

26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-57-68



Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ КОРАНИСТИКА ФАЗЛУРА РАХМАНА

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета.

Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Данная статья посвящена разъяснению гуманистического и исторического подхода Фазлура Рахмана к Корану. Пакистанский мыслитель критикует устоявшуюся в исламском мире после утверждения мутаизма концепцию «несотворенности Корана». Он заявляет, что в ней Коран отрывается от действительной истории и жизни людей и не может стать для них подлинным духовным руководством. Автор показывает, что Рахман следует в русле неомодернистского направления в исламе и творчески сочетает идеи своих предшественников. В частности, Рахман не отрицает богооткровенности Корана, но предлагает рассматривать его в контексте исторического события откровения и учитывать ситуационность конкретной физико-акустической артикуляции аятов Пророком. Автор также отмечает, что для новой интерпретации Корана, предложенной пакистанским мыслителем, традиционные установления для верующих, в духе легализма регламентирующие жизнь чисто внешним образом, необходимо пересмотреть. Рахман также критикует атомистический подход, предполагающий отделение

смысла Корана и его интерпретации от других коранических идей, и утверждает необходимость холистического подхода в герменевтике Корана. Историко-критический метод Рахмана, резюмируемый в данной статье, служит пониманию Корана в аспекте его историчности в связи с идеей о воплощении универсальных этических концептов в частном.

Ключевые слова: атомистический подход, методологический холизм, гуманистическая интерпретация, герменевтический круг, таква, историко-критический метод, частные правовые директивы, общие этические принципы.

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

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-57-68

Статья поступила в редакцию: 14.04.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Фазлур Рахман — один из основоположников и ярчайших представителей исламского неомодернизма — подвергает критике традиционный подход к Корану сразу в нескольких аспектах. По его мнению, та безапелляционность, с которой в постмудитизитский период исламская традиция настаивала на «несотворенности» Корана, привела к ограниченному и одностороннему взгляду на сложный богооткровенный процесс. Согласно Рахману, предполагаемая традиционалистами абсолютная «инаковость» Писания заботам и проблемам представителей арабского общества VII в. исторически продолжается в его абсолютной «инаковости» заботам и проблемам современных мусульман, а его «трансцендентность» оборачивается разрывом с предельными вопросами их жизни. Тем самым «мейнстрим» традиционного подхода фактически лишает Коран возможности быть подлинным духовно-этическим *руководством для человечества (худан ли ан-нас)*. Полемизируя с данным подходом, пакистанский мыслитель развивает другое понимание «инаковости» богооткровенного текста. Он убежден, что «инаковость» Корана по отношению к исторической ограниченности того или иного периода достигается не безразличной «запредельностью» изменчивому культурному контексту, а *непреходящей* при любых переменах *актуальностью содержания*. Иными словами, если Коран характеризует себя в качестве всеобщего руководства для человечества, а бытие человечества сущностным образом исторично, то согласие с указанной характеристикой заставляет признать достаточность коранического потенциала для освоения всего исторического многообразия форм жизни. Процесс разворачивания идеальных значений богооткровенного текста

в новых границах следует строго отличать от его пассивного приспособления к обстоятельствам. Человек призван принять деятельное участие в историко-критическом обосновании новых интерпретаций и деконструкции тех интерпретаций, которые не способны выявить коранический духовно-этический принцип, лежащий в их основании, и которые представляют собой произвольное обобщение специфического.

При всем своем критическом настрое Рахман был далек от мысли о внутренней однородности исламской традиции и об отсутствии каких-либо предшественников развиваемого им подхода. Среди ключевых фигур, повлиявших на разные аспекты его мышления, можно выделить таких, как ал-Кинди (801–873), Абу Наср ал-Фараби (870–950), Ибн Сина (980–1037), Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), Ибн Араби (1165–1240), Ахмад ас-Сирхинди (1564–1624) и Шах Валиаллах ад-Дехлеви (1703–1762). Самоидентификация в качестве продолжателя дела упомянутых фигур, чей интеллектуальный инструментарий оказывается усовершенствован достижениями науки и философии XX в., исключает любую претензию на абсолютную новизну и независимость от прошлого. Напротив, через признание и внимательное исследование освободительного потенциала исламской традиции Рахман подчеркивает многообразие способов работы с ее наследием, собственную к ней причастность и необоснованность поспешного противопоставления «традиции» и «современности». В подобных взглядах отражается особая черта исламских неомодернистов *par excellence*, крупнейшим представителем которых был Фазлур Рахман: они требуют не отказаться *от* традиции *в пользу* современности, а преодолеть бессознательное отношение к традиции как к ригидному воспроизводству старых форм, в котором вполне совпадают позиции традиционалистов и ряда «гиперкритичных» модернистов прошлого. Иначе говоря, они различаются не столько пониманием возможностей подходов, присутствующих в традиции, сколько направленностью даваемой оценки.

Изучение концепции Рахмана как в некотором смысле *парадигматической* для совокупности несводимых друг к другу версий неомодернистского дискурса позволяет высоко оценить их успех в утверждении нового подхода к соотношению традиции и современности. Очевидный шаг вперед мыслителей-неомодернистов по сравнению с типичными подходами традиционалистов, модернистов и некоторых классиков западного исламоведения (в разной степени обремененных предрассудками узкого рационализма, колониализма или редукционизма) состоит в принципиальной трансформации взгляда на феномен традиции. Выдающиеся представители исламского неомодернизма видят подлинную суть традиции не в «канонизированном» *частном содержании*, а в *непрестанно универсализируемом* исторически-действенном *предании*, которое удерживает в своем истоке

возможности творчески обновляться и сохранять открытость изменяющимся во времени обстоятельствам.

Новый теоретический контекст рахмановской концепции способствует радикальному переосмыслению места «человеческого» в историческом процессе, в том числе в *историческом* событии откровения, защищая от абсолютизации человеческой субъективности. Одно из наиболее ярких выражений описанной выше тенденции — теоретическая перспектива, позволяющая Рахману примирить утверждение исторической относительности контекста откровения с признанием Божественности его источника. Внимание к обеим сторонам откровения и сознательный отказ от элиминации любой из них помогают прояснить специфику так называемого «гуманистического» подхода к Корану, в котором пакистанский мыслитель усматривает подлинную альтернативу традиционному. Его нельзя воспринимать как воплощение какой бы то ни было готовой *идеологии гуманизма*, сформулированной вне сущностной связи с феноменом откровения и поддерживаемой некритической трансляцией в рамках отдельного сообщества. Скорее, он производит смещение акцентов в понимании самого откровения: как утверждает Рахман, откровение осуществляется в событии *встречи* «сотворенного» и «несотворенного», которое необходимо предполагает человеческое участие.

Будучи изначально ниспослан в сердце Пророка целиком, Коран, как полагает Рахман, требовал дальнейшего перевода с языка ментальных (психических, «внутренних») слов, чувств и идей на язык физико-акустических слов. Таким образом, Рахман *не отрицал* вербальной природы откровения, *не считал* Коран как таковой продуктом «совместной работы» Мухаммада и Аллаха, но при этом *подчеркивал* ситуационный характер физико-акустической артикуляции аятов в ее связи с напряженным трудом, религиозной индивидуальностью, силой разума и воображения Пророка. Богооткровенный опыт, испытанный Мухаммадом, является органической составляющей *события* откровения, хотя и не единственным его элементом. Упрощенное понимание (а точнее, непонимание) теории откровения Рахмана в духе отрицания Божественной природы Корана сделало его в глазах пакистанских традиционалистов легкой мишенью для обвинений в неведении и вероотступничестве. Как представляется, подобная реакция была обусловлена и подозрительностью религиозного истеблишмента Пакистана, и неопределенностью формулировок самой теории на начальном этапе разработки. Подобно многим выдающимся мыслителям-неомодернистам Фазлур Рахман пережил волну гонений в родной стране. В конечном счете вполне реальная угроза для жизни вынудила его к иммиграции в США в 1968 году.

Осознанное включение «антропологической» проблематики в область объяснения богооткровенного события влечет за собой

контекстуализацию содержания текста Писания и, в итоге, иную интерпретацию абсолютности его природы. Последнюю необходимо рассматривать как *абсолют* в рамках, а не по ту сторону истории, что, безусловно, некорректно отождествлять с отрицанием Божественного источника откровения. *Источник* откровения является внешним любому человеку, в том числе и Пророку, однако сам *процесс* откровения остается тесно связан с личностью Мухаммада и протекает внутри его психической сферы¹. И хотя одновременное признание истинности обоих аспектов откровения автоматически не гарантирует непротиворечивый и самоочевидный результат при решении всех частных проблем, оно провоцирует дальнейшие поиски смыслов, которые необходимы для согласования «фрагментов» теоретической картины в свете духовно-этического единства Корана. Они также помогают уйти от большого числа внутренних противоречий традиционного подхода, которые, во-первых, оказываются неприемлемы для разума (что едва ли удостоверяет их «сверхразумность» — скорее, обнаруживает ряд внутренних недостатков) и, во-вторых, *повреждают* этическую установку человека, принуждая последнего к внешнему согласию с теми метафизическими идеями, *смысл* которых он *не* понимает, *не* воплощает в своей практике и поэтому *едва ли может* с ними по-настоящему *согласиться*.

Фактическая исключенность целого ряда традиционных схоластических формулировок прошлого (теолого-метафизических и правовых), созданных для разъяснения содержания коранического текста, из области *направляющих* мотивов и *вдохновляющих* воздействий человеческого духа, не способствует исполнению главной функции Писания — быть руководством для человечества. Данное руководство осуществляется через внутреннее согласие человека, опыт приближения к себе, обретаемый в открытости посланию предельной значимости, и воспитание в нем естественных добродетелей, а потому не может быть *заменено* кодексом правовых норм, сугубо внешним образом регламентирующих человеческое взаимодействие. Даже легитимация подобных норм становится возможной только через свободное и искреннее признание каждым верующим абсолютного религиозного авторитета пространства коранических смыслов, а не через самоубеждение, политическую власть или угрозу насилия, т. е. принудительный контакт с внешним законом.

Адекватное понимание *целостной* природы и внутренней целесообразности Корана образует фундамент для создания методологии коранической интерпретации. Иначе говоря, ответ на вопрос о природе единства и предназначения текста Писания задает направление первых

¹ Подробнее об этом см.: Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // Hamdard Islamicus. 1978. Vol. 1. No. 2. Pp. 66–72.

шагов Рахмана в области герменевтической теории. В рамках развиваемого пакистанским мыслителем подхода подчеркивается принципиальная невозможность произвольной изоляции отдельных идей исследуемой смысловой целостности (в данном случае — Корана) из поля их соотнесенности с другими идеями. Рахмановский проект исходит из того, что *форма существования* отдельной идеи включает в себя и уникальный *способ ее связи* с другими идеями. По этой причине последовательная реализация методологического атолизма вызывает слепоту к целостной структуре текста и завершается неизбежным искажением идеи, которую мы стремились усвоить в акте интерпретации. Атомистический подход отвергается мыслителем-неомодернистом в пользу методологического холизма — установления связей между значимыми деталями в свете предварительного определения объединяющего начала текста: квалификации характера, концептуальной организации, внутренней целесообразности, главных принципов.

Текст Корана, по твердому убеждению Рахмана, не может составлять исключение из основополагающих герменевтических правил. Тем не менее, как мыслитель напоминает нам, в истории развития коранической герменевтики утвердился *де-факто* атомистический подход. Редкие попытки экзегетов рассмотреть общий контекст производились *ad hoc*, а развитие базовых холистических интуиций не принимало форму последовательного методологического проекта. Традиционная литература, посвященная «обстоятельствам ниспослания айатов», показывает ученый, выполняла исключительно вспомогательные функции, отличалась крайней разрозненностью и не использовалась для решения задачи определения полного хронологического порядка ниспослания айатов. И хотя знание правильной хронологии играет чрезвычайно важную роль в *историко-критическом* исследовании, все же объединяющее начало Корана, благодаря которому становится ясен масштаб, место и значимые связи отдельных элементов текста, следует искать не в фактической последовательности времени, а в пространстве духовно-этического опыта. Иначе говоря, применение холистического подхода позволяет сделать вывод о духовно-этической природе Корана. Следовательно, с содержательной точки зрения, истолкование Корана является систематической реконструкцией коранической этики.

Как утверждает Рахман, только духовно-этическое понимание способно задать универсальную перспективу взаимодействия с кораническим содержанием. Все альтернативы неизбежно замыкаются в своей партикулярности и упускают значительный объем коранических идей, а потому оказываются несостоятельными и в плоскости методологии. Неприемлемая для пакистанского мыслителя трактовка Корана в качестве законодательной книги — главная причина распространения атомистического подхода, который облегчал разработку правового учения,

однако не мог подвести под него аутентичное кораническое основание. В отличие от Мухаммада, которого мыслитель-неомодернист считает прежде всего «*нравственным реформатором человечества*», создатели классической исламской традиции видели в общем *законодательстве* главный инструмент утверждения исламских ценностей. Характерный для них акцент на отдельных айатах, из которых по аналогии выводился общий правовой принцип, препятствовал пониманию ситуационного характера большей части правовых положений Корана. Как доказывает Рахман, единственный способ реформировать фикх в соответствии с кораническим содержанием — осуществить предварительную разработку этической системы.

Духовно-этический настрой Корана пакистанский учёный усматривает в стремлении воплотить *универсальное в частном* — здесь обнаруживается важнейшая черта исламского откровения¹. Благодаря этому оно подчеркивает социальную конкретность этики и, словами исследователя, переводит ее положения в «актуальную парадигму». По мнению Рахмана, универсальность законов зависит исключительно от полноты реализации *этических* идеалов. Таким образом, постижение этико-правовых установок Корана требует перенести логическое ударение наших интерпретаций с привычного «правового» компонента на более важный, а именно — «этический». Согласно Рахману, «право» и «этику» можно отнести к двум разным уровням функционирования коранических установок: ситуационному и идеальному. Идеальный уровень образован принципами, которые в той или иной ситуации конкретизируются применением частной юридической нормы. Однако идеальные цели и принципы не существуют внеисторически, они всегда принадлежат тому или иному контексту в качестве абсолютного содержания предписаний, а потому несоизмеримость устоявшейся практики идеальному уровню, т. е. их несоотнесенность, чревата утратой человечеством духовно-этических ориентиров откровения. Отсутствие высшего руководства, стоящего на защите свободы, восполняется слепым поклонением чему-то земному, ошибочно принимаемому за небесное. Такое смешение в конечном счете мешает исторической реализации человеческого потенциала и препятствует организации справедливого социального порядка.

Исламская традиция, по мнению Рахмана, была искалена универсализацией частных коранических директив в общеобязательные юридические нормы, что, отметим еще раз, далеко не способствовало установлению справедливости. Их частная природа была обусловлена близостью Корана к конкретной ситуации первых слушателей, проблемам и специфическим обстоятельствам того времени. Однако они содержали скрытое указание на идеал, который, к сожалению, нередко оставался

¹ Rahman F. Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. Pp. 256–257.

вне поля зрения создателей фикха. Подчеркнем, что речь не столько об основоположниках классических мазхабов, сколько об их более поздних эпигонах и интерпретаторах. Тотальная юридизация ценностей откровения привела к тому, что классическое исламское право стало ситуационным выражением не столько исламских принципов, сколько культурных реалий Аравийского полуострова VII в. Цель права, однако, не принадлежит некоему *отдельному и специфическому* смысловому пространству. Механически устремляясь к автономии, право лишь удаляется от исполнения своего главного назначения — послужить одним из оснований для действительного воплощения верховного с точки зрения Благородного Корана духовно-этического блага. Как полагает пакистанский ученый, такое верховное благо можно описать в терминах социальной справедливости, непритеснения, равенства, расширения сферы сотрудничества и свободы от принуждения. Без предшествующего понимания Корана из его судьбоносной обращенности к отдельному верующему в качестве абсолютной, но не внешней речи Другого, невозможно перейти к разговору о религиозном оправдании политико-правового порядка. Кораническим термином *таква* пакистанский мыслитель обозначает особое состояние разума на пике духовно-этической энергии, которое образует ответ верующего абсолютной обращенности Корана¹. *Таква* стоит у истоков этики, направляя деконструкцию опасного смешения условного с безусловным и правильного с неправильным. Подобная деконструкция — первый шаг на пути разработки правовых предписаний, получающих свой авторитет и статус закона из этического учения Корана, а не из практики деконтекстуализации произвольно выбранного и неправомерно обобщенного аята.

Общепризнанной методологической новацией Фазлура Рахмана в области интерпретации этико-правовых установок Корана является *теория двойного сдвига*. Теория двойного сдвига является очевидной вариацией на тему герменевтического круга²: сначала происходит последовательное движение от частного к общему, а затем от общего к частному. Образ двух фаз движения призван подчеркнуть взаимную зависимость разнонаправленного движения. *Первый сдвиг* происходит от исследования специфических коранических контекстов к выделению общих духовно-этических принципов (справедливость, свобода, равенство и т. п.). Согласно Рахману, на данном этапе важно внимательно изучить литературу по «обстоятельствам ниспослания», что позволит обнаружить общие *мотивы*, которые стоят за конкретными этико-правовыми установлениями. Следует подчеркнуть, что общие мотивы — это все еще не

¹ Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis, 1980. Pp. 25–40.

² См. глубокий анализ проблематики «герменевтического круга» в: Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 237–241; и особенно: С. 317–323.

идеальные общие *принципы*, но лишь первый шаг к их выявлению. Обнаружение мотивов способствует пониманию характера проблем, которые решались с помощью соответствующих им установлений¹.

Отметим при этом, что в некотором смысле выделение общих принципов из специфических контекстов оказывается возможно лишь постольку, поскольку исследователь *уже* имел — онтологически — предварительный опыт понимания общего в качестве *общего* в его отличии от *частного*. Однако Рахман обосновывает *методологическое* первенство сдвига от частного к общему тем, что (в противоположность частному положению — директиве, норме) искомое общее, т. е. этический принцип, оказывается наименее доступным для зрения, ускользающим от внимания элементом этико-правовых установок Корана. В результате первого сдвига мы сначала приходим к *мотивам*, которые очерчивают особый контекст конкретного применения установки, и только после осмысления ряда мотивов, подлежащих «извлечению» из конкретных ситуаций и универсализации, возникает возможность вывести из них общие принципы.

Революционность своего подхода по сравнению с концепциями и классических модернистов, и традиционалистов, которые в этом отношении не сильно отличаются друг от друга, Рахман видит в применении метода *исторической критики* к самому Корану, а не только к *Сунне* или к области фикха. Он стремится опровергнуть положение, согласно которому Коран излагает открыто сформулированные «принципы», а *Сунна* сама по себе делает возможным трансляцию данных принципов в плоскость конкретных решений. На внешнем *текстуальном* уровне, по словам ученого, в Коране действительно присутствует не так уж много общих принципов. Многие коранические формулировки этико-правовых установок относятся к контексту ситуации и только «намекают» на идеальный принцип, который еще не достигнут во времена откровения. Основную же часть принципов необходимо гипотетически реконструировать, осмысляя мотивы, абстрагированные от конкретных подходов к актуальным проблемам.

Проще говоря, общие духовно-этические принципы и цели — это не готовые рецепты, которыми нас обеспечивает внешний слой коранического текста, а плод тщательных усилий ученых и мыслителей. «Посткритическая» открытость интерпретатора для прямого воздействия коранических смыслов не ввергает в «докритическую» наивность и не противоречит строгости научного анализа. Напротив, согласно Рахману, всестороннее изучение контекста формирования и причин деконтекстуализации ряда концепций исламского наследия, которые уже не

¹ Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on "Public Interest" in Islamic Law // New York University Journal of International Law and Politics. 1979. Vol. 12. No. 2. Pp. 219–224.

способны осуществлять духовное руководство, позволяет по-новому различить идеальный принцип и его ситуационное применение, что создает возможность для дальнейшей конкретизации коранического мировоззрения в условиях современности.

Второй сдвиг в процессе коранического толкования, согласно концепции ученого, происходит от полученных общих принципов к разработке конкретных решений современных проблем. Строго говоря, попытки конкретизировать общие принципы в современном контексте все еще уточняют формулировки данных принципов. Достаточно ясное понимание различия частного и общего более или менее установится в ходе создания жизнеспособного и укорененного в коранической этике исламского законодательства. Для успешного осуществления второго сдвига требуется активное участие не только традиционных улемов или исламоведов, но и широкого круга специалистов из самых разных научных областей (история, антропология, философия, социология и т. п.). Они повышают общую осведомленность участников второго сдвига о специфике современности. По глубокому утверждению Рахмана, такими участниками могут быть как мусульмане, так и немусульмане. Действительно, если посредством двойного сдвига удастся предложить действительно универсальную (более или менее) формулировку духовно-этических принципов, то участие немусульман в процессе ее воплощения на социально-политическом уровне не должно вызывать удивление.

Развивая теорию двойного сдвига, Рахман подчеркивает, как важно избегать бессознательного отождествления контекста современности с идеальным уровнем общих смыслов. Об этом же напоминает и рахмановская идея *контекстуального иджтихада*, посредством которого и осуществляется двойной сдвиг на каждом из его этапов. Таким он именует процесс получения правовой нормы, в ходе которого производится попытка понять значение дошедшего из прошлого текста и так модифицировать содержащееся в нем правило, чтобы посредством новой формулировки оно соответствовало новой ситуации, но сохраняло верность исходному значению¹. В подобной интеллектуальной практике пакистанский ученый видит единственную жизнеспособную альтернативу, противоядие как буквализации, так и секуляризации ислама, которые ведут к истощению его преобразующей силы. Рахман признает, что контекстуальный иджтихад потенциально бесконечен, а потому отказывает отдельной интерпретации в праве претендовать на статус конечной истины. Однако он столь же решительно критикует идею автоматической равнозначности любых интерпретаций, так как отсутствие абсолютно достоверного основания не снимает с нас бремя

¹ О понимании Рахманом контекстуального иджтихада, природы двойного сдвига и задач герменевтики, в частности об отличиях его подхода от гадамеровского, см. в: *Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, 1982. Pp. 1–12.

поиска наилучшего из доступных. Данный подход позволяет установить зависимость истолкования Корана, как минимум, от двух факторов: успеха историко-критического исследования исламской традиции и решимости в преодолении господствующих интерпретаций в случае обнаружения их недостоверности. Рахман убежден, что принять Коран в качестве руководства — значит позволить ему «истолковать» нашу жизнь, наполнить ее новыми смыслами, которые не сводятся к предсказуемым последствиям прежнего опыта и рецептам традиции.

Литература

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

Rahman F. Divine Revelation and the Prophet // *Hamdard Islamicus*. 1978. Vol. 1. No. 2. Pp. 66–72.

Rahman F. Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. IX, 285 p.

Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. 182 p.

Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica Inc., 1980. XVI, 180 p.

Rahman F. Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on "Public Interest" in Islamic Law // *New York University Journal of International Law and Politics*. 1979. Vol. 12. No. 2. Pp. 219–224.

References

Gadamer H.-G. (1988). *Istina i metod: osnovy filosofskoi germenevtiki* [Truth and Method]. Moscow: Progress. 704 p.

Rahman F. (1978). Divine Revelation and the Prophet. *Hamdard Islamicus*. Vol. 1. No. 2. Pp. 66–72.

Rahman F. (1979). *Islam* [Islam]. Chicago: The University of Chicago Press. IX, 285 p.

Rahman F. (1979). Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on "Public Interest" in Islamic Law. *New York University Journal of International Law and Politics*. Vol. 12. No. 2. Pp. 219–224.

Rahman F. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica Inc. XVI, 180 p.

Rahman F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press. 182 p.

HUMANISTIC QUR'ANIC STUDIES OF FAZLUR RAHMAN

Abstract. The present article focuses on explaining F. Rahman's humanist and historical approach to the Quran. Pakistani thinker criticizes the concept of Quran as "uncreated" as it was established in the Islamic world after the rejection of Mu'tazila. He states that in this view Quran is separated from the actual history and lives of people and thus cannot become the spiritual guidance it is supposed to be. The author demonstrates that F. Rahman continues the Neomodernist tendency in Islam and creatively employs the ideas of his predecessors. In particular, he does not argue with the revelationist idea of the Quran, but he urges to analyze it in context of historical revelation and consider the situational nature of particular physical articulation of ayahs performed by the Prophet. Author also notes that in order to perform a novel interpretation of Quran F. Rahman has to rethink the traditionalist legalistic ordinances for believers as they are set to regulate life only externally. Rahman also criticizes atomistic method, which implies separation of the Quran and its meaning from all the other Quranic ideas, and strives for holistic method in hermeneutics of Quran. Historical critique applied to the Quran by F. Rahman serves to understand it in its historicity, and in doing so clarifies the embodiment of universal ethical concepts in particular instances.

Keywords: atomistic approach, methodological holism, humanistic interpretation, hermeneutic circle, taqwa, historical critique, particular legal ordinances, universal ethical principles.

Damir V. Mukhetdinov,

Cand. Sci. (Polit.), rector, Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Professor, head of Centre of Islamic Studies, Saint Petersburg State University

(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

