

Али Риза Байзан

ОРИЕНТАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ РЕФОРМЫ

Ориентализм в некотором своем аспекте является интеллектуальным крестовым походом Запада, направленным против Ислама. Проекты религиозной реформы если не полностью, то в весьма значительной мере опираются на взгляды и концепции ориенталистов. Как ориентализм, так и проекты реформирования религии находились под исключительно большим влиянием модернизма (и гораздо менее значительным влиянием пост-модернизма). Современные ориенталисты и богословы-реформисты сходятся друг с другом в позиции протестантизации Ислама, а точнее работают в качестве партнеров в этом направлении.

Процесс протестантизации Ислама прежде всего имеет целью размыть веру в Ислам как самую совершенную и последнюю религию. Научной оболочкой этого процесса являются понятия религиозного плюрализма и религиозного релятивизма. Согласно этим понятиям, все религии равны и все они приведут человека к Богу. В такой ситуации можно говорить о выгодном положении религии, обладающей преимуществом в мирской жизни. По этой причине мы утверждаем, что религиозное реформаторство также тесно связано с ориентализмом. В начале мы изложили то, что следовало бы изложить в конце. Теперь, если вам угодно, мы перейдем к изложению того, с чего надо было бы начать.

«Интеллектуалы-крестоносцы»

Если рассматривать ориентализм, абстрагируясь от той культуры и цивилизации, в лоне которой он зародился, то есть как некую вещь в себе, то, как бы это ни было легко с точки зрения анализа, это будет типичной редукционистской позицией. Последнее не принесет нам никакого результата, кроме искажения действительности¹. Необходимо рассматривать ориентализм вместе с современной наукой, внутри которой он зародился, а современную науку – вместе с современностью (modernity) и модернизмом². А сегодня также необходимо брать в расчет пост-современность и постмодернизм³.

Модернизм – это продукт Ренессанса и Реформации, а конкретнее, проект философии Просвещения XVIII века⁴. Один из основоположников Просве-

щения Кант (ум. 1804) дает ему следующее определение: «Просвещение – это выход человека из состояния несоввершеннолетия, которое есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства с чьей-либо стороны... Имей мужество пользоваться собственным умом».

В общем, самым скромным последствием Просвещения стала попытка человека задать направление откровению, а не подчинение человека откровению. Так как вера в Бога не была господствующим принципом Просвещения, в религии, понимавшейся лишь как исторический феномен, отрицался божественный смысл.

Современность вместе с Декартом описывала человека как единственного господина планеты, а вместе с Фрэнсисом Бэконом определяла науку как силу и инструмент власти⁵. Конечной целью современной науки также является контроль, или, другими словами, господство.

Ориентализм, будучи порождением такого организма, может пониматься как «прикладная наука о восточной культуре и цивилизации». Иными словами, ориентализм – это способ, разработанный Западом с целью установления господства над Востоком и реорганизации его в своих интересах. Или, по выражению С. Саййида, «деятельность в прирученных власти и знании незападного мира»⁶.

По признанию одного ориенталиста: «В чем заключается одна из причин чувства недоверия к ориенталистам? Это в основном нерелигиозные академики. Они исследуют народы, изучают, что они собой представляли, что говорили, их историю, язык, религию, и объясняют вам. Они дают рекомендации людям относительно того, что те думают о вопросах, связанных с этими народами. В таком случае это может быть определенным средством политического контроля. Потому что

если вы настолько хорошо знаете какое-либо общество, вы сможете использовать это знание для того, чтобы контролировать его и добиваться от него того, что вам нужно. Такого рода вещи всегда имели место. Это реальность»⁷.

Секуляризм как опора ориентализма

Поскольку ориентализм воспринимает действительность через призму модернизма, главной чертой которого является секуляризм/светскость, он видит в Исламе не религию, опирающуюся на откровение (вахй), а исторический и социальный феномен. Хотя многие ориенталисты подчеркивают исключительность Ислама, никто из них не отказывается от определения Ислама как чисто человеческого феномена.⁸

Исламская традиция должна пониматься как цивилизация, осью которой является божественное откровение, или, иными словами, в центре ее Аллах⁹. В противоположность этому основной чертой современности является ее «антропоцентризм/гуманизм»¹⁰. Иначе выражаясь, главной чертой современности является ее секуляризм¹¹. Несмотря на радикальные различия между друг другом, модернизм и постмодернизм оба антропоцентричны, то есть носят секулярный и гуманистический характер. В соответствии с приведенными доводами мы можем говорить о том, что исламская традиция и модернизм вместе с постмодернизмом находятся на противоположных полюсах.¹² Так как исключительное преимущество модернизма и постмодернизма отрицается, а христианство определяет себя в качестве последней религии, Ислам понимается ориентализмом как культурный и исторический феномен. Мы уже указали на то, что современная наука служит основой

концепции знания, присущей ориентализму. Характерной особенностью современной науки является ее позитивистская сущность.

Позитивизм, наряду с акцентированием внимания на секуляризме, выдвигает идею о том, что только современная наука является приемлемой для всех, глобальной и объективной формой знания. Другими словами, ориентализм в каком-то смысле базируется на фашизме знания и науки. По этой причине будет уместно рассматривать ориентализм как «средство господства Запада над Востоком»¹³ Эдварда Саида или «разведывательный инструмент колониализма»¹⁴ Джемиля Мерича¹⁵.

Период научного ориентализма начался с основания Сильвестром де Сасси Школы восточных языков (*Ecoles des Langues Orientales*) в Париже в 1795 году. Тут мы не можем обойти стороной вопрос дружбы между Сасси и премьер-министром эпохи Танзимата Мустафой Решит-пашой, которого расхваливал как «пророка цивилизации». Шинаси, который сам был в дружеских отношениях с известным философом и ориенталистом Эрнестом Ренаном¹⁶.

Также обращает на себя внимание то, что в период самоопределения ориентализма в качестве научной дисциплины начинается подъем империализма. Это показывает, что ориентализм обеспечивал научную поддержку империализму, в которой тот нуждался. Одним из наиболее ярких примеров этого является тот факт, что Наполеон во время своего похода в Египет привел с собой большое количество людей науки, после чего был написан 23-томный труд о Египте¹⁷. Обобщая, мы можем утверждать, что ориентализм является формой социальной и культурной инженерии. Ориенталисты преследуют цель переустройства жизни мусульманских

народов в интересах Западной цивилизации.

Также проясним здесь следующее: несмотря на благие намерения некоторых ориенталистов, это не мешает им быть разведывательным инструментом империализма. Например, известный ориенталист Луи Массиньон работал в министерстве иностранных дел Франции, а затем получил должность во французской администрации города Фес¹⁸. Также не следует забывать о другом разведывательном инструменте империализма – антропологии, в особенности социально-культурной антропологии. В любой стандартной книге по антропологии, например в работе Бозкурта Гювенча «Человек и культура», об этом говорится достаточно ясно.

Социология, хотя и пребывает здесь на вторых ролях, также обладает этой функцией, что и станет следующим предметом нашего обсуждения. Переустройство всей жизни восточных народов в некотором смысле порождает потребность в социологии как опоре «социальной инженерии». В этой связи заслуживает упоминания «религиозный проект человечества» под названием «позитивная политическая система», выдвинутый с целью устранения Ислама Огюстом Контом, которого можно считать основателем позитивистской социологии или по меньшей мере человеком, давшим название науке социология. Этот проект был очерчен в письме Конта, адресованном лидеру сторонников Танзимата Мустафе Решит-паше¹⁹. О.В. Грюнебаум подчеркивал значимость антропологических и социологических исследований при изучении Ислама. В этой связи как социолог-ориенталист заслуживает внимания Макс Вебер²⁰.

Ориентализм и социальная антропология, подчеркивая и раздувая различия, сеют семена раздора среди мусульманских народов. Ограничимся

лишь одним примером с нашей стороны: в Турции гораздо больше зарубежных работ по алевитам, если сравнить с имеющимися отечественными трудами. В последнее время появились работы, являющиеся продуктом тенденции рассмотрения алевитов в качестве «меньшинства»²¹. Подобного рода работы раздувают различия до фантастических размеров. В них имеет место утверждение о том, что алевитство появилось под влиянием христианства. То есть алевитство – это эклектичная вера, изнутри представляющая собой христианство, а внешне напоминающая Ислам.

Пионеры сотрудничества

В процессе вестернизации, ставшей заметной после Танзимата, мы усвоили модернизм в гораздо большей степени, чем нам кажется. Модернизм не просто проник в наше сознание, вся наша среда в значительной степени сформировалась под влиянием модернизма. Нас не удивляет то, что интеллектуалы (по тур. айдын – букв. светлый, просвещенный), среда и сознание которых формировались под влиянием модернизма (напомним, что и их название, и источники их вдохновения пришли из философии Просвещения), сочли более подходящими для своего ума ориенталистские истолкования Ислама. По этой причине богословы-модернисты и богословы-реформисты в сотрудничестве с ориенталистами, т.е. врагами, ведут войну против своей истории и своей традиции²².

С тех пор как мусульмане столкнулись с модернизмом, особенно, как мы это видим на примерах Джамал-ад-Дина аль-Афгани и Мухаммада Абдо в Египте и Саида Ахмад Хана в Индии, под предлогом пересмотра исторически сложившейся в Исламе традиции, предметом дискуссии стала сунна Милости мирам Святого Про-

рока Мухаммада (сав). Главной осью проектов Афгани, Абдо и Ахмад Хана стал вопрос: «Как мы можем создать синтез Ислама и современной цивилизации?» Афгани, Абдо и Ахмад Хан принимают модернизм как данность без всяких возражений²³, он стал осью их течения, которое называют «исламский модернизм» или «современный Ислам» (Modern Islam), но мы считаем более подходящим название «модернистское и реформистское направление в богословии».

Модернистские и реформистские богословы с целью расширения пространства интерпретаций начали обсуждать функцию и связующую роль сунны в религии. Будто бы в усуль аль-хадис, усуль аль-фикх и усуль ат-тафсир уже не проделана критика сунны с точки зрения ее предания (риваят), текста (матн) и комментария. За первым поколением, закрывавшим глаза на сунну, лежащую за пределами достоверных (мутаватир) хадисов, следует поколение модернистски и реформистски настроенных богословов, которые приступили к подобным дискуссиям относительно Корана. Если быть точнее, то модернистские и реформистские богословы уже явным образом оспаривают связующую роль Корана. Некоторые из них даже высказывают различные сомнения относительно правильности Священного Корана как божественного откровения (вахй). Интересно, что горячо осуждающие подражание (таклид) в религии богословы-модернисты сами подражают ориенталистам. Тот факт, что базовые принципы, которые отстаивают модернистско-реформистские богословы, ранее выдвигались ориенталистами, доказывает это подражание²⁴.

Историзм и герменевтика

Тот подход, которого придерживалось большинство ориенталистов

в их исследованиях Ислама, это историзм, а их метод – герменевтика. Популярный лидер модернистско-реформистского направления богословия Фазлур Рахман в своей работе «Ислам» также подчеркивал неизбежность и неоспоримость следования историзму как подходу и герменевтике как методу при изучении Священного Корана. Следуя по пути своих учителей-ориенталистов, он приступил к изучению Священного Корана как чисто исторического текста и стал применять для работы над ним герменевтику Бетти²⁵. Дисциплины, связанные с исторической и литературной критикой, являются продуктом философии Просвещения XVIII века. «История Корана» Т. Нёльдеке, которую он опубликовал в 1860 году, опирается на них. Эта работа Нёльдеке считается на Западе самым авторитетным трудом по Корану. Гольдцигер – один из первых ориенталистов, начавших применять герменевтику по отношению к Священному Корану²⁶.

Как мы отметили ранее, у нас то же самое предлагал Фазлур Рахман. По сути, то, что делают ориенталисты и богословы-модернисты наподобие Фазлура Рахмана, – это применение к Корану методов критики, использовавшихся в XVIII-XIX веках для Священного Писания. Интересно также и то, что Фазлур Рахман пошел дальше и выступил в защиту «Сатанинских стихах» Салмана Рушди и одного из архитекторов межрелигиозного диалога Уотта²⁷. Уотт в своей работе «Мухаммад в Мекке» широко разрабатывает эту бессмыслицу. Не следует поражаться такому образу мыслей Уотта. По нашему мнению, можно говорить о двух причинах, которые стоят за его взглядами: во-первых, ненависть Уотта, как ориенталиста, к Исламу; во-вторых, его стремление примерить к Исламу представления о божественном откровении (вахй) и

пророчестве, присущие христианству в целом и протестантизму в частности²⁸.

Фазлур Рахман и «Сатанинские стихи»

Если мы обратимся к Фазлуру Рахману, то наше внимание привлечет то, что этот богослов мог одним росчерком пера вычеркнуть все предания (риваят), обладающие степенью достоверности (таватур), и при этом в вопросах откровения (вахй) обращался к вымышленным (мауду') и слабым (да'иф) преданиям. Вот что пишет по этой теме наш богослов-реформист Фазлур Рахман: «В суре «Наджм» использовались, а потом были отменены упоминания о возмещении богиням язычников Мекки, и хорошим подтверждением этого факта являются некоторые аяты и другие аргументы, имеющиеся в Коране»²⁹. Интересно также, что на международном симпозиуме под названием «Ислам и модернизм: опыт Фазлура Рахмана», в котором участвовали свыше тридцати богословов и исследователей, никто не стал ни критиковать, ни отстаивать этих его взглядов, со звучащих идеям Салмана Рушди³⁰.

Для нас подобный ход мыслей Фазлура Рахмана не является удивительным. Потому что Фазлур Рахман во многом представляет божественное откровение как исторический и социальный феномен. В результате этого он видит понимание и истолкование божественного откровения как «чисто когнитивный процесс». Смысл этого таков: «Для того, чтобы понимать Священный Коран, не надо быть уверовавшим». Профессор доктор Ареф Али Найед, который придерживается традиционного взгляда и считает первейшим условием для понимания Священного Корана веру и восприятие сердцем, дискутирует по этому поводу с Фазлуrom Рахманом. Найед

справедливо отмечает, что эта критика также может быть отнесена и к таким представителям реформистского богословия, как Мохаммад Аркун и Хасан Ханафи, поскольку они, как и Фазлур Рахман, являются когнитивистами³¹.

Вернемся к высказываниям самого Фазлура Рахмана, который говорит следующее: «В этой ситуации мы видим, что ниспослание Корана и образование исламского общества происходило в определенной исторической среде и в определенных социально-культурных условиях. Коран – это ответ на эту ситуацию, и по большей части он включает в себя нравственные, религиозные и общественные предписания и нормы, представляющие собой ответ на проблемы, возникшие в рамках каких-либо исторических событий»³². Так как Фазлур Рахман интерпретирует обстоятельства ниспослания (асбаб ан-нузуль) с детерминистской точки зрения, он не может увидеть телеологического измерения откровения. Его концепция откровения по какой-то причине совпадает с трактовками известного ориенталиста и протестантского богослова Монтгомери Уотта³³. Отрицание Фазлуром Рахманом на основании толкования скрытых смыслов (та'виль) существования ангела по имени Джабраил³⁴ объясняется его близостью как иудео-христианским представлениям об откровении и пророчестве, так и толкованию откровения ориенталистами наподобие Уотта, сформировавшемуся под влиянием известного психоаналитика К. Юнга. Как и следовало ожидать, Юнг трактует откровение на основе психологического подхода посредством понятия «коллективное бессознательное». Если в Исламе под откровением понимается «чистое и беспримесное божественное послание», то иудео-христианское верование трактует его как «наполовину

божественное, наполовину человеческое послание». Как отметил один исследователь, «лишение Джабраила внешнего и объективного статуса ангела не ограничивается проблемой донесения откровения, а создает проблемы, связанные с онтологической основой, сущностью и функциональным положением откровения»³⁵. То есть, как отметил Али Булач, восприятие откровения Фазлура Рахмана наводит нас на мысль о двойной природе Корана. Будто бы Коран – это текст, созданный совместно Аллахом и Святым Пророком. Эта двойственность природы своей формой, признанной в христианстве и ставшей предметом дискуссий, напоминает двойственную природу Иисуса. Затем Али Булач в связи с восприятием откровения Фазлура Рахмана задает вопрос о влиянии на него христианского верования, однако не дает на него ясного ответа³⁶. По-нашему, если добавить ко всему этому его одобрение «Сатанинских стихов», мы можем спокойно ответить на этот вопрос положительно. То есть, Фазлур Рахман стремится навязать Исламу христианские представления об откровении и пророчестве. И как отражение всего этого, Фазлур Рахман, как ориенталист³⁷, трактует откровение с исторической перспективы³⁸.

Фазлур Рахман как слуга ориенталистов

Зияуддин Сердар следующим образом определяет ориенталистские источники Фазлура Размана: «Труд Фазлура Рахмана «Ислам» (Weidenfield and Nicolson, London, 1966) представляет собой модернистскую попытку перестройки Ислама в духе ориенталистов. Так, в своей критике сунны он опирается на Йозефа Шахта, его анализ исламской истории основывается на взглядах Х.А.Р. Гибба, а все его

подходы к выбранной теме коренятся в идеях его учителя и духовного наставника У. К. Смита»³⁹.

А вместо заключения приведем следующие слова З. Сердара: «У нас нет никакой основательной причины не принимать всерьез работы Фазлура Рахмана и других учеников-ориенталистов. Они написаны по большей

части для других членов их групп и ориенталистов. Как ориенталисты, так и их подмастерья из числа мусульман занимаются демонстрацией превосходства западной цивилизации и ее духовной основы – христианства»⁴⁰. Один только Фазлур Рахман? Если бы!

Примечания:

1. Морис Дюверже, Введение в методологию социальных наук, пер. У. Оксая, 4 изд., Стамбул – 1990. с. 369, 371, 375 (Duverger, Maurice, Metodoloji Açısından Toplumsal Bilimlere Giriş, çev., Ü Oksay, 4 Bası, İst. – 1990, s. 369, 371, 375 vd.)
2. Согласно метанаукам (социология науки и знания, антропология науки, психология сознания, философия науки) наука и знание отражают особенности породившей их социальной и культурной среды. Арслан Хюсаметтин. Эпистемическое общество, Стамбул – 1990; Бернс, Барри, Социология научного познания, пер. Х. Арслана, Анкара – 1990. (Arslan, Hüsamettin, Epistemik Cemaat, İst. – 1990; Barnes, Barry, Bilimsel Bilginin Sosyolojisi, çev., H. Arslan, Ank. – 1990.)
3. Влияние постмодернизма на нашу интеллигенцию до сих пор не исследовано, если не считать нескольких книг и статей. Только и эти работы – результат воздействия модернизма и постмодернизма. Для примера см. внутренняя критика, Дурсун Чичек, Влияние постмодернизма на исламистов, Кайсери – 1997; внешняя критика, Проф., Д-р Али Яшар Сарыбай, Пост-современное гражданское общество и Ислам, Стамбул – 1994 (İçerden sayılabilecek bir kritik, Dursun Çiçek, Postmodernizmin İslamcılar Üzerindeki Etkisi, Kayseri – 1997, Rey yay.; dışardan yapılan bir kritik, Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay, Postmodernite Sivil Toplum ve İslam, İst. – 1994, İletişim yay.)
4. Для знакомства с общей оценкой современности см. Туранье Ален, Критика современности, пер. Х. Туфан, Стамбул – 1995; Роже Гароди, Биография 20 лет, пер. А. Унал, 2 изд., Анкара – 1989; Гидденс, Энтони, Итоги современности, пер. Э. Кундиль, Стамбул – 1998. (Alaine, Modernliğin Eleştirisi, çev. H. Tufan, İst. – 1995, 2. Bası; Garaudy, Roger, 5. Yüzyılın Biyografisi, çev. A. Ünal, 2. Bası, Ank. – 1989; Giddens, Antony, Modernliğin Sonuçları, çev., E. Kuşdil, İst. – 1998.)
6. Капра, Фритюф, Точка возвращения в понимании Запада, пер. М. Армаган, 2 изд., Изд-во «Инсан», Стамбул – 1992. (Capra, Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, çev., M. Armağan, 2 Bası, İnsan Yay., İst. – 1992.)
7. С. Саййид, Страх перед фундаментализмом, пер. Э. Джейлана, Н. Йылмаза, Изд-во «Вади», Анкара – 2000. С. 53 (S. Sayyid, Fundementalizm Korkusu, çev., E. Ceylan-N. Yılmaz, Ank. – 2000, Vadi yay., s. 53.)
8. Заведующий отделением семитских и египетских языков Католического университета Проф. Сидни Гриффит, 1.2.1998, «Заман» (Katolik Üniversitesi Sami ve Mısır Dilleri Bölüm Başkanı Prof. Sidney Griffith, 1.2.1998 tarihli Zaman gazetesi.)
9. Альберт Хурани, Ислам в понимании Запада, пер. Джалаля А. Каната, Изд-во «Сармал», Стамбул, 1994; Ричард В. Саузерн, Восприятие Ислама в средневековой Европе, пер. Ахмет Айдоган, Изд-во «ЙёNELİŞ», Стамбул – 2000. (Albert Hourani, Batı Düşüncesinde İslam, çev., Celal. A. Kanat, İst. – 1994, Sarmal yay.; Richard W. Southern, Ortaçağ Avrupasında İslam Algısı, çev., Ahmet Aydoğan, İst. – 2000, Yöneliş Yay.)
10. Наср, Традиционный Ислам в современном мире, с. 107–125, вместе с ссылками. Генон, Рене, Кризис современного мира, пер. М. Каныка, Стамбул – 1986. с. 99–118 (Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslam, s. 107–125 ve oradaki referanslar. Guenon, Rene, Modern Dünyanın Bunalımı, çev., M. Kanık, İst. – 1986. s. 99–118.)
11. Наср, Традиционный Ислам в современном мире, с. 107–125, вместе с ссылками. Генон, Рене, Кризис современного мира, пер. М. Каныка, Стамбул – 1986. с. 99–118 (Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslam, s. 107–125 ve oradaki referanslar. Guenon, Rene, Modern Dünyanın Bunalımı, çev., M. Kanık, İst. – 1986. s. 99–118.)
12. См. Атмас, С. Накыб, Ислам, секуляризм и философия будущего, пер. М. Кылыч, 2 изд., Стамбул – 1995. с. 41–80; Петер, Бергер, Социальная реальность религии, пер. А. Джошкун, Стамбул, 1993. с. 159–186; Тёрнер, Брайан, Макс Вебер и Ислам. Критический подход, пер. Й. Актмай, Анкара, 1991. с. 201–226.

- (Attas, S. Nakib, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* çev. M. E. Kılıç, 2.bası, İst. – 1995, s. 41–80; Berger, Peter, *Dinin Toplumsal Gerçekliği*, çev., A. Coşkun, İst. – 1993, s. 159–186; Turner, Bryan, *Max Weber ve İslam, Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev., Y. Aktay, Ank. – 1991, s. 201–226.)
13. Наср С. Хусейн, *Ислам и типик современного человека*, пер. А. Унала, Стамбул – 1984. (Nasr, S. Hüseyin, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev., A. Ünal, İst. – 1984.)
14. Эдвард Саид, *Ориентализм*, пер. С. Айаза, изд. «Пынар», Стамбул. – 1991 (Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Ayaz, İst. – 1991, Pınar yay.)
15. Джемиль Мерич, *От культуры к Ирфану*, Изд-во «Инсан», Стамбул – 1986 (Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İst. – 1986, İnsan yay., s. 61)
16. Подробнее об ориентализме см. Проф. Др. Хайдар Баш, *Наша религиозная и национальная целостность, II часть* (Prof. Dr. Haydar Baş, *Dini ve Milli Bütünlüğümüz, II. Bölüm*.)
- р. См. Бернард Льюис, *Новое рождение современной Турции*, пер. М. Кыратлы, Анкара – 1970. С. 106. (Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Yeniden Doğuşu*, çev., M. Kıratlı, Ank. – 1970, s. 106.)
17. А. Хусейн, с. 20.
18. А. Хусейн, с. 20.
19. Для информации о самом письме и его содержании см. Муртеза Коразлычи, *Связи с позитивистами некоторых из наших деятелей Танзимата, 150 лет Танзимату. Международный юбилейный симпозиум, Анкара: 31 октября – 3 ноября 1989 года, Изд-во Общества турецкой истории, Анкара – 1994. С. 25–43. Также Муртеза Коразлычи, Проникновение позитивизма в Турцию и его влияние, «Инсан», Стамбул – 1986. (Murteza Korlaelçi, *Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim–3 Kasım 1989, Ank. – 1994, Türk Tarih Kurumu yay.; s. 25–43; ayrıca bkz., aynı yazar, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İst. – 1986, İnsan yay.)*
20. Для информации см. А. Хусейн, с. 20., Тюнер, с. 35.
21. Идентичность алевитов, под ред. Т. Олссона, К. Родвер, Э. Оздалга, пер. Х. Торун, Б. К. Торун, Изд-во «Тарих Вахфы Йурт», Стамбул – 1999. (Editör: T. Olsson, C. Raudvere, Elisabeth Özdalga, *Alevi Kimliği*, çev., H. Torun, B. K. Torun, İst. – 1999, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.)
22. См. сведения по ривайвализмским и реформаторским движениям в Исламе, предоставленные Фазлуром Рахманом, который сам принадлежал к числу богословов-реформистов, «Возрожденческие и реформаторские движения в Исламе», под ред. П.М. Холта, «История, культура и цивилизация Ислама», IV/177–202 (“İslam’da İhya ve İslah Hareketleri” Ed., P. M. Holt vd, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, IV/177–202).
23. Эта работа, содержащая тексты о взглядах богословов-реформистов, отобранных ими самими, может дать хорошее представление об этом: Джон Эспозито – Джон Донохью (ред. коллегия), *Ислам в процессе изменения*, пер. А.И. Айдоган, А. Уялю, «Инсан», Стамбул – 1991; Дж. И. Эспозито (редактор), *Отзвуки усилившегося Ислама*, пер. Э. Чаталбаш, «Йонелиш», Стамбул – 1989 (John Esposito–John Donohue (Editörler), *Değişim Sürecinde İslam*, çev., A. Y. Aydoğan –A. Ünlü, İst. – 1991, İnsan yay. Ayrıca, John I. Esposito (Editör), *Güçlenen İslam’ın Yankıları*, çev., E. Çatalbaş, İst. – 1989, Yöneliş yay.)
24. Об отношении между ориентализмом и реформаторским направлением в Исламе см. Ибрахим Берк, *Троица колониализма: миссионерство, ориентализм, реформизм*, журнал «Иджмаль», декабрь 1998, с. 74–85 (İbrahim Berk, *Sömürgeciliğin Üçlü Sacayağı: Misyonerlik, Oryantalizm, Reformizm*, *İctmal Dergisi*, Aralık 1998, s. 74–85).
25. См. Адиль Чифтчи, Фазлур Рахман и переосмысление Ислама, «Китабият», Анкара – 2000; Бурханеттин Татар, *Метод толкования Фазлура Рахмана*, ежеквартальный сборник, лето–осень 1998, №14–15, с. 180–188. (Adil Çiftçi, *Fazlu’r-Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Ank.–2000, Kitabiyat yay.; Burhanettin Tatar, *Fazlu’r-Rahman’ın Yorum Yöntemi, Tezkire, Üç Aylık Derleme, Yaz–Güz 1998*, sayı: 14–15, s. 180–188) О применении герменевтики в христианском богословии см. Проф. Д-р Кристиан Вильгельм Тролл, *Современность и христианское богословие*, указанное издание, с. 189–197 (Prof. Dr. Christian Wilhelm Troll, *Modernlik ve Hristiyan İlahiyatı*, aynı dergi, aynı sayı, s. 189–197). На основе этой статьи Троллем была проведена конференция на факультете богословия Университета Анкары, переведена на турецкий язык Проф. Д-р Османом Даштаном.
26. Игнац Гольдцигер, *Школа тафсира в Исламе*, пер. и предисл. Мустафа Исламоглу, «Денге», Стамбул – 1997. С. 9.
27. М. Уотт, *Исламское откровение в современном мире*, с. 40; М. Уотт, *Пророк Мухаммад, «История, культура и цивилизация Ислама»*, под ред. П.М. Холя, А.К.С. Ломбтона, Б. Льюиса, пер. Курул, «Хикмет», Стамбул – 1988 (Прискорбно, что никто из тех, кто переводил и издавал эти работы, не потрудился сделать заметку с опровержением этой лжи) (Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 40; aynı yazar, “*Hazret-i Muhammed*” *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*, Ed., P. M. Hol, A. K. S. Lombton, B. Lewis, çev., Kurul, İst. – 1988, Hikmet yay., I/51 vd.)
28. О понимании откровения в христианстве см. Др. Мухсин Демирджи, *Правда откровения*, Стамбул – 1996. С. 129–131. Йылдырым, *Христианство согласно имеющимся источникам*, 2 изд., с. 164.

(Dr. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği, İst. – 1996, MÜİFV yay., s. 129–131, Yıldırım, Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık, 2. Baskı, s. 164.*) О понимании пророчества в христианстве см. Кузгун, Четыре Евангелия, с. 139–147. (Kuzgun, *Dört İncil, s. 139–147.*)

29. Фазлур Рахман, *Ислам и современность*, пер. А. Ачыкгенч – Х. Кырбашоглу, Изд-во «Анкара окулу», Анкара, с. 80. (Мы должны отметить, что переводчики нашли неверными эти убеждения Фазлур Рахмана и снабдили текст соответствующим примечанием) (Fazlu'r-Rahman, *İslam ve Çağdaşlık, çev., A. Açıkgenç–H. Kırbasoğlu, Ankara Okulu yay., s. 80.*)

30. См. Доц. Д-р Сабри Хизметли, «Относительно проблемы Гараник», Журнал исламских исследований, 3 том, №2, апрель 1989, с. 40–58; Проф. Д-р Хюсейин Хатемли, Сатанинские предания, «Ишарет», Стамбул – 1989 (Doç. Dr. Sabri Hizmetli, 'Garanik Meselesi Üzerine', *İslami Araştırmalar Dergisi, cilt: 3, sayı: 2, Nisan 1989, s. 40–58; Prof. Dr. Hüseyin Hatemi, Şeytan Rivayetleri, İst. – 1989, İşaret yayı*)

31. Проф. Папского Института арабских и исламских исследований, Д-р Ареф Али Найед, Исламский модернизм и герменевтика: Пример Фазлур Рахмана, «Ислам и модернизм: Опыт Фазлур Рахмана», с. 261–266. (Papalık Arap ve İslam Araştırmaları Enstitüsü'nden Prof. Dr. Aref Ali Nayed, *İslam Modernizmi ve Hemenötik: Fazlu'r-Rahman Örneği, İslam ve Modernizm, Fazlu'r-Rahman Tecrübesi, s. 261–266.*)

32. Указ. Сочинение, с. 63.

33. См. комментарий Уотта в Проф. У. М. Уотт, *Исламское откровение в современном мире*, пер. доц. Д-р Мехмет С. Айдын, Анкара, «Хюльбе» – 1982 (Prof. W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi, çev., Doç. Dr. Mehmet S. Aydın, Ank 1982, Hübbe yay., Özellikle 9.* Особенно в 9 главе: Об откровении под заголовком «Современное разъяснение». О сходстве представлений об откровении между Уоттом и Фазлуром Рахманом см. Али Кузудили, «Взгляды Фазлур Рахмана относительно откровения и критика этих взглядов», «Исламские исследования», 11 том, № 1–2, 1998, Изд-во ТЕКДАВ, с. 139–148 (Ali Kuzudışli, 'Fazlu'r-Rahman'ın Vahiyle İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Tenkidi', *İslami Araştırmalar, cilt: 11, sayı: 1–2, yıl: 1998, TEKDAV yay. s. 139–148*)

34. См. Фазлур Рахман, *Основные темы Корана*, пер. А. Ачыкгенч, Анкара – 1987, с. 192, 194; Али Кузудили, указ. соч. (Fazlu'r-Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an, çev., A. Açıkgenç, Ank. – 1987, s. 192, 194 vd; Ali Kuzudışli, aynı makale.*)

35. Али Булач, Перенос исламского откровения в историю, «Ислам и модернизм: Опыт Фазлур Рахмана», с. 322 (Ali Buluç, *İslami Vahyin Tarihe Taşınması, İslam ve Modernizm, Fazlu'r-Rahman Tecrübesi, s. 322.*)

36. Там же, с. 327.

37. Он связывает историзм Али Булача и Фазлур Рахмана с их (христианскими) представлениями об откровении. Там же, с. 327–330.

38. Для получения обширной информации о подходе историзма и методе герменевтики см. Озлем, Доган, Уроки науки толкования/герменевтики текстов, Стамбул – 1996; Хекман, Сьюзан, Социология знания и герменевтика, пер. Х. Арслан, Б. Балкыз, Изд-во «Парадигма», Стамбул – 1999; Вильгельм Дильтей, Герменевтика и науки о духе, пер. Доган Озлем, «Парадигма», Стамбул – 1999; Фройнд, Юлиен, Теории гуманитарных наук, пер. Йедийылдыз, 2-е изд., Анкара – 1996 (особенно 3 и 5 главы); Эко, Умберто, Интерпретация и ре-интерпретация, пер. К. Атакай, 2 изд., «Джан», Стамбул – 1997; Озджан, Зеки, Теологическая герменевтика, «Альфа», Стамбул – 1998. (Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik/Yorum bilgisi Dersleri, İst. – 1996; Hekman, Susan, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, çev., H. Arslan–B. Balkız, İst. – 1999, Paradigma yay.; Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri, çev., Doğan Özlem, İst. – 1999, Paradigma yay., Göka, Erol–Torçuoğlu, Abdullah–Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı/Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme, Ank. – 1996; Freund, Julien, Beşeri Bilim Teorileri, çev., B. Yediyıldız, 2. Baskı, Ank. – 1996. Özellikle 3. ve 5. Bölümler. Türk Tarih Kurumu Yay.; Eco, Umberto, Yorum ve Aşırı Yorum, çev. K. Atakay, İst. – 1997, 2. Baskı, Can yay.; Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, İst. – 1998, Alfa yay.)*

39. Зияуддин Сердар, Традиция исламской цивилизации, «Альфа», Стамбул – 1996, с. 290 (ссылка 5) (Ziyyüddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği, İst. 1996, s. 290 vd., dipnot 5.*)

40. Сердар, Традиция исламской цивилизации, с. 290, ссылка 5 (Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği, s. 290 vd., dipnot 5*)