

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.Р. Насыров

Откровение в исламе

Ильшат Рашитович Насыров – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru.

В мусульманской традиции понятие откровения (*вахи*) занимает исключительно важное место, так как ислам основан на Коране, который рассматривается мусульманами как прямое Слово Бога. На формирование этого понятия в исламе повлияли как распространённые в обществах Ближнего Востока представления об этом явлении, так и религиозная традиция предисламской Внутренней Аравии. В рамках доктринальной и философской мысли ислама развивались различные концепции откровения. Арабo-мусульманские перипатетики и сторонники философского суфизма предложили свои оригинальные учения об откровении, в рамках которых переосмыслили это важнейшее положение авраамической религиозной традиции о самораскрытии Бога. В целом мусульманское богословие, умеренный суфизм и исламский традиционализм не восприняли концепции откровения, развиваемые арабo-мусульманскими перипатетиками и «философствующими» исламскими мистиками.

Ключевые слова: откровение, внушение, ислам, Коран, мусульманская теология, суфизм, восточный перипатетизм

Исламская религия относится к авраамической религиозной традиции. Для последователей мусульманской религии их священное Писание (Коран) – это прямое Слово Бога, обращенное к пророку Мухаммаду в виде откровений, а через него – к его сторонникам. То есть мусульмане рассматривают Коран не как собрание слов Мухаммада, а как подлинные слова самого Бога. Согласно Корану, на небе существует вечный пратекст – «мать-книга», «хранимая скрижаль», в которой содержатся истины всего сущего. Из этой «хранимой скрижали» властителем всего сущего, единым Богом, постепенно, частями и при посредстве ангела Джibriла (Гавриил) до пророка Мухаммада доводились из нее отрывки в виде откровений (*вахи*). Хотя Коран отрицает христианскую идею Троицы и национальную ограниченность иудаизма, тем не менее он укрепляет положительный образ библейских пророков – «Скажите: мы веруем в Бога и в то, что свыше ниспослано нам, в то, что было ниспослано Аврааму, Исааку, Иакову и коленам израильским; в то, что было дано Моисею и Иисусу, что было дано пророкам от Господа их; не делаем различия между всеми ими, и Ему покорны мы» [Коран, 2:136, (С.)]¹.

¹ Цитаты из Корана приводятся в переводах Г.С. Саблукова (С.) и И.Ю. Крачковского (К.).

Следовательно, согласно Корану, целью доведения откровений свыше до людей является не только раскрытие им истин о сущем, но и «вразумление», или донесение им божественного Закона (шариат) для ведения их по правильному пути ради спасения на том свете. Соответственно, историю человечества следует представлять не просто как хаотичный набор событий, а как некоторое смысловое единство в виде воплощения замысла Бога. Таким образом, согласно представлениям мусульман, в Коране, своде откровений, закрепляются основополагающие мировоззренческие тезисы ислама – утверждение о едином Первоначале (Бог) и множественном мире, зависимом от него в своем возникновении, и положение о человеке как разумном существе, поставленном выше всех существ в мире, обладающем инициативой и свободой выбора между добром и злом. Это закрепленное Кораном мусульманское религиозное мировоззрение должно было служить задаче Мухаммада – восстановлению социального порядка, пришедшего в упадок, как он полагал, из-за отпадения людей от единобожия и выбора ими ложного языческого культа, из-за нарушения ими заповедей, которые периодически доводили до них пророки, предшественники Мухаммада. Все это служит наглядной демонстрацией процесса развития в разные периоды религиозной деятельности Мухаммада библейской идеи о послании пророкам откровений свыше, что и нашло отражение в Коране. Этот библейский мотив в Коране приводится в разных формах – в обращении Бога к пророкам Моисею и Ною, к матери Моисея [Ибн Таймийа, 1965, Т. 1, с. 178] и т. д.

В Коране откровение обозначается термином «вахи» («Это – только откровение (*wahi*), которое ниспосылается» [Коран, 53:4, (К.)]). Изначально данный термин обозначал откровение в виде общения без вербализации. Это указывает на то, что это слово восходит к некогда единой древнесемитской этнокультурной среде, как это явствует из этимологии однокоренных слов в других семитских языках, например в арамейском (*wahyt (tawhita)*) («указ» [правительства]) и языке семитского народа махри (Йемен) (*hewhu* («откликнуться на зов о помощи»)) [Wensinck, A.J. – [Rippin A.], 2000, p. 53].

Применительно к Богу коранический термин «вахи» обозначает его речь, обращенную к созданиям. В некоторых случаях обращение Бога может быть просто внушением без явного словесного оформления: («И внушили Мы Мусе (Моисею. – И.Н.): “Брось свой жезл!”» [Коран, 7:117, (К.)]). Согласно мусульманской традиции, пророческая миссия Мухаммада началась с явлений ему существа, которое он идентифицировал как ангела Джибрила. («Это – только откровение (*wahi*), которое ниспосылается [Коран, 53:4, (К.)] <...> Потом приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе» [Коран, 53:8–9, (К.)]). Сам Мухаммад и его сторонники стали укрепляться во мнении, что наряду с видениями ему доводятся откровения, содержащие божественную речь с приказами, как это делалось прежде, когда Бог обращался к пророкам. В то же время, согласно священному Писанию мусульман, не только пророки удостоивались общения с Богом, но и пчелы, небеса и земля [Коран, 16:68, 33:72] и не только Бог является источников вдохновения, но и дьяволы [Коран, 2:102] и джинны [Коран, 114:6]².

² Джинны – особые существа; согласно Корану, один из трех видов сотворенных Богом разумных существ (наряду с людьми и ангелами).

Вышеприведенное объяснимо в свете исторических условий, в которых протекала деятельность Мухаммада. С одной стороны, Аравийский полуостров является частью семитского этнокультурного мира, а шире – Средиземноморья, Ближнего и Среднего Востока. Через Мекку и Медину, места складывания ранней общины последователей Мухаммада, проходили оживленные торговые пути из Византии в Эфиопию и Индию. Христианские и иудейские религиозные идеи (представления о едином верховном божестве, пророках, доводящих людям божественный закон, богооткровенном характере знания пророков и т. д.) уже не одно столетие бытовали в общественном сознании обитателей Аравии. Арабы – семитский народ, и данное обстоятельство способствовало инфильтрации в их среду религиозных представлений иудеев, а также христиан Ближнего Востока, многие из которых были семитского происхождения, – об откровении и его источнике, Боге.

С другой стороны, Внутренняя Аравия вплоть до VII в. оставалась последним заповедным местом древнесемитского язычества. В доисламской Аравии были провидцы-*кахины*, прорицатели- *'аррафы* и поэты-ораторы (*шу'ара*), служившие для соплеменников посредниками с высшими силами. Следует также иметь в виду, что религиозная деятельность Мухаммада была завершающим звеном пророческого движения в начале VII в. в Аравии. Представителей этого движения в мусульманской традиции называют «лжепророками» (Асвад, Тулайха, Мусайлима, женщина-пророчица Саджах из древнеарабского племени тамим (впоследствии приняла ислам)) [Ибн Хазм, с. 339]. Все они вещали от имени высшего единого божества, которого они называли по-разному – Аллах (Бог), Рахман («Милостивый»), получая от него, по их утверждениям, некие откровения. Согласно мусульманским источникам, у Мусайлимы было даже что-то наподобие священной книги [Ат-Табари, с. 200], а Тулайха изрекал свои «откровения», получаемые им, как он заявлял, от библейского пророка Иона (Зу-н-Нун) [Аль-Макдиси, с. 157], рифмованной прозой (*садж'*), подражая стилю Корана. Мусайлима утверждал, что он получает откровения от высшего божества, «Милостивого» (Рахман) [Ат-Табари, с. 277], в темноте, а Тулайха заворачивался в одежду, как и пророк Мухаммад [Коран, 73:1 и 74:1], ожидая нисхождения на него откровения [Ат-Табари, с. 261]. Вышесказанное указывает на то, что если в целом учение об откровении, служащее ядром авраамических религий, является результатом развития древнего представления о связи вождя племени с племенным божеством, то понятие нового высшего божества (Аллах), от имени которого вещал Мухаммад, исторически складывалось в преисламской Аравии.

В ходе своей духовно-законодательной деятельности Мухаммад довел до первой исламской общины содержание Корана, совокупность социальных и религиозно-политических положений, правовых и этических норм, через которые утверждается новое религиозное мировоззрение. Победа ислама над язычеством аравитян, окончательное его обособление от иудаизма и христианства в качестве самостоятельной религии, а также усиление его социальной и идеологической функций неизбежно сказались на содержании и формах откровений Мухаммада, составивших содержание священного Писания мусульман. Для глав Корана хронологически самого раннего («первого мекканского») периода характерны краткость, выразительность и экспрессия в передаче об-

разов и картин Судного дня, описании наказания людей, совершивших преступления, обличении пороков и несправедливости и т. д. Стиль коранических глав поздних периодов, особенно «мединских», становится более сухим, в них повествуется о едином Боге, более последовательно излагается эсхатология, приводятся рассказы о пророках, предшественниках Мухаммада, и приводятся постановления законодательного характера. Другими словами, можно проследить в Коране процесс углубления понятия «откровение» (*вахи*) в направлении от понимания смысла этого термина в значении внутреннего побуждения к подчинению повелению свыше в сторону понимания смысла в значении «откровения о постановлениях, предписаниях».

Это видно на примере расхождения пророка Мухаммада с поэтами-ораторами (*шу'ара*). Аравитяне-язычники верили, что поэты ведают о прошлом и будущем. Мухаммад отрицательно относился к поэзии, рассматривая ее как главную моральную опору идеалов доисламской Аравии, уничтожить которые была призвана исламская религия [Гибб, 1960, с. 33]. Коран сообщает о двух источниках поэтического вдохновения: для поэтов, которые отказались принять ислам, – это шайтаны (сатаны) [Коран, 26:221–224], а для принявших новую религию поэтов – это «дух верный» (*рух амин*) [Коран, 26:193, (К.)]. Потеряв роль провидцев, выражающих моральные ценности и самосознание родоплеменного общества, поэты раннего ислама были вынуждены идти служить в качестве панегиристов мусульманским правителям и богатым аристократам [Родионов, 1984, с. 149].

Таким образом, начиная с Мухаммада, пророческое вдохновение стало пониматься его сторонниками не в смысле некоего экзальтированного состояния провидцев-*кахинов*, прорицателей-*'аррафов* и поэтов-*шу'ра* доисламской Аравии, но в том смысле, как это понималось в ранних обществах древнего Ближнего Востока, – что пророк, опираясь на вдохновение, дает совет правителю, а на более поздних исторических этапах развития этого региона – что пророк дает совет и наставление обществу. То есть Коран утверждает предствление, что пророческое откровение предназначено не отдельному человеку, а всем людям и имеет общественное значение.

Жизнеописание (*сира*) пророка Мухаммада и мусульманское предание (*сунна*) об откровении

Исторически разработка учения о пророчестве (*нубуувва*), с которым связано общеисламское представление о способе получения пророком откровений, то есть знаний от Бога, началась в сочинениях, входящих в корпус мусульманского предания о словах и поступках Мухаммада (*сунна*), в книгах в жанре жизнеописания пророка ислама, а также в трактатах по коранической экзегетике. Их авторы занимались детализацией понятия откровения (способы, виды и т. д.), выстраиванием иерархии пророков и закладыванием основ мусульманской историографии через утверждение теологической установки при интерпретации исторического процесса как реализации замысла Бога («священная история»). В этих трудах пророки уже разделялись на собственно пророков (*анбийа'*, ед. ч. *наби*) и посланников (*русул*, ед. ч. *расул*). Если пророк мог получать откровения

(во сне или в виде прямой информации), то посланник через ангелов получал еще и священное Писание, содержащее религиозный Закон, которое ему следовало донести людям. Ислам утверждает в качестве последнего посланника и пророка Мухаммада, именуя его «печатью пророков». Согласно положению о «завершении пророчества», ислам сохранится в том виде, в каком он был ниспослан через пророка Мухаммада, до Судного дня.

Из жизнеописаний пророка Мухаммада и мусульманского предания можно получить сведения о представлениях мусульман об откровении, его характере, способах доведения его свыше Мухаммаду и восприятия им откровений. Первые откровения, которые, по словам Мухаммада, снизошли через ангела Джибрила, пугали и эмоционально опустошали его [Ибн Хишам, 1990, с. 80]. Ангел предстал перед ним с книгой и потребовал прочитать слова из него [Коран, 96:1–4]. Вернувшись из пещеры Хира, расположенной в окрестностях Мекки, где впервые, по утверждению Мухаммада, к нему явился посланный с откровением свыше ангел, он попросил жену завернуть его в одежды [Муслим, с. 139; Ибн Ханбал, с. 325] из страха за себя [Аль-Ханафи, 1970, с. 160].

В мусульманских источниках приводятся сведения о том, что испытывал Мухаммад, когда он сподоблялся откровений: пророк шевелил губами [Аль-Бухари, Т. 6, с. 2736], окружающие замечали пот на его лбу [Аль-Бухари, Т. 1, с. 4], он менялся в лице – становился хмурым [Ибн Ханбал, Т. 1, с. 238; Т. 3, с. 325], падал от изумления [Ибн Ханбал, Т. 1, с. 34] или впадал в сон, в ходе разговора он, начав получать откровение, обращал взгляд на небо, затем качал головой, словно пытаясь понять речь собеседника, затем вновь смотрел на небо [Ат-Табари, 1984, с. 293] и т. д. Нисхождение откровения Мухаммаду сопровождалось явлением существа в виде человека, излагавшего содержание данного откровения, жужжанием пчел [Ибн Ханбал, Т. 1, с. 34], звоном колокольчиков [Ат-Табари, 1984, Т. 22, с. 91] и т. д. Затем откровения становились длительными по времени и более содержательными. Часть откровений являлась ответами на вопросы окружающих (разъяснения условий развода, уважительных причин для тех, кто остался дома во время военного похода и т. д.). Коранический рассказ о ночном путешествии Мухаммада в Иерусалим и вознесение на небеса также можно считать разновидностью откровения [Коран, 17:1; Аль-Ханафи, 1970, с. 248–249].

На вопросы окружающих, в каком виде в откровениях ему является Бог, Мухаммад, согласно мусульманскому преданию, отвечал по-разному – что Бог есть свет, что он видел его в виде света или что он видел Бога в человеческом обличье. («[Пророк] видел Бога в образе юноши в золотых сандалиях, лицо которого было прикрыто вуалью из золота (золотых цепочек. – И.Н.)» [Ад-Даракутни, с. 190] и «Бог выделил пророка 'Ибрахима (Авраама) [среди прочих пророков] подарком, пророка Мусу (Моисея) – речью [с Ним], а пророка Мухаммада – лицезрением [Себя]» [Ад-Даракутни, с. 184]). В более поздней доктринальной мысли мусульман утвердилось мнение, что он видел Бога не физическим зрением, а сердцем в смысле внутреннего, духовного зрения [Аль-Ханафи, 1970, с. 248].

Также следует сказать, что сборники сообщений о словах и поступках Мухаммада, составляющих корпус мусульманского предания (сунна), содержат так называемые «священные высказывания» (*хадис кудси*), считающиеся

словами Бога, а не самого пророка Мухаммада. Несмотря на положительное отношение к этим «священным высказываниям», мусульманские религиозные ученые рассматривают Коран как высший уровень откровения. Это говорит о том, что в средневековой исламской религиозной и богословской мысли сложилось представление об иерархии уровней откровения и священное Писание мусульман стало рассматриваться в ней как высшая ступень откровения.

Откровение согласно исламской теологии (калам), восточному перипатетизму (фальсафа) и суфизму

В исламской богословской мысли представления об откровении складывались в контексте споров о природе Корана (сотворен он или вечный). Мутазилиты, последователи первой школы философской/рациональной исламской теологии, полагали, что единство и трансцендентность Бога исключает реальность и извечность божественных атрибутов как неких ипостасей, отличных от его сущности. Признавая ряд «субстанциальных» атрибутов Бога, как, например, жизнь, знание, могущество и воля, они относили остальные его атрибуты (творение, речь и т. д.) к разряду «оперативных», то есть сотворенных во времени. Исходя из этого положения, они считали Коран сотворенным во времени. «Мутазилиты сходились на том, что Его слово создано [во времени], сотворено в некоем субстрате, это – буквы и звуки, а то, что существовало в субстрате, есть преходящее свойство, которое сразу исчезло» [Аш-Шахрастани, 1984, с. 55]. Представители другой, ашаритской школы калама (ашаризм)³, сменившей после XI в. мутазилизм в качестве ведущей школы богословия в суннитском исламе, утверждали, с одной стороны, извечность Корана со стороны смысла, а с другой стороны, считали, что он является сотворенным в отношении словесного выражения.

В ходе развития исламской доктринальной мысли из нерасчлененного коранического понятия «вахи» (откровение) мусульманские религиозные ученые начали выделять более узкие понятия. Богослов, коранический экзегет и историк ат-Табари (838–923) связывает термин «вахи» с откровением, зафиксированным в Писаниях, утверждая, что арабы использовали для обозначения записи и книги слово «вахи» [Ат-Табари, 1984, Т. 3, с. 267]. Богослов и коранический экзегет Фахр ад-Дин ар-Рази (1149–1209) употребляет термин «вахи» (откровение) только лишь применительно к библейским пророкам, которым Бог при посредничестве ангелов ниспосылал священные Писания [Ар-Рази, 2000, Т. 7, с. 113].

В исламском мистицизме (суфизм) учение об откровении также получило дальнейшее развитие. Хотя пророки занимают высшую ступень в иерархии духовных авторитетов в исламе, в рамках суфизма учение об откровении было существенным образом пересмотрено. Исламские мистики, суфии, для обоснования интуитивного познания разработали концепцию «избранничества» (*ви-*

³ Ашаризм основан 'Абу ал-Хасаном ал-Аш'ари (874–936), видным исламским теологом, учеником ал-Джубба'и (ум. 915/916), главы мутазилитской школы Басры. Ал-Аш'ари отказался от учений мутазилитов по ряду вопросов, но сохранил верность их рационалистической линии. Одобрение ашаритами запрета на обсуждение наиболее острых проблем, которые были предметом споров мутазилитов, в итоге сблизило ашаризм с исламским традиционализмом. С XI в. ашаризм стал ведущим течением доктринальной мысли суннитского ислама.

лайя) – учение об альтернативном пророчеству методе постижения богооткровенного знания. Эта концепция дополняет другое суфийское учение – доктрину о мистическом пути к Богу. Согласно концепции об «избранничестве», смерть пророка Мухаммада не повлекла прекращения поступления истин свыше. Бог продолжает поддерживать в неизменности пророческий довод для человечества, функцию же перманентного «раскрытия» истин свыше осуществляют «избранники Божьи». Если пророк получал откровение (*вахи*), то «избранник Божий» сподобляется внушения (*илхам*). По мнению многих мусульманских религиозных ученых и современных исламоведов, суфийская концепция «избранничества» формировалась под влиянием шиитского учения. Для шиитов смерть Мухаммада означает лишь прекращение прямого пророчества, тогда как общение с божественным продолжается благодаря началу периода «скрытого имамата»⁴, что обеспечивает продолжение эзотерической функции пророчества, заключающейся в раскрытии внутренних истин исламской религии.

По мере развития доктринального суфизма учение об «избранничестве» претерпело эволюцию в сторону усложнения и разработки доктрины о скрытой иерархии «избранников Божьих». В дальнейшем среди исламских мистиков сложилось представление о том, что для постижения истин свыше есть два пути, и оба они не рационалистические: либо, сподобившись «избранничества», мистически раствориться в «сокровенном» мире, либо принять на веру слово пророков. Первый путь называется внушением (*илхам*) [Macdonald, 1986, p. 1119], который даруется «избранникам Божьим», второй – откровением (*вахи*), которым отличаются пророки.

Если одни суфии утверждали равенство пророчества и суфийского метода богопознания, то другие отдавали приоритет пророчеству. Например, видный суфийский мыслитель и богослов Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), настаивал на безусловном превосходстве пророчества над «избранничеством» (*вилайа*). Согласно ал-Газали, высшим типом познания является пророчество. Пророку раскрываются истины посредством откровения. «Избранникам Божьим» истины свыше даются через внушение (*илхам*), и их знание составляет всего лишь одну сорок шестую часть пророческого знания [Ал-Газали, Т. 2, с. 293].

Выдающийся суфийский мыслитель Ибн ‘Араби (1165–1240), создатель учения о «единстве бытия», пересматривает традиционную для суфизма концепцию о двух путях обретения боговдохновенного знания – через «пророчество» и «избранничество». Формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством», он утверждает превосходство «избранничества» над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно (через ангелов), а «избранник Божий» из числа мистиков черпает свое знание прямо от Бога. В дальнейшем поздние исламские теологи и умеренные суфии старались избегать однозначной (отрицательной или положительной) оценки концепции «избранничества», предложенной Ибн ‘Араби. Сторонники же исламского традиционализма осудили эту концепцию как неисламскую, равно как и отвергли учение Ибн ‘Араби о «единстве бытия» в целом.

⁴ Согласно шиитскому представлению о верховной власти, после смерти пророка Мухаммада божественное руководство общиной мусульман продолжается через имамов, или Алидов, потомков ‘Али ибн Аби Талиба (ум. 661), четвертого «праведного» халифа, двоюродного брата и зятя Мухаммада.

Представители арабо-мусульманского перипатетизма (*фальсафа*), развивавшие античную модель философствования на исламской почве, будучи мусульманами, признавали, наряду с рациональным и чувственным методами познания, также иррациональный (пророческий) способ постижения «высших истин». Согласно мусульманскому философу-перипатетику аль-Фараби (870–950), пророки постигают такие истины в виде откровений, которые понимались им как изливание истин от Бога. Пророк устаивается откровений посредством творческого воображения (*кувва мутахаййила*) во сне или наяву. Пределом развития этой способности и является пророчество [Аль-Фараби, с. 109–110]. Ибн Сина (Авиценна) (980–1037) также различал непосредственное (интуитивное) познание и опосредованное познание [Ибн Сина, 2007, с. 122, 199]. Рациональное познание реализуется поэтапно, интуиция же осуществляется сразу. Пророчество реализуется благодаря интуиции: «Значит, допустимо, чтобы среди людей был человек, усиливающий душу крепостью чистоты и силой связи с умопостигаемыми началами до тех пор, пока не озарится интуицией» [Ибн Сина, 2007, с. 123]. Откровения, или истины свыше, пророки доводят до простых верующих лишь в виде конкретных образов и символов [Ибн Сина, 1996, с. 144], более подходящих для усвоения малообразованными верующими. Но правом окончательного толкования этих истин обладают только философы, у которых есть способность к их концептуальному осмыслению.

Представители исламской теологии и сторонники мусульманского традиционализма отвергли учение арабо-мусульманских перипатетиков об откровении и пророчестве. Основное возражение сводилось к нижеследующему. Как пишет исламский богослов ‘Адуд ад-Дин аль-Иджи (1281–1355), восточные перипатетики (аль-Фараби, Авиценна и др.) полагают, что пророк, наделенный творческим воображением, способен видеть ангелов физическим зрением, хотя одновременно они считают ангелов бестелесными существами, а это явное противоречие, что ведет к опровержению их учения об откровении и пророчестве. «... [Философы-*фалясифа* утверждают, что пророк] видит ангелов в чувственном образе и слышит их речи в виде откровений (*вахи*), не отрицает, что он как в состоянии бодрствования, так и во сне, обретает то [знание свыше] благодаря освобождению от телесных забот и легкости его присоединения к святому (сверхчувственному. – *И.Н.*) миру. Часто это превращается в его (пророка. – *И.Н.*) постоянное свойство, которое проявляется в нем без особого усилия с [его стороны]. Мы (аль-Иджи. – *И.Н.*) скажем, что это – обман и словесная уловка, ибо они (философы. – *И.Н.*) не говорят, что ангелы доступны физическому зрению, напротив, с их точки, ангелы – бесплотные существа, не обладающие речью, ибо последней наделяются лишь телесные существа. Это [учение философов] близко к фантазиям, не имеющим реальной основы на самом деле, как, например, высказывания больных [лихорадкой] и сумасшедших людей» [Аль-Иджи, ‘Адуд ад-Дин, 1997, Т. 3, с. 330–331].

В заключение можно сделать следующие выводы. Как и в других религиях авраамической традиции, в исламе откровение понимается как волеизъявление Бога, через которое до человека доводятся сведения о допустимом для него в познании и должном поведении. Развитие идеи откровения в исламе указывает как на авраамический источник происхождения представлений об откровении в мусульманской религии, так и на особенности бытования ло-

кальной, древнесемитской по своему происхождению языческой религиозной традиции на Аравийском полуострове к началу и во время проповеднической деятельности Мухаммада. Рассмотрение возникновения мусульманской религии как естественного и закономерного этапа эволюции религиозной формы сознания разлагающегося родоплеменного общества на Аравийском полуострове в начале VII в. позволяет лучше понять процесс формирования представлений об откровении в различных местах бытования авраамической религиозной традиции.

Список литературы

- Аль-Бухари, 1987 – *Аль-Бухари*. Сахих аль-Бухари. Бейрут: Дар Ибн Касир, 1987. 2749 с.
- Аль-Газали – *Аль-Газали*. Ихйа' 'улум ад-дин: в 5 т. Т. 2. Бейрут: Дар аль-ма'рифат, б.г. 594 с.
- Аль-Иджи, 1997 – *Аль-Иджи*, 'Адуд ад-Дин. Китаб аль-мавакиф. Т. 3. Бейрут: Дар аль-джил, 1997. 720 с.
- Гибб, 1960 – *Гибб Х.А.Р.* Арабская литература. Классический период. М.: Изд-во вост. лит., 1960. 187 с.
- Ад-Даракутни – *Ад-Даракутни*. Ру'йат Аллах. Каир: Мактабат ал-кур'ан, б.г. 191 с.
- Ибн Сина, 1996 – *Ибн Сина*. Аль-Ишарат ва-т-танбихат. Кум: Нашр аль-балага, 1996. 161 с.
- Ибн Сина, 2007 – *Ибн Сина*. Рисалат ахвал ан-нафс. Париж: Дар Бабилон, 2007. 203 с.
- Ибн Таймийа, 1965 – *Ибн Таймийа*. Ан-Нубувват. Каир: Аль-Мактаба ас-салафийа, 1965. 305 с.
- Ибн Хазм – *Ибн Хазм*. Джавами' ас-сира. Б.м., б.г. 381 с.
- Ибн Ханбал – *Ибн Ханбал*, Ахмад. Муснад: в 6 т. Каир: Му'ассасат Куртуба, б.г. 2880 с.
- Ибн Хишам, 1990 – *Ибн Хишам*. Ас-Сира ан-набавийа. Т. 2. Бейрут: Дар аль-джил, 1990. 328 с.
- Коран – Коран / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.
- Коран – Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. Казань: Центр. Типогр., 1907. 1180 с.
- Аль-Макдиси – *Аль-Макдиси*. Бад' ва-т-та'рих. Т. 5. Порт-Саид: Мактабат ас-сакафа ад-динийа, б.г. 238 с.
- Муслим – *Муслим*. Сахих Муслим. Т. 1. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби, б.г. 576 с.
- Ар-Рази, 2000 – *Ар-Рази*, Фахр ад-Дин. Ат-Тафсир аль-кабир. Т. 7. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, 2000. 191 с.
- Родионов, 1984 – *Родионов М.* Ал-Мутанабби: поэт в исламском обществе в X в. // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1984. С. 149–155.
- Ат-Табари – *Ат-Табари*. Тарих ат-Табари. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, б.г. 704 с.
- Ат-Табари – *Ат-Табари*. Тафсир ат-Табари. Т. 4. Бейрут: Дар аль-фикр, 1984. 323 с.
- Аль-Фараби – *Аль-Фараби*. 'Ара' ахл аль-мадина аль-фадила ва мудаддату-ха. Бейрут: Мактабат аль-хилал, б.г. 168 с.
- Аль-Ханафи, 1970 – *Аль-Ханафи*. Шарх аль-'акида ат-тахавийа. Бейрут: аль-Мактаба аль-исламийа, 1970. 597 с.
- Аш-Шахрастани, 1984 – *аш-Шахрастани*, Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1984. 272 с.

Macdonald, 1986 – *Macdonald D.B. Ilham* // Encyclopaedia of Islam. Vol. III. Leiden-Brill: New ed., 1986. P. 1119–1120.

Wensinck, 2000 – *Wensinck, A.J.– [Rippin A.]*. Wahy // The Encyclopaedia of Islam. Vol. X. Leiden-Brill: New ed., 2000. P. 53–56.

Revelation in Islam

Ilshat R. Nasyrov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Revelation (wahy) plays an important role in the Islam based on the Quran. Muslims maintain that their Holy Book is the Word of God (Allah). The formation of Islamic concept of revelation was considerably influenced by two factors. One of them was the concept of revelation widely accepted in the Near East. Certain verses of the Quran themselves allude to the pre-Islamic Arabia religious tradition of inspiration. Islamic religious and philosophical thought developed various teachings of revelation. Among them were Peripatetic Arab School's theory of revelation and Ibn Arabi's Sufi doctrine of "Sainthood". Muslim philosophers and mystics who philosophized rethought Abrahamic concept of revelation. Muslim Theology, moderate Sufism and Islamic traditionalism, however, generally rejected doctrines of revelation advanced by Peripatetic Arab School and philosophical Sufism.

Keywords: revelation, inspiration, Islam, the Quran, Muslim Theology, Sufism, Peripatetic Arabic school

References

Al-'Iji, 'Adud al-Din. *Kitab al-Mawaqif* [The Book of Stations]. Beirut: Dar al-Jil Publ., 1997. Vol. 3. 720 pp. (In Arabic)

Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari* [Authentic]. Beirut: Ibn Kathir Publ., 1987. Vol. 6. 2749 pp. (In Arabic)

Al-Daraqutni. *Ru'yat Allah* [Vision of God]. Cairo: Maktabat al-Quran Publ., (n.d.). 191 pp. (In Arabic)

Al-Farabi. *'Ara' ahl al-madina al-fadila wa mudaddatu-ha* [On the Perfect State]. Beirut: Maktabat al-hilal Publ., (n.d.). 168 pp. (In Arabic)

Al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dar al-ma'rifa Publ. (n. d.). Vol. 2. 594 pp. (In Arabic)

Al-Hanafi. *Sharh al-'aqida al-tahawiyya* [Commentary on the Creed of Aqeedah al-Tahaawiyyah]. Beirut: al-Maktaba al-islamiyya Publ., 1970. 597 pp. (In Arabic)

Al-Maqdisi. *Bad' wa-l-ta'rikh* [Book of the Beginning and the History]. Port Said: Maktabat al-thaqafa al-diniyya, (n.d.). Vol. 5. 238 pp. (In Arabic)

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Tafsir al-kabir* [The Great Commentary on the Quran]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya Publ., 2000. Vol. 7. 191 pp. (In Arabic)

Al-Tabari. *Tafsir al-Tabari* [Commentary on the Quran]. Beirut: Dar al-fikr Publ., 1984. Vol. 4. 323 pp. (In Arabic)

Al-Tabari. *Ta'rikh al-Tabari* [The History of the Prophets and the Kings]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya Publ., (n.d.). Vol. 2. 704 pp. (In Arabic)

Ash-Shakhrastani. *Kniga o religiiakh i sektakh (Kitab al-milal va-n-nikhhal)* (Book of religious and philosophical sects). Ch. 1. Islam. Tr. by S. M. Prozorov. Moscow: Nauka, 1984. 272 pp. (In Russian)

- Gibb, H. A. R. *Arabskaya literatura. Klassicheskii period* [Arabic Literature. An Introduction]. Moscow: Vostochnaya literaturny Publ., 1960. 187 pp. (In Russian)
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* [A Collection of Traditions]. Vol. 1–6. Cairo: Mu'assasat Kurtuba Publ., (n.d.). 2880 pp. (In Arabic)
- Ibn Hazm. *Jawami' al-sira* [The Sira Synopsis]. Without date. 381 pp. (In Arabic)
- Ibn Hisham. *Al-Sira al-nabawiyya* [Biography of the Prophet]. Beirut: Dar al-Jil Publ., 1990. Vol. 2. 328 pp. (In Arabic)
- Ibn Sina. *Al-Isharat wa-l-tanbihat* [Remarks and Admonitions]. Qum: Nashr al-balaga Publ., 1996. 161 pp. (In Arabic)
- Ibn Sina. *Risalat ahwal al-nafs* [A Treatise on the states of the Soul]. Paris: Dar Babylon Publ., 2007. 203 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Al-Nubuwwa* [Prophethood]. Cairo: Al-Maktaba al-salafiyya Publ., 1965. 305 pp. (In Arabic)
- Koran* [The Quran] tr. by G. S. Sablukov. Kazan': Tsentral'naya tipografiya Publ., 1907. 1180 pp. (In Russian)
- Koran* [The Quran] tr. by I. Yu. Krachkovskii. Moscow: Raritet Publ., 1990. 528 pp. (In Russian)
- Macdonald, D. B. Ilham, in: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden-Brill: New ed., 1986, pp. 1119–1120.
- Muslim. *Sahih Muslim* [Authentic]. Beirut: Dar al-ihya' al-turath al-'arabi Publ., (n.d.). Vol. 1. 576 pp. (In Arabic)
- Rodionov, M. al-Mutanabbi: Poet v islamskom obshchestve v X v. [Al-Mutanabbi, a 10th-century poet in the Islamic society], in: *Islam. Religija, obshchestvo, gosudarstvo* [Islam. Religion, Society, State]. Moscow: Nauka. 1984, pp. 149–155. (In Russian)
- Wensinck, A.J.–[Rippin A.]. Wahy, in: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. X. Leiden-Brill: New ed., 2000, pp. 53–56.