

## К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНЫХ НОРМАХ В КОРАНЕ: АЯТ АЛ-МА'ИДА, 38 И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В МУСУЛЬМАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Одним из центральных мотивов Корана как сакрального текста является призыв ко всему человечеству обратиться на праведный путь единобожия. С одной стороны, этот призыв основывается на обещании вечного блаженства для тех, кто уверовал (они получают в награду многочисленные преимущества райского сада); с другой же стороны, коранический текст содержит множество указаний на мучительные кары, которые ожидают грешников и многобожников, не последовавших пророку Мухаммаду. Таковой является наиболее общая парадигма коранического дискурса о наказании и поощрении. Характерным примером этого могут служить аяты 28–31 суры ал-Ахзаб, в которых Аллаха обращается к женам пророка Мухаммада.

Однако наряду с обещаниями вечных мучений для грешников в потустороннем мире Коран также содержит указания вполне конкретного характера на то, как следует наказывать за определенные проступки и преступления еще в этой жизни. Иначе говоря, он предписывает некоторые социальные нормы, которые должны практиковаться мусульманской общиной. Одним из наиболее четких и конкретных установлений такого рода является наказание за кражу, которое сформулировано в последней (по хронологии Т. Нолдеке) суры ал-Ма'ида, 38:

وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	Вору и воровке отсекайте их руки в воздаяние за то, что они приобрели, как наказание от Аллаха. Поистине, Аллах – великий, мудрый!
---	--

Необходимо отметить, что этот стих несколько выделяется из контекста – начало суры посвящено полемике с *ахл ал-китаб*, а также рассмотрению отдельных эпизодов, связанных с жизнью пророка Мусы (Моисея). Разумеется, учитывая общие закономерности построения коранического текста, это не является чем-то из ряда вон выходящим – вполне возможно, что этот аят попал в суру ал-Ма'ида из другого периода по воле редакторов коранического текста. Вместе с тем предшествующий стих ал-Маида, 33 говорит о наказании для тех, кто воюет с Аллахом и его посланником, а также сеет беззаконие, что воспринималось мусульманскими правоведами как установление, регулирующее наказание для грабителей, т.е. конкретную социальную норму, подобную ал-Ма'ида, 38<sup>1</sup>.

Однако уже следующий аят ал-Ма'ида, 39 говорит о возможности покаяния и прощения для совершивших кражу, при этом из контекста остается неясным, отменяет ли это саму кару в форме отсечения руки или же дополняет ее.

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ	А кто раскается после своей несправедливости и исправится, то Аллах простит ему. Поистине, Аллах – прощающий, милосердный!
---	--

Вполне возможно, что именно для разрешения этого и подобных вопросов и был составлен хадис о женщине-воровке из племени ал-Махзум:

От Аиши, жены Пророка, да благословит его Аллах и поприветствует. Как-то курайшиты были заняты делом женщины, которая совершила кражу. И они сказали: “Кто замолвит за нее слово перед посланником Аллаха?” И сказали они: “Кто же осмелится на это, кроме Усамы, любимца посланника Аллаха, да благословит его Аллах и поприветствует?” И говорил Усама с ним, и сказал посланник Аллаха: “Не проявляешь ли ты слабость в [исполнении] одного из предписанных Аллахом наказаний (ал-хадд мин худуд Аллаха)?” А после встал и, проповедуя, сказал: “О люди! Были погублены те, кто были до вас, потому что если среди них совершал кражу благородный, то оставляли его, а если совершал кражу простой человек, то совершали над ним наказание. Клянусь Аллахом, даже если бы Фатима, дочь Мухаммада, совершила кражу, то я бы отсек ее руку” [Sahih Muslim 1988, III, 1315].

В этом хадисе обращают на себя внимание несколько особенностей. Во-первых, это фактически единственный нарратив о воровстве и о наказании за него, в котором действует сам пророк Мухаммад<sup>2</sup>. Если хадисы являются не просто морализаторскими притчами, а отражают некоторые осколки исторической действительности, следовало бы ожидать, что за годы деятельности Мухаммада в качестве верховного арбитра Медины таких историй должно было случаться достаточно много. Во-вторых, хадис очевидно призван искоренить все сомнения в необходимости применять наказание, которое так экспрессивно отстаивается Мухаммадом (готовность отсечь руку дочери Фатиме в случае совершения кражи). В-третьих, некоторые версии этого хадиса содержат интересное дополнение, которое могло служить аргументом для неопровержимого исполнения наказания:

“...И приказал [Пророк] в отношении этой женщины, которая свершила кражу, и была отсечена ее рука... И сказала Аиша: «И было искренним ее покаяние после этого, она вышла замуж и приходила ко мне после этого, а я передавала ее просьбы посланнику Аллаха»” [Sahih Muslim 1988, III, 1315].

Из этого следует, что данная женщина через наказания должна была реинтегрироваться в общину в прежнем статусе, искупив свое преступление через очистительный ритуал. Очевидно, что эта часть хадиса дает разъяснение ал-Ма'ида, 39 о том, что покаяние не отменяет наказание, но является важным дополнением к нему.

Любопытно также отметить, что создатели хадиса вкладывают в уста Пророка высказывания о чрезвычайной социальной важности исполнения наказания для представителей всех слоев населения, независимо от их статуса и происхождения, – от этого, как следует из текста хадиса, фактически зависит выживание общины. Однако этот мотив отнюдь не оригинален и находит свои параллели в историях о наказании за прелюбодействие среди иудеев Ясриба, уже рассмотренных нами в других статьях на эту тему<sup>3</sup>:

“И тогда позвал [Пророк] одного из их ученых мужей и сказал: «Заклинаю тебя Аллахом, который послал Тору для Мусы! Такое ли наказание указано для прелюбодей в вашей Книге?» И сказал [ученый муж]: «Нет. Если бы ты не заклинал меня Аллахом об этом, я бы не сообщил бы тебе, что в нашей Книге мы имеем побиение камнями. Однако когда умножились [прелюбодейства] среди наших знатных людей, то получалось так, что если мы ловили на прелюбодействе знатного человека, то оставляли его, а если простого человека (الضعيف) – совершали над ним наказание»” [Sahih Muslim 1988, III, 1327].

Общность сюжета подтверждается в одной из версий хадиса о краже, в котором фраза “те, кто был до вас” заменена на “иудеи” [Sahih al-Bukhari 1987, III, 1366].

Важно обратить внимание и на другие подобные параллели с историями из различных сборников хадисов. В частности, в сборнике Абд ал-Раззак упоминается история о мужчине, который совершил кражу и решил добровольно в этом признаться перед четвертым праведным халифом Али:

“Сказал Ибн Шихаб, что сообщил нам Абд ал-Раззак от ал-Саури, от Джабира и ал-Амаша, от ал-Касима б. Абд ал-Рахмана, от его отца, который сказал: «Пришел некий

человек к Али и сказал: «Я украл». Но тот [Али] отверг его [признание]. Он сказал снова: «Я украл». И сказал [Али]: «Ты засвидетельствовал против себя дважды». И отсек ему [руку]. И сказал [отец ал-Касима б. Абд ал-Рахмана]: «И видел я его руку, продвигавшую у него на шее» [Musannaf Abd al-Razzak 1403, X, 191].

Эта история хоть и не относится к пророку Мухаммаду непосредственно, тем не менее имеет явные параллели с хадисом о прелюбодеях, добровольно признающихся в совершении прелюбодеяния<sup>4</sup>.

Обращаясь к средневековым толкованиям, необходимо отметить, что рассмотрение аята ал-Ма'ида, 38 в них не отличается разнообразием и направлено на разбор аспектов преимущественно филологического и юридического характера – грамматических формулировок и процедур установления вины и свершения наказания. Лишь некоторые муфассиры упоминают происхождение наказания, указывая, что отсечение руки за кражу было доисламской практикой у арабов. Например, ал-Куртуби и ал-Маварди пишут, что первым мужчиной, над которым было исполнено это наказание в исламский период, был некто ал-Хийар б. 'Адий б. Науфал Ибн Абд Мунаф, а первой женщиной – Мурра бинт Суфйан б. Абд ал-Асад из племени Бани Махзум [al-Qurtubi 1372, VI, 161]. Именно делу этой женщины и был посвящен рассмотренный выше хадис, однако про указанного ал-Хийара б. 'Ади упоминания в сборниках хадисов не сохранились.

Первый характерный аспект, на который стоит обратить внимание в экзегетической литературе, состоит в следующем. Несмотря на внешнюю недвусмысленность и четкость содержащейся в нем нормы, муфассиры, тем не менее, задаются вопросом об универсальности данного аята или, точнее, необходимости его применения ко всем совершившим кражу. Этот аспект отражает один из достаточно распространенных приемов мусульманских комментаторов, который применялся ими для расширения вариативности действий юристов или согласования норм в случае противоречия священных текстов<sup>5</sup>.

В данном случае муфассиры практически единогласно утверждают, что, несмотря на внешнюю универсальность, аят относится именно к специфическим (*ал-хасс*), а не универсальным (*ал-амм*). Как следствие, комментаторы приводят множественные мнения юристов о том, какой именно объем благ должен быть украден, чтобы применялось именно отсечение руки. Наибольшей популярностью среди таковых пользовалось мнение, которое подтверждалось хадисом, переданным Аишей, о том, что это наказание полагалось только в случае кражи на сумму четверть динара и более [al-Tabari 1405, VI, 229]:

«От Аиши: Сказал Пророк, да благословит его Аллах и поприветствует: “Отсекается рука [вора] за [кражу] четверть динара и более”» [Sahih al-Bukhari 1987, VI, 2492].

Вместе с тем необходимо отметить, что каждая правовая школа имела на этот случай свой хадис, представлявший иные данные – три дирхема (Малик б. Анас), десять дирхемов (Абу Ханифа) и пр. (см., например, мнения, приводимые у Ибн Касира [Ibn Kathir 1401, II, 56]).

В тафсирах, однако, как правило, приводится и мнение тех, кто считал смысл аята универсальным, не нуждающимся в ограничении без особой потребности. Как пишет ал-Табари, сторонники этого мнения относились очень скептически к многочисленным хадисам о различных суммах, которые служили основой для отсечения рук, и в ответ приводили свои подобные, в которых, например, фигурировал один дирхем [al-Tabari 1405, VI, 229]. Однако в целом мнение об универсальности данного аята – его применимости ко всем совершившим кражу – считалось составителями наиболее авторитетных тафсиров признаком радикальности, крайних взглядов и приписывалось таким религиозным течениям, как хариджиты [al-Qurtubi 1372, VI, 161].

Другим аспектом в комментариях является рассмотрение различных вариантов чтения этого аята (*ал-кираат*). Так, Ибн Атийя приводит чтение Абдаллаха б. Масуда и Ибрахима ал-Нахаи, в котором слово “*айдийахума*” (их [двоих] руки) заменено на “*ай-*

манахум” (их правые руки) [Ibn Atiyya 2007, III, 161]. Несмотря на то что эта вариация не получила в традиции поддержки, она представляет собой очевидную попытку “вчитывания” в текст юридических установлений, сформировавшихся в позднейшей традиции, которая предписывает отрезание именно правой руки, что не указано в тексте аята ал-Ма'ида, 38.

Еще одним интересным аспектом интерпретации ал-Ма'ида, 38 является проведение параллелей между этим аятом и аятом ал-Нур, 2, который говорит о наказании за прелюбодейние.

Ал-Ма'ида, 38	Ал-Нур, 2
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Как видно из вышеприведенного, эти аяты схожи по форме и структуре, что определенно связано с их законодательной направленностью (фраза предстает как своего рода формула). Первая особенность, на которую обратили внимание муфассиры, – это последовательность гендерных упоминаний – в ал-Нур, 2 на первом месте стоит существительное женского рода (“прелюбодейка”), в то время как в ал-Ма'ида, 38 аят начинается с существительного мужского рода (“вор”). Как пишет ал-Куртуби, это связано с тем, что женщины более склонны именно к сладострастности, в то время как мужчины более падки на обладание имуществом [Al-Qurtubi 1372, VI, 175].

Однако ал-Куртуби не останавливается на этом в своем сравнении. Он задается вопросом: почему если в ал-Ма'ида, 38 предписывается отрезать руку вору, то нет аналогичного установления и для прелюбодеев (например, отсечение полового органа)? Ответ видится ал-Куртуби в нескольких причинах, которые и раскрывают внутреннюю логику исламского представления о наказании за кражу. По ал-Куртуби, отрезание руки представляет собой удаление парного органа – это оставляет вору возможность обходиться другой рукой, что невозможно в случае аналогичного наказания за прелюбодейние. Во-вторых, отрезание руки имеет важное назидательное значение – предупреждение для других, – в этом смысле ампутация полового органа не может играть подобную роль, поскольку последний скрыт под одеждой и, следовательно, не виден; в то же время отсутствие руки является четким идентификатором наказания за кражу для окружающих.

Современные тафсиры в большинстве своем следуют в фарватере средневековой традиции и не предлагают принципиально новых подходов к осмыслению аятов о воровстве. Это, например, характерно для традиционалистских трактатов Рашида Риды в “Тафсир ал-Манар”, ал-Гантави в “Тафсир ал-Васит”, Ибн Ашура в “Тафсир ал-тахрир ва ал-танвир” и свидетельствует о том, что тафсир в его традиционном понимании носит более умозрительный характер и составляется с целью воспроизводства уже существующего знания, а не производства новых смыслов.

Яркое исключение из этого правила составляет многотомный трактат “Фи зилал ал-Кур'ан” Саййида Кутба, в котором автор, не являвшийся профессиональным богословом-теологом, предлагает современное осмысления главного сакрального текста ислама. Интерпретация аята ал-Ма'ида, 38 в тафсире С. Кутба является очень важным отрывком, поскольку представляет как анализ наказания за кражу *per se*, так и видение наказания в целом. Основным мотивом толкования Кутба является легитимация коранического наказания, его защита от нападок гуманистов и борцов за права человека, которые видели отрезание рук в крайне негативном свете – как пережиток средневековья и признак отсталости общества. Именно последнее бросало тень на ислам как религию, противоречащую современным стандартам прав человека.

В своем обосновании наказания Кутб исходит из нескольких основных принципов. Первый – это то, что строгость наказания за кражу обусловлена тем высоким уровнем социальной защиты, который предусмотрен шариатом [Qutb 2001, 81–82]. В частности, речь идет о неприкосновенности частной собственности и возможности зарабатывать богатство всеми средствами, исключая ростовщичество, монополизацию и пр. Кроме того, Кутб говорит о масштабной поддержке для неимущих и нуждающихся в форме благотворительных сборов и налогов. Все это, по мнению Кутба, полностью исключает необходимость воровства или его обоснования какими-либо оправдывающими причинами; в этом аспекте, однако, Кутб абсолютно четко декларирует мысль о том, что отрезание рук за кражу имеет смысл только в условиях полного воплощения исламского социального порядка [Qutb 2001, 82].

Второй аспект оправдания наказания из ал-Ма'ида, 38 С. Кутб находит в исключительно детализированной ограниченности его применения [Qutb 2001, 82–83]. В частности, он приводит уже рассмотренные мнения мусульманских юристов о том, какой объем благ должен быть украден для применения отрезания рук, а также тип собственности, который считается частной. Более того, Кутб делает особый упор на то, что наказание не применялось при наличии каких-либо сомнений в виновности подозреваемого. Эти аргументы, по мнению Кутба, придают отрезанию рук за воровство такую процессуальную весомость, которая исключает его восприятие как признак нецивилизованности.

Необходимо отметить, что С. Кутб – один из немногих комментаторов, которые дают развернутое и углубленное толкование того, какое значение имеет ампутация руки как форма наказания. По мнению идеолога исламского возрождения, в условиях, когда исламский социальный порядок практически исключает кражу как способ выживания, основным психологическим мотивом совершения этого правонарушения является не что иное, как стремление к обогащению, к приобретению благ [Qutb 2001, 84]. С точки зрения Кутба, такой мотив может быть сдерживаем только угрозой очень сурового наказания (каким является отрезание руки), иначе норма просто не будет иметь никакого профилактического значения. В этом смысле, согласно автору “Фи зилал ал-Кур’ан”, тюремное заключение является абсолютно бессмысленным и бесполезным, поскольку лишь временно ограничивает возможность совершившего кражу обогащаться, приобретать блага: выйдя из тюрьмы, вор снова сможет обогащаться и выдавать себя за честного человека [Qutb 2001, 84]. В свою очередь, отрезание руки имеет намного более значительные последствия для совершившего кражу – лишение руки навсегда ограничит его возможность зарабатывать, т.е. понизит его социальный<sup>6</sup> и материальный статус.

Следуя этой логике и сравнивая западное наказание в виде лишения свободы и исламское из ал-Ма'ида, 38, С. Кутб приходит к выводу, что первое не выполняет функции сдерживающего фактора, поскольку риски для вора минимальны и ограничены лишь временным эффектом. Иными словами, для С. Кутба ограничение свободы и изоляция от общества (которые на Западе стали результатом постепенной гуманизации системы наказания) даже не является наказанием как таковым: с точки зрения эффективности оно абсолютно провалилось и должно быть заменено иным. При этом, по Кутбу, чтобы быть эффективным в предупреждении преступлений, наказание должно быть максимально серьезным<sup>7</sup>. Однако одновременно с этим он стремится представить все таким образом, что при всей своей серьезности и даже жестокости отрезание руки полностью соответствует тяжести преступления, когда преступник покушается как на частную собственность индивида, так и на безопасность общины (общества) в целом [Qutb 2001, 85]. В итоге Кутб полностью опровергает мнение тех, кто считает, что отрезание руки неприемлемо для современных обществ. Он, очевидно, сознательно затемняет его коранические истоки и делает основной упор на его неопровержимый психологический эффект, соответствие человеческой природе и логичность, качества, которые, по его мнению, не присущи тюремному заключению [Qutb 2001, 85–86].

Все же определенные дополнения к средневековым толкованиям появляются и в других современных тафсирах. Так, в своем комментарии “Маариф-ул-Куран”, развивая сравнительный анализ ал-Ма'ида, 38 и ал-Нур, 2, Мухаммад Шафи Усмани пишет, что в ал-Ма'ида, 38 обозначение вора в мужском роде (*ал-сарик*) предшествует женскому роду (*ал-сарика*) в силу особенностей социального статуса мужчины и женщины. В данном случае мужчина является главным объектом установления, поскольку имеет большую физическую силу и, следовательно, больше возможностей для заработка средств на пропитание, поэтому для мужчины воровство более тяжкий грех, чем для женщины [Usmani, III, 149]. В противоположность этому, прелюбодеяние является более тяжким грехом именно для женщины, поскольку, как утверждает Усмани, женщина с ее природной скромностью и в ситуации защищенности особенностями устройства социального пространства в исламском обществе не имеет объективных причин для морального падения [Usmani, III, 149]. Именно поэтому, по мнению Усмани, в ал-Нур, 2 упоминание прелюбодейки предшествует упоминанию прелюбодея.

Кроме вышеупомянутого сравнения аятов, особое внимание в ал-Маида, 38 Усмани обращает на слова *накалан мин Аллахи* (“наказанием от Аллаха”). По его мнению, это словосочетание является указанием на то, что кража является не просто преступлением против конкретного индивида и его собственности, но против самого Аллаха. Иными словами, даже если пострадавший простит вора и откажется от претензий, наказание не может быть отменено, поскольку не будет известно, получено ли прощения от Аллаха. Более того, пишет Усмани, в этом аяте “дан намек на то, что это наказание является хадд, не кисас, т.е. наказание установлено за преступление против государства” [Usmani, III, 150]. Таким образом, оно не может быть отменено ни в каком случае.

Последняя идея в “Маариф-ул-Куран” рассматривается более подробно при анализе аята ал-Маида, 39, который говорит о прощении совершившего кражу Аллахом в случае раскаяния и исправления. Как пишет Усмани, этот мотив прощения после установления наказания в Коране присутствует во многих местах, в частности и в предшествующих аятах той же суры ал-Ма'ида, 33–34. Однако в этих последних идея об освобождении от наказания подается в форме конкретного юридического исключения – “кроме тех, кто раскается до того, как они будут побеждены” (ал-Ма'ида, 34). В то же время, как пишет муфассир, ал-Ма'ида, 39 таких исключений не содержит, а речь, скорее всего, идет о прощении и избавлении от наказания уже в иной, будущей жизни [Usmani, III, 151].

В целом, подобно Кутбу, Усмани считает жестокость наказания вполне оправданной тем позитивным эффектом сокращения уровня преступности, которому оно будет способствовать. Он также отмечает, что, учитывая значительное число условий, которыми сопровождается установление вины, наказания такого рода будут исполняться очень редко. Тем не менее это ни в коей мере не должно свидетельствовать в пользу их отмены, но, напротив, они должны строго совершаться для устрашения потенциальных преступников. Воспроизводя распространенное мнение предшественников, Усмани пишет, что в тех странах, где приняты нормы шариата, можно редко увидеть одноруких людей, также как и побивание камнями (*раджм*), что объясняется страхом людей перед совершением преступления [Usmani, III, 156].

Кораническая система наказаний, по Усмани, формирует особый социальный уклад жизни, отличный от того, который существует в так называемых “цивилизованных” странах [Usmani, III, 156]. Критикуя западные правовые системы, основанные на криминальных кодексах (и, соответственно, “штрафных” санкциях для воров), Усмани пишет, что в таких обществах закоренелые преступники занимаются своей преступной деятельностью, получая от нее удовольствие как от спорта [Usmani, III, 156]. Последнее же свидетельствует о том, как неправильно расставлены акценты правовой защиты, которая исключительно милосердна к преступникам и безразлична к большинству населения, страдающего от преступности [Usmani, III, 157]. Из рассуждений Усмани

вырисовывается интересный вывод о том, что существует группа людей, которые противятся установлению исламских наказаний, поскольку крайне незаинтересованы в искоренении преступности. Именно существование последней позволяет им осуществлять свою тиранию над большинством через необходимость поддержания постоянного социального контроля “сверху”. Только шариатские установления, по мнению Усмани, несмотря на негативные отзывы, являются основой для искоренения преступности и установления общественного мира и согласия [Usmani, III, 156].

Таким образом, анализ средневековых комментариев к Корану показывает, что, в отличие от аята о наказании за прелюбодейние, ал-Ма’ида, 38 в большинстве своем не вызвал существенного расхождения в интерпретациях среди богословов. Отсутствие противоречивых традиций из Сунны относительно наказания за кражу способствовало формированию достаточно целостного видения необходимости применения данного аята. При этом вполне логичным выглядит тот факт, что основу толкований составляли не индивидуальные мнения муфассиров, а подходы различных школ мусульманского права, в которых выдвигались те или иные юридические аргументы и процедурные детали отсечения рук за кражу. В то же время в современных трактатах-комментариях к Корану тенденций к реинтерпретации аята ал-Ма’ида, 38 в пользу смягчения наказания или пересмотра его формы не прослеживается. Вместо этого современные богословы продолжают руководствоваться юридическими установлениями, разработанными в классических произведениях периода Средневековья. Характерным, однако, является возникновение дискурса легитимации наказания из ал-Ма’ида, 38 в условиях современных обществ, что особенно проявилось в тафсире Саййида Кутба. Наличие подобных интерпретаций свидетельствуют в пользу необходимости дальнейшего исследования исламских подходов к определению наказания в частности и формирования социальных норм в целом.

<sup>1</sup> Такие идеи встречаются как в средневековых, так и в современных толкованиях. Например, современный богослов и муфассир Расул считал, что ал-Ма’ида, 38 дополняет цепочку криминальных установлений Корана, начатую в ал-Маида, 33–34 [Rassoul 2008, 220–221].

<sup>2</sup> Ни в тафсирах, ни в Сунне мы не находим нарратива о причинах ниспослания этого аята. Как уже было указано, он помещается в одной из последних по хронологии сур. вполне возможно, что он возник в процессе получения Мухаммадом других откровений, однако в традиции не возникло потребности найти для него историческую подоплеку.

<sup>3</sup> См.: Шестопалец Д.В. Наказания за прелюбодейние в исламе: предварительный анализ источников // Східний світ, 2012, № 2.

<sup>4</sup> Хадисы были рассмотрены в другой статье: Шестопалец Д.В. Наказания за прелюбодейние в исламе: предварительный анализ источников // Східний світ, 2012, № 2.

<sup>5</sup> Вопрос об универсальности рассматривается муфассирами в отношении многих внешне недвусмысленных установлений Корана (как, например, уже было показано в статье об ал-Бакара, 256: Шестопалец Д.В. “Нет принуждения в религии” (ал-Бакара, 256): абстрактный принцип и его интерпретация в исламской богословской традиции // Східний світ, 2011, № 2).

<sup>6</sup> Отрезанная рука также является визуализацией наказания, клеймом, которое обозначает человека в социальном окружении, т.е. навсегда клеймит его как вора и лишает доверия. Эта идея перекликается с уже рассмотренными параллелями ал-Куртуби между прелюбодейнием и кражей.

<sup>7</sup> Такая позиция Кутба вполне соответствует природе телесного наказания, которое играет роль именно устрашения [см.: Foucault 1995].

## ЛИТЕРАТУРА

**Коран** / Пер. И. Крачковского. Москва, 1990.

Шестопалец Д.В. “Нет принуждения в религии” (ал-Бакара, 256): абстрактный принцип и его интерпретация в исламской богословской традиции // Східний світ, 2011, № 2.

*Шестопалец Д.В.* Наказания за прелюбодеяние в исламе: предварительный анализ источников // **Східний світ**, 2012, № 2.

*Abd al-Razzak al-San'ani.* **Musannaf.** Bayrut, 1403.

*Abu Daud al-Sijistani, Sulayman b. Al-Ash'as.* **Sunan Abi Daud.** D.m.: Dar al-Fikr, d.t.

**Al-Qur'an al-karim.** Dimashq: Dar al-ma'rifa, 1420.

*Al-Qurtubi, Muhammad b. Ahmad.* **Al-Jami' li al-ahkam al-Qur'an (fi 20 al-ajza')**. al-Qahira, 1372.

*Al-Tabari, Muhammad b. Jarir.* **Jami' al-bayan 'an ta'wil 'ay al-Qur'an (fi 30 al-ajza')**. Bayrut, 1405.

*Foucault M.* **Discipline and punish.** New York, 1995.

*Ibn Atiyya, Abu Muhammad.* **Al-Muharrar al-wajiz.** Dimashq, 2007.

*Ibn Kathir al-Dimashqi, Ismail b. Amr.* **Tafsir al-Qur'an al-Azim.** Bayrut, 1401.

*Nuldeke Th., Schwally F.* **Geschichte Des Qorāns.** 2. aufl., bearb. Leipzig, 1909–1938.

*Qutb S.* **In the Shade of the Qur'an (Fi Zilāl Al-Qur'an).** In 30 Vol. Markfield, 2001.

*Rassoul, Abu-r-Rida.* **Tafsir al-Qur'an al-Karim.** Monolinguale Ausgabe. 2008.

**Sahih al-Bukhari (fi 6 ajza').** Bayrut, 1987.

**Sahih Muslim (fi 5 ajza').** Bayrut, 1988.

*Usmani, Shafi.* **Maariful-Qur'an.** N.p., n.d.