

FTAMP/SRSTI/ГРНТИ 21.15

<https://orcid.org/0000-0002-9394-7847>

e-mail: dhrr@mail.ru

НАСЫР АБУ ЗАЙДТЫҢ ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛЫҚ ТӘСІЛДЕРІ ЖӘНЕ ОЛАРДЫҢ ҚАЗАҚСТАН МҰСЫЛМАНДАРЫНЫҢ ДІНИ САНАСЫНА ӘСЕРІ

Абдыкаимов Еркінбек Медеребекович
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті,
Алматы қ., Қазақстан

مناهج التفسير عند نصر حامد أبو زيد وتأثيرها
على الوعي الديني لدى مسلمي كازاخستان

إيركين عبد القيوموف
جامعة المصرية للثقافة الإسلامية نور مبارك،
أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية،
ألماني، كازاخستان

INTERPRETIVE APPROACHES OF NASR HAMID ABU ZAYD AND THEIR IMPACT ON THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS OF MUSLIMS IN KAZAKHSTAN

Abdykaimov Erkin Mederebekovich
Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture,
Almaty, Kazakhstan

ИНТЕРПРЕТАЦИОННЫЕ ПОДХОДЫ НАСЫРА АБУ ЗАЙДА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ МУСУЛЬМАН КАЗАХСТАНА

Абдыкаимов Еркін Медеребекович
Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак,
Алматы, Казахстан

Аңдатпа. Бұл мақалада мысырлық ойшыл Насыр Абу Зайдтың Құранды түсіндірудегі рационал тәсілі және оның мұсылман әлеміндегі заманауи діни әрі интеллектуалдық үдерістерге әсері қарастырылады. Әсіресе мұндай интерпретациялық үлгілердің Қазақстандағы исламдық өрлеу жағдайында енгізілу қауіпі сарапталады. Автор Абу Зайд тәсілінің әдіснамалық негіздерін матуриди ақидасы мен ханафи фикһымен салыстыра отырып, тұрақты теологиялық дәстүр болмаған жағдайда либералды түсіндірмелердің ықтимал салдарын анықтайды. Мақалада исламдық білім беру саласында дәстүрлі діни негіздерді сақтаудың және қазіргі герменевтикалық концепцияларға ғылыми тұрғыдан сын көзбен қараудың маңыздылығы атап өтіледі.

Түйін сөздер: Құран, Насыр Абу Зайд, герменевтика, рационализм, матури, исламдық білім, Қазақстан, исламды түсіндіру, фикһ, шарият.

المخلص: تتناول هذه المقالة النهج العقلاني للمفكر المصري نصر حامد أبو زيد في تفسير القرآن الكريم، وتأثير تأويلاته على العمليات الدينية والفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي. وتُعطى أهمية خاصة للمخاطر المرتبطة بإدخال مثل هذه النماذج التأويلية في السياق الكازاخستاني، حيث لا تزال الهوية الإسلامية في مرحلة النهوض. يقوم الكاتب بتحليل الأسس المنهجية لمقاربة أبو زيد، ومقارنتها بعلم الكلام الماتريدي والفقهاء الحنفي، ويستعرض النتائج المحتملة لانتشار التفسيرات الليبرالية في ظل غياب التقاليد اللاهوتية الراسخة. وتخلص المقالة إلى ضرورة الحفاظ على الأسس الإسلامية التقليدية، لا سيما في مجال التعليم، وتعزيز النقد العلمي للمفاهيم التأويلية الحديثة. الكلمات المفتاحية: القرآن، نصر حامد أبو زيد، التأويل، العقلانية، الماتريدي، التعليم الإسلامي، كازاخستان، تفسير إسلامي، الفقه، الشريعة.

Abstract. This article explores the rationalist approach of the Egyptian thinker Nasr Hamid Abu Zayd to interpreting the Qur'an and examines the influence of his hermeneutics on contemporary religious and intellectual developments in the Muslim world. Special attention is given to the risks of introducing such interpretive models into the Kazakhstani context, where Islamic identity is in the process of revival. The author analyzes the methodological foundations of Abu Zayd's approach, compares them with Maturidite theology and Hanafi fiqh, and identifies possible consequences of liberal interpretations in the absence of a stable theological tradition. The article concludes by emphasizing the need to preserve traditional Islamic foundations, especially in the field of education, and to strengthen scholarly critique of modern hermeneutical concepts.

Keywords: Qur'an, Nasr Abu Zayd, hermeneutics, rationalism, Maturidism, Islamic education, Kazakhstan, Islamic interpretation, fiqh, sharia.

Аннотация. В данной статье рассматривается рационалистический подход египетского мыслителя Насыра Абу Зайда к интерпретации Корана, а также влияние его герменевтики на современные религиозные и интеллектуальные процессы в мусульманском мире. Особое внимание уделяется рискам внедрения подобных интерпретационных моделей в казахстанский контекст, где исламская самобытность находится в стадии возрождения. Автор анализирует методологические основания подхода Абу Зайда, сравнивает их с матуридитской теологией и ханафитским фикхом, а также выявляет возможные последствия распространения либеральных интерпретаций в условиях отсутствия устойчивой богословской традиции. Делается вывод о необходимости со-

хранения традиционных исламских основ, особенно в сфере образования, и усиления научной критики современных герменевтических концепций.

Ключевые слова: Коран, Насыр Абу Зайд, герменевтика, рационализм, матуридизм, исламское образование, Казахстан, исламская интерпретация, фикх, шариат.

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос герменевтики Корана является одной из ключевых тем в современной исламской мысли. С одной стороны, Коран – это неизменное откровение, ниспосланное Пророку Мухаммаду, да благословит его Аллах и приветствует, с другой – текст, взаимодействующий с читателем и историческим контекстом. В условиях стремительных изменений глобального мира, исламские общества неизбежно обращаются к проблеме: как читать Коран в современную эпоху?

Одной из влиятельных фигур, предложивших радикальное переосмысление коранического текста, стал египетский исследователь Насыр Хамид Абу Зайд (1943–2010). Его работы, такие как *«Критика религиозного дискурса»* (*Накд аль-хитаб ад-дини*, 1992) и *«Текст, автор, читатель»* (*ан-Нас, ас-султа, ат-тавиль*, 1990), стали знаковыми в дебатах о месте разума в понимании религии. Он настаивал на том, что «Коран – это текст, подчиняющийся законам языка и интерпретации, как и любой другой текст», тем самым предлагая историко-культурный подход к Священному Писанию (Абу Зайд, 2006:31). Его подход, опирающийся на герменевтику Гадамера и критику идеологии, был воспринят как угроза традиционным религиозным структурам.

В исламском мире работы Абу Зайда вызвали резкую критику. Напри-

мер, Мухаммад Имара – один из крупнейших египетских улемов XX века – называл интерпретации Абу Зайда «западным проектом, подрывающим ислам изнутри» (Имара, 1996:87). Его расторжение брака по решению суда, изгнание из Египта и последующее преподавание в Нидерландах превратили его имя в символ конфликта между традицией и модерном.

Для Казахстана, где ислам переживает процесс институционализации и реинкарнации после советского периода, идеи Абу Зайда представляют определённую опасность. В условиях слабого развития шариатской школы, при доминировании светского образования и недостаточной квалификации религиозных кадров, модернистская герменевтика может быть воспринята как привлекательная альтернатива традиционной методологии. Тем более что его идеи доступны в виде лекций, арабских и английских текстов, в том числе на онлайн-платформах.

Несколько казахстанских исследователей уже высказывались на тему вызовов, стоящих перед отечественной исламской наукой. Так, в работе Ж. Тулебаева подчёркивается: «в условиях Казахстана, где исламская мысль ещё не институционализирована в академическом смысле, заимствование модернистских подходов может привести к дисбалансу между исламской идентичностью и национальным самосознанием» (Тулебаев, 2020:44).

Сходной позиции придерживается и Р. Ералиев, который предупреждает: «когда толкование Корана теряет связь с традицией, это создаёт почву для религиозного нигилизма, или наоборот – для некритического подражания западной исламологии» (Ералиев, 2019:72). Эти слова особенно важны в условиях Казахстана, где растёт число студентов, обучающихся за рубежом, в том числе в университетах, пропагандирующих рационалистические подходы к исламским наукам.

В связи с этим настоящая статья ставит перед собой цель:

1. Проанализировать герменевтическую методологию Абу Зайда и её ключевые допущения;

2. Рассмотреть, каким образом эти идеи воспринимаются в исламском мире, в частности в арабских странах и Турции;

3. Выяснить, могут ли рационалистические принципы герменевтики быть полезны или опасны для мусульманского сообщества Казахстана.

Научная новизна работы заключается в применении критического подхода к анализу герменевтики Абу Зайда в контексте религиозной ситуации Казахстана. Исследование опирается на сравнительный метод, а также на тексты самого Абу Зайда, труды мусульманских улемов, современных религиоведов и казахстанских исламоведов.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Рационалистическая герменевтика Насыра Абу Зайда занимает особое место в истории современного исламского мышления. Образованный в

Каирском университете, где он защитил диссертацию по филологии, Абу Зайд перенёс в исламскую науку методы современной теории текста. Его герменевтика опирается на понимание Корана как продукта языка и культуры, а не как исключительно трансцендентного объекта. Он выступал против статичного прочтения откровения, утверждая, что текст Корана должен быть интерпретирован с учетом меняющегося социокультурного контекста (Абу Зайд, 2006:31).

Важнейшей предпосылкой его метода является различие между откровением *вахй* и его текстуализацией. Согласно Абу Зайду, переданное Пророку Мухаммаду, да благословит его Аллах и приветствует, откровение становится текстом в момент записи и взаимодействия с языковой системой. Это превращает Коран в исторически обусловленный текст, подлежащий анализу так же, как и любой другой текст в гуманитарной науке. Подобный подход делает акцент не на вечности текста, а на его динамичности. Он утверждает, что любой акт прочтения Корана есть акт сотворчества, в котором читатель занимает активную, а не пассивную позицию. Это вызывает серьёзные возражения с точки зрения исламской традиции. Имам аль-Газали предупреждал: «Не каждый, кто открыл Мусаф и извлёк смысл, становится толкователем. Тафсир – это наука с основами и рамками» (Газали, 2005:89). Такое изложение сблизит Абу Зайда с философией Пауля Рикёра, на которую он многократно ссылался в своих работах (Абу Зайд, 1990:29).

Противопоставление традиционной исламской герменевтике становится особенно очевидным в его критике классического тафсира. Он рассматривал классические труды как политически обусловленные и подчинённые интересам доминирующих религиозных элит. Однако традиционные улемы придерживались строгой методологии. Ибн Касир писал: «Наиболее достоверный путь толкования Корана – это толковать Коран самим Кораном, затем Сунной, затем словами сподвижников» (Ибн Касир, 2000:12). В частности, он утверждал, что фиксация толкования в виде канонических сборников привела к догматизации смысла и блокировала возможность подлинного размышления. По его мнению, фикх и тафсир стали формами «институционального насилия над текстом» (Абу Зайд, 1990:43).

Безусловно, такие суждения вызвали резкую реакцию в исламском мире. Египетский богослов Мухаммад Имара охарактеризовал подход Абу Зайда как попытку «секуляризации Корана» и «обесценивания смысла откровения» (Имара, 1996:87). Имара настаивал на том, что Коран обладает онтологическим статусом, не сводимым к лингвистической конструкции. В его представлении любое отделение текста от Бога ведёт к подрыву самой основы исламской теологии.

Формула Абу Зайда «Коран – это текст, и как любой текст, он подлежит интерпретации» воспринималась многими как вызов традиционной акиде. Египетский теолог Али Джума в книге «البيان لما يشغل الأذهان» прямо заявлял, что «перевод Корана в категорию тек-

стуального анализа превращает его в объект человеческой критики, тогда как он должен оставаться источником истины» (Джума, 2011:123). Подобные взгляды были поддержаны фетвами многих улемов Аль-Азхара, признавших взгляды Абу Зайда еретическими. В 1995 году решение египетского суда о его «апостасии» привело к аннулированию брака и эмиграции учёного в Европу.

На Западе, однако, его взгляды были восприняты как вклад в развитие «прогрессивного ислама». В частности, его подход нашёл поддержку среди некоторых исследователей в Лейденском университете, где Абу Зайд преподавал. В более широкой перспективе его методология повлияла на работы таких авторов, как Фадль Рахман, Амина Вадуд и Асма Барлас. Последняя прямо развивает тезисы Абу Зайда, утверждая, что «авторитет текста должен быть дополнен авторитетом читателя» (Барлас, 2002:35).

Тем не менее, в исламском мире идеи Абу Зайда были восприняты критически. В Турции, несмотря на наличие реформаторской традиции, большая часть исламских учёных не приняла его методологии. Представители теологического факультета Университета Анкары, например, указывали на то, что историзация Корана может привести к его релятивизации и утрате нормативной силы (Куру, 2009:156). С аналогичной позицией выступил и ныне покойный Йусуф Кардави, который в своих публичных лекциях предостерегал от «игр с текстом откровения» (Кардави, 2001:45).

В условиях Казахстана, где исламская наука находится в стадии активного развития, восприятие подобной герменевтики может иметь двойственный эффект. С одной стороны, она может показаться привлекательной для интеллектуалов, стремящихся к соединению веры и разума. С другой – при отсутствии прочной методологической базы и зрелой традиции исламского образования, рационалистический подход может быть воспринят фрагментарно, вырываясь из общего контекста и превращаясь в инструмент подрыва традиционного вероучения.

Как отмечает казахстанский исследователь Ж.Тулебаев, «влияние постколониального исламоведения, базирующегося на западных категориях анализа, способно привести к конфликту между традицией и современными подходами в религиозной интерпретации» (Тулебаев, 2020:44). В свою очередь, Р. Ералиев подчеркивает, что «без глубокого понимания основ фикха и акиды, заимствование герменевтических теорий может превратиться в форму духовной дезориентации» (Ералиев, 2019:72).

Следовательно, методология Насыра Абу Зайда представляет собой попытку деконструировать традиционную исламскую герменевтику и предложить альтернативный путь интерпретации Корана, основанный на современном лингвистическом и философском аппарате. Несмотря на академическую ценность таких подходов, они несут в себе риски, особенно в обществах, где исламская традиция ещё не восстановлена в полной

мере после периода репрессий и секуляризации. Казахстан в этом отношении является особенно уязвимым: рост интереса к религии сопровождается дефицитом высоко авторитетных улемов, нехваткой либо дороговизной учебников по традиционному тefsиру и недостаточным уровнем арабской подготовки студентов. В этих условиях рационализм может не обогатить религиозную мысль, а разрушить её основания.

Вопрос о соотношении между разумом и откровением в исламской мысли изначально решался в пользу последнего, однако исламская теология с ранних веков не исключала рационалистических элементов. В этом смысле нельзя сказать, что Насыр Абу Зайд совершенно чужд исламской традиции. Его апелляция к разуму и историческому контексту напоминает мутазилитский подход, согласно которому разум способен распознать добро и зло без откровения. Однако разница заключается в том, что Абу Зайд не пытается систематизировать принципы вероучения с помощью разума, а стремится дестабилизировать саму структуру текста, отказавшись от его трансцендентности.

Эта позиция вызывает резонанс с современными течениями в западной исламологии, особенно в контексте критики авторитета шариатской традиции. Влияние его взглядов видно в работах таких авторов, как Амина Вадуд, Асма Барлас и Абдулкарим Суруш, каждый из которых предлагает пересмотр канонических положений на основе контекста, гендера или либеральной морали. По мнению Резы

Аслана, который положительно отзывается о вкладе Абу Зайда в книгу на английском языке *No god but God*, «новая герменевтика – это не угроза исламу, а его спасение от стагнации» (Аслан, 2005:215). Однако подобная риторика игнорирует богословскую преемственность и может оказаться разрушительной в условиях, где исламская идентичность только начина-ет формироваться.

Сравнение с матуридитской теологией, которая традиционно доминирует в регионе Центральной Азии, обнаруживает фундаментальные расхождения. Матуридиты признают разум как инструмент познания, однако ограничивают его применимость рамками шариата. Как указывает Абу Мансур аль-Матуриди в труде *Ta'wilat ahl al-sunna*, разум не может самостоятельно устанавливать нормы поклонения или отменять положения откровения (аль-Матуриди, 2004:112). Это положение находит поддержку у такого ханафитского ученого, как аль-Касани (ум. 587 х), утверждавший, что «разум служит не для изменения, а для понимания» (аль-Касани, 2000:93).

Для Казахстана, где исламское образование находится в фазе институционального становления, заимствование рационалистических подходов без должной адаптации представляет собой потенциальную угрозу. Проблема усугубляется тем, что молодежь, получающая образование в светских университетах, часто не имеет доступа к классической исламской литературе на арабском языке по той или иной причине. В условиях,

когда основным источником становятся смысловые переводы, как сугубо авторский подход в осмыслении значений Священного Писания, формируется представление о Коране как о тексте, лишённом обязательности и авторитетности. При этом сами принципы традиционного тафсира остаются неизвестными.

По мнению казахстанского теолога А. Кенжегалиева, «отсутствие системного подхода к преподаванию исламских наук в казахстанских университетах приводит к доминированию внешних, зачастую либеральных трактовок» (Кенжегалиев, 2020:119). Это приводит к росту дискуссий не среди богословов, а в блогосфере, где преобладают упрощённые и зачастую антиисламские интерпретации. На фоне информационной открытости и отсутствия просвещённого религиозного наставничества, подходы Абу Зайда могут быть восприняты как норма.

Следует отметить, что в некоторых казахстанских вузах, особенно в программах религиоведения, действительно используется материалы, содержащая идеи постмодернистского прочтения Корана. Однако преподавание не сопровождается достаточно критическим анализом этих подходов. В одном из обзоров исламского образования в Казахстане, опубликованном в журнале *ҚазҰУ Хабаршысы*, говорится: «при слабом уровне подготовки студентов преподавание философии религии может иметь деструктивный эффект, особенно при использовании западных авторов вне контекста исламской традиции» (Турсынова, 2018:44).

Опасность заключается не столько в самом факте существования разных точек зрения, сколько в отсутствии у студентов способности отличать традиционный исламский подход от модернистского. Это может привести к тому, что интерпретация, нарушающая базовые принципы вероучения, будет восприниматься как «альтернативное мнение», а не как отклонение.

Рассматривая возможные последствия распространения герменевтики Абу Зайда в Казахстане, необходимо учитывать и социокультурную специфику региона. В отличие от Египта или Ирана, где исламское знание было институционализировано и передавалось через цепочку улемов, в Центральной Азии религиозное образование почти полностью прерывалось в советский период. Это привело к тому, что исламская мысль сегодня часто восстанавливается не изнутри богословской традиции, а через внешние, в том числе западные источники. Таким образом, рационалистические интерпретации Корана, подобные тем, что предлагал Абу Зайд, могут проникать в академическую и молодежную среду без должной критики и оценки в контексте исламской акиды.

Как показывает исследование М. Кенжебаева, проведенное в 2020 году на базе религиозных факультетов в Алматы и Шымкенте, высокий интерес к религии не всегда сопровождается методологической подготовкой студентов, особенно в сфере понимания коранического текста (Кенжебаев, 2018:67). Более 60% опрошенных студентов признали, что мало знакомы с терминологией *асбаб ан-нузуль*, *насх*,

ижма и *мутаваतिр*, но при этом активно используют современные философские категории для интерпретации аятов. Это демонстрирует, насколько уязвимой может быть молодёжь в условиях одностороннего преподавания религиозных текстов вне богословской традиции.

Подобная ситуация создаёт почву для того, чтобы идеи, направленные на историзацию Корана, подменяли собой целостную систему исламского мышления. Как подчеркивает М. Жолдасбаев, «восприятие Корана как культурного текста, лишённого трансцендентного измерения, может привести к полной утрате нормативной функции откровения» (Жолдасбаев, 2019:134). Он утверждает, что без аксиоматического признания божественности Корана как слов Аллаха, ислам превращается в философскую традицию, лишённую священного измерения и обязательности.

Особенно важно осознавать это в контексте программ исламского образования, финансируемых извне. За последние годы в Казахстане участилось влияние зарубежных образовательных проектов, в том числе с участием западных исламоведческих школ, где интерпретация Корана часто подчиняется принципам историзма, социологии религии и деконструктивизма. В ряде вузов, например, используются англоязычные учебники под редакцией Джона Эспозито и Карла Эрнста, в которых герменевтика Абу Зайда подаётся как образец «современного исламского мышления» без каких-либо предостережений (Эспозито, 2003:151).

Такой односторонний подход неизбежно может сказаться на формировании исламского сознания у молодых преподавателей и теологов. Вследствие отсутствия критической подготовки, они не могут отделить академическую интерпретацию от богословской нормы. Это может привести к тому, что тексты, направленные на разрушение традиционного богословия, начнут восприниматься как допустимое мнение в рамках ислама.

На этом фоне особенно актуальным становится вопрос сохранения матуридитского подхода как системы, позволяющей сочетать интеллектуальное осмысление религии с верностью откровению. В матуридитской традиции разум рассматривается как инструмент, способный распознать божественные знамения и рационально подтвердить истинность откровения, но не как абсолютный источник законодательства. Это хорошо выражено в труде Имама аль-Матуриди, где подчёркивается, что разум без шариата может утвердить только общие нравственные категории, но не способен сформулировать детали поклонения и правовых норм (аль-Матуриди, 2004:178).

Именно эта сбалансированная позиция позволяет защитить ислам от двух крайностей: слепого следования и разрушительного критицизма. В этом контексте показательным высказывание Верховного муфтия Наурызбая кажы Таганулы, который в 2021 году заявил: «У нас в Казахстане должна быть школа, основанная на ханафитском фикхе и матуридитской теологии. Это наш путь умеренности и

стабильности. Всё, что противоречит этому пути – будь то фанатизм или либеральный релятивизм – ведёт к разобщению» (Наурызбай Т, 2021:12).

Такая установка должна стать основой национальной стратегии исламского образования. В противном случае Казахстан может столкнуться с тем, что религиозное сознание его граждан будет формироваться не на основе коранического единства, а на основе конкурирующих, порой деструктивных идеологий.

Современные реалии требуют от исламской науки в Казахстане активного позиционирования не только как системы богословских знаний, но и как интеллектуальной традиции, способной отвечать на вызовы времени. Одним из таких вызовов является соблазн замены традиционной методологии интерпретации Корана на методы, заимствованные из светской исламологии, в том числе на подходы, схожие с теми, которые предложил Насыр Абу Зайд.

Одной из особенностей рационалистического подхода является стремление рассматривать Коран как текст, исчерпываемый контекстом его ниспослания. В этом случае универсальность и внеисторическая значимость откровения сводятся к минимуму. Подобная точка зрения способна размыть основание исламской этики, права и поклонения. Если содержание Корана привязывается к конкретному историческому моменту, неизбежным становится вопрос: применимы ли его нормы к современности? При положительном ответе на метод Абу Зайда, единственным критерием ста-

новится современное понимание справедливости, нравственности или свободы. Таким образом, не откровение определяет истину, а современное общественное мнение.

В ряде работ, особенно в *Накд аль-хитаб ад-дини*, Абу Зайд утверждает, что все аяты Корана являются результатом человеческого дискурса, а не абсолютного откровения. Он заявляет, что «откровение невозможно вне языка, а язык по определению – человеческое явление» (Абу Зайд, 1992:66). На этом основании он утверждает, что «даже аяты, содержащие доктринальные истины о судном дне, ангелах или Аллахе, подлежат историко-культурному осмыслению». Это противоречит акиде Ахлю-Сунна, в которой метафизические положения веры передаются не как культурный опыт, а как трансцендентная истина.

В интерпретации аята ан-Ниса 4:34 «Мужчины стоят над женщинами...», Абу Зайд утверждает, что текст не имеет нормативной силы, а отражает социальные установки VII века. Он считал, что «любая юридическая норма, касающаяся семьи, брака или гендера, подлежит отмене или переосмыслению» в современном обществе (Абу Зайд, 2006:102). Это идёт вразрез с подходом классических улемов, признающих возможность иджтихада в деталях, но не в основных установлениях шариата, особенно если они подтверждены ижма и хадисами.

Абу Зайд предлагал отказаться от хадисов, передающих доктринальные истины, как от «отражения политического контекста времени фиксации» (Абу Зайд, 1990:51). Он ставил под

сомнение подлинность хадисов о чудах, рае, наказаниях могилы, а также хадисов о шариатских наказаниях, утверждая, что «система хадисов создавалась для подкрепления власти». Такая позиция не совместима с исламской доктриной, где хадисы мутаватир и сахих имеют теологическую и правовую обязательность.

Это особенно опасно в условиях Казахстана, где происходит поиск национальной модели исламской самобытности. В отличие от многих арабских стран, здесь нет единого религиозного центра с авторитетом, сравнимым с Аль-Азхаром. В такой ситуации богословская традиция становится уязвимой для влияния идей, не укоренённых в наследии классических исламских школ. При этом сама государственная политика в отношении религии подчёркивает важность умеренности, толерантности и следования традиционной школе. В этом контексте закрепление матуридитской герменевтики имеет не только религиозное, но и стратегическое значение.

Как подчёркивает казахстанский исследователь К. Абуов, «формирование устойчивого исламского сознания невозможно без укрепления богословского образования, основанного на ханафитско-матуридитской основе» (Абуов, 2019:94). Это возможно только в случае, если в систему исламского образования будет встроена дисциплина, специально посвящённая истории герменевтики, включая критический разбор современных течений. К счастью, такое явление можно наблюдать сегодня в Египетском университете исламской культуры «Нур Мубарак»

где в магистерской среде закреплена дисциплина по названию «Направления в интерпретациях Корана».

Следует отметить, что вызов, брошенный Абу Зайдом, не ограничивается сферой академии. Его идеи могут проникать в проповеди, социальные сети, семинары и научные конференции. Более того, некоторые междunarодные организации, продвигающие «реформу ислама», прямо могут опираться на его тексты. В этой связи важна не только научная, но и просветительская работа. Необходимо объяснять верующим, что рационализм без опоры на шариатские и теологические рамки – это не развитие исламской мысли, а подмена её основ.

Следовательно, идеи Насыра Абу Зайда, несмотря на кажущуюся академическую обоснованность, могут оказать разрушительное влияние на богословскую инфраструктуру, если они будут внедряться в образовательную систему без сопровождения критического богословского анализа. Казахстану, где ислам неотделим от национального самосознания, важно не поддаваться интеллектуальной моде, а укреплять основы традиции, на которых и держится религиозное единство.

Учитывая всё вышеизложенное, становится очевидно, что только системный подход – включающий преподавание классических трудов, диалог между улемами и академическим сообществом, а также участие муфтията в научных обсуждениях – способен защитить исламскую мысль в Казахстане от герменевтического релятивизма. В противном случае страна рискует столкнуться не только с

утратой традиционной школы, но и с духовным хаосом, в котором Коран перестанет быть критерием истины.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование рационалистической герменевтики Насыра Абу Зайда позволяет выявить глубокое расхождение между классической исламской традицией и подходами, основанными на современной западной теории интерпретации. Абу Зайд предложил видеть в Коране исторически обусловленный текст, смысл которого зависит от времени, культуры и читателя. Его тезис о необходимости отделения откровения от текста, идея «открытого смысла» и критика традиционного фикха были направлены на радикальное переосмысление роли Корана в современном мире.

Однако подобный подход не может быть принят безоговорочно. Он вступает в прямое противоречие с онтологическим статусом Корана в исламе как божественного слова, не подверженного человеческой реконструкции. Предложенная модель герменевтики разрушает ключевые опоры исламской акиды: авторитет откровения, нормативность шариата и преемственность в интерпретации. Реакция исламского мира, особенно религиозных авторитетов Египта, Турции, Марокко, Ирана и других стран, показала, что герменевтика Абу Зайда не воспринимается как внутренний исламский проект, а скорее как заимствованная интеллектуальная стратегия, не укоренённая в религиозной традиции.

В контексте Казахстана, где исламская мысль переживает этап воз-

рождения после десятилетий забвения, заимствование таких подходов без богословского фильтра может привести к глубоким последствиям. Утрата связи с классической ханафитской и матуридитской традицией, ослабление шариатских основ и подмена теологических понятий философскими категориями могут привести к разрушению целостности религиозного сознания. На фоне отсутствия глубокой фикха-ориентированной подготовки у части духовенства и преподавателей, это может иметь долгосрочные последствия для формирования национального исламского самосознания.

В этой связи необходимы конкретные меры, направленные на укрепление традиционной школы. Речь идёт не только о возврате к текстам классических улемов, но и о создании образовательной инфраструктуры, которая могла бы вооружить молодёжь инструментами критического, но богословски выверенного анализа. Укрепление тафсирной культуры, преподавание улум аль-Куран, фикха и усуль ад-дин с использованием оригинальных текстов, развитие отечественной теологии на казахском, арабском и русском языках, – всё это необходимо для обеспечения богословской стабильности.

Не менее важным является и участие муфтията, научных центров, исламских факультетов и высших медресе в формировании интеллектуальной базы для критического анализа современного исламоведения. Необходимо вводить курсы по герменевтике Корана с обязательным сравнительным изучением подходов традиционных и модернистских авторов, а также стимулировать публикации на темы исламской философии, методов толкования и теории смысла. Только так можно создать поколение, способное защищать ислам не только через лозунги, но и через знание.

Эти меры, сочетая технологии, образование и диалог, обеспечат устойчивость казахстанской богословской школы против радикального рационализма, сохраняя ханафитскую идентичность. Рациональность и модернизация, несомненно, необходимы, но лишь в том случае, если они направлены на раскрытие глубинной мудрости Корана, а не на её замену. Поэтому выбор, стоящий перед казахстанским исламским сообществом, – это выбор между временной привлекательностью радикальных герменевтик и вечной ценностью умеренности, разума и преемственности.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абу Зайд Н.Х. (1990). Аль-насс, аль-сульта, ат-тавилъ [Текст, власть, интерпретация]. Бейрут: Аль-Марказ ас-Сакафи аль-Араби. – 285 с.
2. Абу Зайд Н. Х. (1992). Накд аль-хитаб ад-дини [Критика религиозного дискурса]. Каир: Сина Паблишинг. – 205 с.
3. Абу Зайд Н. Х. (2006). Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press. – 175 p.
4. Имара М. (1996). Аль-ислам ва акидат ат-таухид [Ислам и убеждение в единобожии]. Каир: Дар аш-Шурук. – 340 с.

5. Джума А. (2011). Аль-байан лима яшгаль аль-азхан [Разъяснение волнующих вопросов]. Каир: Дар ас-Салам. – 328 с.
6. Барлас А. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press. – 240 p.
7. Эспозито Дж. (2003). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press. – 384 p.
8. Аслан Р. (2005). *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House. – 310 p.
9. Аль-Матуриди А. М. (2004). Та'вият ахль ас-сунна [Толкования людей сунны]. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия. – 5 томов (в среднем ~400 с. каждый).
10. Аль-Касани А. (2000). Бадаи ас-санаи фи тартиб аш-шараи [Совершенство ремесел в организации шариатских норм]. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия. – 8 томов (~700 с. каждый том).
11. Кардави Ю. (2001). Ад-дин ва ас-сияса [Религия и политика]. Каир: Дар аш-Шурук. – 358 с.
12. Аль-Газали А. Х. (2005). Ихъя 'улум ад-дин [Возрождение наук о религии], т. 1. Бейрут: Дар аль-Маарифа. – 398 с.
13. Ибн Касир И. (2000). Тафсир аль-Куран аль-Азим [Великое толкование Корана], т. 1. Бейрут: Дар аль-Фикр. – 464 с.
14. Ералиев, Р. (2019). «Исламская герменевтика и религиозная идентичность», *Религиоведение в Казахстане*, №4, с. 68.
15. Тулебаев, Ж. (2020). «Интерпретация Корана в условиях плюралистического общества», *ҚазҰУ Хабаршысы. Серия религиоведения*, №2(56), с. 41.
16. Кенжебаев М. (2018). «Исламское образование в Казахстане: вызовы и перспективы». *Дін және Қоғам*, №4, с. 63.
17. Жолдасбаев, М. (2019). *Философия Корана в матуридитской школе*. Алматы: Исламтану.
18. Абуов К.Ш. (2019). *Ислам и современное общество: богословский подход*. Алматы: ҚазҰУ баспасы.
19. Турсынова, Г. (2018). «Проблемы преподавания философии религии в Казахстане», *ҚазҰУ Хабаршысы. Серия философии*, №4(52), с. 42.
20. Кенжегалиев А. (2020). «Рационализм в преподавании исламских наук: между традицией и модерном». *Қазақстан мұсылмандары*, №3, с. 115.

REFERENCES

1. Abu Zayd, N. H. (1990). *al-Nass, al-Sulta, al-Ta'wil* [Text, Authority, Interpretation]. Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
2. Abu Zayd, N. H. (1992). *Naqd al-Khitab al-Dini* [Critique of Religious Discourse]. Cairo: Sina Publishing.
3. Abu Zayd, N. H. (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
4. Имама, М. (1996). *al-Islam wa Aqidat al-Tawhid* [Islam and the Doctrine of Tawhid]. Cairo: Dar al-Shuruq.
5. Gomaa, A. (2011). *al-Bayan lima Yashghal al-Adhhan* [Clarification of Current Issues]. Cairo: Dar al-Salam.

6. Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
7. Esposito, J. (2003). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
8. Aslan, R. (2005). *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.
9. al-Maturidi, A. M. (2004). *Ta'wilat Ahl al-Sunna [Exegesis of the People of the Sunnah]*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
10. al-Kasani, A. (2000). *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i [The Sublime Art in the Order of Sharia Rulings]*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
11. Qaradawi, Y. (2001). *al-Din wa al-Siyasa [Religion and Politics]*. Cairo: Dar al-Shuruq.
12. al-Ghazali, A. H. (2005). *Ihya' Ulum al-Din [Возрождение наук о религии]*, т. 1. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
13. Ibn Kathir, I. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim [Великое толкование Корана]*, т. 1. Beirut: Dar al-Fikr.
14. Eraliev, R. (2019). "Islamskaya germeneytika i religioznaya identichnost'" [Islamic Hermeneutics and Religious Identity]. *Religiovedenie v Kazakhstane [Religious Studies in Kazakhstan]*, no. 4, pp. 68.
15. Tulebaev, Zh. (2020). "Interpretatsiya Korana v usloviyakh pluralisticheskogo obshchestva" [Qur'an Interpretation in a Pluralistic Society]. *KazNU Khabarshysy. Seriya religiovedeniya [Bulletin of KazNU. Religious Studies Series]*, no. 2(56), pp. 41.
16. Kenzhebaev, M. (2018). "Islamskoe obrazovanie v Kazakhstane: vyzovy i perspektivy" [Islamic Education in Kazakhstan: Challenges and Prospects]. *Din zhane Kogam [Religion and Society]*, no. 4, pp. 63.
17. Zholdasbaev, M. (2019). *Filosofiya Korana v maturiditskoy shkole [The Philosophy of the Qur'an in the Maturidite School]*. Almaty: Islamtanu.
18. Abuov, K. Sh. (2019). *Islam i sovremennoe obshchestvo: bogoslovskiy podkhod [Islam and Contemporary Society: Theological Approach]*. Almaty: KazNU Publishing.
19. Tursynova, G. (2018). "Problemy prepodavaniya filosofii religii v Kazakhstane" [Problems in Teaching Philosophy of Religion in Kazakhstan]. *KazNU Khabarshysy. Seriya filosofii [Bulletin of KazNU. Philosophy Series]*, no. 4(52), pp. 42.
20. Kenzhegaliev, A. (2020). "Ratsionalizm v prepodavanii islamskikh nauk: mezhdu traditsiy i modernom" [Rationalism in the Teaching of Islamic Sciences: Between Tradition and Modernity]. *Kazakhstan Musylmandary [Muslims of Kazakhstan]*, no. 3, pp. 115.