естественные науки; 3) гуманитарные науки.

Теология и юриспруденция

Теология и юриспруденция рассматривают принципы и ритуалы религии, т. е. доктрины и формы поклонения. Цель этих областей исследования — дать мусульманам возможность понять их цель и завершающую точку в жизни, а также то, как им относиться к своему Господу и остальным творениям. Господь заявляет в суре ал-Зарийат («Рассеивающие»): «Я сотворил невидимых существ и

людей только для того, чтобы они [знали Меня и] поклонялись Мне» [51: 56]. Чтобы достичь этой цели, нам нужно понять поставленные перед нами задачи, включая повеления и запреты, которые мы получили от Господа. Потом эти повеления и запреты нужно применить изученным, научным образом. Как следствие, существует множество направлений исламских юридических, теологических и доктринальных исследований. Сюда входит область юриспруденции, которая изучает исламское право и способы, которыми решения выводятся из его основ и принципов в отношении форм богослужения, финансовых операций, личных сделок, штрафов за нарушение закона и т. д.

Естественные науки

Естественные науки — общее занятие для всех народов и цивилизаций — связаны со способом управления нашими земными делами. Знания, полученные в естественных науках, накапливаются. Следовательно, те, кто приходят позже, опираются на то, что было открыто до них. Новые открытия и достижения в области естественных наук предоставляют дополнительные доказательства величия и щедрости Бога по отношению к нам. Они также предоставляют основание для построения развивающейся цивилизации. Каждое повеление Корана исследовать или размышлять о растительной и животной жизни, небесных сферах, земле или о нас самих косвенно связано с естественными науками. Действительно, способность людей проявлять данные им Богом силы на земле, будь то экономические, финансовые, промышленные, культурные или научные, зависит от знаний, которые они приобретают с помощью таких дисциплин при их практическом применении.

Усилия мусульман по распространению идеи ислама и утверждению религии Бога на земле происходят не в какой-то сфере фантазий, а, скорее, в контексте нашего земного существования и наших отношений с другими сообществами. Когда мусульмане находятся в состоянии отсталости и упадка, это никак не способствует продвижению Божьего послания. Важность поиска не просто грядущего мира, но и блага нынешнего мира подтверждается в суре ал-Касас («Рассказ»), где Господь велит нам «искать… [блага]

Грядущей жизни, не забывая о своей [законной] доле в этом мире» [28: 77]. Мы стремимся к нашей «законной доле в этом мире», среди прочего изучая различные грани материального мира, чтобы использовать их с наибольшей пользой для всех.

Гуманитарные науки

Область, известная как «гуманитарные науки», охватывает большое количество дисциплин, включая социологию, психологию, политологию, историю, экономику и другие науки. Коран предоставляет нам определённые ответы касательно происхождения и природы людей, цели их существования, свободы и ответственности, социальных отношений, взаимодействия людей с естественной средой и её влиянием, пределов и ограничения человеческой силы и власти над остальным миром. Следовательно, такие области обучения, как перечисленные выше, не были классифицированы отдельно в первые дни ислама. На современном Западе, напротив, эти темы стали предметом изучения отдельных академических дисциплин.

Рассматривая исследования в области социологии, психологии, политологии, истории, экономики и смежных дисциплин, мы должны помнить, что полезное для людей или общества на одной территории не обязательно принесёт им пользу в другом месте или обществе. Исследования, проведённые в западной среде, могут быть неприменимы в восточной и наоборот. Ни одно социологическое, психологическое или экономическое исследование не следует вырывать из контекста, а его результаты и выводы должны анализироваться исходя из культурной, исторической, религиозной и социально-экономической среды, в которой оно проводилось, и любые экстраполяции, сделанные на его основе, должны производиться с осторожностью.

Пятое: сравнение терминов *ма‘рифа и ‘илм*

Чтобы определить чёткие отличия между *ма‘рифа* и *‘илм*, мы должны углубиться в дискуссии учёных относительно этих терминов, затрагивающие и лингвистические, и доктринальные вопросы.

Учитывая, что учёные склонны использовать термины произвольно и ради собственных идей, нам нужно будет проследить эти термины до их лингвистических корней, чтобы, точно определив их, соотнести их с правильными семантическими полями.

‘Илм характеризуется различными уровнями определённости и неопределённости. Более того, он включает мыслительный процесс, требующий как интеллекта, так и присутствия духа. *‘Илм* может быть поверхностным и абстрактным; также он может быть тщательным, подробным и конкретным. Вот почему существует большое количество слов, которые используются более или менее синонимично как с *‘илм*, так и с *ма‘рифа*. Каждый из этих синонимов относится, с одной стороны, к знанию в целом, с другой — к какой-то специализированной нише. Далее мы попытаемся проследить наиболее важные коранические синонимы для этих двух терминов и определить особенности, отличающие каждый из них от остальных.

Лексические отличия и отличия, связанные с использованием

Чтобы получить более ясную картину взаимосвязей между терминами *ма‘рифа* и *‘илм*, нам нужно будет изучить лексические определения и варианты использования каждого из них и затем сравнить их на этом основании.

Лексические отличия

Термин *‘илм* стал применяться к определённым видам знания на основании значения слова *‘алама*, которое относится к знаку или сигналу, указывающему на что-то или определяющему что-то или кого-то. Что касается термина *ма‘рифа*, он используется в первую очередь как противоположность слову *накира*, которое относится к чему-то или кому-то неизвестному или неопознанному. Подобным образом слово *‘ирфан*, означающее ‘распознавание’ или ‘признание’, используется как противоположность *джахл*, означающему ‘невежество’ или ‘недостаток осведомлённости’, а глагол *та‘аррафа*, когда приводится с прямым дополнением, означает ‘исследовать’ или ‘открывать’.

Ма'рифа относится к знанию, которое приходит после отсутствия знания либо потому, что человек никогда не знал о рассматриваемом объекте, либо потому, что когда-то знал о нём, но затем забыл то, что знал. Во второй ситуации это выглядело бы так, как если бы информация когда-то исчезла из головы, но затем была извлечена из подсознания. Что касается глагола *'арафа/йа'рифу*, он принимает одно прямое дополнение. Мы можем сказать, например: *'Арафту ал-дар* («Я узнал этот дом»). Глагол используется в аналогичном смысле в суре Йусуф. Там говорится, что хотя Йусуф узнал своих братьев (*'арафахум*) после долгой разлуки, они не признали его (*ва-хум лаху мункирун*) [12: 58]. Глагол *'алима/йа'ламу*, напротив, требует двух прямых дополнений при использовании в смысле распознавания. Как мы видели выше, он используется в таком смысле в суре ал-Мумтахана («Испытуемая»): «И если вы таким образом убедились, что они верующие...» (*ин 'алим-тумухунна му'минат*) [60: 10].

Сходной чертой глаголов от *ма'рифа* и *'илм* является то, что оба они относятся к типу знаний и осведомлённости. Однако *ма'рифа* имеет и личное активное измерение, отсутствующее в более чисто теоретическом понятии *'илм*. Поэтому можно сказать, например, что *ма'рифа Аллах* ('знание Господа') относится к подтверждённому *'илм*у Господа в сочетании с действием, являющимся отображением такого *'илм*а.

Отличия, связанные с использованием

Некоторые рассматривают *ма'рифа* как более специализированную или специфическую, чем *'илм*, в том, что *ма'рифа* относится к осведомлённости об уникальной природе чего-то в отличие от других объектов.

Термин *ма'рифа* обозначает акт отличения кого-то или чего-то известного от кого-то или чего-то неизвестного, в то время как термин *'илм* такого значения не имеет. *Ма'рифа* также относится к знанию или осознанию, к которому человек приходит через процесс мышления и размышления, и используется для обозначения признания или знания чего-то или кого-то, чьи внешние эффекты могут быть восприняты, но чья внутренняя сущность не может быть познана. Так, можно сказать: *'Арафту Аллах* («Я знаю/познал

Господа»). Также можно сказать: *‘Арафту зайдан* («Я узнал Зайда»), не подразумевая, что мы знаем внутреннюю сущность Зайда.

К тому же если *ма‘рифа* используется в качестве противоположности отсутствию признания (*инкар*) или неблагодарности (*джухуд*), то *‘илм* используется как противоположность невежеству (*джахл*) и прихоти или желанию (*хава*). В суре ал-Ма’ида («Трапеза») рассказывается о глазах людей, наполненных слезами, когда они услышали слово Бога «по причине истины, которую они узнают» (*мимма ‘арафу мин ал-хакк*) [5: 83], а в суре ал-Бакара мы читаем, что иудеи и христиане времён Пророка «знают это [истину], как знают своих детей» (*йа‘рифунаху кама йа‘рифуна абна’ахум*) [2: 146]. Что касается глагола *‘алима/йа‘ламу*, он часто относится к знанию фактов, как в кораническом призыве в суре Мухаммад: «Знай же, что нет божества, кроме Бога» (*фа‘лам аннаху ла иллаха илла Аллах*) [47: 19].

Глава VI

Инструменты для обретения знания в Коране

Среди физических чувств, посредством которых мы получаем сенсорные данные как средство обретения знания, есть два, которым уделяется наибольшее внимание в Коране, — это слух и зрение, а также связанные с ними органы — ухо и глаз. Что касается чувства осязания с помощью рук, его роль в обретении знания представляется вспомогательной, или дополнительной, для визуального восприятия посредством письма или удерживания чего-либо с целью изучения.

Первое: функция чувств в обретении знания

Как уже было сказано, учёные обычно классифицируют *‘илм* как интуитивный или приобретённый. Физические чувства служат для передачи данных в мозг и как таковые представляют собой первую стадию познания. По мнению многих исследователей в философии и других областях, чувства подвержены ошибкам и, как следствие, не могут дать нам уверенности. В этом вопросе они согласны с рядом древних философов, некоторые из них — мусульманские мыслители, такие как Абу Хамид ал-Газали, Ибн Хазм и другие.

Чтобы подтвердить заявление о том, что чувства ненадёжны, некоторые мыслители обращались к суре ал-Нур («Свет»), где говорится: «Но что касается тех, кто склонен отрицать истину, их [добрые] дела подобны миражу в пустыне, который жаждущий принимает за воду, пока не обнаружит, приблизившись к нему, что

это было ничто» [24: 39]. Многочисленные другие ссылки также подтверждают этот ход мыслей. Фактически физические чувства скорее относительны, чем абсолютны. Однако они по-прежнему способны обеспечить определённость, если согласуются с логикой и здравым смыслом. В то же время пять чувств не могут принять все возможные данные. Следовательно, если бы кому-то было дано дополнительное чувство помимо тех пяти, которыми мы уже располагаем, то он мог бы открыть много вещей, о которых никогда раньше не знал. Как было отмечено выше, наша среда изобилует изображениями, которые мы неспособны воспринять невооружённым глазом, и частотами, которые либо слишком высоки, либо слишком низки для нашего слуха. Как мы читаем в суре ал-Хакка («Неизбежное»): «О да! Клянусь тем, что вы видите, и тем, чего вы не видите!» [69: 38–39].

Есть те, кто даже утверждает, что то, что мы воспринимаем своими физическими чувствами, есть не что иное, как фантазия и иллюзия. Что касается Корана, то в нём не ставится под сомнение ни зрение, ни слух, хотя и признаётся, что определённые факторы могут ослабить эти чувства. В суре ал-Хаджж говорится, что если бы скептикам Корана предоставили настоящую лестницу на небеса, по которой они могли бы подняться, то «они непременно сказали бы: „Наши взоры затуманены, а сами мы околдованы“» [15: 15]. Иными словами, зрение человека может стать неэффективным из-за того, что его или её разум затуманен, или из-за того, что его или её глаза находятся под магическим заклинанием.

В другом месте Бог говорит о запечатывании сердец людей таким образом, что они больше не могут слышать. Говоря о тех, кто не внимает Его посланию, Бог заявляет в суре ал-А‘раф («Преграды»): «…если бы Мы пожелали, то покарали бы их за грехи, запечатав их сердца, чтобы они не могли слышать [истину]» [7: 100]. Слух, о котором говорится в этом айате, не является физическим. Скорее, это относится к способности принять истину в своём сердце и откликнуться на неё. В самом деле, всякий раз, когда Коран отрицательно относится к чувствам или говорит об их недееспособности, он имеет в виду более высокий уровень восприятия, чем физический. Конкретнее, это относится к притуплению Богом восприимчивости людей к истине как к наказанию за умышленное игнорирование Его руководства несмотря на то, что они слышали, видели и понимали свидетельства в его пользу. В такой ситуации

люди, которые предпочитают игнорировать руководство, пришедшее к ним через их внутреннее понимание правильного и неправильного, не получат более глубокого руководства, такого как то, которое получали пророки и посланники.

Бог дал нам физические чувства, чтобы каждый из нас мог извлечь из них пользу в пределах своих ограничений и обстоятельств. Дар физических чувств был дан всем людям без исключения, хотя люди различаются по степени их полезного использования и хотя у конкретного человека одно чувство может быть острее другого. В то же время, однако, чувства — не единственный путь к знанию, который нам дан, а исключительная зависимость от физических чувств чревата опасностями. Бог даровал людям три средства обретения знания и возлагает на нас ответственность за их использование. Как мы читаем в суре ал-Нахл («Пчёлы»): «Бог вывел вас из чрева ваших матерей, когда вы ничего не знали. Он наделил вас слухом, зрением и сердцами, — быть может, вы будете благодарны» [16: 78].

Таким образом, ясно, что Коран не ставит под сомнение надёжность органов чувств и не отрицает их важность в отличие от некоторых философских школ. С другой стороны, столь же ясно, что Коран придаёт чувствам не большее значение, чем способности разума. В данном отношении ислам расходится с радикальными эмпириками, которые ставят физические чувства превыше всего. Исламская позиция в отношении чувств — это позиция умеренности, при которой чувства рассматриваются как источник «сырого материала», который затем используется другими средствами восприятия и познания.

Второе: слух и зрение

Ухо и слух в Коране

Арабская форма существительного женского рода *узун* (мн. ч. *азан*) относится к уху у людей и животных. Говоря о тех, кто не задумывается об истине, Господь заявляет в суре ал-А‘раф («Преграды»): «Воистину, Мы сотворили для ада много невидимых существ и людей. У них есть сердца, которые не разумеют истины, и глаза, которые не видят, и уши, которые не слышат. Они подобны скоти-

не, но ещё меньше осознают правильный путь. Именно они являются беспечными невеждами» [7: 179].

Чувство слуха упоминается в Коране 139 раз — куда чаще других физических чувств. Как отмечалось в предыдущем разделе, слышимые звуки могут привести к пониманию, а могут и не привести. Бог говорит в суре ал-Ахкаф («Пески») об определённых народах былых времён: «Мы наделили их слухом, зрением и [знающими] сердцами, но ни их слух, ни их зрение, ни их сердца не принесли им ни малейшей пользы, поскольку они продолжали отвергать послания Бога» [46: 26].

Слово *сам‘* (‘слух’) ассоциируется в Коране с многочисленными связанными понятиями и процессами, включая восприятие, понимание, разум, ответственность, принятие и послушание. Глагол *сами‘а/йасма‘у* принимает одно прямое дополнение. Что касается активного причастия *сами‘* (‘слушатель’), оно является более объемлющим, чем слово *мухатаб*, относящееся к человеку, которому говорят, ведь человек может услышать сообщение, которое ему не адресовалось.

Существительное *сам‘* может использоваться для обозначения не только акта слушания, но также и уха. Мы читаем в суре ал-Бакара: «Воистину, неверующим безразлично, предостерёг ты их или не предостерёг. Они всё равно не уверуют. Бог запечатал их сердца и слух (*сам‘ихим*)…» [2: 6–7]. Также слово *сам‘* используется для обозначения не только акта слушания, но и процесса понимания того, что было услышано, и реакции на это в послушании. Как мы читаем в суре ал-Анфал («Добыча»): «И всякий раз, когда Наши послания передавались им, они говорили: „Мы слышали [все это] раньше“» (*калу кад сами‘на*) [8: 31]. Иначе говоря, они услышали послание своими ушами, но не ответили на него принятием и покорностью. *Сам‘*, связанный с пониманием и положительным ответом, также проиллюстрирован в суре ал-Джинн («Джинны»), «где нам рассказывают, что после чтения Корана некоторые „невидимые существа“ сказали другим представителям своего вида: „Воистину, мы слышали дивную беседу, ведущую к осознанию того, что правильно; и так мы поверили в это...“» [72: 1–2] (ср.: [30: 52 и 24: 51]).

Таким образом, видно, что тот вид *сам‘*, который приветствуется в Коране, сопровождается пониманием, повиновением заповедям Бога, воздержанием от действий, которые были запрещены,

и так далее. Без понимания, послушания и истинного отклика *сам‘* может не состояться. Это в равной степени относится и к верующим, и к неверующим. Отречение от истины приравнивается к отречению от услышанного, поэтому отвергающий истину, по сути, глух. Мы читаем в суре Лукман: «Когда ему читают Наши айаты, он надменно отворачивается, словно он даже не слышал их, словно он туг на ухо…» [31: 7]. Такой человек услышал послание собственными ушами, однако он мог также и не услышать его, раз оно не сопровождалось верой или покорностью. Поэтому цель, с которой это послание обращалось к нему, не достигнута.

Глаза и зрение в Коране

Арабское существительное *‘айн* относится в первую очередь к физическому глазу. Метафорически оно может относиться также к сущности объекта, воспринимаемого глазом или другими органами чувств. В данном контексте нас интересует роль, которую играет глаз в процессе познания. Бог риторически спрашивает человека, который не ищет истины через данные ему чувства: «Разве Мы не наделили его двумя глазами… Разве Мы не показали ему две вершины [добра и зла]?» [ал-Балад (Город), 90: 8, 10]. Функция глаза, как сказано в Коране, состоит в зрении [3: 13; 7: 179; 21: 61].

В Коране множество ссылок на глаза в самых разных контекстах: Бог заставляет глаза притупляться [Йа Син, 36: 66]; радоваться [ал-Ахзаб (Сонмы), 33: 51]; не заглядываться на вещи этого мира [Та Ха, 20: 131]; презрение в глазах человека [Худ, 11: 31]; глаза, полные слёз [ал-Тауба (Покаяние), 9: 92]; покрывало на глазах, отделяющее людей от поминания Господа [ал-Кахф (Пещера), 18: 101]; глаза в ужасе вращаются [ал-Ахзаб (Сонмы), 33: 19]; глаза услаждаются [ал-Зухруф (Украшения), 43: 71].

К действию, которое часто упоминается в Коране касательно глаз, относится *назар* (глагол *назара/йанзуру*) — ‘смотреть’. Действие глагола ‘смотреть’ включает в себя постоянное сосредоточение глаз на чём-то таким образом, чтобы можно было сформировать полное и чёткое изображение объекта, на который смотрят. Следовательно, слово *назар* часто используется для обозначения процесса размышления и исследования. Можно смотреть на что-то в том смысле, что можно направить на него глаза, на самом деле не воспринимая и не видя его. При использовании с предлогом *фи-* (*на-*

зара фи) глагол передаёт смысл исследования или тщательного изучения чего-либо, а с предлогом *ли* или с прямым дополнением глагол *назара* используется для обозначения акта милосердия или сострадания. Это, однако, лишь некоторые из многочисленных способов и смыслов, в которых глагол *назара/йанзуру* используется в Коране.

Сравнение *сам‘* и *басар* в Коране

Различия между *сам‘* (‘слух’) и *басар* (‘зрение’), на взгляд учёных

Учёные разделились во мнениях относительно того, что из двух, *сам‘* или *басар*, имеет большее значение. Некоторые утверждают, что *сам‘* (‘слух’) превосходит *басар* (‘зрение’). В качестве подтверждения своего мнения они приводят суру Йунус: «Среди них есть и такие, которые выслушивают тебя. Разве ты можешь заставить слышать глухих, если они к тому же не разумеют? Среди них есть и такие, которые смотрят на тебя. Разве ты можешь наставить на прямой путь слепых, если они к тому же не видят?» [10: 42–43]. По мнению этих учёных, процитированный отрывок связывает «глухоту» с отказом использовать свой разум. Однако он связывает неспособность смотреть не с потерей разума, а лишь с потерей зрения.

Другие учёные, напротив, считают, что *басар* превосходит *сам‘*. Эти учёные утверждают, что наилучшим из всего, чем Господь наделил людей, является блаженное видение (*ал-назар ила Аллах*), которое происходит посредством органов зрения. Они также утверждают, что реальность, воспринимаемая через зрение, более полная и совершенная, чем воспринимаемая через слух, а центр зрения более благородный, чем центр слуха.

Сочетание *сам‘* и *басар* в Коране

Коран упоминает *сам‘* и *басар* отдельно или вместе в 36 местах (см., например: [Йунус, 10: 31; ал-Нахл (Пчёлы), 16: 78]). Есть несколько причин, почему в Коране наблюдается тенденция к упоминанию слуха и зрения вместе при обсуждении различных путей об-

ретения доступного людям знания. Этими причинами являются следующие:

1. Слух и зрение — самые важные средства обретения знания о Господе.

2. Слух и зрение — два самых важных пути между знанием и разумом.

3. Утрата этих двух чувств в значительной степени лишает личность способности обретать знания через сказанное и написанное слово.

4. Слух позволяет человеку воспринимать звуки как на свету, так и в темноте, несмотря на наличие каких-то преград между говорящим и слушателем.

Что касается зрения, оно требует наличия света и отсутствия физических преград. Кроме того, человек чаще просыпается от звука, чем от света. Чувство слуха активируется первым, когда человек просыпается, и отключается последним, когда человек ложится спать (поскольку слух продолжает действовать, даже когда глаза закрыты).

Причины того, что Коран упоминает слух перед зрением

Следует отметить, что слух, как правило, упоминается перед зрением при сочетании их друг с другом в Коране. Причина такого порядка, по-видимому, кроется в тенденции называть высший из двух объектов перед низшим, а данный феномен рассматривался как свидетельство литературной и риторической чудесности Корана. Последовательность такого порядка в Коране приводилась как доказательство превосходства слуха над зрением в отношении приобретения знания. Причём аргументы в пользу такого превосходства взяты не только из Корана, но и из других реальностей. Можно отметить, что многочисленные айаты Корана сочетают *сам‘* (‘слух’) и *‘акл* (‘разум’), но не сочетают *басар* (‘зрение’) и *‘акл* (‘разум’).

Первую пару мы находим в суре ал-Мулк («Власть»), где обитатели ада говорят: «Если бы мы прислушивались [к тем предупреждениям] или[, по крайней мере,] были рассудительны, то не оказались бы среди обитателей Пламени» [67: 10]. Подобным образом в Коране сочетаются друг с другом Божьи имена ал-Самú‘

(Всеслышащий) и ал-‘Алим (Всезнающий) (см.: [ал-Бакара, 2: 127, 137, 181 и т. д.]), но в то же время Божье имя ал-Басúр (Всевидящий) не сочетается с ал-‘Алúм.

На чисто теоретико-познавательном уровне слух можно рассматривать как превосходящий зрение по ряду причин.

1. Слух играет более важную роль в привлечении людей к ответственности перед Богом.

2. Слух способен передавать как настоящие, так и будущие события, тогда как зрение может передавать только то, что есть в настоящем и видимом глазу.

3. Человек может слышать звуки, источник которых не находится непосредственно перед ним. А вот чтобы увидеть нечто, объект должен находиться прямо перед ним или, по крайней мере, в пределах диапазона его периферийного зрения.

4. Чувство слуха функционирует днём и ночью, в темноте и на свету. Слух — первое чувство, которое становится активным, когда человек просыпается, даже если у него закрыты глаза.

5. Кто потерял слух, тот теряет также способность говорить из-за неспособности слышать себя (не говоря уже о других) и, следовательно, вести содержательный диалог.

Причины упоминания *басар* перед *сам‘* в Коране

Места, где зрение (*басар*) упоминается перед слухом (*сам‘*) в парных сочетаниях Корана, обычно ассоциируются с осуждением, повреждением и наказанием, тогда как места, в которых слух упоминается перед зрением, связаны с похвалой. Такой обратный порядок не отменяет превосходства слуха; напротив, он это подтверждает. Отрывки, в которых зрение упоминается перед слухом, включают: айат суры ал-А‘раф («Преграды»), осуждающий людей, у которых есть «глаза, которые не видят, и уши, которые не слышат» [7: 179]; суру Худ, где сказано: «…подобны слепому и глухому и зрячему и слышащему. Разве можно их сравнить друг с другом?» [11: 24]; суру ал-Исра’ («Ночной перенос»), предупреждающую о судьбе тех, кто отрицает послание Господа, в словах: «В День воскрешения Мы соберём их лежащими ничком, слепыми, немыми, глухими. Их пристанищем будет Геенна» [17: 97]. Подобным обра-

зом сура ал-Саджда («Поклон») описывает положение тех, кто отвернулся от Господа на земле и кто в День воскрешения протянул свои руки к Господу и кричал: «Господь наш! Мы увидели и услышали. Верни нас обратно [к земной жизни], чтобы мы смогли творить благие дела…» [32: 12].

Третье: калб в Коране

Физические чувства дополняются в процессе приобретения знания *калбом*, который обычно переводится как ‘сердце’. Связанные с ним термины в Коране включают *фу’ад*, *лубб* и *‘акл*. Функция *калба* — понимание, так же как и функция *узуна* — слух, а функция *‘айна* — зрение. *Калб*, или *фу’ад*, сочетается со слухом и зрением приблизительно в 20 айатах Корана, которые изображают калб как внутренний аппарат, чья роль дополняет роль внешних чувств, особенно слуха и зрения. О таком дополнительном отношении свидетельствует тот факт, что эти объекты упоминаются в связи друг с другом в суре ал-Нахл («Пчёлы»), где говорится о Боге, который наделил нас «слухом [ушами], зрением [глазами] и сердцами [умами]» (*ал-сам‘а ва-л-абсара ва-л-аф’ида*) [16: 78].

Понятие *ал-калб* в Коране

Учёные уравнивают *калб* с *фу’ад*ом, разумом (*‘акл*) и внутренней сущностью (сердцем) вещи. От корня *к-л-б* (ق–ل–ب) мы выводим глагол *такаллаба*/*йатакаллабу* (отглагольное существительное — *такаллуб*), означающий ‘колебаться’ или ‘меняться’). Прилагательное *куллаб* относится к тому, кто является изменчивым, умеющим приспосабливаться и обладающим разнообразными навыками и талантами.

Слово *калб* используется в Коране для обозначения трёх вещей.

1. Разум (*‘акл*). Такое значение продемонстрировано в суре Каф, где говорится: «Воистину, в этом заключено напоминание для каждого, чьё сердце бодрствует, то есть [каждого, кто] прислушивается к осознающему разуму» [50: 37].
2. Мнение, или точка зрения (*ра’и*). Такое значение продемонстрировано в суре ал-Хашр («Сбор»), где сказано о тех, кто

противостоит истине: «Их сердца разобщены [друг с другом]: это потому, что они люди, которые не будут использовать свой разум» [59: 14].

3. Собственно физический орган. Сура ал-Хаджж («Паломничество») упоминает «сердца в их груди» [22: 46].

Слово *калб*, таким образом, может использоваться для обозначения силы разума, так же как слово *узун* (‘ухо’) может использоваться для обозначения слуха, а слово *‘айн* может использоваться для обозначения смысла зрения.

Коранические термины — синонимы *калб*

Теоретико-познавательные понятия в Коране можно поделить на два типа. Первый связан с органами чувств (глазами, ушами и т. д.), а второй — с их функциями. Функция может быть упомянута отдельно, без органа, который её выполняет, поскольку цель её упоминания — не передать информацию о теле как таковом, а передать знания и побудить к действию. В других ситуациях может быть упомянут только сенсорный орган в качестве намёка на его функцию. Так, например, сердце (*калб*) может быть упомянуто как намёк на разум, и этот намёк становится ясным из окружающего контекста.

Ниже мы обсудим объекты, которым Коран приписывает некоторые познавательные функции *калб*а, тем самым указывая на то, что эти объекты рассматриваются как синонимы слова *калб*.

Фу’ад

Как отмечалось ранее в обсуждении, корень *ф-’-д* обозначает жар, лихорадку и интенсивность, а сердце иногда называют словом *фу’ад* из-за его теплоты. Однако, в отличие от термина *калб*, слово *фу’ад* постоянно используется в отношении нематериального измерения сердца. Именно в этом нематериальном смысле слово *фу’ад* используется в суре ал-Исра’ («Ночной перенос»). Там Господь заявляет: «Не следуй тому, чего ты не знаешь», ибо наш «слух (*ал-сам‘*), зрение (*ва-л-басар*) и сердце (*ва-л-фу’ад*) — все они будут призваны к ответу [в Судный день]» [17: 36].

Ибн Ашур заметил, что термин *аф'ида* (мн. ч. от *фу'ад*) часто используется в Коране в значении разума или ума. В то же время, однако, слово *фу'ад* иногда используется для обозначения особенной когнитивной или перцептивной способности. Такой вывод можно сделать из способа его сочетания, как в приведённой выше суре ал-Исра' («Ночной перенос»), со способностью слышать и видеть. Иными словами, термин *фу'ад* может рассматриваться здесь как обозначение не самого физического органа чувств (сердца, которое качает кровь по телу), а, скорее, духовной или интеллектуальной функции сердца. Когда понятия *сам'* и *басар* сочетаются со словом *калб*, такое сочетание чаще всего встречается в каком-то негативном контексте, т. е. оно относится к неблагодарности, жестокосердию и т. д., тогда как термин *фу'ад* сочетается с такими же функциями в контекстах благодарности, веры и т. п.

Сравнение коранических айатов, содержащих слова *фу'ад* и *калб*, указывает на то, что *фу'ад* связан с духовным вúдением и способностью отличать истинное ви́дение от ложного; мы читаем в суре ал-Наджм («Звезда»): «…и сердце [раба] не солгало о том, что он увидел» (*ма каззаба ал-фу'аду ма ра'а*) [53: 11], тогда как термин *калб*, напротив, ассоциируется со своенравием, отрицанием, домыслом, слепотой и лицемерием. Слово *фу'ад* в некоторых местах ассоциируется также с пустотой. Мы читаем в суре ал-Касас («Рассказ»), что после того, как мать Мусы (Моисея) бросила его в реку по велению Господа, «сердце матери Мусы опустело» (*асбаха фу'аду умми муса фариган*) [28: 10]. Асад передаёт эту фразу словами: «В сердце матери Моисея выросла ноющая пустота». Практически все комментаторы согласны с тем, что описанная здесь «пустота», или «вакуум», является намёком на страх, который испытывала мать Моисея. В суре Ибрахим читаем, что в Судный день грешники «будут спешить с запрокинутыми головами… а их сердца будут опустошены (*ва-аф'идатухум хава'*)» [14: 43]. Выражение *ва-аф'идатухум хава'* дословно означает «их сердца будут воздухом». В положительном контексте Господь говорит Пророку, что причина, по которой Он рассказал ему истории предыдущих пророков, состояла в стремлении укрепить его сердце (*фу'ад*) [Худ, 11: 120].

И *фу'ад* и *калб* описаны в Коране как поддающиеся бурным изменениям. Касательно тех, кто отказался верить в Его послания, Господь заявляет в суре ал-Ан'ам («Скот)»: «Мы [тоже] превратим

[в смущение] их сердца и взоры (*нукаллибу аф'идатахум ва-абсарахум*)» [6: 110]. А в суре ал-Нур («Свет») Судный день называется днём, «когда перевернутся сердца и взоры» (*татакаллабу фи-хи ал-кулубу ва-л-абсар*) [24: 37].

Лубб

Как было сказано в предыдущем обсуждении трёхбуквенного корня *л-б-б* и его производных, слово *лубб* часто используется во множественном числе при обозначении людей, которым даровано особое понимание путей и посланий Господа. Названные *ули ал-албаб* ('наделённые проницательностью'), именно эти люди испытывают сознательную покорность Богу, а их размышления о посланных текстах позволяют им распознать Божью мудрость, которая проявляется в законах Бога, но невидима для других. Более того, благодаря более глубокому пониманию, которое им было дано, такие люди несут более строгую ответственность за свои отношения и поступки, чем другие.

Абсар

Существительное *абсар* (мн. ч. от *басар* — 'взгляд') встречается в суре Ал 'Имран («Семейство 'Имрана») в выражении *ули ал-абсар* — те, «кто обладает глазами, чтобы видеть» [3: 13]. Согласно ал-Рагибу, родственный термин *басира* относится к способности сердца воспринимать. Он редко используется для обозначения органа зрения, т. е. физического глаза. Точно так же глагол *басура* редко используется для обозначения физического акта зрения, если тот каким-либо образом не связан с вúдением сердца. Существительное *басира* обозначает внутренние способности восприятия и редко понимается в каком-либо другом смысле.

Ал-Табари толкует выражение *ули ал-абсар* как «обладающие острым пониманием». Функция *басира* ('проницательность'), т. е. света, посредством которого сердце «видит», состоит в том, чтобы участвовать в размышлении. Как таковая, *басира* позволяет человеку увидеть истину, которую он или она получили через посланников Господа. Следовательно, именно *басира* избавляет человека от неуверенности либо через веру, либо через прямое вúдение. В то

время как *басира* связана с нравственными уроками, выводимыми из посланий Господа, *лубб* ассоциируется с актом напоминания. Относительно тех, кто не прислушивается к посланиям Господа, в суре ал-Хаджж («Паломничество») ставится вопрос: «Разве они никогда не путешествовали по земле, позволяя своим сердцам обрести мудрость и заставляя свои уши слышать? Воистину, не глаза их ослепли (*ла та‘ма ал-абсар*), а ослепли сердца, которые в их груди» (*ва-лакин та‘ма ал-кулуб аллати фи-л-судур*) [22: 46].

Садр

Как мы видели ранее, слово *садр* относится к верхней или передней части чего-то, а также может относиться к началу чего-либо, как во фразе *садр ал-ислам*, относящейся к первым годам ислама. Подобные фразы: *садр ал-нахар* (‘начало дня’), *садр ал-лайл* (‘начало ночи’), *садр ал-шита’* (‘ранняя зима’) и *садр ал-сайф* (‘раннее лето’). Существительное *садр*, в соответствии с определением его как передней или верхней части чего-то, используется для обозначения груди людей и животных и, если точнее, грудной клетки.

Производные от трёхбуквенного корня *с-д-р* встречаются в Коране 44 раза. Способы их использования в Коране указывают на то, что *садр* играет роль в процессе обретения знания в связи с тем, что сердце является местом восприятия. *Садр* содержит *калб*, которое содержит *фу’ад*, которое, в свою очередь, содержит *лубб*. *Садр* относится к сердцу, как белок глаза к зрачку, как двор к дому, окрестности Макки к самой Макке. Как в белке глаза образуются фолликулы при трахоме, так и в *садр* проникают сомнения, опасения, соблазны и тревожные мысли. Садр также является вместилищем вожделений, страстей и других побуждений низшего я, оставаясь при этом средоточием веры, подчинения Богу, обучения и знания.

Следующие выражения демонстрируют некоторые способы того, как слово *садр* используется в Коране. Сура ал-Нахл («Пчёлы») предупреждает о судьбе тех, «кто сам раскрыл грудь для отрицания истины» (*ман шараха би-л-куфри садран*) [16: 106]. Наоборот, в суре ал-Ан‘ам («Скот)» рассказывается, что когда Господь желает направлять кого-то, «Он раскрывает грудь для ислама» (*йашрах*

садраху ли-л-ислам) [6: 125]. Сообщая Пророку, что Он хочет ниспослать ему Откровение, Господь сказал в суре ал-А‘раф («Преграды»): «Так что пусть твоё сердце больше не будет сжато» (*ла йакум фи-садрика хараджун*) [7: 2]. В суре Худ утверждается, что как бы мы ни пытались спрятаться от Бога: «Он ведает о том, что в сердцах [людей]» (*иннаху ‘алимун би-зат ал-судур*) [11: 5] (ср.: [ал-Мулк (Власть), 67: 13]). В суре ал-Хаджж («Паломничество») говорится, что если люди выбрали ложный путь, это не означает, что их физические глаза ослеплены, а, скорее, «слепнут сердца, находящиеся в груди» (*ал-кулуб аллати фи-л-судур*) [22: 46].

Как было упомянуто выше, *садр* определяется как место беспокойства, тревожных мыслей. Мы читаем в суре ал-Нас («Люди») о том, что Сатана «наущает в сердцах людей» (*йувасвису фи-судури ал-нас*) [114: 5]. Говоря о тех, кто сомневается в посланиях Господа, не имея свидетельств, подтверждающих их сомнения, сура Гафир («Прощающий») утверждает, что «в их сердцах нет ничего, кроме высокомерия» (*ин фи-судурихим илла кибрун*) [40: 56]. Говоря о времени войны и несчастья, сура Ал ‘Имран («Семейство ‘Имрана») заявляет, что Господь допустил такие страдания, чтобы проверить то, что в их сердцах (*ли-йабтали Аллаху ма фи-судурикум*) [3: 154]. В суре ал-‘Адийат («Мчащиеся») говорится о Судном дне, как обнаружится «всё то, что [скрыто] в груди» (*ма фи-л-судур*) [100: 10]. В суре ал-Хашр («Сбор») сказано о страхе в сердцах неверующих (*фи-судурихим*) [59: 13], а в суре Йунус утверждается, что Божьи послания содержат «исцеление для того, что в груди» (*шифа’ун ли-ма фи-л-судур*) [10: 57].

Движения и состояния сердца в Коране

Функции сердца можно разделить на две основные категории: когнитивные и эмоциональные. Когнитивная категория включает процессы, связанные со знанием и системой понятий: мышление, размышление, формирование идеи, вспоминание информации, полученной в прошлом, и получение новой информации. Что касается эмоциональной категории, то она имеет отношение к воле: желаниям и намерениям, наклонностям и нежеланиям. В данной области существует градация от простой склонности к привязанности и порабощению. Воля даёт начало намерению или решимости, ко-

торая является решением сердца использовать свой физический орган для совершения определённого действия, достойного похвалы или наказания. Если никаких действий не происходит, намерение остаётся в сфере желаний или страстных желаний. Только при наличии прочного основания решение становится решимостью и перерастает в действие.

В Коране говорится о сердце (*калб*) множеством способов, описываются действия, предпринимаемые сердцем, а также атрибуты, которые делают его само по себе многогранным миром. Сердце — вместилище мысленных образов и знаний, чувств и сантиментов. В некоторых ситуациях сердце сочетает когнитивное и эмоциональное, одновременно добавляя им более глубокое измерение.

Познание и восприятие

Эта область включает в себя системы понятий, образы и идеи, способность к знанию и обучению, внутренние мыслительные процессы, возникающие из опыта, а также способность различать, запоминать, вспоминать и производить информацию.

Воля

Воля охватывает темперамент и настроение, которые объединяют в себе пристрастия, сантименты, желания и наклонности. Сфера воли включает двойственность поиска и отказа, любви и ненависти, близости и отчуждения, а также осознание правильного и неправильного, возможности и невозможности. Воля и решимость — это то, что возникает после мыслительного процесса, который даёт уверенность, веру, убеждения и определяет внутренний мир.

Как мы обсуждали в предыдущем разделе, некоторые выражения из Корана, связанные с *калб*ом, описывают процессы, возникающие из сердца, или действия, предпринимаемые сердцем (страх, трепет и т. п.), а другие описывают процессы, которые происходят с сердцем (такие как: оно становится запечатанным, укрепляется, изучает и др.).

Чтобы прожить наполненную смыслом жизнь, людям нужны четыре вещи:

1) знание того, что полезно и желательно и, следовательно, это следует искать;

2) знание того, что вредно и нежелательно, и, следовательно, этого следует избегать;

3) средство достигнуть того, что полезно и желательно;

4) средство избежать того, что вредно и нежелательно.

Наша воля, как правило, подчиняется нашим желаниям и прихотям, а также впечатлениям и представлениям, сформированным на основе наших чувственных восприятий. Однако системы понятий, сформированные на основе сенсорного опыта, подлежат уточнению и изменению по мере того, как наше осознание растёт и мы больше развиваем способности к различению. Обладая этими способностями, мы можем решить, подавить ли желание или удовлетворить его, и действовать соответственно. Таким образом, человеческое действие покоится на трёх основах: познании («Какие действия требуются и/или возможны?»), воле («Что я выбираю сделать?») и способности («На какое действие я способен?»).

Значение *калб* в процессе обретения знаний

Господь создал *калб* как вместилище знания и воли. Это место и нашего восприятия реальности, как она есть, и нашего представления о том, какой она должна быть (наших идеалов). Знание и действие возникают от мыслительных процессов. Мыслительные процессы порождают понятия, которые, в свою очередь, порождают решения, приводящие к действию. Когда действие повторяется, это приводит к формированию привычки. Наряду со знаниями и волей у каждого из нас есть мирские привязанности, врождённые черты характера и жизненный опыт, которые повлияли на наш психологический склад. Учитывая сложность нашего человеческого строения, мы, конечно же, не можем полностью контролировать приходящие к нам мысли, а иногда нас одолевают мысли, которые, кажется, нападают на нас вопреки нашей воле. Однако нам были даны дары разума и веры, позволяющие различать, какие мысли приветствовать, и действовать в соответствии с ними, а каким сопротивляться и подавлять. Когда эти дары используются, они позволяют нам жить полноценной жизнью и отдавать каждому должное и всё, что нужно.

Глава VII

Вахи (‘откровение’) и *нубувва* (‘пророчество’)

Если мы считаем, что есть потребность в откровении — *вахи*, то говорим, что есть потребность в точке соприкосновения между областями *ал-шахада* и *ал-гайб*. Если мы предполагаем существование реальности под названием *вахи*, или Божьего Откровения, — речи Создателя, принимающей форму посланий, ниспосланных нам через пророков, то, исходя из этого, мы можем классифицировать людей по категориям, основываясь на их отношении к Откровению. Эти категории включают:

1) тех, кто получил Божьи откровения, верил в них и подчинялся им;

2) тех, кто получил Его послания и отрёкся от них по какой-либо причине;

3) тех, кто не получал Его посланий.

Отношение людей к посланиям из Божьего Откровения влияет на то, каким образом они относятся не только к своему Создателю, но также и друг к другу.

На протяжении веков существовали разногласия по поводу того, кто такой Создатель, каковы Его атрибуты, а также, предположив наличие Божьего Откровения, по вопросу, рассматривать ли Откровение Создателя как источник знания и такую основу для образа жизни людей, чтобы они были готовы апеллировать к Божьему Откровению как к своему авторитету во всех аспектах существования. Иными словами, их разногласия заключались в том, следует ли рассматривать Божье Откровение как единственный источник истины или же использовать и другие источники. В ответ на эту

дискуссию в Коране спрашивается: «Скажи: „Может ли любое из тех существ, которым вы приписываете долю в Божественности Бога, сначала создать [жизнь], а затем породить её заново?“ Скажи: „Только Бог [один] создаёт [всю жизнь] сначала, а затем порождает её заново. Как же извращены ваши умы!“» [Йунус, 10: 34].

На протяжении всей истории человечества люди стремились искать знания через два источника. Первый из них — это материальный мир (космос), а второй — духовный мир. Такое духовное царство включает духовный опыт и знания тех, кто признан праведными, заслуживающими доверия образованными людьми. Некоторые цивилизации рассматривали небесные сферы и движения звёзд и планет как источник руководства. Некоторые считали идолов символами духовных реальностей, располагая собственным врождённым желанием поклоняться и искать неизвестное. Идолопоклонство также принимало форму предоставления свободы инстинктивным побуждениям вместо поиска руководства извне. О таких людях в Коране говорится: «Видел ли ты того, кто обожествил свою прихоть?» [ал-Фуркан (Различение), 25: 43].

Как уже упоминалось выше, существует давняя дискуссия о том, нуждаются ли люди в Божественном Откровении, являющемся единственным источником надёжных знаний и руководства, другими словами, единственным путём к знанию об *ал-гайб* — области, лежащей за пределами досягаемости человеческого восприятия. С учётом необходимости такого Божьего Откровения возник вопрос, кого можно рассматривать в качестве надёжного проводника или передатчика Откровения. Другими словами, какой пророк или Божий посланник может быть признан безгрешным и непогрешимым и за какое послание можно поручиться как за единственное подлинное Божье Откровение? В этой связи мы читаем в суре Йунус: «Этот Коран не может быть сочинением кого-либо, кроме Бога. Он является подтверждением того, что ещё осталось [от более ранних откровений], ясно излагая Откровение[, которое приходит] от Господа миров, в котором нет сомнения» [10: 37].

Коран как Божье Откровение и Пророка как его проводника можно рассматривать как мосты между *ал-гайб* и *ал-шахада*. И Коран и Пророк — материальные объекты, к которым люди могут получить доступ через свои чувства, но которые указывают за пределы их самих в область, недоступную для человеческого чувственного восприятия. Таким образом, Пророк и Послание, которое он

принёс, являются посредниками между человеческим и Божественным.

Основываясь на изложенном выше, мы можем определить четыре цели Божьего Откровения и пророчества:

1. Передача хороших новостей и предупреждение. Как Господь говорит, обращаясь к Пророку в суре Саба': «Мы отправили тебя ко всем людям добрым вестником и предостерегающим увещевателем» [34: 28] (ср.: [ал-Ахкаф (Пески), 46: 9]).
2. Выведение людей из тьмы невежества и ошибок к свету правильного руководства. Как Господь заявляет в суре Ибрахим, что Он ниспослал Коран, чтобы «вывести людей с дозволения их Господа из мрака к свету» [14: 1].
3. Решение споров между людьми. Так, Господь говорит Пророку: «Мы ниспослали тебе [тоже] Писание, дабы ты разъяснил им все [вопросы веры], в чём они разошлись во мнениях, и [таким образом предложить] им руководство к прямому пути и милость людям, которые уверуют» [ал-Нахл (Пчёлы), 16: 64].
4. Определить отношения людей с Богом с точки зрения того, как они должны поклоняться и повиноваться Ему и как они должны относиться друг к другу.

Божье Откровение даётся только пророку. Следовательно, пророки должны служить проводниками, через которых Божье Откровение передаётся всем людям. Только Бог определяет, кто будет избран пророком. Как мы читаем в суре Гафир («Прощающий»): «Все посланники показывали чудо только с дозволения Бога» [40: 78]. Этот айат можно также понять как то, что ни один посланник не может принести Божью весть другим, кроме как с Божьего позволения. Также, как сказано в суре ал-Джинн («Джинны»): «Он [один] знает то, что недостижимо для восприятия сотворённого существа, и Он никому не раскрывает ничего из тайн Своего непостижимого знания, кроме как посланнику, которого Ему было угодно избрать» [72: 26–27]. Со времён Адама подтверждение статуса человека как пророка демонстрировалось хорошо засвидетельствованными доказательствами. В суре Ал 'Имран («Семейство 'Имрана») читаем: «Воистину, Бог избрал над мирами Адама, Нуха (Ноя), род Ибрахима (Авраама) и род 'Имрана» [3: 33]. Господь даровал пророкам чудеса, которые изначально предназначались для пользы самих пророков как гарантия того, что они дейст-

вительно являются посланниками Бога и что им было ниспослано Откровение. Как только пророки становятся уверенными в своей роли и идентичности, они обретают смелость передавать доверенное им послание. Таким образом, на этом этапе чудеса, которые пророк должен совершить, служат подтверждением уже не только для самого пророка, но и для людей, которым передаётся его послание. В истории Мусы, например, нам рассказывают, что перед тем, как послать его к Фараону, Бог позволил Мусе совершить чудо — бросить свой посох и увидеть, как тот превратился в змея. Только после этого Бог повелел Мусе пойти к Фараону [Та Ха, 20: 17–24] с «Божьим Писанием и[, следовательно,] стандартом, по которому можно отличить истинное от ложного» [ал-Бакара, 2: 53] (ср.: [2: 176; 17: 9]).

Истинный пророк Бога, хотя он и является человеком, обладает исключительным характером: благоразумным, добродетельным, послушным и избранным Богом для передачи Его послания. Естественно, пророк должен говорить на языке народа, к которому он был послан, и подтверждать своё заявление о том, что он пророк, совершая чудеса, которые были бы невозможны без Божьего вмешательства. Таким образом, чудеса пророка становятся источником уверенности для тех, кто был их свидетелем, так как они могут быть уверены в том, что его послание является Откровением Бога.

После того как пророк доставлял богооткровенное послание людям, к которым был послан, его аудитория разделялась на группы в зависимости от своей реакции на него и его послание. Кто слышал его послание и был свидетелем его чудес, разделялись на тех, кто подтверждал его личность как пророка и его послание как Божье Откровение, и тех, кто отвергал его послание и его чудеса. Прочие, возможно, даже не слышали о данном пророке или не верили в феномен пророчества. Чтобы продемонстрировать правдивость своего послания и подлинность своей личности, пророку нужны доказательства двух типов. Один — это доказательство возможности и необходимости пророчества и Божьего Откровения. Второй — доказательство того, что он сам является пророком, доставляющим Божье Откровение непосредственно от самого Источника. В этом отношении пророк посылается с двумя типами знамений: вербальными и невербальными. Вербальные знамения состоят из устного и/или письменного откровения, а невербальные знамения состоят из сверхъестественных подвигов, обычно называемых

чудесами, которые мог совершить только тот, кому была дана особая сила и власть от Бога.

Послание, открытое Богом, будет всеобъемлющим по своей природе в том смысле, что оно охватывает все части воспринимаемого мира, в котором люди живут. Оно также связывает воспринимаемый мир с миром, который находится за пределами досягаемости человеческого восприятия. В этом последнем мире есть части, которые Бог открыл только Своим ангельским вестникам. Другие части Бог открыл ангелам и пророкам. Об иных Он сообщил людям через Своих посланников. И, наконец, есть часть, которую Бог никому не открывает и о которой знает только Он. Эта часть в Коране обозначается как «ключи к сокровенному (*мафатих ал-гайб*), сокровища, о которых не знает никто, кроме Него…» [ал-Ан‘ам (Скот), 6: 59; Ал ‘Имран (Семейство ‘Имрана), 3: 40]. Как данный Богом источник знаний, Божье Откровение, дарованное людям, охватывает лишь часть *ал-гайба*, в то время как сотворённая вселенная, аналогично источнику знания, состоит из элементов, которые воспринимаются людьми, и элементов, которые им недоступны.

В общем, доступные нам источники знаний можно отнести к классу или несотворённых, или сотворённых. В качестве источника знания *вахи* говорит как об объектах, которые находятся за пределами досягаемости человеческого восприятия, так и о реальностях, которые люди могут постичь своими чувствами и умом. Таким образом, *вахи* — это то, что можно воспринимать, изучать, понимать и о чём можно размышлять. Также не менее важно, что *вахи* должно выступать как средство приближения к Богу и установления справедливости на земле. Как Господь утверждает в суре ал-Хадид («Железо»): «Действительно, Мы [ещё раньше] отправили Наших посланников со всеми свидетельствами [этой] истины; и через них Мы ниспослали Откровение свыше и [таким образом дали вам] весы[, на которых можно взвешивать правильное и неправильное], чтобы люди придерживались справедливости» [57: 25].

Об авторе

Балил ‘Абд ал-Карим получил докторскую степень в области доктрины и сравнительного религиоведения на факультете усул ал-дин в Университете исламских наук имени эмира ‘Абд ал-Кадира в Алжире. Он опубликовал много статей в журнале Университета исламских наук эмира ‘Абд ал-Кадира и в журнале *Ал-Ми‘йар*, а также больше сорока статей можно найти на сайте: www.alukah.net

Балил ‘Абд ал-Карим

ТЕРМИНОЛОГИЯ КОРАНА:
ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ И СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site*: http://www.pvost.org

Ответственный редактор — *О. И. Трофимова*
Редактор перевода с английского — *С. М. Коваленко*
Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*
Дизайн обложки — *И. Т. Картвелишвили*

Подписано в печать 21.02.2022. Формат 60×90 $^{1}/_{16}$
Бумага офсетная. Печать офсетная
Объем 13,5 печ. л. Тираж 500 экз.
Заказ № 114

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14
web-site: www.litobook.ru
e-mail: info@litobook.ru