

Историчността в херменевтиката на Корана

Ариф Абдулах

Резюме: В тази статия се прави опит да се покаже важноста на историчността като необходима методическа стъпка в процеса на Кораничната херменевтика. Авторът предлага разбирането на религиозния текст да изхожда от неговата историческа и културно-понятийна реалност към съвремието, а не обратно. Анализът стига до заключение, че херменевтиката на религиозните текстове в рамката на тяхното историческо време, място и цел разкрива истинските мотиви за кораничните императиви и предпазва религиозното послание от политизиране и идеологизиране.

Ключови думи: Коран, Коранична херменевтика, историчност, ислям.

Като термин историчността изглежда донякъде непримирима с исляма изобщо и Корана в частност. Причината е в историческия контекст и културната специфика, обграждащи термина. Той вероятно се появява за пръв път преди около век и половина в контекста на европейското просвещение и модернизма. Затова е силно свързан с идеята да се противостои на божествената и догматична природа на историческите данни. За разлика от историцизма, считащ обществените и културните явления за определени от историята, историчността, приета като историзъм, разглежда такова явление като замислено и повлияно от човешките същества. В религиозния контекст историцизмът се свързва с така наречената история на спасението, докато историчността често се счита за противоречаща на твърденията за универсалност на религиозния текст.¹

Терминът историчност е въведен в полето на изследванията на исляма – или в ислямския контекст най-общо казано – от арабските модернисти. По-конкретно, най-известното име в това отношение е Мухаммед Аркун. Други арабски учени, участващи в дебата за историчността и писали по въпроса, са Насър Хамид Абу Зейд и Мухаммед ал-Джабири. Всички тези автори са въвели термина в ислямския контекст така, както се произвежда и разбира в западния контекст. В своето „Преосмисляне на исляма“ Аркун прилага понятието историчност, за да предизвика съмнения за автентичността на писания кораничен текст. Абу Зейд в *النص، السلطة، الحقيقة* („Текст, авторитет, истина“) намеква, че кораничният текст е силно ограничен до историческия момент на своето откровение. В един от последните си трудове под заглавие *مدخل إلى القرآن الكريم* („Увод в свещения Коран“), ал-Джабири въвежда историчността като реконструкция на кораничния текст, базирана на психологическото състояние на неговия адресат, за да разшифрова правилно автентичния смисъл на текста. Съответно, тъй като никой от тези учени не предлага значение на историчността, което да бъде прието в ислямския контекст в съответствие с класически утвърдената ислямска традиция, терминът не само се отхвърля, но и всеки опит да му се придаде значение, имащо отношение към мюсюлманския контекст, се приема с голяма враждебност и недоверие.

Фактически, в класическите извори на исляма има достатъчно информация за това, което днес се нарича историчност на религиозните текстове. Ислямските учени от

¹ مصطفى الحسن، الدين و النص و الحقيقة: قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2012)، ص 164-145.

миналото не са били безразлични към връзката между кораничния текст, времето и мястото на неговото откровение и смисъла на текста. В класическата литература на кораничните изследвания или науките за Корана (علوم القرآن) има раздели, които изследват поводите за низпославане на свещените текстове (أسباب النزول); класифицират се кораничните текстове според мястото им на низпославане – мекански и медински послания; различават се отменящи и отменени текстове (الناسخ و المنسوخ), т.е. валидността на дадени послания във времето. В литературата, изследваща ислямската юриспруденция, се анализират и главните цели на ислямския закон (مقاصد الشريعة), т.е. размишлява се върху духа на текста, а не просто върху буквата. Тук е мястото да се отбележи нещо от решаваща важност: ислямските учени правят такива изследвания не за да дискутират валидността на текста, а за да дискутират как трябва да се разбира текстът. Така че историчността на ислямската класическа литература първоначално е била методически опит да се разберат по-прецизно религиозните текстове при различни обстоятелства на време, място и цел, а не като идеология, търсеца проблеми в текста като такъв и в неговата валидност.

Поводите за низпославане на коранични текстове е утвърдена област на изследване във всички трудове в областта на кораничните науки. Основното ѝ предназначение е да установи връзка между самия текст и обстоятелствата около него. Тъкмо тези исторически обстоятелства на текста предоставят конкретна информация за време, място и цели. В съществуващата литература, обаче, имаме ограничен брой текстове, свързани с автентични случаи на откровения. Въпреки това, Коранът заявява, че не е бил низпослан наведнъж, а постепенно на етапи и части.² Ако Коранът беше разкрит изцяло наведнъж, щеше да бъде текст без връзка с времето и пространството, но това не е така. Постепенното низпославане на Корана – на етапи и на части, за период от 23 години, в конкретни географски места и култури – несъмнено е оставило исторически отпечатък върху текста. Истинският проблем е в ограничените данни за общия контекст на тези 23 години на откровение.

Така че историчност в този случай би означавало да се възстанови цялостният контекст на кораничното откровение, за да се установи намерението на религиозния текст и смисъла му. Тази мисия не може да се постигне единствено чрез езиков и тематичен анализ на Корана. Така например, в Корана се казва следното:

² Виж Коран 25: 32.

*Ас-Сафа и ал-Меруа са от знаците на Аллах, и който ходи при Дома на поклонение хадж или поклонение умра, той не върши грях, като ги обикаля. А който прави добро и по своя воля - Аллах е въздаващ, всезнаещ.*³

В исторически смисъл Уруа ибн ал-Зубейр (поч. 712), учен от поколението на Последователите (التابعون), разбирал текста грешно. Той смятал, че няма проблем, ако мюсюлманите-поклонници не обикалят между двете скали, ал-Сафа и ал-Меруа. Обаче Айша (поч. 678), учен от първото поколение на исляма и съпруга на Пратеника Мухаммед, обяснила на Уруа, че е разбрал погрешно текста, който е разкрит в определен исторически контекст, непознат на Уруа. Племето ал-Ансар е обикаляло в пред-ислямските времена между ал-Сафа и ал-Меруа в своите политеистични ритуали. След приемането на исляма те се страхували да минават отново между двете скали, понеже това би означавало за тях завръщане към политеизма. Айша пояснила, че текстът е бил разкрит в този случай, за да разсее страховете на ал-Ансар и така да насърчи хората да обикалят между двете скали, а не да ги обезсърчи, както го е разбрал Уруа.⁴

Горният пример ясно показва важната роля, която историческият контекст играе в разбирането на текста. Липсата на исторически подробности генерира смисъл, точно обратен на автентичния смисъл на посланието. Описаното събитие не се е случило 14 века след смъртта на Пророка, а само няколко десетилетия след нея. Кое е по-важно обаче, ислямските школи в юриспруденцията спорят за споменатия случай на низпославане на текста 2: 158. Школите на Шафиитите и Ханбелитите заемат позицията, че да се обикаля между ал-Сафа и ал-Меруа е абсолютно задължителен стълб на поклонничеството, докато школата на Ханефитите са по-снизходителни по този въпрос.⁵ Спорове като този показват, че историчността открива подробности, чрез които текстът може да се чете като напътствие, а не като закон. Всъщност, историчността в смисъл на реконструкция на цялостния контекст на кораничното откровение би могла да осветли въпроса дали ислямът е започнал като етично-духовно напътствие, или като ненарушим закон, въпрос с изключителна важност за хуманистичния подход.

Ислямските учени изследват времето и мястото на кораничното откровение в раздела за мекански и медински текстове. Ал-Суюти (поч. 1505) отива дори по-далече в това отношение, обяснявайки как са били низпославани текстове по време на

³ Коран 2: 158; Теофанов, Ц.

⁴ محمد البخاري، صحيح البخاري، (بيروت: دار ابن حزم، 2003)، ص 815، رقم الحديث 4495.
⁵ أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، ج 1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ)، ص 118.

пътуванията на Пророка, в съня му или докато е в леглото, през деня или през нощта, през лятото или през зимата, на земята или в небето...⁶

Всички тези исторически подробности, когато бъдат прецизирани, не позволяват текстът да се политизира или идеологизира. Така например, широкото и масово разпространено разбиране за джихад като синоним на религиозна война е резултат на една тенденция да се преувеличава този аспект от значението на думата джихад, което е мотивирано и рационализирано от обществено-политическата ситуация, белязана от междурелигиозни конфликти, вътрешни и външни войни. Но най-важният и базисен аргумент срещу всяко определяне на джихад като бойни действия се намира в самия Коран. Както правилно отбелязва Джефри Ланг, Коранът постулира джихад като принцип още във времената на Мека (610-622), когато „воюване с меч“ е било *харам*, забранено и неприемливо от гледна точка на религията.⁷ Като се пренебрегне историчността на понятието джихад и контекста на първата му поява, може да се стигне до погрешното заключение, че джихад не е нищо повече от бойни действия. Когато се свърже с историческия контекст в Мека обаче, където бойните действия са били забранени, първият императив за джихад се разбира в съответствие с пред-ислямското разбиране за джихад като правене на усилия, за да се преодолеят трудностите.⁸

Понятието за военни действия е представено с конкретен термин в Корана: това е военно дело, сражение, *ал-китал*. Но и то често се политизира и идеологизира от някои ислямски групи, пренебрегващи историчността на Корана. Кораничното откровение започва в Мека, част от *Дива Арабия*. Ибн Халдун (поч. 1406) описва природата на тамошните хора по следния начин: „арабите са див народ, напълно привикнали към дивашкото и нещата, водещи до него. Дивашкото се е превърнало в техен характер и природа.“⁹ Затова през вековете, предшестващи Корана, както и по времето на откровението, между арабите има много стълкновения. Тези войни са известни под името *Айям ал-Араб*, буквално *Дните на арабите*, където под ден се разбират битка. Според Хаджи ал-Халифа (поч. 1657 г.), има две компилации на „Дните на арабите“. Първата, за която се знае, че е била написана от Абу Убеида

⁶ جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 38-49.

⁷ J. Lang, *Struggling to Surrender* (Beltsville: Amana Publications, 1995), p. 186.

⁸ Вж. Arif K. Abdullah, *The Concept of Jihad and its Impact on Interfaith Communication*. – In: Selected Papers How to Understand Islam, Issue 1/2016 (Doha: Doha International Centre for Interfaith dialogue, 2016).

⁹ Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *The Muqaddimah an Introduction to History*, Translated by Franz Rosenthal, vol. 1, (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 302.

Муаммар ибн ал-Мусенна (поч. 825 г.), споменава 1200 дни или битки; втората, приписвана на Абу ал-Фарадж ал-Исфахани (поч. 967 г.), споменава 1700 битки.¹⁰

Така че обкръжението, в което започва кораничното откровение, е по начало белязано от жестоки войни и затънало в насилие. Тази ситуация поражда широко разпространено напрежение, което по-късно прераства в открита война срещу мюсюлманите на три фронта. Накрая мюсюлманите в ал-Медина са атакувани от три страни и трябва някак да се справят с това нападение на много нива:

Първият [фронт] е срещу политеистите от Мека, които първоначално подтискат [мюсюлманите] и ги прогонват от техните домове. Вторият фронт е срещу евреите в Медина, които са враждебни към Пророка и застават на страната на политеистите от Мека, въпреки всички усилия на Пророка да им напомни за монотеистките и Аврамически връзки, свързващи ги с мюсюлманите и да осигури правата им в своя документ след своята емиграция в Медина. Третият фронт е срещу бедуините, възможно най-лошите врагове от всички, понеже са разпръснати по цяла Арабия, известни са с опортюнизма и продажността си и са готови да бъдат използвани срещу мюсюлманите от враговете на исляма в Мека и евреите в Медина.¹¹

Съществува дори и четвърти фронт, тъй като мюсюлманите в ал-Медина живеят в постоянен страх при надвисналата опасност от нахлуване на Гасанитите. По този въпрос ал-Бухари (поч. 870 г.) разказва, че Умар ибн ал-Хаттаб (поч. 644 г.) казал:

По това време имах приятел от племето ал-Ансар, който носеше новини от Пратеника, мир нему, в случай че отсъствам, а аз му носех новините, ако той отсъстваше. В онези дни се страхувахме от един от царете на племето Гасан. Чухме, че възнамеряват да се придвижат към нас и да ни нападнат, и това изпълни сърцата ни със страх. Един ден моят приятел от ал-Ансар неочаквано почука на вратата ми и каза: „Отвори, отвори!“ аз казах: „Дойде ли царят на Гасан?“ той отвърна: „Не, стана по-лошо: Пратеникът на Аллах се е изолирал от съпругите си.“¹²

При такива обстоятелства и заплахи на мюсюлманите е било позволено да се защитават. Затова историчността на военното дело в Корана разкрива, че главната причина за кораничния императив да се сражаваш има своите корени не в различната система от вярвания на другия, а в подтисничеството над мюсюлманите и преследването им, довело до това да се води война срещу тях. Това е заключение от решаваща важност, направено чрез анализ на историчността; освен това е от жизнено важно значение за развитието на хуманистичния подход в преподаването на Корана, тъй като въпросът за военните действия е един от най-сложните въпроси в кораничния

¹⁰ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 1، (دار الفكر، 1982)، ص 204.

¹¹ Fathi Osman, *The Other*, (USA: Pharos Foundation, 2008), p. 37

¹² Muhammad al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Translated by Muhammad Muhsin Khan, vol. 6 (Beirut: Dar al-Arabiah, 1985), p. 407, no. 435.

текст и често се мобилизира спекулативно срещу човечеството на базата на различия в религиозните вярвания.

Що се отнася до самия език, той винаги е неразделно свързан с човешката когнитивна система. Това е така, защото лингвистичният знак, думата, е психологическо единство от два елемента: понятието (означаваното) и звуковият образ (означаващото). Те са тясно свързани и всеки извиква в съзнанието другия. Връзката между тях е произволна, детерминирана от колективната обществена воля и културната традиция.¹³ Така езикът неизбежно е маркиран от историчност, тъй като е културното наследство на народите. В този случай понятието (означаемото) е дълбоко психологически елемент, здраво свързан с културния контекст. Това предполага, че един и същ звуково-образен елемент (означаващо) може да се отнася за различни понятия в различен културен контекст. Така например изразът „какъв прекрасен живот!“ би имал различни значения в различен културен контекст.

Коранът не е низпослан на нов, несъществуващ език, а на език, познат на арабите и говорен от тях преди кораничното откровение. Така първото поколение разбира Корана перфектно заради своя език – с изключение на няколко случая, в които става нужда да се позоват на Пратеника. Това е и причината да нямаме писан подробен *тефсир* на Корана, обяснен от Пратеника – просто сподвижниците на Пророка не са се нуждаели от такива обяснения. Така че кораничните думи отразяват понятия, лесни за разбиране в едно определено историческо време и място. Да не се взимат под внимание историческите значения и импликации на кораничните понятия носи опасността да се изкриви автентичният смисъл и замисъл на Корана и още по-голямата опасност да се политизира неговото универсално послание.

Така например в един от най-фундаменталните политически трудове в ислямската история със заглавие *Ал-Ахкям ал-Султания* („Законите на ислямското управление“), авторът Абу ал-Хасан ал-Мауарди (поч. 1058 г.) развива цялостна концепция за политически министерства и министри на базата на една-единствена дума “وزير”¹⁴ (помагач, носач на товар), която се съдържа в кораничния текст: „И ми отреди помощник от моето семейство – брат ми Харун!“¹⁵ Кораничната дума “وزير” исторически и културно се отнася за „някой, който помага на приятел да носи товара

¹³ Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, (ed. Charles Bally & Albert Sechehaye, trans. Wade Baskin) – New York: McGraw-Hill Book Company, n.d., pp. 65-67.

¹⁴ أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، (القاهرة: دار الحديث)، ص 50.

¹⁵ Коран 20: 29-30; Теофанов, Ц.

си¹⁶ и няма никакво отношение в своя както текстуален, така и исторически контекст към политическата терминология на министерствата и министрите. Същото се отнася и за кораничния термин “حُكْم”, който в своя исторически, културен и текстуален контекст означава „мъдрост“ и „отсъждане“, понеже Коранът напътства за справедливо отсъждане във всяко отношение. По-късно кораничното понятие “حُكْم” се е променило до значение политическо управление. Разбира се, тук целта не е да се принизи политическото управление, министерствата и така нататък, а да се отхвърли тенденцията за политизиране на кораничното напътствие.

Вече е ясно защо историчността е жизнено важна за херменевтиката на Корана. От една страна, тя разкрива истинските мотиви за кораничните императиви, от друга страна, предпазва религиозното послание от политизиране и идеологизиране.

¹⁶ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 6 (دمشق: دار الفكر، 1979)، ص 108.

Използвана литература:

Теофанов, Цв. *Превод на Свещения Коран.* – София: Главно мюфтийство на мюсюлманите в Р. България, 2006.

Abdullah, A. “The Concept of Jihad and its Impact on Interfaith Communication”. – In: *Selected Papers How to Understand Islam, Issue 1/2016.* - Doha: Doha International Centre for Interfaith dialogue, 2016.

Abdullah, A. *The Qur’ān and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur’ān.* - London/Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2014.

Bukhari (al-), M. *Sahih al-Bukhari*, Translated by Muhammad Muhsin Khan. - Beirut: Dar al-Arabiah, 1985.

De Saussure, F. *Course in General Linguistics*, (ed. Charles Bally & Albert Sechehaye, trans. Wade Baskin). - New York: McGraw-Hill Book Company, n.d.

Ibn Khaldun, A. *The Muqaddimah an Introduction to History*, Translated by Franz Rosenthal. - Princeton: Princeton University Press, 1967.

Lang, J. *Struggling to Surrender.* - Beltsville: Amana Publications, 1995.

Osman, F. *The Other.* - USA: Pharos Foundation, 2008.

ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. - دمشق: دار الفكر، 1979.

البخاري، محمد. صحيح البخاري. - بيروت: دار ابن حزم، 2003.

الجصاص، أبو بكر. أحكام القرآن. - بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405 هـ.

الحسن، مصطفى. الدين و النص و الحقيقية: قراءة تحليلية في فكر محمد أركون. - بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2012.

خليفة، حاجي. كشف الظنون. - دار الفكر، 1982.

السيوطي، جلال الدين. الإتيقان في علوم القرآن. - بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الماوردي، أبو الحسن. الأحكام السلطانية و الولايات الدينية - القاهرة: دار الحديث، د.ن.