

# САКРАЛЬНІ ТЕКСТИ СХОДУ

---

Д. В. Шестопалец

## СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОРАНА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Проблема интерпретации Корана является одной из ключевых для понимания современной эволюции ислама и его аккомодации в условиях модернизирующегося мира. Священный текст является главным источником легитимации всех мировоззренческих, религиозно-философских и социальных трансформаций для абсолютного большинства мусульман. Соответственно, чтобы быть признанными, новые идеи должны пройти тест на совместимость с базовыми установками Корана.

В этом контексте первым важным аспектом является то, что возникновение новых веяний в толковании Корана нельзя считать результатом естественной эволюции мусульманской традиции, которая была бы вызвана работой внутренних сил, неким имманентным творческим импульсом. Скорее речь идет о вынужденной реакции на множественные социальные, политические и культурные вызовы, которые испытал мусульманский мир по мере проникновения западной цивилизации и установления ее гегемонии в системе международных отношений.

Что еще более важно, однако, эти новые веяния практически не затронули главную сферу коранической экзегетики – жанр *тафсира*, который даже в контексте давления новой интеллектуальной культуры не претерпел радикальных изменений в течение XX столетия. В своих наиболее традиционных формах он по-прежнему нацелен более на воспроизводство однажды признанных интерпретаций, нежели на перманентный поиск и продуцирование новых. Можно даже сказать, что в какой-то мере *тафсир* стал еще консервативнее, стремясь защититься от угрозы деконструкции традиции, которую несут критические подходы западных научных школ.

Осознание необходимости новой герменевтики изначально, во второй половине XIX века, стало уделом лишь отдельных, наиболее прогрессивных представителей мусульманской мысли, обладавших достаточной широтой кругозора для понимания того, что новые времена требуют нового видения сакральных текстов. Наиболее значительными фигурами, с деятельностью которых связывается обоснование альтернативных подходов к толкованию Корана, были такие мусульманские мыслители, как Джамал ал-Дин ал-Афгани (ум. 1897), Саййид Ахмад Хан (ум. 1898) и Мухаммад Абдо (ум. 1905).

Отправной точкой в их подходе к переосмыслению религиозной традиции на фоне надвигавшегося заката Османской империи была идея о том, что не ислам сам по себе, а его неправильные, искаженные интерпретации стали причиной отставания и упадка мусульманских обществ. В соответствии с этим предложенное решение состояло в переосмыслении ислама и его репрезентации в качестве гибкого и креативного учения, которое без ущерба для сути – монотеизма и стремления к социальной справедливости – способно включить в орбиту религиозной мысли западную науку и рациональность [Ohlander 2009, 622]. Достижение такого результата модернисты напрямую связывали с разработкой новой герменевтики Корана, которая должна была основываться на отказе от принципа следования традиции (*таклид*) и расширении возможностей для самостоятельных суждений каждого экзегета (*иджтихад*).

Таким образом, с точки зрения мусульманских реформаторов модернизация ислама была возможна только путем нового прочтения сакральных текстов, освобождения их от векового нагромождения интерпретаций и применения для решения современных проблем. Среди значительных работ такого направления можно назвать “Тахрир фи усул ал-тафсир” Саййида Ахмада Хана и “Тафсир ал-манар” Мухаммада Абду<sup>1</sup>. Наиболее же завершенное выражение модернистская герменевтика нашла в работах Фазлура Рахмана (ум. 1988), в частности “Major Themes of the Qur’an” [Rahman 1980] и “Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition” [Rahman 1982].

Основой неомодернистского подхода Ф. Рахмана стала идея об относительности коранического законодательства в вопросах социального устройства. Коран для него представлялся как *процесс*, наметивший траекторию развития человечества, но не набор вечных и неизменных установок [Rahman 1980, 32]. Ф. Рахман считал, что подобно тому как некоторые нормы Корана претерпевали изменения в процессе развития мусульманской общины во времена пророка Мухаммада, точно также и современные интерпретаторы священного писания должны обратить внимание не на обоснование уже имеющихся конкретных установок, а на морально-этические принципы, на которых они основываются. Например, касаясь проблемы рабства в Коране были заложены принципы, значительно облегчающие положение невольников, однако, согласно духу этого “жеста”, следующий шаг должен был привести к уничтожению рабства как такового [Rahman 1980, 32].

Стоит сразу отметить, что представители модернистской мусульманской мысли и их главные идеи оказали огромное влияние на последующие попытки найти новые интерпретации священного текста, включая исламистские, научные и тематические экзегетические трактаты. Идеи Фазлура Рахмана в особенности повлияли на возникновение феминистических и либеральных подходов.

**Научный тафсир (*al-tafsīr al-‘ilmi*).** Возникновение такого вида толкования Корана напрямую связано с успехами технической модернизации мусульманских обществ и проникновением западного образования. Уже авторы ранних модернистских тафсиров обращали особое внимание на важность усвоения западных достижений и соответствие Корана принципам рациональности. Однако систематически подобного рода трактаты появляются в первой половине XX века как часть увлечения религиозными вопросами со стороны индивидов с секулярным образованием, прежде всего естественнонаучным, таких как врачи, биологи, химики, инженеры, но без специальной подготовки в теологической сфере.

Необходимо отметить, что научный тафсир является частью апологетической традиции и направлен на доказательство того, что Коран – неповторимое чудо (*иджаз*)<sup>2</sup>. Основной идеей, которую продвигают авторы научных толкований, стало то, что мировоззрение Корана отнюдь не мифологическое, а научное. По их мнению, в Коране описывается достаточно точная картина реального мира, а также отдельные феномены, которые не могли быть известны арабу VII века на Аравийском полуострове. В этом отношении в Коране в зашифрованном виде содержатся намеки на те научные открытия, которые были сделаны западными учеными лишь многими столетиями позже<sup>3</sup>. По мнению Р. Виландт, “весь метод состоит в том, чтобы *вчитывать* в текст то, что в обычной ситуации не было бы понятно из него” [Wielandt 2002, II, 129].

Одним из первых представителей научного направления в толковании Корана считают египетского шейха Тантави Джаухари (ум. 1923). В своем трактате “ал-Джавагир фи тафсир ал-Куран ал-карим” [Jawhari 1931] он не дает последовательного толкования священной книги, однако в обзоре современных наук подробно останавливается на том, как они были предсказаны в Коране. Это, по его мнению, должно было поощрить мусульман активнее вовлекаться в процесс

обучения западным достижениям без опасения нарушить чистоту своей традиции. Среди других представителей научных подходов к интерпретации Корана можно назвать Абд ал-Азиза Исмаила [Ismail 1938], Ахмада Ханафи [Hanafi 1954, 1968], Абд ал-Раззака Науфала [Nawfal 1959]. Также одним из примеров такого тафсира может быть изданный в Турции перевод Корана Али Унала [Ünal 2006], снабженный обширным комментарием в стиле научной экзегетики.

Однако научные подходы к толкованию Корана также вызвали определенные нарекания и критику не только среди классических муфассиров, но и других представителей экзегетического новаторства<sup>4</sup>. Наиболее частыми претензиями к таким трактатам является то, что они необоснованно применяют современные значения слов к средневековой лексике, игнорируя контекст аятов. Также, углубляясь в изощренные поиски научных смыслов, авторы научных толкований отказываются от принципа понятности Корана его аудитории, которая как в VII веке, так и сегодня не способна постигнуть глубинные научные тайны<sup>5</sup>.

Тем не менее на сегодня отдельные элементы научных толкований включаются во многих общих тафсирах, написанных в классическом русле. В какой-то мере научный тафсир отвечает потребности многих современных верующих в более достоверной, “доказуемой” основе веры; именно поэтому научность активно используется и в проповеди ислама для немусульман как первичная попытка привлечь человека парадоксальными утверждениями. Впрочем, опора на доказательность религии вполне отвечает парадигмальным установкам современного ислама в целом [Shalabi 1985, 63–69, 149–164].

**Литературный тафсир.** Основоположником этого направления считается Амин ал-Хули (ум. 1967), профессор арабского языка и литературы в Египетском университете. Сам он не оставил работ в жанре тафсир, однако существуют многочисленные конспекты его лекций, в которых ал-Хули неоднократно обращался к теме толкования Корана [Wielandt 2002, II, 131].

Его подход в своей основе был вдохновлен работами Таха Хусейна, в которых высказывалась мысль о том, что толкование Корана не должно быть исключительно прерогативой религиозных специалистов, в частности эту работу могли бы также выполнять светские ученые методами литературной критики в независимости от религиозных функций и содержания сакрального текста [Husaun 1974, 216]. Согласно воззрениям ал-Хули, Коран является самым великим произведением, написанным на арабском языке [Husaun 1974, 30]. В этом смысле к нему должны применяться те же принципы, что и к другим произведениям литературы, такие как исследование социально-политических условий жизни арабов во времена пророка Мухаммада, особенности арабского языка в тот период, а также хронология ниспослания аятов. Особое внимание, по мнению египетского ученого, стоит уделить языку, поскольку он вобрал в себя все традиции и ментальные черты местного населения [Husaun 1974, 30]. Все это должно служить тому, чтобы слово за словом восстановить значение текста, как оно первоначально представлялось арабам. Кроме этого, в интерпретации Корана ал-Хули видел важным аспектом рассмотрение его риторических приемов, которые должны были оказывать психологическое воздействие на слушателей [Wielandt 2002, II, 132].

Не будет преувеличением сказать, что наиболее значительным представителем литературных подходов к интерпретации Корана следует считать египетского филолога Насра Абу Зайда (ум. 2010)<sup>6</sup>. В своих многочисленных работах он продолжил развивать подход идеи ал-Хули и Таха Хусейна. Однако, как отмечает Р. Виландт, если ал-Хули в своем экзегетическом подходе считал Коран своего рода литературным произведением, то Наср Абу Зайд пошел далее, предлагая понимать его уже как *текст* и соответственно анализировать, используя современную научную методологию текстологического анализа [Wielandt 2002, II, 136].

В целом проблема новой герменевтики Абу Зайда неразрывно связана с понятием *кода*, использование которого делает послание понятным для получателя. В этом аспекте интерпретация Корана напрямую зависит от двух ключевых аспектов. Во-первых, речь идет об идентификации элементов кода, который использовался в момент ниспослания Корана пророку Мухаммаду и его общине; это, по мнению Абу Зайда, должно помочь отделить код как таковой от вечной и неизменной сущности откровения [Abu Zayd 2004, 37]. Во-вторых, перед современным экзегетом стоит задача перевода того кода, который был понятен в Аравии VII века, в код, который будет понятен ему самому и соответствует современным социально-политическим и культурным условиям. Таким образом, современные интерпретаторы Корана могут полностью игнорировать классическую традицию или использовать ее критически [Abu Zayd 2004, 37]. Очевидно, что схема Абу Зайда имеет целью сбросить с “парохода современности” или признать исторически обусловленными те коранические нормы и концепции, которые не вписываются в современную ситуацию общественных отношений, сохранив при этом веру в истинность и вечность самого священного текста в целом.

Подобные идеи, развитые с помощью другого методологического подхода, высказывались также алжирским ученым Мухаммадом Аркуном (ум. 2010 г.) [Campanini 2011, 48–52; Rippin 2001, 243–245; Wielandt 2002, II, 137].

**Тематический тафсир** (*al-tafsīr al-mawdū‘i*). Необходимо сразу отметить, что данный тип толкования Корана содержит элемент новаторства, прежде всего, в своем подходе к структурированию содержания сакрального текста, однако может не отражать значительных отклонений от того, что было принято в классической традиции. Иными словами, в отличие от хронологического принципа или последовательного тафсира, тематический подход группирует аяты Корана по основным темам с целью их дальнейшей интерпретации [Wielandt 2002, II, 138]. Как отмечают сторонники такого типа коранической экзегезы [al-Sadr 1980, 18–22], этот подход, с одной стороны, позволяет избежать упрежденной избирательности в отборе аятов и предоставить наиболее целостное представление по тому или иному вопросу; с другой же стороны, такой подход увеличивает роль самого экзегета и пространство для его творчества, позволяя адаптировать текст Корана к условиям современности.

Среди известных представителей тематического толкования Корана можно назвать Мухаммада ал-Газали [Ghazali 1997–1999], Абд ал-Азиза ибн ал-Дардира [Ibn al-Dardir 1990], Махмуда Шалтута [Shaltut 1974]. Также одной из значительных фигур этого направления является египетский философ Хасан Ханафи, взгляды которого, однако, вызвали достаточно неоднозначную реакцию среди традиционных мусульманских богословов [Hanafi 1954; Wielandt 2002, II, 140].

**Политический тафсир.** Трактаты-толкования Корана, которые были написаны в парадигме исламского возрождения середины XX века, имеют двойное отношение к традиционной сфере тафсира. С одной стороны, многие из классических идей и подходов были сохранены и даже получили новые легитимации; в этом аспекте речь не идет о тотальном пересмотре коранической теологии. С другой же стороны, этот тип толкования определенно был нацелен на то, чтобы побороть *таклид*, слепое следование традиции. Таким образом, можно говорить о том, что представители исламского возрождения, скорее, сместили экзегетические акценты, а главное, сфокусировали всю работу интерпретации на отдельных, как им казалось, ключевых идеях, которые должны были стать основой идеологии ислама в противостоянии мусульманских обществ западному миру.

В этом контексте, несмотря на отрицание *таклида*, исламистские герменевты в равной мере не приемлют и новых веяний в тафсире, которые направлены на контекстуализацию содержания Корана, его привязку к конкретным историческим

условиям и опору на рациональность в западном методологическом смысле [Ohlander 2009, 623]. Для них Коран предстает вечным, универсальным и неизменным по духу и букве проектом социального устройства общества во все времена и на всех территориях. Именно такой целиком основанный на Коране проект должен стать основой переустройства мусульманских обществ на их пути адаптации к условиям модернизирующегося мира.

Не будет преувеличением сказать, что наиболее ярким представителем герменевтики исламского возрождения можно считать египетского мыслителя и политического активиста Саййида Кутба (ум. 1966), который был казнен в период правления Гамалы Абдель Насера (1954–1970). Кутб не был профессиональным богословом и не получил соответствующего теологического образования, однако его трактат “Физилал ал-Кур’ан” (“Под сенью Корана”) [Qutb 2001], без сомнения, стал одним из наиболее читаемых текстов в арабских странах и может считаться манифестом исламского возрождения<sup>7</sup>. Основная дуальная оппозиция, которая лежит в основе его герменевтики, – это фундаментальное деление мира на два взаимоисключающих и противоборствующих состояния [Ohlander 2009, 624]. Первое из них – ислам – означает полное подчинение себя Аллаху и признание его абсолютной власти над всем в мире. Второе – *джахилийя* – является отрицанием ислама и, как следствие, восстанием против власти Бога.

Исходя из этого, вся кораническая экзегетика Кутба представляет собой попытку раскрытия некоего идеала ислама и исламского устройства, полностью основанного на Коране. При этом этот идеал не должен быть замутнен ни средневековым обскурантизмом, ни модерными западными идеями.

Другой широко известный представитель исламского возрождения, который посвятил свои труды толкованию Корана, Абу Ала Маудуди (ум. 1979), также направил свои усилия на обоснование исламского проекта социального устройства. Однако в своем тафсире “Мафхум ал-Кур’ан” (“Понимание Корана”)<sup>8</sup> он намного менее радикально подошел к вопросу о всевластии Аллаха и об использовании некоранических источников для толкования священного текста [Ohlander 2009, 624]. Тем не менее обширное использование *иджтихада* в противовес *таклиду* у него также направлено на обоснование идеального исламского мироустройства уже в близком будущем.

В целом все другие произведения такого рода политической экзегезы следуют пути, намеченному С. Кутбом и А. А. Маудуди. Однако при этом, как отмечает Оландер, во многих исламистских тафсирах точность мысли и основательность аргументации зачастую приносятся в жертву единственной цели – обоснованию джихада против современных обществ, погрязших в состоянии *джахилийи* [Ohlander 2009, 623]. Также на этом основании отрицаются все попытки пересмотра классической методологии интерпретации Корана, в частности концепции *наسخ*.

**Феминистические интерпретации Корана.** Толкование Корана с точки зрения гендерных отношений стало одним из наиболее контroversионных и противоречивых направлений современной герменевтики. Как и в случае с научным тафсиром, этот подход напрямую связан с эволюцией мусульманских обществ и формированием в них новых, западных паттернов структурирования социальных отношений.

На сегодня “женская перспектива” в интерпретации Корана еще не получила массового распространения. Однако на основании имеющихся работ можно отметить, что представительницы этого тренда предлагают наиболее радикальные подходы к пересмотру коранических норм и критике традиционной мусульманской герменевтики. Одной из первых в такой парадигме начала работать жена египетского профессора Амина ал-Хули, Аиша Абд ал-Рахман (ум. 1998), писавшая под псевдонимом Бинт ал-Шати’ [Bint al-Shati’ 1977–1982; Boullata 1974]. Другими яркими

авторами феминистического тафсира на сегодня можно назвать Амину Уадуд [Wadud-Muhsin 1992; Wadud 2006] и Асму Барлас [Barlas 2006].

Общей идеей, которая объединяет достаточно разнородные подходы этого направления экзегетики, можно назвать то, что все они видят историческую традицию толкования Корана ориентированной на утверждение мужского доминирования в социальных системах. Иными словами, то, что толкование писались мужчинами, напрямую определило их подход к интерпретации различных социальных аятов Корана, а также обсуждению его парадигмы в целом. Феминистки стремятся деконструировать традиционное патриархальное прочтение сакрального текста, особенно в тех аспектах, где Коран явно отдает предпочтение мужчине перед женщиной или же отводит ему больше полномочий. Например, следуя принципам, предложенным Фазлуром Рахманом, они утверждают, что разрешение полигамии нужно понимать не как *юридическую* норму, а как этическое установление, которое ни спослано, чтобы донести до человечества некую *моральную* идею [Ohlander 2009, 631]. Другие представительницы феминистических толкований, такие как Фатима Мернисси [Mernissi 1991] и Лейла Ахмед [Ahmed 1992], также считают, что первоначальный эгалитаристический импульс Корана был впоследствии заглушен действием патриархальной социальной среды, которая наложила соответствующий отпечаток на все исламское вероучение.

В целом этот тип герменевтики Корана направлен на реинтерпретацию текста Корана с целью нахождения в нем основы гендерного равенства и пересмотр традиционных шариатских подходов к положению женщин в исламе.

**Дилеммы поиска новых подходов.** Формирование нового тафсира представляется исследователям проблематичным по многим причинам. В частности, одной из основных дилемм этого процесса является сложность перманентного балансирования между признанием непогрешимости Корана, его божественной сущности и поиском новых интерпретаций, которые бы, не подрывая авторитет сакрального текста, меняли бы его нормативную направленность.

Другой важный аспект этих сложностей, по мнению Р. Виландт, напрямую касается исключительного права религиозных специалистов на интерпретацию смыслов священной книги. Как отмечает исследовательница, вековой процесс развития тафсира привел к формированию корпуса традиции с вполне оформившимися принципами и контентом толкования. Логичным последствием этого является распространенная тенденция приравнивать незыблемость классических интерпретаций в трактатах по тафсиру, которые существенно не менялись в течение нескольких столетий, к вечной и неизменной истине, содержащейся в тексте Корана [Wielandt 2002, II, 140].

В таком контексте любая попытка отклонения от традиционных толкований рассматривается исламскими учеными как потенциальное богохульство и покушение на истинность Корана. Однако в терминах социальной реальности проблема кроется не в чем ином, как в борьбе за религиозный авторитет самих мусульманских богословов, которые начиная с середины XIX века, по мере нарастания процессов секуляризации в мусульманских обществах, постепенно теряли свою социальную значимость и роль. Яростное сопротивление секуляризации со стороны мусульманских клириков может быть расценено как оппозиция устанавливаемой ей ситуации плюрализма, которая подразумевает признание множественности конкурирующих точек зрения и подходов к толкованию смыслов Корана.

Более того, по мнению Р. Виландт, возможность свободного толкования Корана не выгодна ни *улама*, которые стремятся удержать монополию на право интерпретации Корана, ни политическим режимам многих мусульманских стран, нуждающихся в поддержке своей нестабильной легитимности апелляциями к исламу как целостной, монолитной идеологии [Wielandt 2002, II, 140]. Такая взаимозависимость

теологии и идеологии способствует тому, что новые явления в толковании Корана могут быть легко подавлены уже на начальном этапе своего развития с помощью системы государственного аппарата. В дополнение к этому задача облегчается еще и тем, что новаторские экзегетические идеи зачастую возникают как синтез традиционных мусульманских и западных научных методологий. В таких случаях ученых зачастую обвиняют в отступничестве от ислама, а также пособничестве Западу в его стремлении уничтожить идентичность исламского мира.

Эта ситуация во многом объясняет, почему такие экзегеты, как Амин ал-Хули, Дауд Рахбар, Наср Абу Зайд и Фазлур Рахман, являются лишь исключением из общего правила.

Подводя итоги этого краткого обзора, можно отметить, что главным мотивом новых попыток критического прочтения Корана нужно считать стремление мусульманских мыслителей привести идеи и нормы священной книги ислама в соответствие с реалиями современного им общества. В этом аспекте, однако, общей проблемой для экзегетов была и остается прочная укорененность Корана в реалиях того социального контекста, в котором он сформировался, а именно племенного строя. Очевидно, что, несмотря на появление множества новых способов легитимации патриархальных коранических устоев, все они в той или иной мере вступают в конфликт с представлениями о правах человека, гендерном равенстве, личной свободе и другими ценностями западных обществ. Статичность значительной части традиционного исламского богословия способствовала тому, что новые подходы к интерпретации Корана появляются в основном благодаря выходу за рамки консервативного и негибкого классического *тафсира*, т. е. в иных герменевтических формах. При этом новые экзегетические подходы по-прежнему остаются уделом отдельных ученых и общественных деятелей, которые пока не сформировали своей устойчивой традиции.

<sup>1</sup> Тафсир Мухаммада Абду основывается на его лекциях и правовых решениях, обобщенных и изданных учеником Абду, Рашидом Ридой (ум. 1935).

<sup>2</sup> См. об этом: [Wielandt 2002, II, 130; Ansari 2001, 93–94; Rippin 2001, 227–228].

<sup>3</sup> См. более подробно о научном тафсире Корана: [Campanini 2007, 112–116; Saeed 2005, 7567; Ansari 2001, 96–102; Jansen 1974, 35–54; Baljon 1961, 88–98].

<sup>4</sup> В частности, об этом писал Амин ал-Хули в своей работе “Манахидж ал-таджид” [al-Khuli 1961, 287–296], а также Махмуд Шалтут и Саййид Кутб [см. об этом: al-Muhtasib 1980, 302–313; Abu Hajar 1991, 295–336].

<sup>5</sup> Другие критики также отмечают, что западные научные знания по определению изменчивы, незавершенны и фальсифицируемы, поэтому наложение их на Коран может привести к дискредитации его авторитета и сомнениям в вечности его смыслов.

<sup>6</sup> Подробнее о личности этого ученого, а также о его судебном преследовании в Египте см.: [Najjar 2000; Bälz 1997; Kermani 2004].

<sup>7</sup> См. детальный анализ тафсира С. Кутба в нескольких статьях и монографиях: [Haddad 1983; Carré 2003; Nayed 1992].

<sup>8</sup> См. о подходе ал-Маудуди более подробно: [Abbott 1958; Mir 1985; Adams 1988].

## ЛИТЕРАТУРА

- Abbott F. Mawlana Maududi and Quranic Interpretation // **The Muslim World**. Vol. 48. 1958.  
 Abu Hajar, Ahmad 'Umar. **al-Tafsir al-'ilmi fi l-mizan**. Beirut, 1991.  
 Abu Zayd N. Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics // **Islamochristiana**. Vol. 30. 2004.  
 Adams Ch. Abul-A'la Mawdudi's Tafsir al-Qur'an // **Approaches to the History of the Interpretation of the Quran** / Ed. Andrew Rippin. Oxford, 1988.

- Ahmed L. **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate**. New Haven, 1992.
- al-Khuli A. **al-Tafsir. Ma'alim hayatihi wa-manhajuhu al-yawm**. Cairo, 1944.
- al-Khuli A. **Manahij al-tafsir tajdid fi l-nahw wa-l-balagha wa-l-tafsir wa-l-adab**. Cairo, 1961.
- al-Maududi, Abu al-Ala. **Towards Understanding the Qur'an: English Version of Tafhim al-Qur'an**. Leicester, 1988–2010.
- al-Mawdudi, Abu al-Ala. **Tafhim al-Qur'an. 6 vol.** Lahore, 1949–72.
- al-Muhtasib, Abd al-Majid 'Abd al-Salam. **Ittijahat al-tafsir fi l-asr al-rahin**. Amman, 1980.
- al-Sadr, al-Sayyid Muhammad Baqir. **Muqaddimat fi l-tafsir al-mawdu'i lil-Qur'an al-karim**. Beirut, 1980.
- Ansari Z. I. Scientific Exegesis of the Qur'an // **Journal of Qur'anic Studies**. Vol. 3 (1). 2001.
- Baljon J. **Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)**. Leiden, 1961.
- Barlas A. Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading Sacred Texts // **Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an** / Ed. S. Taji-Farouki. London, 2004.
- Barlas A. Women's Readings of the Qur'an // **The Cambridge Companion to the Qur'an** / Ed. J. D. McAuliffe. Cambridge, 2006.
- Bälz K. Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial: The "Abu Zayd" Case // **Die Welt des Islams**. Vol. 37, № 2. 1997.
- Bint al-Shati'. **al-Tafsir al-bayani lil-Qur'an al-karim**. Misr, 1977–1982.
- Boullata I. Modern Qur'anic Exegesis: A Study in Bint al-Shati's Method // **The Muslim World**. Vol. 64. 1974.
- Campanini M. Qur'an and Science: A Hermeneutical Approach // **Journal of Qur'anic Studies**. Vol. 7 (1). 2005.
- Campanini M. **The Qur'an: The Basics** / Trans. O. Leaman. New York, 2007.
- Campanini M. Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought // **Muslim World**. Vol. 99. 2009.
- Campanini M. **The Qur'an: Modern Muslim Interpretations**. London, 2011.
- Carré O. **Mysticism and Politics. A Critical Reading of Fi Zilal al-Qur'an by Sayyid Qutb (1906–1966)**. Leiden, 2003.
- Ghazali M. **A Thematic Commentary on the Qur'an**. Herdon, 1997–1999.
- Goldziher I. **Die Richtungen der islamischen Koranauslegung**. Leiden, 1920.
- Haddad Y. The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution. The View of Sayyid Qutb // **Middle East Journal**. Vol. 37. 1983.
- Hanafi A. **Mu'jizat al-Qur'an fi wasf al-ka'inat**. Cairo, 1954.
- Hanafi A. **Al-Tafsir al-'ilmi lil-ayat al-kawniyya**. Cairo, 1968.
- Husayn T. **al-Majmu'a al-kamila li-mu'allafat alduktur Taha Husayn**. Beirut, 1974.
- Ibn 'Ashur, Muhanunad al-Tahir. **Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir**. 30 vols. Tunis, 1984.
- Ibn al-Dardir A. **al-Tafsir al-mawdu'i li-ayat al-tawhid fi-l-Qur'an al-karim**. Cairo, 1990.
- Ismail, Abd al-'Aziz. **al-Islam wa-l-tibb al-hadith**. Cairo, 1938.
- Jansen J. **The Interpretation of the Koran in Modern Egypt**. Leiden, 1974.
- Jawhari T. **al-Jawahir fi tafsir al-Qur'an al-karim al-mushtamil ala aja'ib bada'i' al-mukawwanat wa-ghara'ib al-ayat al-bahirat**. Cairo, 1931.
- Kermani N. From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an // **Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an** / S. Taji-Farouki, ed. London, 2004.
- Mernissi F. **The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam** / Trans. Mary Jo Lakeland. Massachusetts, 1991.
- Mir M. Some Features of Mawdudi's Tafhim al-Qur'an // **American Journal of Islamic Social Sciences**. Vol. 2. 1985.
- Najjar F. Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd // **British Journal of Middle Eastern Studies**. Vol. 27. 2000.
- Nawfal, 'Abd al-Razzaq. **al-Qur'an wa-l-ilm al-hadith**. Cairo, 1959.
- Nayed A. The Radical Qur'anic Hermeneutics of Sayyid Qutb // **Islamic Studies (Islamabad)**. Vol. 31 (3). 1992.
- Ohlander E. Modern Qur'anic Hermeneutics // **Religion Compass**. Vol. 3/4. 2009.
- Qutb S. **In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal Al-Qur'an)**. In 30 vol. Markfield, 2001.
- Rahman F. **Major Themes of the Qur'an**. Minneapolis, 1980.



- Rahman F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago, 1982.
- Rippin A. The Qur'an and Modernity // Muslims: Their Religious Beliefs and Practices.* London, 2001.
- Saeed A. Qur'an: Tradition of Scholarship and Interpretation // Encyclopedia of Religion / Ed. L. Jones. Vol. 11. Detroit, 2005.*
- Shalabi H. al-Tafsir al-'ilmi lil-Qur'an al-karim bayn al-nazariyyat wa-l-tatbiq.* Tunis, 1985.
- Shaltut M. Tafsir al-Qur'an al-Karim.* Cairo, 1974.
- Ünal A. The Qur'an, with Annotated Interpretation in Modern English.* Somerset, 2006.
- Wadud A. Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam.* Oxford, 2006.
- Wadud-Muhsin A. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.* Oxford, 1992.
- Wielandt R. Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext // The Qur'an as Text / Ed. S. Wild. Leiden, 1996.*
- Wielandt R. Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary // Encyclopedia of the Qur'an / Ed. J. D. McAuliffe. Vol. 2. Leiden, 2002.*