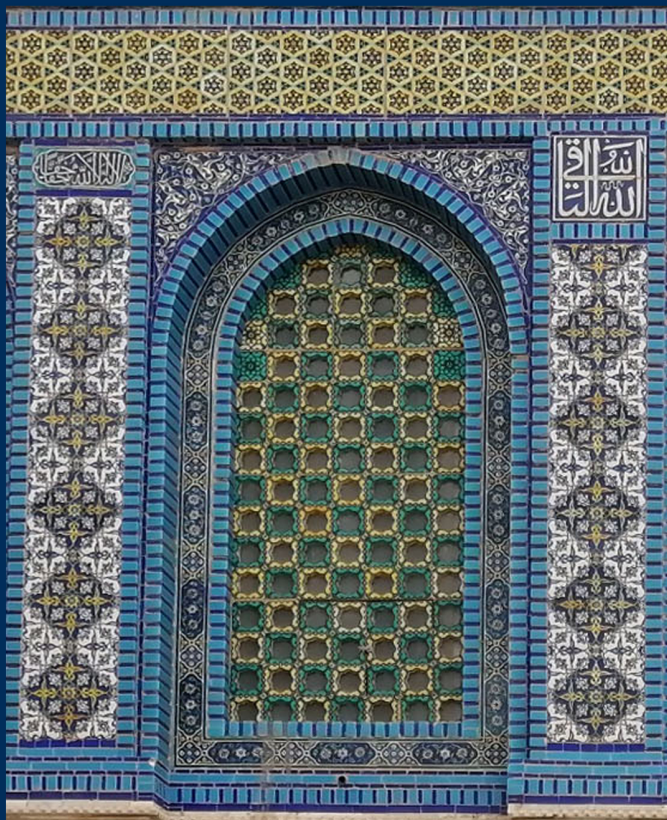


ШЕЙХ ТАГА ДЖАБІР  
*аль-Альвані*



*Важливі аспекти сучасної  
ісламської думки*

Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Шейх Тага Джабір аль-Альвані

# Важливі аспекти сучасної ісламської думки

*Книга надрукована за підтримки  
Інституту Інтеграції Знань*



Міжнародний Інститут  
Ісламської Думки

Київ – 2023

УДК 821.161.2'06-93

**Важливі аспекти сучасної ісламської думки** (Ukrainian)

*Шейх Тага Джабір аль-Альвані*

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки

1444 г. за гіджрою / 2023 р. н.е.

Paperback ISBN: 978-617-7557-33-2

**Issues in Contemporary Islamic Thought** (Ukrainian)

*Shaykh Taha Jabir Al-Ahwani*

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

1434AH / 2013CE

ISBN 1-56564-414-X *paperback*

ISBN 1-56564-415-8 *hardback*

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

[www.iiit.org](http://www.iiit.org)

Переклад: Василенко Андрій

Редактор: Хряк-Петльованій Марко

Обкладинка: Тимчишин Ольга

Верстка: Тимчишин Ольга

Інститут Інтеграції Знань

Грузія, Тбілісі, вул. Дадіані 7,

Торговий і Бізнес-центр «Карвасла», А-508

[ikiacademy.org](http://ikiacademy.org)

Усі права захищені.

Жодна з частин даної книги не може бути відтворена без письмового дозволу правовласника.

Погляди та думки, висловлені в даній книзі, належать автору та можуть не співпадати з думкою видавництва, перекладачів і редакторів.

Шейх Тага Джабір аль-Альвані

Важливі аспекти сучасної ісламської думки / Перекл. з англ. А. Василенка. Київ.

2023. 402 с.

ISBN: 978-617-7557-33-2

УДК 821.161.2'06-93

## ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА .....	9
ВСТУП.....	11
ЧАСТИНА 1: ІСЛАМСЬКА ДУМКА.....	15
ДЕЯКІ ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО ІСЛАМСЬКОЇ ТА СВІТСЬКОЇ ПАРАДИГМ ЗНАНЬ .....	16
Вступ.....	16
Таухід .....	18
Одкровення .....	19
Очищення методології від негативних елементів .....	21
В НАПРЯМКУ ІСЛАМСЬКОЇ АЛЬТЕРНАТИВИ	
ДУМКИ ТА ЗНАНЬ.....	24
Сучасний стан думки.....	24
Сучасний стан знань .....	25
Сучасний стан мусульманської освіти .....	27
Сучасний цивілізаційний стан умми.....	28
В напрямку ісламської альтернативи .....	30
В напрямку стратегії для отримання знань.....	32
РЕКОНСТРУКЦІЯ МУСУЛЬМАНСЬКОГО РОЗУМУ:	
ІСЛАМІЗАЦІЯ ЗНАННЯ .....	40
ІСЛАМІЗАЦІЯ ЗНАННЯ:	
ВЧОРАШНІЙ ДЕНЬ ТА СЬОГОДЕННЯ .....	47
Реальність та важливість ісламізації знань.....	52



Шість дискурсів .....	59
Починання ісламізації знання.....	68
Шаріатські науки .....	85
<b>ЧАСТИНА II: ВАЖЛИВІ ПИТАННЯ</b>	
ІСЛАМСЬКОЇ ЮРИСПРУДЕНЦІЇ.....	93
КРИЗА ДУМКИ ТА ІДЖТИХАД.....	94
Що ми розуміємо під іджтихадом? .....	95
Іджтихад: союзник джихаду .....	96
Добро та зло, муджтагід буде винагороджений .....	97
Як можна подолати проблеми такліду та залежності? .....	99
ТАКЛІД ТА ЗАСТІЙ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ДУМКИ.....	101
Походження та зародження такліду .....	101
Таклід та криза умми .....	102
Таклід: природній (первісний) стан або відхилення?.....	103
Таклід: для мусульман чи немусульман? .....	105
Джерела знань.....	107
Як мусульмани докотились до рівня такліду? .....	109
Наслідки такліду .....	111
Висновок .....	115
ТАКЛІД ТА ІДЖТИХАД (ЧАСТИНА ПЕРША) .....	118
Дискусії про іджтихад .....	118
Динамізм іджтихаду в реструктуризації	
ісламської методології (аль-мінхадж) .....	120
Панорамна оцінка розвитку іджтихаду.....	123
Традиційна роль факівів .....	127
Невирішені проблеми іджтихаду.....	129

Таклід та іджтихад (частина друга) .....	138
Лексичні та технічні значення такліду .....	138
Юридична постанова щодо такліду:	
сподвижники та таклід.....	140
Імами та таклід.....	142
Форми такліду згідно визначення фукаха.....	145
КРИЗА ФІКГУ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ІДЖТИХАДУ .....	153
Вступ.....	153
Занепад іджтихад.....	156
Фікг та інтелектуальна свобода.....	159
Фікг в османській імперії.....	161
Важливі риси османського періоду.....	162
Криза фікгу.....	163
Методологічна перспектива: .....	170
Чи двері іджтихад зачинені?.....	170
Висновок .....	173
РОЛЬ ІСЛАМСЬКОГО ІДЖТИХАДУ	
В РЕГУЛЮВАННІ ТА ВИПРАВЛЕННІ СТАНОВИЩА	
НА РИНКАХ КАПІТАЛІВ .....	181
Іджтихад .....	185
Економіка та ринок капіталу.....	194
Висновок .....	220
ЧАСТИНА III: ПРАВА ЛЮДИНИ.....	224
СВІДЧЕННЯ ЖІНОК В ІСЛАМСЬКОМУ ПРАВІ.....	225
Свідчення сунни.....	237
НАТУРАЛІЗАЦІЯ ТА ПРАВА ГРОМАДЯН .....	260

ПРАВА ОБВИНУВАЧЕНОГО В ІСЛАМСЬКОМУ ПРАВІ:	
ЧАСТИНА ПЕРША .....	272
Вступ.....	272
Історичний розвиток судової системи.....	273
Організація судової влади та її джерела .....	279
Обвинувачені.....	281
Принципи, які повинні братися до уваги .....	284
Права обвинуваченого	
в ісламському праві: частина друга .....	294
Право на захист.....	294
Право обвинуваченого зберігати мовчання та бути вислуханим.....	298
Заяви зроблені під тиском.....	299
Визнання провини внаслідок вільного волевиявлення та	
право відмовитися від свого визнання.....	306
Право обвинуваченого на компенсацію.....	308
За помилки у судовому рішенні.....	308
ЧАСТИНА IV: ПОЛІТИЧНА ДУМКА .....	314
ПОЛІТИЧНА НАУКА В СПАДЩИНІ	
КЛАСИЧНОЇ ІСЛАМСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ .....	315
Виклики, які стоять перед мусульманськими вченими .....	316
ВІДСУТНІ ВИМІРИ В СУЧАСНИХ	
ІСЛАМСЬКИХ РУХАХ .....	322
Вступ.....	322
Сучасна ісламська ідеологія:	
відсутні виміри .....	323
Відповідальне свідчення.....	324

Відсутні виміри: процедура відкриття.....	325
В напрямку всебічного розуміння.....	326
Універсальна криза, універсальне рішення.....	326
Тенденція йти на компроміс або заперечення: її корені.....	327
Потреба в методології .....	328
Здобуття влади: рішення? .....	329
Складові благополуччя у минулому .....	330
Помилкова аналогія.....	331
Занепад умми: основоположні причини.....	332
Секуляризм в порівнянні з реформою.....	332
В напрямку комплексного погляду на одкровення та світ .....	335
Нова логіка.....	336
Методологічне розуміння та поєднане читання корану та всесвіту.....	337
Глухі кути сучасного мусульманського руху .....	342
Колективний іджтихад та колективні дії.....	343
Діяти самостійно: пастка винятковості.....	345
Походження концепції єдиної можливої думки .....	348
Висновки .....	350
В напрямку вирішення кризи .....	352
Всеосяжність.....	353
Загальний підхід до людства, часу та місця .....	353
Цілеспрямованість .....	354
Універсальність.....	355

Перешкоди на шляху до ісламської всезагальності .....	357
Порівняння ісламського та західного універсалізму .....	359
Сучасна західна цивілізація: історія та визначні риси .....	360
Логіка входження в світ ісламу .....	363
Детермінанти кризи в західній свідомості .....	367
План дій.....	370
Детермінанти кризи мусульманської свідомості.....	371
Заключні зауваження .....	377
ВЛАДА: БОГА ЧИ КОРАНУ? .....	384

## ПЕРЕДМОВА

Міжнародному Інституту Ісламської думки (МІД) дуже приємно познайомити вас з цією збіркою статей та есе, які вперше побачили світ в Американському журналі ісламських соціальних наук та в серії «Неперіодичні видання» Лондонського офісу МІД, які були написані видатним вченим, добре обізнаним з проблематикою, яка в ній розглядається, доктором Тахою Джабіром аль-Альвані. В сукупності, ці статті та есе дозволяють зрозуміти цінні ідеї та спостереження автора, які були ним здобуті в результаті його тривалого досвіду вирішення цих складних питань та участі в процесі відродження значення цивілізаційної та інтелектуальної ролі умми.

Доктор аль-Альвані є випускником університету Аль-Азгар та провідною постаттю в науковому напрямку всебічного підходу до знань, який поєднує ретельне вивчення Одрокнення та реально суцього разом з цілісним та міждисциплінарним дослідженням сучасних проблем, які кидають виклик ісламській думці. Книга буде цікава вченим, дослідникам та всім, хто цікавиться розумінням інтелектуальної кризи, з якою зіткнувся мусульманський світ.

МІД, створений у 1981 р., служив великим центром для сприяння добросовісним та серйозним науковим зусиллям, заснованим на баченні, цінностях та принципах ісламу. Його програми досліджень, семінарів та конференцій за останні двадцять чотири роки мали наслідком понад 250 публікацій англійською та арабською мовами, багато з яких було перекладено іншими мовами.

Ми хотіли б висловити нашу подяку Джею Уіллоубі за всі його зусилля з підготовки цієї книги до виходу в світ, а також за тісне співробітництво з редакцією лондонського офісу

МШД стосовно включення їхніх коментарів та пропозицій для виконання цієї роботи. Нехай нагородить Бог їх та автора за всю їхню працю.

Рабі II 1426  
червень 2005 року

Д-р Анас С. Аль-Шейх-Алі  
Науковий керівник  
МШД Лондонський офіс, Ве-  
лика Британія

## ВСТУП

У цій книзі увазі читача представлено збірку досліджень, присвячену реформаторським ісламським інтелектуальним питанням, які відносяться до одного і того ж інтелектуального підходу: ісламізації знань, який активно застосовується починаючи з 1950-х років та сприяє розвитку знань та ідей, а також супутніх елементів й філософії, присвячених досягненню культури, яка розширює інтелектуальні горизонти та збільшує можливості культуральної та цивілізаційної взаємодії між культурами та цивілізаціями.

Сучасні мусульманські інтелектуали та вчені, які є учасниками цього підходу, який було вперше створено в мусульманському середовищі, зосередилися на переосмисленні, критиці та аналізі найнагальніших ісламських інтелектуальних проблем. Успіх у цьому починанні дозволить їм зіграти активну роль у закладанні основ ісламського відродження, що дозволить усім мусульманам йти в ногу з часом; ділитися з усіма людьми своїм баченням та зусиллями щодо вирішення глобальних криз; досягти миру та безпеки; посилювати зусилля щодо захисту прав людини, навколишнього середовища та меншин; підтримувати свободу та протистояти елементам тероризму та злочинності; покращувати міжконфесійні відносини через діалог, співпрацю та сумісні зусилля заради відновлення цінностей, які дозволяють людям зберігати власну людяність; і поступово досягти співпраці між усіма членами людства: «О люди! Воістину, Ми створили вас із чоловіка та жінки й зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшановніші з-посеред вас перед Аллагом — найбільш богобоязливі! Воістину, Аллаг — Всезнаючий, Всевідаючий!» (49:13).



Справді, і «релігія, і шлях Авраама» можуть переконати всіх людей у їхньому загальному походженні від одного батька та однієї матері і в тому, що існує поважна причина існування їхніх зовнішніх відмінностей, яку розуміють ті, хто має знання. Земля — велика обитель людства, і розбіжності у місцезнаходженні не змінюють цього факту. Натомість, розосередження спонукає людей співпрацювати та обмінюватися благами, щоб кожен отримав свою частку щедрот та благословень цього спільного дому.

Ісламізація знань успішно підвищила усвідомлення освіченими мусульманами необхідності переглянути багато питань, пов'язаних з їхньою спадщиною, та перебудувати ісламську освіту, щоб виховати мусульманську особистість, здатну реформувати мусульманські концепції, ідеї та практику. Ці реформовані концепції, ідеї та практика можуть потім виправдати очікування співтовариства, чий цінності та цивілізація дозволяють йому відігравати важливу роль у покращенні людських відносин та створенні спільних наукових засад поміж усіх людей.

Читач знайде велику кількість статей, присвячених кризам та інтелектуальним проблемам, які мусульманська умма має вирішити, перш ніж рухатися вперед. В одному розділі аналізується роль та історія іджтихаду, оскільки наші інтелектуальні проблеми не можуть бути вирішені без застосування вченими незалежних міркувань та творчості. В іншому розділі розглянуто наслідування (*таклід*). В ньому автор закликає мусульманських учених та інтелектуалів відмовитися від наслідування та перестати віддавати перевагу минулому, а не сьогоденню у спробі вирішити проблеми сучасності. Тут є також розділ про права людини, в якому основну увагу приділено випадкам, коли людина слабка і безпорадна, наприклад, коли вона звинувачується в якомусь злочині в суді.

В іншому розділі розглянуті свідчення жінок і зазначається, що багато питань, які стосуються жінок-мусульманок, мають бути виключені зі звичок та звичаїв, що виникли під

час розвитку ісламської юриспруденції. Цей розділ також пропонує модель для розуміння Корану, що відрізняється від формального розуміння та менталітету фікгу, який інтерпретує все з погляду дозволеного та забороненого, а також того, на що поширюються законодавчі правила та основні засади релігії. На додаток до таких вимог щодо дотримання закону Коран фактично включає в себе соціальні та індивідуальні поради та рекомендації, а також систему етики, яка показує людям, як правильно взаємодіяти один з одним.

У цьому розділі також порушується питання про те, як тлумачити спірний вірш 2:282, в якому йдеться про велику різницю між лідерством жінки (в суспільстві) та її свідченням (повноваженням в обмеженому окремому питанні). Автор розглядає питання її свідчення у контексті всіх тих питань, які були порушені у вірші, і виявляє відсутність будь-яких доказів, які б відрізняли свідчення жінки від свідчення чоловіка. Її свідчення — це не надана честь, а спроба допомогти правовій системі зрозуміти події такими, якими вони є насправді. Цінними є будь-які свідчення, які дозволяють судді краще зрозуміти справу, яка слухається.

Ці розділи становлять бачення, яке спонукає мусульманську умму переглянути свою спадщину і переформулювати багато її аспектів, а також сформулювати критичний та допитливий спосіб мислення серед її членів. Взяті разом ці розділи складають проект реформ, який закликає мусульманських мислителів і вчених зі всього світу усвідомити широту і глибину кризи сучасної мусульманської думки. Крім того, він вказує на необхідність вирішення цієї кризи для того, щоб умма могла пережити відродження та виконати свою роль серед народів світу.

Ми молимося, щоб ця багата колекція досліджень була корисною та слушною для читача.



**ЧАСТИНА I:  
ИСЛАМСЬКА ДУМКА**

# ДЕЯКІ ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО ІСЛАМСЬКОЇ ТА СВІТСЬКОЇ ПАРАДИГМ ЗНАНЬ

## ВСТУП

На той час, коли світській думці вдалося на інтелектуальному рівні кинути виклик авторитету католицької церкви, її коріння вже міцно вкоренилося у західному ґрунті. Пізніше, коли західні політичні та економічні системи почали переважати в усьому світі, було цілком природно, що секуляризм як рушійна сила цих систем повинен був стати панівним у всьому світі. Згодом і зі змінним успіхом парадигма позитивізму поступово витіснила традиційні та релігійні способи мислення, внаслідок чого вирости покоління мислителів третього світу, переконаних, що єдиний спосіб досягти «прогресу» і реформувати свої суспільства це шлях світського Заходу. Більше того, оскільки Захід почав розвиватися політично, економічно та інтелектуально лише після того, як був маргіналізований вплив католицької церкви, народи в колоніях вважали, що їм доведеться маргіналізувати вплив своїх конкретних релігій, щоб досягти аналогічного ступеню прогресу.

В умовах нової парадигми звернення до релігії задля вирішення сучасних проблем є абсурдом, бо релігія сприймається як щось, що залишилося з часів дитинства людства, з «темних» часів забобонів і міфів, які вже більше не актуальні. В такій ролі, релігія не має стосунку до сучасності, а всі спроби її відродження приречені на провал і є марнуванням часу.

---

Ця стаття «роздумів» вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 12, вип. 4 (зима 1995): 539-44, перекладено Юсуфом Талалом ДеЛоренцо. Вона була трохи відредагована.

Багато людей припускали, що можна прийняти західну модель світської парадигми, зберігаючи у своїй власні релігійні звичаї та переконання. Вони вважають, що таке прийняття не має негативного впливу на їхнє щоденне життя до того часу поки це не почне руйнувати їхні місця богослужінь або зменшить їхнє право на свободу віросповідання. Таким чином, під контроль цієї парадигми підпало майже кожне сучасне суспільство. Окрім цього, ця парадигма справила максимальний вплив на те, як різні народи сприймають життя, Всесвіт і роль людства. На додаток, вона може надати їм альтернативну сукупність вірувань (за потреби) та запропонувати відповіді на головні питання.

Протягом цього двадцятого століття та більшої частини минулого мусульмани взяли на себе зобов'язання примирити західне бачення життя, людства та Всесвіту зі своїм власним або примирити ісламське бачення того ж у відповідності із приписами західного бачення. В результаті багато практикуючих мусульман схильні раціоналізувати все, що як їм здається, кидає виклик їхньому тлумаченню або суперечить їхнім уявленням про універсальну природу позитивізму і світської парадигми. Наприклад, ми бачили, як деякі мусульмани прирівнювали джинів до мікробів, янголів до електронів чи пророків до геніїв! Для прибічників такого погляду іслам стосується лише «духовного» життя його послідовників і тому може вважатися ще однією ланкою в іржавому ланцюзі «релігій». Для таких «мислителів» поняття *шура* (наради) та *хїлафа* (намісництва, управління) відповідають західним ідеалам демократії та республіканізму, а соціалізм та соціальна справедливість представлені закатом!

Коротше кажучи, криза мусульманської свідомості та відсутність інтелектуальної творчості чи менталітету, заснованого на *іджтихаді* (дедукції), загальмували розвиток сучасної ісламської парадигми знання.

Насправді проблема була повністю проігнорована, внаслідок чого відмінні риси такої парадигми ще мають бути виявлені. Більше того, у мусульманському світі є два потоки освіти. Перший потік, який виробляє технічних експертів, учених, соціологів, інтелектуалів та осіб, які формують громадську думку мусульманського світу, ґрунтується на світській позитивістській парадигмі та повністю функціонує в її рамках. Другий потік, можливо, більше схожий на тиху заводь, це потік релігійної освіти. Проте джерела цього потоку більше зобов'язані традиції, аніж будь-якому розумінню параметрів істинно ісламської парадигми знання. Протягом століть цей потік освіти міг лише повторюватися, пропонуючи одні й ті самі коментарі до тих самих текстів в одних і тих же дисциплінах *фікху* (ісламської юриспруденції), *усуль* (джерел ісламської юриспруденції), хадісів (вчинків та висловлювань Пророка (СААС)<sup>1</sup> та *тафсіру* (тлумачення Корану).

Проект «Ісламізація знань» спрямований на розвиток ісламської парадигми знань, яка стане альтернативою світській позитивістській парадигмі, що панує нині в мистецтві та науці. Така альтернатива поєднує у собі ісламську та універсалістську точки зору; звертається до інтелектуальних та концептуальних проблем не лише мусульман, а й всього людства; і включає реконструкцію поняття життя, людства і Всесвіту на основі *таухіду*<sup>2</sup>. В чому ж полягає ця ісламська парадигма знання та які її основні компоненти?

## ТАУХІД

Ісламській погляд на знання бере за відправну точку концепцію *таухіду* (єдиність, єдність) у божественності та атрибутах Бога (ХВА)<sup>3</sup>. Фактично, в основі всієї конструкції ісламської парадигми знання лежить поняття *таухіду*. Епістемологічні аспекти *таухіду* виявляються через атрибут Бога як абсолютного знання та навчання ним людства тому, чого

воно не знало. Більше того, Бог створив у людства здатність до навчання, навчивши Адама «іменам» речей, наділивши людей здатністю читати і писати і прищепивши їм природне почуття цікавості до себе та того, що їх оточує. Він також направив посланців, щоб відкрити Своє одкровення і пояснити через писання всі питання, пов'язані з Невидимим. Іншими словами, Він дав людям можливість спрямувати свою енергію на осмислення фізичного світу, використання його сили задля загального блага, розкриття його законів та таємниць та розробки шляхів втілення Одкровення у власне життя.

## ОДКРОВЕННЯ

Як Коран так і Сунна є джерелами Божого Одкровення, яке доповнює природний Всесвіт. Окрім того, одкровення можна розглядати як творче джерело віри, думки, світогляду та осмислення. Одкровення також дає необхідний порядок встановлення людських понять; прояснює стосунки між Богом, людством та Всесвітом; а потім регулює їх таким чином, щоб створити цілісне суспільство, що базується на *таухіді*. Сунна роз'яснює та розвиває коранічну епістемологічну методологію, пов'язуючи приклад Пророка та цінності Корану, щоб їх можна було застосувати до реальності мінливих обставин. За допомогою цієї методології людство може вийти за межі дилеми відносного та абсолютного, реального та ідеального.

На додаток до одкровення існують інші джерела та засоби пізнання, такі як розум, почуття, інтелект, інтуїція та досвід (включаючи експерименти та спостереження). Ісламська парадигма знання доповнює свої джерела декількома принципами та основами, які необхідні для її всеосяжного та всеохоплюючого характеру. Поміж них *хілафа* та *амана* (відповідальність за суспільство) як керівні фактори у визначенні сенсу життя для людства, світогляд, який розглядає цей світ і наступний як єдиний континуум, та віра в те, що інтелектуальна діяль-



ність є релігійною та соціальною відповідальністю, за яку людина може бути винагороджена або покарана. Між знаннями та цінностями існує дуже тісний зв'язок, який надає знанню атрибут доцільності та, своєю чергою, покладає на людей відповідальність за розрізнення корисного та марного знання. У той самий час ісламська парадигма знання допускає наукову діяльність на різних рівнях. Пророк, наприклад, одного разу сказав: «Будь вченим чи учнем, але стережися третьої категорії [невігластва], бо це веде до руйнування». Отже, поширення знання було забезпечено тим, що жодна людина чи клас не володіли монополією щодо нього.

Ісламська парадигма перебуває у гармонійних стосунках із людською природою (*фитра*), що дозволяє людям встановлювати певні інтелектуальні стандарти. Саме з огляду на цей контекст ми можемо зрозуміти висловлювання: «Запитуй своє серце [і покладайся на те, що воно говорить тобі], навіть якщо так звані авторитети кажуть тобі щось інше». Ця парадигма також включає безліч фундаментальних характеристик, які можуть допомогти створити дійсно всеосяжний і універсальний людський світогляд. Серед них людяність, корисність, гармонія, позитивність, стабільність, глобальність, універсальність, методологія, посередництво, всебічність, керівництво, духовність, здатність до розширення та відкритість.

Завдяки зв'язку, який існує в тонких стосунках між Богом і людством, між цим світом і майбутнім, між релігійним та мирським життям, ця парадигма не може бути закритою. Це пояснює, як ісламська парадигма може бути одночасно вибірковою і всеосяжною, і як вона може адаптуватися до всього позитивного та уникати всього негативного у знанні. Зрештою, все це призведе до встановлення інтелектуальних критеріїв, що пов'язують знання з цінностями, вищими цілями та універсальними принципами.

Позитивістська секулярна парадигма може похвалитися своєю аналітичною майстерністю, яка дуже вражає. Про-

те аналіз та розбирання мають проводитися не просто заради них самих, а скоріше для того, щоб зрозуміти те, що було проаналізовано, та виправити те, що пішло не так. Хоча секулярна парадигма провела свій аналіз та здійснила розбір своїх суб'єктів, її корисність виявилася вкрай обмеженою, оскільки вона не виробила програму успішної реконструкції. Хоча вона була ефективною у поясненні ситуацій, пояснення добре рівно настільки, наскільки добрими є інтелектуальні цілі, яким воно служить. Таким чином, коли цілі обмежені граничні або обмежені певними параметрами дослідження, результуючі вигоди також обов'язково мають бути обмежені.

Єдиність людства дозволяє ісламській парадигмі знання будувати конструкції. Бог говорить у Корані: «О люди! Воістину, Ми створили вас із чоловіка та жінки зробили вас народами та племенами, щоб ви знали одне одного. Воістину, найшановніші з-посеред вас перед Аллагом — найбільш богобоязлив! Воістину, Аллаг — Всезнаючий, Всевідаючий!» (49:13); «Він створив вас із єдиної душі і з неї створив їй пару» (39:6); і «Ми відіслали тебе тільки як милість для світів» (21:107). Окрім того, ісламська думка на сутнісну єдиність Всесвіту в подальшому дозволяє його парадигмі розвивати конструкції.

## ОЧИЩЕННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ВІД НЕГАТИВНИХ ЕЛЕМЕНТІВ

Ісламська парадигма знання захищає методологію від спекуляцій та мінливості. В результаті ісламське віровчення може служити захистом від усіх таких елементів, оскільки воно не залишає місця для прийняття чогось, що відбувається поза церковно встановленими джерелами. Це важливо, бо навіть до нашого часу людство не могло позбутися або вийти за межі спекуляцій, мінливості, примх тощо.

Згідно з ісламською парадигмою знання, людське знання збагачується знанням божественного, тому люди завжди

знають про Божу допомогу і ніколи не відчують себе повністю відданими самим собі. Отже, позиція, яка настільки гордо рекламується світською парадигмою, згідно з якою Невидиме не має епістемологічної цінності, ісламською парадигмою відкидається. Навпаки, мусульман зміцнює впевненість, яка виходить з їхньої опори на два найважливіші джерела знань: одкровення і Всесвіт.

Зв'язок мусульман з пророцтвом та його спадщиною одкровенень додає до їхньої інтелектуальної орієнтації вимір універсальності, людяності та етики. Окрім того, *таухід* і прийняття божественного як джерела знання не дозволяють мусульманам надмірно покладатися на себе (з відповідними марнославними та зарозумілими тенденціями) і намагатися приховати знання від інших. Ще однією перевагою *таухіду* є те, що він очищає епістемологічні питання за допомогою постійного вивчення та перегляду, які вимагаються динамікою іджтихаду та відмовою *таухіду* від визнання будь-чого кінцевим, окрім Бога. Таким чином, те, що вважається кінцевим окремою людиною або цілим поколінням мусульман, не обов'язково залишиться останнім словом для іншої людини чи наступного покоління; інші завжди матимуть право відкрити чи повторно відкрити будь-яке питання для подальшого розгляду, уточнення чи відхилення.

*Таухід* також запобігає зловживанню знанням як владою, оскільки концепція знання цієї парадигми носить колективний та сумісний характер, що за самою своєю сутністю виключає будь-які аналоги монополізації та елітарності. Фундаментальні джерела знань доступні кожному, як і методологічні кроки, необхідні для роботи з ними. Крім того, зв'язок між знанням та цінностями виключає будь-яке уявлення про необхідність дотримуватись встановлених епістемологічних норм і, таким чином, відкриває двері для подальшого вивчення та аналізу. Все це, своєю чергою, гарантує те, що люди не житимуть із враженням, що вони знайшли відповіді на всі запитання, в той

час коли насправді їм знайомі не більше ніж зовнішні грані життя цього світу.

Релігійний аспект парадигми також передбачає, що знання є пов'язаним з кожним аспектом минулого, сьогоденного, майбутнього або потойбічного життя кожної людини, а також те, що воно має здатність споглядати вічні істини, надаючи їм більшого, чистішого та всеосяжного значення. Саме цей аспект забезпечує те, що знання залишається піднесеним і ніколи не піддається нищим, художнім або будь-яким іншим спотворенням. Джерелом всього цього є роль людства як *халіфату* (намісника), так і притаманна йому природня гідність, людяність, довіра та відповідальність за вдосконалення суспільства.

Сказане вище слід розглядати не більше ніж короткі попередні пояснення, покликані розтлумачити різницю між ісламською та світською позитивістською парадигмами знання. Водночас, на основі вищевикладеного, з'являється можливість здійснити більш інтенсивні, всебічні та детальні дослідження.

## ПРИМІТКИ

1. СААС (Салла Аллагу 'алайгі ва-саллям): Мир йому та благословення Аллага. Промовляється щоразу, коли згадується ім'я Пророка.
2. Таухід: визнання єдності та єдиності Аллага та твердження про те, що Аллаг є Єдиним, абсолютним, незбагненим Творцем, Господом та Господарем всього суцього. В традиційному та простому вираженні, таухід це переконання та засвідчення того, що «немає іншого бога окрім Аллага» - сама сутність Ісламу, яка надає Ісламській цивілізації її ідентичність, скріплює її складові разом та, в результаті, створює з них об'єднане, органічне одне ціле, яке ми називаємо цивілізацією.
3. ХВА: (Субханаху уа Таала Хвала Всевишньому Аллагу. Промовляється, коли згадується ім'я Аллага.

## В НАПРЯМКУ ІСЛАМСЬКОЇ АЛЬТЕРНАТИВИ ДУМКИ ТА ЗНАНЬ

Поточні події та безліч гострих проблем, що стоять перед мусульманською уммою, особливо на інтелектуальному рівні, є серйозним викликом ісламу. Враховуючи цю реальність, спроба намітити інтелектуальну ісламську альтернативу у мисленні та знанні ніколи не була такою терміновою та імперативною як зараз. Таке починання допоможе сформулювати чітку та скоординовану політику культурної трансформації, яка базується на твердих принципах та розумній стратегії. Також є надія, що ця політика матиме серед своїх результатів низку наукових відкриттів.

В якості вступу, мною буде надано стислий опис стану знань та мислення, а також освітніх та культурних систем у сучасному арабському та мусульманському світі.

### СУЧАСНИЙ СТАН ДУМКИ

Досліджуючи існуючий стан думки в мусульманському світі, можна виділити три основних підходи:

- «Автентичний» або «традиціоналістський» підхід, який, за великим рахунком, вважає «традиційну» думку умми самодостатньою, з якою можна знайомити з дуже незначними змінами або зовсім без змін. Такий підхід припускає можливість формування та організації сучасного інтелектуального життя умми та побудови на цій основі її цивілізаційної структури.

---

Ця стаття вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 6, №. 1 (вересень 1989 р.): 1-12. Вона була трохи відредагована.

- «Модерністський» підхід, який вважає сучасну західну думку та її світогляд (наприклад, її концепції існування, життя та людства) універсальними та такими без яких неможливо побудувати сучасну культуру та цивілізацію. Ця тенденція стверджує, що західна думка має бути повністю прийнята, і будь-які результуючі негативні аспекти є ціною, яку необхідно заплатити за створення сучасної культури та цивілізації.

- «Еклектичний» підхід, який стверджує, що потрібно вибирати з традиційної думки те, що найбільш відповідає здоровому глузду, а з сучасної думки те, що людина вважає правильним та що було перевірено на власному досвіді. Потім ці два елементи повинні бути поєднані, щоб сформувати інтелектуальну структуру, яка забезпечить гарантовану основу для досягнення того, що потрібно.

Однак, традиційний підхід, у тому вигляді, в якому він був представлений і застосований, не зміг запобігти впадінню умми в стан занепаду та неспроможності, від якого вона страждає досі. Так само західна думка у тому вигляді, в якому вона була представлена і застосована, не може захистити умму від властивих цій уммі несприятливих, шкідливих і навіть катастрофічних впливів. Прибічники еклектичного (вибіркового) підходу уточнювали деталі цього пропонованого поєднання; і вони не намагалися втілити його в життя. Все це веде до ширшого питання: чи переживає умма серйозну інтелектуальну кризу, і якщо так, то як знайти з неї вихід?

## СУЧАСНИЙ СТАН ЗНАНЬ

Для того, щоб відповісти на поставлене запитання, нам необхідно зробити короткий огляд сучасного стану знань. Нині нашим студентам викладають два види знань. По-перше, це сучасні соціальні, технічні та прикладні науки, які регу-

люють організацію та функціонування всіх аспектів сучасного життя. Вони охоплюють — незалежно від внеску мусульман у багатьох з їхніх основ — систему знань, принципи, правила, цілі та методи якої були сформовані західним менталітетом крізь його релігійні та інтелектуальні рамки, філософію та основу. Кожен аспект цього знання тісно пов'язаний із західною формою цивілізації.

По-друге, є знання, які мусульмани описують як *шарі* (стосується Шаріату [ісламського права]) або *ашлі* (стосується основ Ісламу). Це знання можна в подальшому поділити на знання цілей та знання засобів. Експерти з класифікації та каталогізації включають і те, й інше під назвою *аль-улюм аль-наклійа* (передане знання).

Більшість цих знань була отримана для вирішення проблем, які виникли протягом третього ісламського століття, періоду, коли були створені ісламські науки, та у відповідь на історичну реальність тогочасної умми. Після того, як двері іджтихаду зачинилися, і набув широкого поширення *таклід* (наслідування робіт попередніх учених) були підготовлені книги та довідники, які поширювалися серед їхніх учнів. Автори цих робіт готували їх з особливою ретельністю, приділяючи велику увагу мовним деталям та художньому стилю, щоб показати глибину своїх знань учням, колегам та конкурентам. Вони більше схожі на монологи, аніж на навчальні книги.

Методи та зміст таких матеріалів підтримували концепцію *такліду* і спонукали людей дотримуватися її. Намір полягав у тому, щоб завадити людям застосовувати будь-яку форму іджтихаду, окрім тієї, яка необхідна для розуміння самих книг, і в процесі, примусити людей зневажати іджтихад. Цей тип знання не був здатний підготувати будь-кого до зустрічі з життєвими реаліями. Швидше, він заохочував сліпе слідування і наслідування, що поклало край інтелектуальній діяльності та творчості. Таким чином, люди, які шукають знання, опинилися в пастці між слідуванням чужій сучасній думці та відданістю

старим традиційним способам мислення. Жоден з цих видів знань не дозволив їм досягти робочого рівня іджтихаду, який допоміг би вирішувати поточні важливі питання розумним і належним чином.

## СУЧАСНИЙ СТАН МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ОСВІТИ

Звертаючись до систем освіти в усьому мусульманському світі, ми помічаємо переважання дуальної системи. Перша система, традиційна «ісламська система», пропонує студентам програму, що складається з наук шаріату (тобто тих наук, що відносяться до ісламського права). Ця система обмежується підготовкою та наданням випускникам можливості вирішувати особисті справи, задовольняти деякі освітні потреби та проводити молитви у мечетях. Здебільшого ця система залишається приватною з обмеженим доступом до державних коштів. Необхідні кошти надходять із залишків благодійних пожертвувань, а не з державного бюджету. Там, де є державні кошти, в ім'я модернізму нав'язуються вимоги секуляризації.

Другою, і набагато поширенішою, є світська система, яка протягом освітньої кар'єри студента представляє всі види сучасних знань та наук. Вона виступає за неісламську орієнтацію і набула величезних масштабів, витіснивши ісламську систему. Оскільки випускники ісламської системи ізольовані від реальності сучасного життя та його викликів, вони зазвичай не складають конкуренцію випускникам світської системи. Отже, неісламська світська система породжує інтелектуальних, політичних та соціальних лідерів умми, а також управляючих її послугами та засобів виробництва.

Ця дихотомія в освітніх системах незабаром стала засобом поділу умми та виснаження її енергії. Насправді освіта має бути засобом об'єднання мусульман та надання їм єдиної культурної перспективи, спрямування їх до прогресу та творення.



Вона повинна створювати гармонію та забезпечувати досягнення спільної мети, відповідним чином спрямовуючи всі зусилля на розвиток особистості праведного мусульманина, чий розум і душа, культура та поведінка, а також здатність індивідуальної ініціативи та міркування є сильними та продуктивними.

Більшість поділу і фрагментації — навіть трагічний конфлікт, який вразив багато частин арабського і мусульманського світу — несе у собі сліди негативних аспектів цієї дихотомії. Крім того, негативні наслідки інших напрямів освіти (наприклад, військової, приватної та іноземної) залишають свій відбиток на світоглядних установах та культурних уявленнях випускників.

## СУЧАСНИЙ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ СТАН УММИ

На сьогоднішній день територія умми є найбільш стратегічно важливою та найбагатшою площею світу. Її землі містять найважливішу сировину для західної промисловості, а також величезні людські ресурси. Мусульманський світ також має чудову духовну спадщину та найкращі джерела для життєвого керівництва: Божественне Одкровення (*вахі*), а саме, неповторний Коран (включаючи його тлумачення та застосування) та Сунну Пророка. Однак, незважаючи на це, мусульманський світ роздирають на шматки внутрішні чвари, неспокій та внутрішні протиріччя, війни та загрози миру в усьому світі, непомірне багатство та надмірна бідність, голод та епідемії.

Умма розділена сама з собою, розірвана та роздроблена майже на п'ятдесят національних держав, поділених штучними кордонами, які створюють та забезпечують напруженість та конфронтацію, особливо між сусідніми державами. Жодна з цих держав не отримала змоги досягти справжньої свободи та стабільності чи соціальної інтеграції, які дозволили б їй зосередити свою енергію на будівництві та розвитку. Розкол,

подрібнення та націоналізм, кожен з яких породжує дисгармонію, домінували у справах настільки, що призвели до постійного стану нестабільності, яким іноземні держави можуть на власний вибір у будь-який час легко маніпулювати. Така ситуація крокує в напрямку лише ще більших заворушень та анархії. Відсутність особистої свободи заважає людям домагатися власного інтелектуального та культурного зростання, не кажучи вже про їхній природний психологічний розвиток. Мусульмани продовжують жити в тіні бідності, пригноблення та терору або з боку тих, хто був спеціально готовий нав'язати уммі західні форми мислення та культури, або з боку військових диктаторів, які захопили владу і нав'язали свою легковажну, довільну та химерну політику за допомогою сили, тортур та залякування. У таких диктатурах роль політичних та адміністративних органів та інститутів повністю затьмарюється, що є лихом, яке знищує всі якості та культурний потенціал людей.

Переважна більшість умми неосвічена. Потреби людей набагато переважають ті товари, матеріали та послуги, які вони можуть забезпечити самі. Навіть у важливих та насущних життєвих потребах майже жодна мусульманська держава не є самодостатньою. Цей дефіцит зазвичай поповнюється з допомогою імпорту, що лише збільшує залежність від іноземних держав. Ситуацію робить ще більш нестерпною те, що сировина купується у мусульманських держав за найнижчими цінами або навіть береться задарма, а повертається їм як промислові товари за найвищими цінами. Багато хто з цих держав живе надголодь, а решту можна було б майже відразу довести до такого ж рівня, якби експортери та іноземні держави виявили таке бажання.

Ті декілька мусульманських держав, які пішли шляхом індустріалізації, не досягли повної самодостатності, тому що вони все ще залежать від іноземних джерел для отримання більшої частини обладнання, необхідного для розвитку їхньої промисловості. У результаті ці іноземні джерела можуть кон-

тролювати галузі, що зароджуються, і спрямовувати їх відповідно до своїх політичних та економічних інтересів.

Найчастіше «мусульманська промисловість» не призначалася для задоволення гострих, насущних та життєво важливих потреб мусульманського світу, а лише для задоволення допитливих і другорядних потреб його мешканців, і задоволення споживчих бажань і звичок, насаджених мусульманам задля блага інших.

На жаль, мусульманський світ виробив звичку споживати продукти сучасної неісламської цивілізації та перейняв багато її зовнішніх аспектів, таких як «сучасні» дороги, будівлі та місця розваг у своїх столицях. Він також створив деякі політичні та економічні інститути, що базуються на західній моделі. Але ці заходи не призвели до бажаного перетворення і навіть не поставили Умму на шлях досягнення цього перетворення. Як можна виправити цю ситуацію?

## В НАПРЯМКУ ІСЛАМСЬКОЇ АЛЬТЕРНАТИВИ

Для того, щоб запропонувати уммі ісламську альтернативу, нам необхідно змінити мусульманське мислення та повторно оцінити її методологію. Ми маємо розуміти позицію регіональної, націоналістичної, а також західної думки, включаючи марксистську та ліберальну. Окрім того, ми повинні зрозуміти, наскільки впливовою стала західна думка у мусульманському світі. Це дозволить нам усвідомити величезну і колосальну проблему, з якою ми стикаємося, і той тиск, який історія та сьогодення чинять на мусульманську свідомість.

Для такого перетворення мислення необхідно виконувати кілька важливих умов: воно має бути всеосяжним і вільним від будь-якого психологічного тиску, чи то історичного, чи сучасного та здійснюватися з метою виправлення та самокритики як серйозний пошук наукових альтернатив, спрямованих теоретичними та інтелектуальними принципами.

Такий ревізіонізм має розглянути спірні питання, які займали мусульманську свідомість і заважали йому бути позитивним, ефективним і впливовим: причинно-наслідковий зв'язок, передбачуваний конфлікт між одкровенням та розумом, сліпе наслідування попереднім ученим та його згубні наслідки, гідність людства тощо. Він повинен правильно і об'єктивно інтерпретувати ці питання та прагнути звільнити мусульманську свідомість від негативного впливу та кайданів, які ці питання наклали на його психологію, менталітет, освіту та спосіб життя.

Ми повинні переглянути та виправити успадковану умовою історичну та культурну будову та позбавити її слабкості, роздвосня та відсутності реальності, які перешкоджають її ефективності та дієвості. Ми повинні переглянути всі поширені концепції і працювати над правильним поглядом на життя, Всесвіт, людство та інші пов'язані з цим питання. Окрім того, нам слід погодити джерела цих точок зору та розробити ісламські системи та інститути, які могли б визначити роль кожної з них. Таким чином, ці системи та інститути можуть досягти цілей ісламу, навіть якщо вони не зовсім відповідають його історичній реальності за формою та структурою. Цей задум має призвести до ісламської концепції цивілізації, яка дозволить мусульманам відновити умму та досягти її цілей та завдань. Ми повинні прагнути перетворити все вищезгадане — відповідно до певного методу — на скоординовану культурну систему, яка окультурить і навчить усю умму, щоб вона запрацювала та стала процвітаючою системою.

Міцній інтелектуальній основі, що є відправною точкою побудови цивілізаційної системи, повинні бути притаманні три характеристики: 1) безпомилкові джерела, вільні від помилок та деструктивних відхилень, щоб мислення не вироджувалося в уяву та блукаючий роздум; 2) вона повинна бути прийнятною як з раціональної, так і з логічної точок зору, щоб ідеї, представлені мусульманському розуму, не були ним відра-

зу відкинуті; і 3) вони повинні бути реалістичні для того, щоб мусульмани могли взаємодіяти з реальністю з метою його зміни та позитивного впливу на неї.

## В НАПРЯМКУ СТРАТЕГІЇ ДЛЯ ОТРИМАННЯ ЗНАНЬ

Наукове знання сьогодення визначається наступним принципом: «Кожне знання перевіряється практичним експериментом». Це визначення, яке існувало століттями та було прийняте Організацією Об'єднаних Націй з питань освіти, науки та культури (ЮНЕСКО), використовується для визначення того, який тип знання є «науковим». Через прийняття та широке використання цієї концепції одкровенню було відмовлено у визнанні джерелом знань, культури та цивілізації. Окрім того, всі засновані на ньому знання були позбавлені статусу наукового знання, незалежно від того, чи воно відносилось до матеріального або нематеріального світу. Всі подібні знання вважалися «байками» або «ненауковими» та марними.

Як наслідок, лише емпіричний метод вважався здатним виробляти наукове знання. Людство вважалось не більш ніж масою біологічних речовин, а соціальні та гуманітарні науки підпорядковувалися законам природознавства. На тваринах проводилися дослідження з метою виявлення тих законів, які можна було б застосувати до людства та людської поведінки, реакцій, впливу, покори, відмови, способів задоволення матеріальних та інших потреб людини.

Мусульмани також прийняли цей підхід, внаслідок чого сучасні західні соціальні та гуманітарні науки, не кажучи вже про філософію, що лежить в їх основі, стали основними джерелами їхньої освіти, менталітету і ставлення до цінностей істини і добра. Так само, мистецтво, засноване на цій філософії, сформувало свою психологію та визначило їх смаки та ставлення до естетичних цінностей. Методи навчання та навчаль-

ні програми в університетах, навчальних закладах та школах підпорядковувалися цій концепції, і, таким чином, поглиблювалася вестернізація та відчуження студентів від ісламу. Отже, питання, пов'язані з одкровенням, були класифіковані як байки. Був встановлений міцний зв'язок між могутністю, продуктивністю і здібностями Заходу, з одного боку, і західними думками, віруваннями та уявленнями про Бога, Всесвіт, людство, релігію, життя, природу, час, історію, матерію, людей і жінок, душу, науку, знання та різні інші питання з іншого.

У світлі вищевикладеного, першим кроком до формулювання ісламської культурної стратегії є сформулювати визначення знання з погляду ісламської епістемології таким чином, який буде прийнятним для мусульман у всьому світі. У цьому контексті нам слід наголосити, що всі знання були отримані з одкровення, здорового глузду або експерименту. Сучасна теорія пізнання стверджує, що єдиним джерелом наукового знання є матеріальний Всесвіт. Ісламська теорія наукового знання, з іншого боку, підкреслює, що знання має два джерела: одкровення та матеріальний Всесвіт. Одкровення – це джерело абсолютних фактів та істини, щодо яких немає жодних сумнівів та відносності. Одкровення міститься в Корані, який Аллаг послав пророку Мухаммеду. Аллаг кидає людству виклик: створити суру (главу), яка б була рівною хоча б найкоротшій сурі Корану: «Якщо ви сумніваєтесь у тому, що зіслали Ми рабу Нашому, то принесіть суру, подібну до цієї!» (2:23).

Навіть саме читання Корану вже є формою поклоніння. Коран починається з сури «Аль-Фатіха» і закінчується сурою «Ан-Нас». Ще одним джерелом одкровення є юридично зобов'язуючі уточнення Корану, які містяться у Сунні Пророка. Вона складається з повідомлень про його дії та рішення (тобто всього, що він говорив, робив, схвалював або засуджував, за умови, що достовірність конкретної розповіді була доведена).

Ісламська теорія пізнання вважає засобами пізнання розум, відчуття та експеримент. У Корані сказано: «Аллаг вивів вас із утроб матерів ваших. Ви не знали нічого, а Він дарував вам слух, зір і серця. Можливо, ви будете вдячні!]]» (16:78).

Згідно з ісламом, жодне знання не може вважатися істинним або гідним прийняття без підтвердження свідченням одкровення або матеріального Всесвіту. Знання фізичного Всесвіту повинне бути отриманим одним із трьох згаданих вище способів: розумом, почуттями чи експериментом. Коран закликає «Наведіть доказ цьому, якщо є ви правдивими!» (2:111). Що ж до тих, хто стверджує необґрунтовані переконання, то він запитує: «Скажи: «Якщо маєте хоч якийсь знання, то відкрийте його нам! Але ви йдете за припущенням і вигадуете!» (6:148). І в ньому категорично стверджується: «...а здогадка ніяк не замінить собою істини» (53:28).

Людству слід мати хоча б якийсь знання та розуміння двох областей: «невидимого світу» (*алам аль-гайб*), який знаходиться за межами досяжності сприйняття створеної істоти, та «видимого світу» (*алам аль-шагада*), що може бути засвідчений почуттями чи розумом створеної істоти. Первинним джерелом знань про невидимий світ є одкровення, з якого людство черпає відомості про нього. Основним джерелом знань про видимий світ є матеріальний Всесвіт. Експерименти та почуття надають свідчення про побачений світ за допомогою різних засобів, які можуть підтримувати одне одного. Якщо ми закладемо міцний фундамент теорії ісламського пізнання та представимо її як альтернативу сучасній західній теорії пізнання, ми закладемо другу основу запропонованої культурної стратегії.

Ця стратегія повинна ґрунтуватися на усвідомленні того, що кожна нація має головну проблему, переконання чи основну мету, яка дає їй мотивацію, натхнення та імпульс у всій її діяльності, пов'язаній зі знаннями та працею. Зазвичай кожна нація прагне впровадити цю віру чи мету у свідомість своєї мо-

лоді всіма можливими способами, особливо у дитинстві. Потім нація продовжує плекати та зміцнювати цю віру протягом усього розвитку людини.

Нинішня система освіти мусульманського світу не змогла прищепити жодної такої віри, здорового бачення, стандартів чи мотивів. В результаті метою освіти для мусульман є отримання гідної роботи з гідним прибутком. Матеріалізм набув широкого поширення серед освічених класів, що втратили почуття ясної мети у житті. Академічним програмам не вдалося створити здорову мету у свідомості мусульман. Єдиний спосіб досягти цього – утвердити сильну ісламську віру (*акіда*) та прищепити ісламське бачення у серцях та головах мусульманської молоді. Ми повинні використовувати всі доступні засоби та ресурси для вирощування та розвитку цієї віри та внутрішнього бачення для становлення почуття належності до мусульманської умми. Ця віра повинна стати мотивацією та джерелом натхнення для наших думок та почуттів.

Середні школи на Заході, незважаючи на його світський характер, комплексно та всебічно навчають учнів західній спадщині, історії культури та традиціям. Це дарує учням почуття приналежності та прищеплює їм основні цілі та стратегію їхньої країни. Вони виростають із цим почуттям і несуть у собі бачення та картину свого народу про життя, Всесвіт, людство, інші культури, а також інші сторони свого світогляду.

Пропонована нами культурна стратегія має міцно затвердити іслам та його бачення не через обмежені заняття з «релігії», а у всій системі освіти. Кожен навчальний план та програма повинні прагнути до формування та затвердження цієї віри. Ми повинні позбавити кожну програму всього, що суперечить чи протистоїть вірі, реорганізувавши систему освіти в усіх мусульманських країнах і відмовившись від негативного впливу поділу на релігійну, світську, публічну та військову освіту. Цей поділ створив і продовжує увічнювати поділ серед нашого народу, внаслідок чого у випускників релігійних шкіл



та університетів ідеї, думки та поняття різко відрізняються від тих, хто закінчив світські чи військові школи та університети. Ми не хочемо скасовувати розмаїття та спеціалізацію; єдине до чого ми прагнемо – це покінчити з поділом.

Цього можна досягти шляхом інтеграції існуючих систем та створення єдиної системи, заснованої на вченні, душі та баченні ісламу. Нова система освіти, її програми та методи, а також особи, відповідальні за неї, мають бути просякнуті принципами та цілями ісламу. Вона повинна відмовитися від традицій та освітніх програм, змісту та методів інших народів, які були прийняті без урахування особливих потреб та прагнень нашої умми. Вона має формувати почуття місії завдяки якій професійні досягнення та матеріальний успіх можуть розглядатися як бонуси, а не як самоціль та завдання освіти. Запропонована система освіти має об'єднувати ідеї, концепції та почуття зі всіх основних важливих питань. Якщо на цьому етапі існує певна диверсифікація на різні спеціалізації, студенти та вчені не будуть почуватися ізольованими чи відчуженими.

Якщо це об'єднання буде здійснено належним чином, воно допоможе забезпечити всіх освічених членів умми значною часткою ісламських знань, які стосуються ісламських вірувань, цінностей та цілей, а також моралі та поведінки. Окрім того, це об'єднання допоможе познайомити мусульман із ісламським законодавством, історією та цивілізацією, а також з тим, що є необхідним і суттєвим для новітніх сучасних знань.

При розробці ісламської альтернативи у мисленні та знаннях особливу увагу необхідно приділити вивченню ісламської цивілізації. Таке вивчення, проведене відповідно до належної методологічної програми (в яку внесли свій внесок низка обраних ісламських мислителів, педагогів та психологів), вважається одним з найважливіших засобів створення та кристалізації в людині почуття приналежності до умми, дозволяючи їй зрозуміти дух, який спонукав наших предків здійснювати великі досягнення у мистецтві та науці, а також у полі-

тичній, соціальній та економічній думці. У той же час окремі мусульмани дізнаються про біль та страждання попередніх поколінь, про те, чого їм не вдалося досягти, як і чому вони зазнали невдачі. Таке розуміння допоможе їм розвинути самосвідомість та здатність порівнювати себе з іншими народами та цивілізаціями. Окрім того, вивчення ісламської цивілізації допоможе сформуванню та розвинути усвідомлення її спадщини, духу, що породив і надихнув її, і того, що відрізняє її від інших цивілізацій; розвивати здатність планувати та дивитися в майбутнє; та допомогти захистити мусульман від зміщення конфліктуючими течіями цивілізації, які прагнуть домінувати над ними. Звичайно, ніхто не може уникнути цього конфлікту неушкодженим, якщо він або вона не належить до однієї з суперницьких цивілізацій, яка може стати реальною альтернативою, коли інші цивілізації занепадають і зазнають невдачі.

Наша нова освітня стратегія повинна містити курс навчання, який пояснює основи, цінності, джерела та цілі ісламу як джерела думки, культури та цивілізації. Цей чотирирічний курс мають вивчати на перших етапах університетської освіти усі студенти, незалежно від їхньої спеціалізації. Він буде присвячений історії ісламу, історичним досягненням ісламської цивілізації та основним рисам ісламської культури.

Виходячи з вищевикладеного, знайомство з гуманітарними, соціальними науками та мистецтвом слід здійснювати з погляду ісламу. Ми повинні розуміти, що методи та теорії сучасних гуманітарних, соціальних наук та мистецтва були сформовані таким чином, щоб відображати західну думку, а також її переконання, стратегії та життєві цілі. Питання, якими вони займаються, походять із західних теорій пізнання. Проте люди на Заході почали відчувати недоліки цих наук та власну нездатність задовольнити навіть особисті потреби. Ці науки зараз стикаються з багатьма серйозними проблемами в тому, що стосується їхніх методів, теорій та застосування, та їхні прихильники на Заході намагаються їх виправити.

Мусульмани відчайдушно потребують власних гуманітарних, соціальних наук і мистецтв, заснованих на власних переконаннях та теорії пізнання, отриманої з джерел цих переконань. Якщо цього буде досягнуто, то не лише мусульмани досягнуть своєї мети, набувши знань ісламських гуманітарних та соціальних наук, пов'язаних із моральними цінностями. Такі цінності справді сприятимуть загальному добробуту людства.

Ця мета може бути досягнута шляхом вивчення вказівок Корану та Сунни з усіх соціальних та людських питань, а потім їх класифікації відповідно до питань цих наук, щоб вони могли забезпечити дороговкази та принципи для наших суспільств. Цю роботу повинні проводити групи дослідників, які складаються з фахівців у галузі гуманітарних, соціальних наук, арабської мови, наук про Коран та Сунну.

Окрім того, необхідно вивчити ісламську спадщину та класифікувати весь наявний матеріал з питань цих наук. Ця класифікація повинна бути точною, щоб знання, що містяться в ісламській спадщині, були легкодоступні дослідникам та фахівцям у зручній та достовірній формі. Комп'ютери та інформаційні технології є безцінними інструментами для будь-якого такого проекту. Необхідно провести критичне вивчення сучасної думки, щоб відібрати її найкращі елементи відповідно до суворо визначених стандартів.

І насамкінець, необхідно скласти плани щодо використання та отримання вигоди з усього цього матеріалу. Інститутські та шкільні підручники мають бути переписані таким чином, щоб вони відображали ісламське бачення сучасної реальності та потреб. Більш того, вони повинні бути написані та оформлені у привабливій формі та бути зручними у використанні.

Усі арабські та ісламські університети мають співпрацювати для досягнення цих цілей. Міжнародний інститут ісламської думки має докладні плани з усіх цих питань, і він готовий поділитися своїм досвідом з Ісламською організацією з

питань освіти, науки і культури (ІСЕСКО), а також з усіма, хто бажає серйозно співпрацювати в цих питаннях.

Наприкінці, я хотів би висловити свою вдячність ІСЕСКО за те, що вона зібрала мусульманських учених з усього світу для обговорення та внесення пропозицій щодо концепції культурної та цивілізаційної ісламської системи. Така система давно назріла і вкрай потрібна. Нехай Аллаг (ХВА) дарує нам успіх і допоможе нам досягти того, що бажає Він.

## РЕКОНСТРУКЦІЯ МУСУЛЬМАНСЬКОГО РОЗУМУ: ІСЛАМІЗАЦІЯ ЗНАННЯ

Ісламізацію Знання можна розуміти як культурний та інтелектуальний проект, спрямований на виправлення процесів мислення у свідомості мусульман, щоб воно могло виробляти ісламське, соціальне та гуманістичне знання, засноване на двох джерелах, які мусульмани вважають загально визнаними джерелами пізнання істини: вагі (Божественне одкровення) та вуджуд (існування). У цьому прагненні ми будемо використовувати розум і почуття, які допоможуть нам набути такого знання. Тому ми відкидаємо будь-який підхід або джерело знання, яке не може бути засноване на одкровенні та існуванні.

Ісламізація Знання — це спроба, процес реструктуризації свідомості мусульман для того, щоб він міг займатися іджтихадом і повернутися на свій власний унікальний шлях. Опинившись там, він може діяти з усією своєю історично відомою геніальністю, щоб прояснити собі, а потім і людству мету та завдання Шаріату та одкровення, а потім з'ясувати, як їх можна спроектувати та застосувати у майбутньому в повсякденних ситуаціях.

Ми не вважаємо цей проект актуальним лише для ісламської умми. Навпаки, ми розглядаємо його як пошук порятунку людства — спосіб показати світові, як відновити зв'язок між знанням та цінностями. Справді, з того моменту, як поділ між знанням і цінностями став очевидним, цивілізація почала невинно занепадати.

---

Цей ключовий виступ вперше з'явився в Американському журналі ісламських соціальних наук 7, № 3 (грудень 1990 р.): 453-57, і був перекладений доктором Джамалом Барзінджі та Юсуфом Талалом ДеЛоренцо. Він був трохи відредагований.

Ісламізацію Знання можна також розуміти як спробу ісламської культури та думки відкрити канали наповненого змістовності спілкування та культурного обміну, щоб вони могли запропонувати людству божественні істини, яких воно так довго жадало. За словами Роже Гароді, французького філософа-мусульманина, це засіб та підхід у діалозі цивілізацій.

Ми назвали цей проект «Ісламізація знання», щоб звернутися до насіння віри, яке живе в мусульманських серцях, пробудити в мусульманських думках реальне розуміння сучасної ситуації в мусульманському світі, а також його повну відсутність як фактору впливу на сучасну цивілізацію. Появу усвідомленої потреби в Ісламізації знання можна розглядати як початковий гамбіт культури, яка щосили намагається вирватися з обмежуючих пут свого історичного досвіду і вийти за його межі, щоб примиритися з домінуючою культурою, яка є зовсім чужою за своєю конституцією, філософією, переконанням і метою.

Ісламізацію Знання можна також розглядати як свідому спробу надати людству спосіб виявити і потім діяти на основі раціональних, дієвих та реалістичних рішень для усунення власних недуг. Справді, багато з сьогоднішніх невідкладних соціальних, політичних, економічних та поведінкових проблем піддаються ісламським рішенням. Ці рішення, які відображають божественну природу їх походження, також є другою метою: поширювати іслам серед мусульман і не-мусульман, показуючи їм, що він може сказати щось важливе про поточні проблеми і може запропонувати рішення, які працюють. Ми повинні сприяти справі дава (заклику до ісламу), надаючи конкретні приклади ісламських навчань у дії, а не лише абстрактному вигляді. Коли такі рішення увінчаються успіхом, їхнє джерело поважатимуть, захоплюватимуться ним та цінуватимуть. Таким чином, люди поступово приймуть іслам.

Тепер я хотів би пояснити виклик, який стоїть перед освіченими мусульманами сьогодні. По суті, мусульмани опи-

нилися у своєрідній та суперечливій ситуації. З одного боку, є вічні істини ісламу, істини, які вважаються джерелом всього позитивного. З іншого боку, мусульмани живуть у світі, який мало або зовсім не використовує ці істини, у світі, який, здається, ґрунтується на повній протилежності до цих істин. Через невід'ємні труднощі функціонування в такій неприродній ситуації спостерігається явне, але тимчасове ослаблення ісламської свідомості серед деяких мусульман, коли вони стикаються з реаліями світу. В інший час їхня рішучість зростатиме, а їхнє бачення стане досить ясным, щоб вони спробували примирити своє становище з істиною Ісламу. Однак, щоб зробити це успішно, необхідне вивчення системних причин, що лежать в основі занепаду мусульманської умми.

Сучасна мусульманська думка досягла хороших результатів у політології, економіці, соціальних науках та культурі. Більше того, вона сприяла міжнародному обговоренню таких питань, як війна та мир, справедливість, права людини, право народів на самовизначення, відносини між суспільствами, етика та багато інших. Проте залишається питання: коли мусульмани виступають з планом для світової цивілізації, який несе на собі виразний відбиток свого ісламського походження та природи, який черпає енергію з джерела їхнього ісламського способу буття, та для умми ісламу? Чи будуть мусульмани знову провідниками і світлом для людства?

Сьогоднішні мусульмани, після майже двох століть неодноразових, але зрештою марних спроб подолати свою відсталість і повернути свою первісну життєву силу в умму, виявляють, що ця мета як ніколи далека від реалізації. Насправді вони, як і раніше, залучені до соціальних, політичних та економічних потрясінь; сліпе прийняття чужої думки та пересаджених цінностей, яким протистояли індивідуальні та колективні зусилля умми; і контроль військових класів чи культурних, етнічних, фракційних чи конфесійних еліт.

В результаті мусульмани змушені використовувати будь-які засоби, які, здається, захищають їхню ідентичність, переконання та основи ісламського характеру. Якщо, однак, засоби не спрацьовують і мусульмани не можуть вибратися з кризи, що насувається, зазвичай реакція полягає в тому, щоб звинуватити себе або інших, а потім прийняти інший курс дій. Це той фон, на якому пояснення розмаїття та поділу, що спостерігаються у всьому мусульманському світі, може стати більш чітким.

За нашою оцінкою, ісламізація Знання у ширшій перспективі дає мусульманам інтелектуальну основу для повної цивілізаційної трансформації. По суті, це може бути здійснено шляхом реформування мислення та усунення традиційних та історичних перешкод, які сковують мусульманську свідомість, таких як питання про відносини між імамом та шура, питання про вибір людини та відповідальність у світлі када і кадар (фатум, доля) відмінність теорії від застосування, питання про ставлення мусульманина до мирського життя і роль особистості в ньому, а також питання розуму та одкровення, такліду (наслідування) та іджтихаду, взаєморозуміння та багато інших.

Незалежно від того, які побоювання можуть бути в інших щодо нашої спроби повернути мусульманській уммі її колишнє становище глобальної центричності та її статус свідка та зразка для людства (побоювання, засновані на сприйнятті того, що це може бути досягнуто лише за рахунок інших), справа полягає в тому, що це відродження стане корисним всій світовій спільноті. Нещодавні міжнародні події та загрози руйнівні можливості основних технологічних держав є достатнім доказом, щоб зробити це твердження очевидним для всіх. Безперечно, діалог між народами, а також їх обмін ідеями та визнання культур один одного сприяють взаєморозумінню, яке потрібне нині. Ісламізація Знання зробить позитивний внесок у цей діалог.



Ісламізація знання – це проєкт для всієї умми. Якщо не будуть задіяні всі ресурси умми, то її успіх залишиться під питанням. Цей проєкт не є фард кіфайя, оскільки він не звільняє умму від її відповідальності, дозволяючи невеликій групі виконувати його від її імені. Навпаки, цей проєкт є фард айн, оскільки кожна людина несе відповідальність за виконання своєї частини роботи. Таким чином, такі організації, як Міжнародний інститут ісламської думки (ІІІ), Асоціація мусульманських соціологів (AMSS) та Асоціація мусульманських учених та інженерів (AMSE), мають відігравати новаторську у цьому відношенні роль.

Безумовно, такий проєкт вимагає набагато більших ресурсів, ніж ті, які має будь-яка окрема організація. Кожен має свою роль. Для того, щоб організація належним чином виконувала свої обов'язки, необхідні дві речі:

- вона повинна отримувати нашу індивідуальну та колективну підтримку, щоб його курс дій був добре спланований, а її програми відстоювалися та підтримувалися.
- на досягнення цієї мети повинні бути спрямовані всі навчання та дослідження. Що стосується прикладної науки і техніки, то зусилля слід зосередити на подоланні відставання у розвитку. Цим пріоритетом повинні керуватися професори, професійні дослідники і навіть аспіранти, щоб жодна можливість використати наявні людські ресурси не була втрачена. У випадку соціальних наук усі зусилля мають бути спрямовані на вирішення питань ісламської думки, знань, культури та цивілізації.

У сучасному світі багато з найбільш розвинених і найбільш знедолених народів належать до мусульманської умми, від Малі та Чаду до Бангладеш. У списках таких країн ми бачимо назви десятків мусульманських країн, перш ніж дійдемо до однієї-єдиної немусульманської країни. При-

кро, що майже всі мусульманські країни страждають від бідності, невігластва та хвороб. Таким чином, завдання зрозуміле. Необхідно знайти відповіді на такі питання, як наступ на орні землі пустель, посуха, відсутність сучасного сільськогосподарського досвіду, відсутність важкої промисловості та сучасних методів господарювання тощо.

Окрім того, ми повинні вирішити проблеми, які заважають цим країнам стати самодостатніми у підготовці місцевих мусульманських учених та експертів, щоб їм більше не доводилося покладатися на експертів, нав'язаних ззовні, щоб їм більше не потрібно було ризикувати своїми найкращими студентами, відправляючи їх за кордон для отримання вищої освіти.

Звичайно, наші мусульманські соціологи можуть звернути увагу на вирішення проблем сучасних мусульман і мусульманських меншин — таких як сектанство, нерівний розподіл багатства, наркотики, розтрата природних ресурсів тощо. У таких обставинах відповідальні мусульманські вчені повинні проводити лише ті дослідження, які безпосередньо стосуються та мають відношення до умми.

Тим не менш, як приклад і незважаючи на зусилля, витрачені мусульманськими вченими в галузі економіки, ми все ще не можемо створити цілісний і методологічно обґрунтований підручник з цього предмету. Також з цього питання жодним з наших експертів-економістів не створено послідовної теорії ісламської економіки. І це незважаючи на вражаюче зростання кількості літератури з усіх аспектів економіки! Простіше кажучи, причина такої нездатності полягає в тому, що подібні питання вимагають не сотень, а тисячі дослідницьких зусиль з боку фахівців у цій галузі, кожне з яких спирається на роботи як сучасників, так і попередників. Така сама ситуація спостерігається в освіті, психології, соціології та багатьох інших дисциплінах, внаслідок чого ми стикаємося із зяючими прогалинами у наших ісламо-орієнтованих дослідженнях.

Таким чином, завдань, що стоять перед сучасними мусульманськими вченими, існує безліч. Мусульманським мислителям більше, аніж будь-коли, необхідно вирішувати ці проблеми з усією проникливістю, яка є в їхньому розпорядженні. Це і є ті обставини в яких ця організація, а також такі організації, як МПД та інші, високо підняли прапор ісламізації та проголосили початок нового напрямку. Ми чекаємо на результати як наших зусиль, так і ваших. Нехай Аллаг направить усіх нас до того, що приносить нам Його задоволення.

## ІСЛАМІЗАЦІЯ ЗНАННЯ: ВЧОРАШНІЙ ДЕНЬ ТА СЬОГОДЕННЯ

У рамках підходу щодо ісламізації знання ідея ісламізації знання завжди розумілася як інтелектуальний та методологічний світогляд, а не як академічна область, спеціалізація, ідеологія чи нова течія. Таким чином, цей підхід прагнув розглядати питання знання та методології з погляду реформи, дослідження та самопізнання без будь-яких упереджень, доктринальних чи тимчасових обмежень чи звужень своїх інтелектуальних горизонтів. Більше того, він гостро усвідомлює вплив часу на ідеї, коли вони переходять від стадії до стадії та дозрівають, і тому є першим, в рамках якого заявляється, що цей проект не слід розуміти як набір аксіом, жорстку ідеологію чи релігійний рух. Швидше, щоб зрозуміти повне значення цього терміну, його слід розглядати як позначення методології поведінки зі знанням та його джерелами або як інтелектуальний світогляд на своїй початковій стадії.

Існуюча критика та спроба вивести детальне із загального є необхідними для розвитку. Початкове формулювання цього завдання та робочого плану були, відповідно, здійснені в загальному. На цьому ранньому етапі основна увага приділялася критиці як традиційних мусульманських, так і західних методологій, а потім запровадження ісламізації Знання та пояснення його значення. У першому виданні «Ісламізації знання» були відзначені ті принципи, які необхідні для формування ісламської парадигми знання, що базується на ісламському світогляді та його унікальних конституційних концеп-

---

Ця стаття «роздуми» вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 12, вип. 1 (весна 1995): 81-101, переклад Юсуфа Талала Де Лоренцо. Стаття була трохи відредагована.

ціях та факторах. Він також коротко зачіпає інтелектуальний аспект проекту. Основна увага, однак, приділялася створенню підручників для викладання соціальних наук, оскільки це вважалося першочерговим завданням у той час, коли мусульманський світ втрачав свої найкращі розумні голови через Захід та західне культурне й інтелектуальне вторгнення. Відповідно, як основу для підготовки вступних текстів з суспільних наук, було визначено дванадцять кроків.

Робочий план і принципи, розроблені у першому виданні «Ісламізації знання», були зустрінуті з великим ентузіазмом, оскільки це було нове інтелектуальне починання. Нові ідеї отримали широке визнання, і багато вчених поспішили їх підтримати. Популярність та привабливість проекту були настільки великі, що кілька академічних інститутів негайно спробували надати практичної форми його концепціям. Деякі люди, проте, були неспроможні розрізнити його суттєві методологічні проблеми, можливо, через ту прагматичну манеру, у якій ісламізація була вперше сформульована.

Як наслідок, вони вважали це лише наївною спробою замінити одне знання іншим знанням, яке буде якимось чином ісламізованим. Окрім таких критиків, інші прагнули висміяти зусилля, а треті хотіли інтерпретувати все, що вони читали, з погляду їхніх упереджених уявлень. Деякі дійшли до того, що розглядали цей задум як спробу ісламських фундаменталістів якимось чином перетворити культуру та світ ідей на інструменти, які б дозволили їм досягти політичної влади. Безсумнівно, ця остання думка спонукала деяких людей розглядати ісламізацію Знання як ідеологічний, а не епістемологічний чи методологічний дискурс. Так само ті, хто був зачарований сучасним західним знанням та його передбачуваним створенням науково об'єктивних та універсально застосовних продуктів, вважали, що ісламізація Знання була симптомом стану свідомого чи несвідомого заперечення «іншого». Для них це починання відображало прагнення до самоствердження через

спробу охарактеризувати все значуще як ісламське. Деякі бачили у цьому прояв прагнення ісламістів контролювати все у державі та суспільстві, включаючи світські знання чи, зокрема, соціальні та гуманітарні науки, зробивши науку та академічну освіту своєю винятковою сферою. Вони також бачили в цьому спробу позбавити марксистів, лівих та секуляристів в арабському та ісламському світі їхніх прав практикувати свої вчення або, принаймні, авторитетно говорити про все, що стосується ісламу чи мусульманського суспільства. Насправді, такі ідеї ніколи не спадали на думку нікому з тих, хто брав участь на початку реалізації цієї ідеї<sup>1</sup>. Насправді, у літературі з цього підходу жодне з цих питань не згадується.

Підхід до Ісламізації знання не заплющує очі на той факт, що можуть пройти десятиліття, перш ніж методологічні та епістемологічні питання, пов'язані з цією пропозицією, будуть остаточно прояснені. Справді, такі питання не можуть бути викладені у декларації принципів, прес-релізі чи партійному маніфесті. Навпаки, їх слід розуміти як віхи на шляху до типу навчання, який допоможе реформувати мусульманську свідомість, щоб мусульманський світ міг впоратися зі своєю власною кризою думки і брати активну участь у спробах впоратися з кризою думки, що впливають на решту світу.

Більше того, ті, хто займається ісламізацією Знання, усвідомлюють, що інтелектуальні починання, особливо на цьому рівні, є найбільш складною і важкою діяльністю для будь-якого суспільства, і що їхні плоди можуть бути поза полем зору протягом десятиліть або навіть поколінь. І навіть тоді вони навряд чи набудуть своєї завершальної форми адже знання безмежне і творіння Аллаха більше ніж будь-що інше... і на кожному вчену людину знайдеться інша, яка володіє ще більшим об'ємом знань. Оскільки суттю знання та його основою є метод, у загальному значенні цього терміну, послання Ісламу вважається повноцінним способом життя, а не певним набором керівних принципів, за винятком декількох фундаментальних принци-

пів, які мають незмінний характер та не схильні до впливу через різницю в часі та місці<sup>2</sup>.

Вчені, котрі є прихильниками ісламізації Знання, не прагнуть дати всеосяжне і виняткове визначення в класичній манері, коли вони говорять про цей конкретний підхід. Швидше, про цей процес говорять лише загальною, і насправді його слід розуміти як розпливчасте позначення, розраховане на те, щоб передати загальний зміст та пріоритети задуму. Візьмемо, наприклад, визначення, запропоноване Імадуддіном Халілем:

*Ісламізація Знання означає залучення до інтелектуальних пошуків шляхом вивчення, узагальнення, зіставлення та публікації з точки зору ісламського світогляду щодо життя, людства та Всесвіту.<sup>3</sup>*

Або ось що про це говорить Абу аль-Касім Хадж Хаммад:

*Ісламізація Знання – це розрив зв'язку між науковими досягненнями людської цивілізації та трансмутаціями постулятивної філософії, щоб наука могла використовуватись за допомогою методологічного порядку, який є швидше релігійним, аніж спекулятивним за своєю природою.<sup>4</sup>*

Він визначив Ісламізацію Знання як

*... ісламізація прикладної науки, і навіть наукових принципів. Цього можна досягти через розуміння подібності між принципами природничих наук і принципами самої природи. Це, по суті, і є основою, на якій базуються всі релігійні цінності. Отже, філософські джерела у наукових теоріях можуть стати «ісламізованими», коли вони заперечують постулятивний аспект цих теорій та переробляють їх у значеннях природного чи універсального, що несе з собою поняття божественної мети для всього існуючого та руху.<sup>5</sup>*

Таким чином, Абу аль-Касім, як і всі інші вчені, які беруть участь у цьому проєкті, стверджує, що ісламізація Знання не є косметичним додаванням релігійної термінології та почуттів до досліджень у соціальних та гуманітарних науках чи пересаджуванням відповідних віршів Корану на науки чи

дисципліни, призначені для ісламізації. Навпаки, ісламізацію Знання можна розглядати як методологічне і епістемологічне перевлаштування наук та її принципів. Окрім цього, її не слід розуміти як беззастережне поширення особистих переконань на всі дисципліни у спробі надати певної релігійної легітимності досягненням людської цивілізації. Її також не слід розуміти як заперечення цих досягнень логікою порожньої семантики.

Швидше, ці визначення були запропоновані для проявлення питання та опису його характеристик і відмінних рис. Вони ніколи не призначалися для окреслення точних контурів у класичній формі. Насправді ми вважаємо за краще, щоб ісламізація Знання не обмежувалася рамками жорсткого та швидкого визначення. Зрештою, це основа епістемі *таухід*, яка стверджує, що у Всесвіті є Єдиний і Унікальний Творець, Отець всього суцього, Невидимий Спостерігач, Мудрий і Всезнаючий, Незбагнений і поза людським розумінням. Він – управитель життя людства, який навчив його тому, чого воно не знало. Він зробив одкровення та природний світ основними джерелами знання, тому їх вивчення в рамках чистого *таухіду* мало б результатом отримання правильного, проникливого та цілеспрямованого знання.

Тому, коли ми представляємо наші ідеї та намагаємося сформулювати принципи, ми робимо це, виходячи з логіки, що наші пропозиції є не більше ніж віхами або індикаторами на користь вчених, зацікавлених у створенні академічної роботи з точки зору ісламізації Знання. Ці перші кроки є результатом різноманітного досвіду роботи з практичними та теоретичними аспектами проекту. Безсумнівно, у міру того, як дослідники продовжуватимуть працювати з цими індикаторами або з будь-яким із шести дискурсів, описаних далі в цій статті, вони ще більше прояснять це питання, постулюють його принципи та перевірять його інтелектуальну та академічну ефективність.



## РЕАЛЬНІСТЬ ТА ВАЖЛИВІСТЬ ІСЛАМІЗАЦІЇ ЗНАНЬ

Ісламізація Знання є інтелектуальною та епістемологічною стороною ісламу, яка почалася з Патріарха Авраама (Ібрагіма) і була завершена Печаткою Пророків Мухаммадом. Справді, останнє Одкровення починалося зі слів: «Читай...» і закінчувалося віршем: «Сьогодні Я завершив для тебе твою релігію...» Епістемологічний аспект ісламу вперше проявився у наступних віршах:

*Читай! Ім'ям Господа твого, Який створив, створив людину зі згустку крові! Читай! І Господь твій — Найщедріший, Який навчив письма пером. Навчив людину того, чого вона не знала... (96:1-5)*

Він був продовжений у одкровенні вступних віршів сури «Аль-Калам»: «Нун. Клянуся калямом і тим, що пишуть!...» (68:1-2), а в початкових віршах сури «Ар-Рахман»: «Милостивий навчив Корану, створив людину, навчив ясно розмовляти...» (55:1-3).

З вищенаведених віршів можна дійти невтішного висновку, що людству було наказано робити два різних види читання і зрозуміти своє становище у Всесвіті, зрозумівши, як ці два читання доповнюють одне одного. Перше читання - це книга Одкровення Аллага (Коран), в якій пояснюються всі питання релігійного значення<sup>6</sup>; друге — це книга Його творіння (природний всесвіт), з якої нічого не було втрачено.<sup>7</sup> Читання одного без звертання до іншого не принесе користі людству і не принесе всебічного знання, необхідного для побудови та підтримки цивілізованого суспільства, або до знання, гідного збереження, подальшого розвитку чи обміну. Насправді, таке одностороннє прочитання ніколи не дозволить людству виконувати свою роль управителя Аллага (*істихляф*) або Його довіреної особи (*амана*). Якщо це призначення залишиться невиконаним, людство ніколи не буде об'єднане вірою чи настановами, і божественна мета, яка стоїть за творінням, ніколи не буде реалізована. Земля ніколи не буде єдиною в поклонін-

ні Аллагу, і зірки ніколи не приєднуються до інших творінь у поклонінні перед Його Волею і вихвалінні Його: «Немає нічого, що б не прославляло Його хвалою. Та ви не розумієте прославляння їхнього» (17:44).

Будь-яке порушення у будь-якому аспекті людського життя вказує на дисбаланс у тому, як проводилися прочитання. Можливо, було зроблено лише одне читання, або обидва не були зроблені разом, або була перевага у шальках терезів, якими вимірюються питання. Можливо також, що були використані неправильні методи: «Кожному з-посеред вас встановили Ми різні закони й приписи» (5:48).

У таких обставинах нічого не піде належним чином, доки не буде відновлено рівновагу за допомогою збалансованого та взаємодоповнюючого прочитання двох книг. Зрозуміло, що кожне прочитання слід розглядати як епістемологічну основу та творче джерело, яке не можна ігнорувати. Проникливе і розсудливе суспільство не може існувати без з'єднання цих двох читань і всеосяжної їх інтеграції, бо суспільство, яке ігнорує перше читання на користь другого, втрачить з уваги свої стосунки з Богом і свої обов'язки з управління, довіри та підзвітності вищій владі. Результатом є егоцентричне та зарозуміле суспільство, яке приходить до висновку, що воно є незалежним і вільним від Невидимого. Таке суспільство неминуче плете собі павутиння спекулятивної філософії, яка, зрештою, заважає йому досягти справжнього знання. Навпаки, таке знання приведе його людей, за найкращих обставин до того, що вони уподібняться більшості людей, які «не вірують у зустріч зі своїм Господом!» (30:8).

Філософії, створені такими суспільствами, неспроможні відповісти на основні запитання і зазвичай відкидають усе, що виходить за межі їх чуттєвого сприйняття, як надприродне. Такі філософії також схильні пропонувати абсолютно необґрунтовані відповіді на ці питання, залишаючи людей блукати та губитися. Навіть по відношенню до Бога люди, які живлять-

ся такими філософіями, думають про Нього як про ще один елемент надприродного. Якщо Він справді створив Всесвіт, згідно з прочитаним ними, Він зробив це відразу, а потім забув або проігнорував Своє творіння і надав йому змогу діяти та реагувати механічно відповідно до раніше встановлених законів природи. Цей тип прочитання, навіть якщо він зроблений людьми, які вважають себе релігійними, сам по собі не може призвести до істинного і точного пізнання Бога. Швидше, якщо такі люди взагалі вірять, вони вірять у божество, яке є таким, яким вони хочуть його бачити, часто прирівнюючи його до сили самої природи. Така віра, взагалі кажучи, змішує вчення про втілення з *ширк* (пов'язуванням з Богом інших) та ідолопоклонством і часто призводить до теорій, що заперечують існування якогось творця (наприклад, діалектичний матеріалізм), або до теорій, які є неприйнятними та неадекватними альтернативами вірі у Бога (наприклад, природний відбір та еволюція).

У рамках такого одностороннього прочитання природного всесвіту світ може набути форми сил, що протистоять одна одній. Ґрунтуючись на отриманому перекрученому прочитанні, люди можуть вважати себе божественними та не відповідальними ні перед ким, крім самих себе. Припускаючи, що з їх обмеженими знаннями та розумінням вони контролюють своє оточення, вони поклонятимуться самим собі, зроблять свої бажання своїми провідниками та спробують логічно вивести свої цінності з природи. Для них релігія стає не більш ніж чимось, що можна використати, коли виникає необхідність, щоб заповнити психологічну прогалину або задовольнити підсвідоме бажання: «Але ж ні! Порушує людина межі, коли здається їй, що вона не потребує нічого». (96:7).

Коли людство стає настільки самовпевненим, воно стає настільки владним і тиранічним, що руйнує навколишнє середовище, забруднюючи землю, море та повітря. Коли природний порядок порушується, Земля починає захлинатися в

хворобах надмірності та збочень. Цілі континенти охоплюються голодом, злиднями, мором і розрухою, і більшість людей змушені жити в злиднях: «А той, хто відвернеться від Мого нагадування, той матиме важке життя, а в День Воскресіння Ми підніmemo його сліпим!» (20:124).

Друге читання, яке має характер реально суцього, може деколи ігноруватися тими, хто береться за перше читання (Одкровення). Коли це відбувається, виникають великі дисбаланси, такі як поява огиди до світу та мирських занять, які спонукають людей ставати аскетами та уникати участі в житті суспільства та його внеску до нього. В результаті люди не зможуть виконувати свої обов'язки управителів та хранителів Божої довіри. В інших випадках така втрата рівноваги завжатииме людям займатися незалежним та творчим мисленням. Коли люди починають вірити, що люди насправді не здатні до самостійних дій, вони перестають цінувати власні вчинки і, зрештою, роблять висновок, що в їхньому існуванні немає сенсу. Такі ідеї суперечать вченню Корану та Сунни.

Нехтування читанням природного всесвіту або нездатність врівноважити та доповнити його читанням Одкровення часто призводить до плутанини у важливих питаннях віри. Часто ті, хто читає лише книгу Одкровення, припускають, що усунення антропоморфних елементів із концепції божества вимагає заперечення цінності людських дій, відмови від віри у вільну волю та формулювання містичного заперечення позитивної ролі Бога для людства. Будь-хто, хто читає твори таких людей, як мусульмани та немусульмани, виявляє, поміж іншого, що вони повністю заплуталися в тому, що є людськими, а не божественними діями, значеннями свободи волі і провидіння, а також питаннями причини і наслідків.

Насамкінець, два прочитання мають бути об'єднані, бо, якщо їм не дозволити доповнювати один одного, результатом буде незбалансоване розуміння реальності. Ось чому ісламізація Знання є такою епістемологічною та цивілізаційною

необхідністю не тільки для мусульман, але й для людства загалом, і тому її можна вважати вирішенням глобальної кризи сучасної думки. Прийнявши раціоналізм як основу мислення, західна цивілізація зіштовхнулася з проблемою визначення методології способами на основі власного наукового прогресу. Наприклад, марксизм прагнув сформуванню західну наукову методологію, засновану на діалектичному матеріалізмі. Однак ясно, що ані марксизм, ані якісь інші ліберальні, позитивістські чи світські західні школи думки не дали відповіді на питання, що хвилюють західне суспільство та решту світу.

Криза особливо прикра мусульманам. Завдяки нашому підпорядкуванню західному інтелектуальному, культурному та інституційному впливу, а також наслідкам цього впливу в нашому житті, ми тепер є повноправними партнерами у світовій кризі. Наші відносини із Заходом більше не є маргінальними, як продовжують вважати деякі. Ми і решта світу прийняли його методологію, світогляд і погляди на історію, науку, знання, культуру, прогрес тощо.

Що ж тоді є цією пропозицією про ісламізацію знань? Які рішення вона пропонує для криз думки, від яких зараз страждає світ і як ці рішення можуть бути реалізовані?

Як зазначалося раніше, ісламізація Знання може бути досягнута шляхом спільного читання двох книг і, на основі їх схожості та взаємодоповнюваності, здійснюється встановлення методології дослідження та відкриття. Коран, подібно до природного всесвіту, говорить і спрямовує до іншого: Коран - це провідник до реально суцього, а реально суще - це провідник до Корану. Більше того, справжнє знання досягається лише через додаткове прочитання — «поєднання» цих двох джерел.

Одне читання — це Невидиме, в якому одкровення супроводжується інтерпретацією і спробою відкриття його універсальної істини і того як вони проявляються в природі, тоді як інше читання - це об'єктивне читання реально суцього в світлі універсальної істини роз'ясненої у віршах Одкровення.

Таким чином, причина одкровення полягає в тому, щоб перейти від загального до часткового і пов'язати абсолютне з конкретним тією мірою, якою це дозволяють відносні людські розумові здібності.

Інше читання, категоріальне реально суще, є підняттям від конкретного і окремого до загального і абсолютного також тією мірою, якою це дозволяють відносні людські розумові здібності. Таким чином, передбачувані відмінності між ученнями одкровення та об'єктивними істинами природного всесвіту можуть розглядатися як неіснуючі, як наголошується в сурі «Аль-Аляк»: «Читай! Ім'ям Господа твого, Який створив, створив людину зі згустку крові! Читай! І Господь твій — Найщедріший, Який навчив письма пером. Навчив людину того, чого вона не знала.» (96:1-5).

Коли ці два читання робляться окремо, результати можуть бути небезпечними. Ті, хто покладаються виключно на одкровення, тим самим ігноруючи знання реального світу, перетворюють релігію на щось містичне, що не надає жодної цінності людству чи природі, що відкидає причину і слідство та ігнорує користь від суспільства, історії, психології та економіки. Зрештою, думка стає жорсткою і негнучкою і ігнорує елементи часу та історії. Досить часто цей підхід вважають за релігійний; насправді це не має нічого спільного з релігією.

Ті, хто береться тільки за друге читання, насправді відкидають – або ігнорують – невидиму присутність Творця та Керуючого природним всесвітом. В результаті вони поступово приходять до позитивістського розуміння знання, що негативно впливає на устрій суспільства, як ми бачимо в сучасній західній цивілізації: всі уявлення про щось священне відкидаються, все розібрано на частини та зведено до мінімуму. Ось чому західне суспільство, що перебуває на межі вимирання, часто розглядає саме існування як марний товар. Це додатково пояснює занепокоєння Заходу «кінцями»: кінцем історії, цивілізації, прогресу, сучасності чи самого людства.

Таким чином, людство розділене між містицизмом та позитивізмом, хоча перші вірші Корану ясно спростовують містичне у західному сенсі цього терміну як частину Невидимого. По суті, перші вірші прояснюють зв'язок між Невидимим та другим (об'єктивним) читанням реально суцього, яке фіксується пером. Ці ж вірші, пов'язуючи реально суще з Одкровенням, відкидають спекулятивні цілі, що є результатом однобічного прочитання реально суцього. Таким чином, збалансований «читач» - це індивід, чия віра і розуміння одкровення, з одного боку, і розуміння реально-суцього та принципів, що визначають і управляють категоріальним реально-сущим, з іншого, дозволяють йому нести обов'язки управителя.

Неможливо оцінити з погляду людських страждань збитки, заподіяні сучасному суспільству розривом між наукою та релігією, що спостерігаються у його навчальних закладах та навчальних програмах. Тим не менш, навіть у цьому випадку людство не виявляло особливого інтересу до випуску студентів, які мають знання і того, і іншого. Очевидно, це відбувається тому, що сучасне суспільство прийняло західну позицію щодо поділу цих двох речей, тому студенти богослов'я відвідують семінарії, а студенти природничих наук відвідують інженерні коледжі. У мусульманському світі, де вплив Заходу повсюдний, такий самий розрив існує між школами та коледжами вивчення Шаріату та богослов'я, а також коледжами практичних та прикладних наук, або соціальних та гуманітарних наук.

Це відношення поділу є причиною розриву між релігійними цінностями та сучасним знанням. Для нас, мусульман, таке ставлення небезпечне, тому що воно вбиває клин поміж шаріатськими та соціальними науками, які розвивалися, значною мірою, відповідно до одностороннього читання реально суцього. Шаріатські науки, зі свого боку, задовольнялися описовим та лексичним вивченням Корану та Сунни та значною

мірою ігнорували реальне існування соціальних явищ та їх просторові та тимчасові наслідки.

Панівна західна культурна парадигма надала соціальним та гуманітарним наукам позитивістської форми, що виключає аксіологічні істини одкровення. Ця вузька парадигма відповідала за дебати людства про суперечливу двоїстість містицизму та позитивізму, які роздмухують місце особистості за рахунок релігійних та етичних цінностей. Це призвело до поширення індивідуального лібералізму і соціальних та громадських заворушень, які за цим послідували.

Ісламізація Знання — це насамперед методологічна проблема, покликана виявити та артикулювати відносини між одкровенням та реально суцим. За своєю суттю, ці відносини є відносинами інтеграції та проникнення, які прояснюють всеосяжний спосіб, яким Коран має справу з реально суцим та своїми керуючими та регулюючими природними законами та принципами. Справді, знання цих законів є безцінним для розуміння принципів коранічної методології.

Підсумовуючи, можна сказати, що зусилля з ісламізації Знання може здійснюватися тільки тими, хто має великі знання Корану і міцну базу в соціальних і гуманітарних науках.

## ШІСТЬ ДИСКУРСІВ

Нижче наводиться короткий опис кожного дискурсу, що знаходиться у центрі уваги проекту ісламізації знань.

*Перший дискурс: формулювання ісламської парадигми знання.* Цей дискурс, пов'язаний із виявленням та побудовою системи знання, заснованої на *таухіді* (його епістемі), ґрунтується на двох принципах. Перший — це концептуальна активація символів віри та їхнє перетворення на творчу та динамічну інтелектуальну силу, здатну надавати адекватні відповіді на так звані найважливіші питання. Це може відбуватися через про-



никливе розуміння богослов'я та елементів його методології. Наприклад, у чому користь на епістемологічному рівні віри в Аллага; у Його янголів, книги та пророків; або в Судний день? Яким є методологічне значення цих Символів віри?

Всі ідеї, не кажучи вже про всі науки і цивілізації, засновані на певному світогляді або розумінні власних початків, закінчень та основних складових, видимих чи невидимих. Таким чином, заперечення Творця, нейтральне ставлення до того, чи існує Творець чи ні, або відмова від будь-якого символу віри передбачає світогляд, зовсім відмінний від світогляду віруючого. Мусульманський розум, як правило, задовольняється тим, що розглядає символи віри як питання особистого переконання, які не відображаються і не впливають на будь-що, пов'язане з методологічними чи інтелектуальними питаннями. Однак світогляд ісламізації Знання, відповідно до вищих цілей Шаріату та характеру ісламських навчань, заснований на ідеї, що вони є основами соціальної та епістемологічної парадигми, до якої прагне іслам. У той самий час повинно бути зрозуміло, що суспільство чи реформування суспільства неможливі без епістемологічної і методологічної основи. Справді, все, чого досяг іслам, було засновано на його унікальному баченні таких елементів, як Невидиме, Всесвіт, життя та решти системи вірувань, що лежать в основі цього світогляду.

Друга основа ісламської епістемі (або *ma'rifah*) – розробка парадигм знання, якими керувався історичний іслам та його юридичні, філософські та інші школи думки. Це необхідно зробити для того, щоб пов'язати їх з інтелектуальним продуктом минулого та оцінити ступінь їхнього внеску в динамізм і повноту цього продукту. Така розробка також допоможе визначити взаємозв'язок між цими парадигмами та різними інтелектуальними тенденціями та кризами, з якими стикався мусульманський світ у різні періоди своєї історії. Ще однією перевагою є визначення ступеню, в якому ці парадигми впливали на розвиток або занепад думки у ті періоди. Окрім того,

необхідно докласти зусиль, щоб виявити і прояснити, як обмежені або часткові епістемічні системи роблять запозичення з вищезгаданої всеосяжної епістемі *таухіду*. Цей процес послужить вступом до можливості розробки часткових систем для різних соціальних та прикладних наук, заснованих на *таухіді* та додатковому читанні двох книг, одночасно запозичуючи з парадигм, які переважали на ранніх періодах ісламської історії та тих, які розвивалися західною та сучасною думкою.

*Другий дискурс: розробка коранічної методології.* Методологічні недоліки, з якими стикається мусульманська свідомість, роблять нагальною необхідною її реконструкцію у вигляді розробки нової методології. Тоді як коранічна методологія може виникнути з епістемі *таухіду* і ґрунтуватися на її передумовах та принципах, її тривале невикористання робить зусилля, необхідні для приведення її в дію, більш схожими на відкриття, аніж відновлення. Коранічна методологія дозволить мусульманському розуму ефективно вирішувати свої історичні та сучасні проблеми, оскільки вона є засобом досягнення істини, а також розуміння та аналізу явищ.

Окрім зв'язку з методологією, в основі парадигми лежатиме те, що Махмуд Мухаммад Шакір назвав «до-методологічним». За його словами, це стосується таких питань, як культура, мова, психологічна та інтелектуальна схильність. Ця методологія також включає філософію та інструменти. Філософський елемент походить з епістемічної, теологічної та культурної парадигм, що так само вірно щодо методологічних інструментів. Попри юридичне правило Аль-Суйуті — те, що не може бути пробачено, якби воно було метою, може бути пробачене як засіб — засоби для роботи з явищами або інструментами, що використовуються для дослідження, які на перший погляд можуть здатися невідвладними культурним чи релігійним міркуванням, в дійсності ніколи не бувають повністю вільні від цих міркувань. Таким чином, розвиток ісламської методології відбуватиметься шляхом пошуку нею

власних філософських засад та відкриття відповідних методологічних інструментів, що відповідають цим засадам. Звичайно, віхи такої методології виводитимуться з релігійних та культурних передумов епістеми *таухїду*.

Структура ісламської методології загалом, або те, що можна назвати основами цієї методології, має ґрунтуватися на справжній науці, а не на спробі відрізнятись від інших просто протиставляючи себе сучасній західній методології. Метою розробки ісламської методології має бути досягнення гармонії між елементами ісламської парадигми знання, незалежно від будь-яких уявлень про гармонізацію, порівняння, конфронтацію, наслідування тощо. Крім того, таке починання має бути спрямоване на те, щоб дозволити мусульманській свідомості за допомогою інтегративної методології практикувати іджтихад та бути інтелектуально творчою.

Побудову цієї методології слід вважати основним пріоритетом та необхідною передумовою для чотирьох подальших дискурсів, так само, як попередній дискурс слід вважати необхідною передумовою для цього дискурсу.

Третій дискурс: методологія роботи з Кораном. Цей елемент може вважатися третім стовпом Ісламізації Знання. Розробка такої методології може вимагати перегляду та реорганізації коранічних наук, аж до відмови від деяких традиційних областей вивчення, які відігравали роль у минулому. Арабська людина минулого розуміла Коран, виходячи з особливостей своєї простої та обмеженої соціальної та інтелектуальної природи. Зрозуміло, що вони різко контрастують із природою сучасної цивілізації. Коли богоодкровенні науки (ті, які здебільшого оберталися навколо Корану та хадисів) були сформульовані вперше, серед мусульманських вчених домінував менталітет, який носив описовий характер. Як наслідок, вони зосереджувалися на аналізі текстів виходячи насамперед із лексичної та риторичної точок зору. Отже, у період мусульман-

ської інтелектуальної історії Коран розумівся з погляду інтерпретативного дискурсу (*тафсір*).

Однак, на даний час, домінуючим менталітетом є методологічне розуміння проблем через дисциплінарне дослідження, використання критики та аналізу тем, значущих для суспільства, та різних взаємозв'язків поміж ними. Це вимагає від мусульман переглянути дисципліни за допомогою яких вони тлумачать тексти одкровення та читати як книги одкровення так і реально суцього. Більше того, Коран необхідно звільнити від інтерпретацій, які нехтують вимірами його абсолютності та перевірки, а також збереження попередніх одкровень. Такі тлумачення були схильні до впливів відносного, або у формі *ізраїлійат* (історій та наративів, які ґрунтуються на єврейській або талмудичній традиції, а потім були адаптовані до коранічних ситуацій), або *асбаб аль-нузул* (наративів про конкретні події, які стали приводом для виникнення коранічних одкровень).

Цей зв'язок з відносним не обмежувався уточненням загальних термінів за допомогою конкретних випадків, а натомість поширювався навіть на пов'язування коранічного одкровення з певними просторовими і тимчасовими рамками. Кінцеві результати явно суперечили універсальності ісламу, вирішальній ролі місії Пророка та верховенству Корану, які вимагають, щоб текст Корану був абсолютним та беззаперечним у його зверненні до мусульманської свідомості у будь-який час та у будь-якому місці. Справді, Коран назавжди залишиться багатим змістом, його дива ніколи не припиняться, його читання буде завжди актуальним, а його розуміння продовжуватиме знаходитися поза межами обмеженого людського сприйняття незалежно від часу та місця.

Коран, як пояснення всіх речей та шлях милості й добра звістка для мусульман (16:89), є єдиним істинним джерелом в ісламі, тоді як Сунна є поясненням, яке здійснює більш розгор-

нотий виклад його значення. Бог пообіцяв зберегти одкровення Корану і роз'яснити його значення: «Нам належить зібрати його та прочитати. Коли Ми прочитаємо його, то читай його й ти. А далі Нам належить пояснити його» (75:17-19). Жодне інше джерело знань, культури чи цивілізації не захищене Богом і не оточене такою кількістю божественних заповук. Оскільки текст Корану захищений від зміни та спотворення, його авторитетність є повною, а його верховенство абсолютним: «І суди між ними за тим, що зіслав Аллаг, і не підкоряйся бажанням їхнім, і стережись, щоб не збили вони тебе ні на крихту з того, що зіслали Ми тобі!» (5:49).

Ось чому реконструкція методології поводження з Кораном як з методологічним джерелом знань по відношенню до природничих та соціальних наук дозволить цим наукам ефективно робити свій внесок у людське життя та кризи, з якими вона зараз стикається. В результаті, ці науки обов'язково отримають винагороду у вигляді отримання на свій баланс цінностей, а це зв'яже їх із вищими цілями, для яких творіння призначалося його Творцем.

*Четверта бесіда: методологія поводження з Сунною.* Необхідно досконало розуміти природу та роль Сунни як основного джерела для роз'яснення та пояснення тексту Корану. Без Сунни було б неможливо розробити методи або знання, необхідні для значного внеску в людське суспільство, або застосування цінностей Корану до реальних ситуацій. Період пророцтва і час сподвижників були часом, протягом якого був можливий прямий контакт з Посланцем. Мусульмани того часу могли знати і наслідувати все, що він говорив чи робив. Наприклад, він сказав: «Робіть обряди хаджу як їх роблю я»<sup>8</sup> і «Здійснійте намаз (молитву) так, як бачите, як я його роблю...».

Наслідування і дотримання вимог залежить від практичних дій, і коли такі дії присутні, у застосуванні немає ніяких труднощів. Таким чином, справи і слова Пророка скоротили відстань між прихованою та реальною суттю мудрості кора-

нічного шляху, хоч і зробили це в значенні особливих розумових, мовних та інтелектуальних здібностей людей, до яких він звертався. Оповідачі хадісів, єдиною турботою яких було збереження кожного слова та діяння Пророка, передавали цю інформацію в міру своїх можливостей, оскільки вона представляла методологію, за допомогою якої спірні питання могли бути вирішені через одкровення. Це пояснює неймовірну значущість Сунни, яка дозволяє нам слідувати за Пророком у його повсякденних діях, чи то вдома, чи на відстані, на війні, чи в мирний час, незважаючи чи ви є вчителем, суддею, лідером або ж простою людиною. Сунна також дозволяє нам бути свідками та розуміти як він ставився до Корану і поєднував його з реально суцим.

Окрім того, Сунна розкриває характерні риси реальності, з якою доводилося мати справу пророку. Очевидно, що ця реальність значно відрізняється від реальності, з якою ми стикаємось сьогодні. Це розуміння дає нам змогу створити методологію, засновану швидше на тому, як він застосовував вчення одкровення до реальних ситуацій, аніж на методах, заснованих на наслідуванні, які випливають з шанобливості або *таухїду*. Іншими словами, шлях істинного наслідування зовсім відмінний від шляху *таухїду*.

Сунна є втіленням методології застосування Корану до реально суцого. Багато питань, піднятих Сунною, важко досягнути, якщо не розуміти домінуючих обставин в часі та в місці місії Пророка. Це твердження також є вірним, коли хтось прагне наслідувати Сунну або приклад Пророка в значенні окремого, без попереднього створення методології для наслідування, яка може об'єктивно систематизувати Сунну, поміщаючи її зокрема в методологічні рамки.

Наприклад, хоча Пророк заборонив скульптуру і графічне зображення людського тіла і охарактеризував художників-портретистів як тих, хто зазнає найсуворіших покарань у Судний день, це не повинно братися за основу позиції сто-

совно всієї галузі естетики. Така позиція прямо суперечила б вченню Корану у тому, як пророк Сулейман (Соломон) розумів це: у Корані записано, що він найняв джвинів для виготовлення різноманітних скульптур для нього. Сучасні дебати з цього питання ніколи не будуть остаточно вирішені шляхом звернення до історичних частковостей, і таке звернення не надасть відповіді тим, хто стверджує, що вони не відчувають схильності поклонятися зображенням, і запитують, чому ж тоді має існувати заборона на зображення людського образу. Звичайно, окремі *фетви* (правові відповіді), що дозволяють один вид зображень та забороняють інше, нічого не вирішать. Швидше, необхідна методологія, яка враховує такі елементи, як вислів Пророка, зроблений кілька разів: «Якби ваше плем'я не було ще нещодавно залучено до ідолопоклонства, я міг би зробити... [те або інше]». <sup>9</sup> В той конкретний час Пророк прагнув знищити ідолопоклонство серед людей, для яких воно стало способом життя, і замінити його найпростішою і найчистішою формою *таухіду*.

Зрозуміло, що необхідна системна методологія, здатна регулювати ці питання та читати за допомогою відповідних дисциплін. Застосовуючи такий інструмент, мусульмани зможуть вивчати Сунну методологічно, а не просто використовувати її для отримання набору конкретних відповідей на конкретні питання та обставини, які дуже часто перетворюються позиваками та причепами на твердження, що суперечать одне одному таким чином ніби вони були юридичними думками, висловленими різними імамами.

У період коранічного одкровення араби підтримали концепцію наслідування і прийняли Пророка за зразок та втілення для них певного шляху відповідно до їхніх умов, просторових та часових обставин. В рамках цієї конкретної структури виникли поняття *матур* (повідомлено) та *манкул* (передано). Згодом оповідання хадисів йшли без посилання на

обставини або ситуації, що викликали події, які розповідаються, або на інші елементи, які сприяли б всебічному розумінню їх істинного значення. Загалом до хадисів ставилися так само, як до тексту Корану: першочергове значення надавалося лексичним аспектам. У спробі зменшити вплив такого підходу і вийти за рамки строго *ма'туру* деякі вдавалися до езотеричних чи символічних інтерпретацій. Ці спроби, однак, лише посилювали і ще більше заплутували ситуацію, оскільки не було систематичної методології роботи з текстами Корану і Сунни. Лише така методологія з всеосяжної методологічної точки зору у світлі вищих цілей і завдань ісламу могла б врахувати та взяти до уваги окремість цих текстів.

Інтелектуальне мислення постійно прагне здійснити наукове впорядкування питань та намагається побудувати методологію для розгляду всіх їхніх аспектів. У такій методологічній структурі процеси аналізу, критики та інтерпретації набувають більш всеосяжної та проникливої ролі при роботі з універсальними та окремими явищами. Така методологія, хоч і дозволяє брати до уваги вищі цілі Корану, звільняє дослідження від обмежень *такліду*, езотерики та спроб насадження історичних застосувань до сьогоденних ситуацій. Старі рішення в нових образах, як і раніше, залишаються старими рішеннями і ніколи не приведуть до необхідної реформи і не будуть слугувати найвищим цілям всезагального послання ісламу.

*П'ятий дискурс: перегляд ісламської інтелектуальної спадщини.* Слід приділяти неослабну увагу ісламській інтелектуальній спадщині. Цей скарб слід розуміти критично, аналітично і таким чином, щоб звільнити нас від трьох сфер, які зазвичай впливають на наше ставлення до нього: повне неприйняття, повне прийняття та часткове щеплення. Ці три сфери є перешкодами не лише у сьогоденні, але й майбутньому. Подолати ці сфери та створити систему, в якій ісламська парадигма та її



методологія можуть ефективно вирішувати проблеми, які, хоч і не є предметом вивчення, можуть пролити світло на те, як мусульманська свідомість сприймала соціальні та інші явища у минулому і, відповідно, на те, як вона може ставитися до сучасних явищ здатен критичний та методологічно обґрунтований перегляд цієї спадщини.

Оскільки інтелектуальна спадщина ісламу є продуктом людського розуму, вона є предметом відносних міркувань типу «коли, де і хто» щодо її походження. Тим не менш, її зв'язки з Одкровенням, яке стоїть вище всіх відносних міркувань, робить цю інтелектуальну спадщину ближчою до істини, ніж ті інтелектуальні традиції, які не походять з Одкровення. І нарешті, водночас, необхідно розуміти нашу інтелектуальну спадщину як ідеї, трактування та інтерпретації історичної реальності, яка суттєво відрізняється від нашої власної. Переглядаючи її повторно ми повинні визначити, яким цілям прагнула служити спадщина, а потім оцінити використані методи, якщо не запропоновані рішення, щодо їхньої корисності для застосування в наш час і в нашому місці.

*Шостий дискурс: робота із західною інтелектуальною спадщиною.* Якщо існує необхідність у звільненні мусульманської свідомості від панівної парадигми і її націленістю на неї, вона повинна сконструювати методологію взаємодії з західною думкою як минулого, так і сьогодення. Повне неприйняття чи масове прийняття, а також косметичне прищеплення елементів без спирання на систематичну методологію чи соціокультурні відмінності не принесуть користі мусульманам.

## ПОЧИНАННЯ ІСЛАМІЗАЦІЇ ЗНАННЯ

Пропонуємо вашій увазі кроки, а точніше, шість дискурсів, які можуть слугувати в якості вихідних точок для концепції ісламізації Знання. Сьогодні, ми повсюдно стикаємося з позитивізмом, який від імені наукових досліджень і прогресу про-

суває ідею про те, що розрив відносин між творінням та Творцем буде корисним науці. Частково це досягається за рахунок висування ідей про існування, які начебто суперечать більшій частині нашого ісламського мислення. Насправді ці ідеї можуть рівною мірою як відповідати так і суперечити ісламським вченням або принципам.

Питання полягає не в тому, щоб ми шукали в наших релігійних ученнях питання, які видаються такими, що узгоджуються з такими ідеями, виключно для того, щоб мати можливість сказати «ми вже знали про це» або в цілому відкинути такі ідеї, як невіра (*куфр*). В принципі, позиція проекту стосовно природничих наук зовсім не церковна і не є спробою наслідувати чужий приклад. Насправді їхній досвід отримання знань та прогресу значно відрізняється від нашого. Якби Коран вважався не більше ніж богослов'ям, було б дозволено тільки одне читання — перше. Те, що це не так, очевидно з того факту, що Бог наказав нам робити два читання. Ось чому ми не зацікавлені в тому, щоб заперечувати науку, оскільки ми розуміємо, що істини одкровення у віршах Корану (аят) – це ті самі істини, які виявлені в ознаках (аят) Божого творіння. Якщо з'являться невірні уявлення, ймовірно, засновані на наукових принципах, наш обов'язок полягає в тому, щоб переглянути або виправдати ці принципи.

Це завдання, власне, і є основою концепції двох читань. Коли релігії кинуту виклик чисто раціональною та позитивістською думкою, вона ніколи не прагнула захистити себе за допомогою практичних та прикладних наук та теоретичних шкіл, які їх підтримували. Таким чином, мусульмани, як спільнота, що покликана давати людству настанови, повинні переглянути науку, щоб звільнити її від лещат та впливу помилкових теорій, щоб наука могла використовуватись та регулюватися логікою двох читань.

Завдання, яке ми, як мусульманські соціологи, відстоюємо, є благородною справою, навіть якщо деякі вважають, що

воно підпадає під певні географічні та релігійні рамки ісламу. У сьогоденнішньому світі ми є частиною реакції проти вторгнення експериментальних та прикладних наук майже так само, як наші предки останні два століття реагували на культурне вторгнення Заходу та його акцентування уваги на чистому розумі. Проте сьогоденішня конфронтація відбувається з експериментальним та позитивістським мисленням, яке змінило природні та соціальні науки. Таким чином, наші варіанти можливих дій обмежені: ми можемо або прийняти слабкі догматичні позиції, або позиції, засновані на ісламізації Знання, яка намагається орієнтувати та спрямовувати природничі науки відповідно до всеосяжного коранічного погляду на природний всесвіт і водночас перебудувати природні та соціальні науки відповідно до цього світогляду. Насправді більшість підходів експериментальних наук, як і раніше, визначається окремими, а не універсальними вимірами. Також універсальний вимір втілено у одкровенні Корану:

*Воістину, ті, які сперечаються про знамення Аллага без жодного доказу, який би прийшов до них, мають у своїх серцях тільки зверхність! Їм не досягнути свого! Шукай захисту в Аллага, адже Він — Всечуючий, Всевидячий! (40:56)*

Завдання з ісламізації Знання є одночасно універсальним та заснованим на Корані. Перед лицем задиристої релігійності та краху сучасної цивілізації Коран виділяється як єдине джерело, здатне спрямовувати всебічне методологічне та інтелектуальне починання, яке може робити безперервний внесок у знання та суспільство. Нинішня битва цивілізацій є випробуванням для нас у нашому розумінні коранічної методології та нашої здатності захистити суспільство через застосування її до суспільних наук. Наша позиція полягає в тому, що завдяки взаємодоповнюваності двох читань у науці, соціальних науках та суспільстві може бути відновлений елемент балансу. На даний час наука досягла стадії, на якій явища можуть бути зведені до

нескінченно малих або галактичних масштабів. Явища більше не можна розуміти так, як їх розуміли наші попередники. Явища зазвичай розглядаються як те, що було видно для ока до того, як технологічна революція відкрила світ мікроскопічних та електронних сенсорних пристроїв. В той час як більш давні покоління представляли атомний рівень як піщинки, атомний і субатомний рівні сьогодення є суто мікроскопічними: «Та ж ні! Клянусь тим, що ви бачите, і тим, чого не бачите» (69:38-39).

Більше того, в той час як наші попередники розуміли час як прогресію, сьогодні ми розуміємо його з точки зору змін в якостях та класах. Ця істотна відмінність лежить в основі відмінності між об'єктивною та раціональною причинністю, як її розуміли в минулому, та науковою причинністю сьогодення.

Тому ісламізацію Знання слід розуміти не як марне теоретизування, а як починання, покликане відновити баланс знання через два читання та звільнити людську думку від знесилюючих лепчат церковності та містицизму, з одного боку, і від позитивістської основи наукової думки, що прагне відділити творіння від Творця з іншого. Кожна крайність мала жахливі наслідки для людського життя і суспільства. Ісламізація Знання може бути зрозуміла як методологічне та парадигматичне введення у світову соціальну альтернативу, яка прагне позбавити як мусульман, так і не-мусульман їхньої нинішньої кризи. Таке починання вимагає великої кількості видатних досліджень, починаючи з вивчення Корану, і має здійснюватися у світлі нового розуміння та перспектив. Саме ця відповідальність лягає на зусилля щодо Ісламізації Знання та на покоління, необхідні для того, щоб воно дійшло своєї зрілості.

Без методологічного розуміння Корану (в рамках його цілісної та інтегративної структури), рівного нашому методологічному розумінню природних явищ та їх руху (в рамках їхньої особливої структури), Ісламізація Знання залишиться

неможливо. Більш того, коли ми намагаємося пояснити це питання світові, ми маємо очікувати, що зіткнемося з багатьма труднощами, одна з яких полягає в тому, що сучасне інтелектуальне мислення не схильне сприймати писання, які претендують на статус «одкровення». У деяких випадках інтелектуали ще можуть миритися з цим, але до певного моменту. Проте, здебільшого, священне і трансцендентне віднесено до області особистого переконання, що робить усе, що впливає з такої літератури, неприйнятним з наукового погляду. Таким чином, сучасне знання вважає невидимих істот, про які йдеться в цих книгах, а також їхні розповіді про минуле таким, що суперечать позитивістській історії та об'єктивному науковому розумінню світу.

Однак таке розуміння є результатом неповного розуміння двох читань, які намагаються досягнути природні та реально суцільні явища, керуючись вищими істинами Одкровення, а не через читання цих явищ самостійно. Таке одностороннє читання залишає нас у царстві позитивізму з його детально розібраними та релятивістськими уявленнями про існування та веде до фрагментарного та часткового, а не цілісного мислення. Коли два читання взаємодоповнюють одне одного, відбувається природний прогрес від окремого до цілого — від певного до абсолютного. Таким чином, будь-яка відмова від «метафізичного» або «трансцендентального» є, фактично, відмовою від першого читання (одкровення), яке розглядає трансцендентальне як фундаментальний елемент свого методу, а не лише як питання віри, але також як індикатор більшого універсального існування. На це, своєю чергою, вказує друге читання (реально суще).

Якщо світу необхідно вийти з нинішньої кризи думки та цивілізації, йому слід зрозуміти як природні, так і метафізичні виміри існування у всій їхній повноті. Проект «Ісламізація знань» відповідає за забезпечення цієї поінформованості. Таке завдання настільки ж велике, як і амбітне. Починаючи з двох

читань, його мета — не що інше, як ісламізація людського знання, щоб істина могла перемогти, а керівництво могло набути широкого поширення. Таким чином, це є сенс ісламізації Знання, і його загальні цілі можна резюмувати таким чином:

*Перша мета: відновлення зв'язку між знанням та цінностями або, точніше, повернення знання до царства цінностей, з якого воно було вигнано позитивізмом.* Тепер ясно, що поділ знання та цінностей був серйозною помилкою. Будь-який спостерігач за тим, як розвивалися сучасні знання, зауважить, що інтелектуальний продукт Європи та Сполучених Штатів почав демонструвати ознаки причин для занепокоєності майже у всіх дисциплінах, з темами, пов'язаними зі знаннями та цінностями. І дійсно, ці ознаки втілені в деяких постмодерністських тенденціях, особливо з огляду на повний провал модернізму і безкомпромісного поділу знань і цінностей. Ісламізація Знань прагне зробити це питання занепокоєності універсальним шляхом викладення його філософських та стратегічних структур, надання засобів, необхідних для його досягнення, та встановлення керівних принципів, необхідних для того, щоб приєднати вчених до істини, а не до припущень. Отже, зусилля на теоретизування, не будуть марно витраченими на спробу відокремити знання від цінностей або самість від суб'єкта, а допоможуть розрізнити істину та реальність, підозру та гіпотезу. Це правило можна побачити в наступному вірші Корану: «І нехай ненависть до тих, які не пускали вас у Заборонену Мечеть, не штовхає вас на злочин. Тож допомагайте одне одному в справах праведності та богобоязливості, але не допомагайте одне одному в справах гріха та ворожнечі. І бійтеся Аллага, воістину, Аллаг суворий у покаранні!» (5:2).

*Друга мета: забезпечити взаємодію та обмін між читанням одкровення та реальною дійсністю.* Це має бути зроблено таким чином, щоб кінцевим результатом була гармонія між людством і всіма іншими елементами творіння, всі з яких керуються одними й

тими ж законами природи (*сунан*) і прагнуть однієї і тієї ж мети, а саме поклонятися своєму Творцю і віддавати Йому хвалу. Це означає, що соціальні та природничі науки будуть пов'язані, але не так, як це передбачено так званою логікою позитивізму, згідно з якою, якщо соціальні науки повинні вважатися справжніми науками, вони мають ґрунтуватися на тій самій методології, що й у природничих науках.

Швидше, підхід Ісламізації Знання полягає в тому, щоб повернути обидві ці галузі в єдину філософію, яка змішується та взаємодіє з читанням Одрокнення, і водночас прагне розпізнати загальні принципи, що регулюють обидва способи пізнання. Ця філософія, окрім того, породжує правильне розуміння і повагу до природи, що, своєю чергою, веде до добродесного ставлення та всезагального виграшу, а не до руйнування навколишнього середовища та розбазарювання природних ресурсів, в основі чого лежить віра в те, що природа має бути завойована і знищена, тваринний світ приручений. Навпаки, Ісламізація Знання заохочує взаємодію людства з природою, оскільки остання була створена для служіння першій та в своїй ролі довірчого фонду є важливим фактором в піклуванні про людство.

*Третя мета: вирішення проблеми цілей, поставленої класичними філософськими течіями в якій загрузла сучасна західна наука.* Ці філософські течії постійно говорять про кінець історії, лібералізму та світу.<sup>10</sup> Це робиться для того, щоб уникнути відповідей на ті питання, на які не змогли відповісти всі людські філософії через їхню відмову зважати на Одрокнення, наприклад: «Яка мета Всесвіту?» і «Де він закінчиться?».

Марксизм прагнув позначити уявний кінець, який мав наступити, коли справжній комунізм поширяться світом і кожна людина працюватиме відповідно до своїх здібностей і отримуватиме винагороду відповідно до своїх потреб. Проте ліберальний капіталізм розглядає свій успіх як кінець історії. Ісламізація Знання та запропоновані нею системи та парадигми

не пов'язані з такими театральними цілями чи уявними сценаріями подальшого існування людства та його цивілізації. Навпаки, це завдання повністю заперечує ідею цілей як інтелектуальної проблеми, віддаючи перевагу розширенню своїх горизонтів, оскільки проблема цілей широко відкрита і безмежна. Пророк сказав: «Коли настане остання година і в одного з вас у руці буде саджанець, тоді йди і посади його, якщо зможеш».<sup>11</sup> Вочевидь, він наголошував на тому, що жодна людина, незважаючи на знаки та ознаки не повинна припускати, що настав кінець або прагнути обмежити життя людини та суспільства.

Ми розглянули як ми розуміємо Ісламізацію Знання у її нинішньому стані розвитку. Це заклик до глобальної ісламської культурної та інтелектуальної мобілізації задля переосмислення основ людського суспільства з метою його подальшої перебудови. Кінцевим результатом цього процесу є реалізація щастя нині й у майбутньому житті, і навіть порятунк людства від майбутнього, у якому маячить знищення.

## ПРИМІТКИ

1. Ісламізація знань у розумінні Міжнародного інституту ісламської думки є системною методологічною концепцією, яку інститут, а також його філії та представники намагаються розробити та реалізувати на практиці. Тим не менш, схоже, що ця концепція загалом сподобалася декільком різним науковим колам, які, своєю чергою, зробили різні публікації від її імені (або під схожими назвами, які вони обрали на власний розсуд). Інститут не вважає себе відповідальним за роботу чи погляди таких груп. Фактично, їхня робота досі не може виразити проблему з погляду методології та повноти, які характеризують інтерес інституту до неї, про що свідчать його література та публікації.



2. До них відносяться такі питання, як стовпи віри, встановлені обов'язки, акти поклоніння, заборонені дії та речовини або речі, які деякі вчені називають «невід'ємною частиною ісламу».

3. Imad al-Din Khalil, *Madkhal ila Islamiyat al-Marifah* (Herndon, VA: ШТТ, 1991).

4. Abu al-Qasim Hajj Hammad, *Al-Alamiyyah al-Islamiyyah al-Insaniyyah* (Beirut: Dar al-Masirah, 1980),

5. Там само

6. Див. Коран 12:111

7. Див. Коран 6:38

8. Передано Імамом Ахмадом ібн Ханбалем в його Муснад, 3:218, зі слів Джабіра ібн Абдулаха

9. Передано Аль-Насаї в його Сунан, «Книга Зака», хадіс №900 зі слів Аіші

10. Як тільки стає очевидним, що такий «кінець» досяг свого кінця, термінологія змінюється на «пост-». Однак у будь-якому разі акцент залишається тим самим. [Пер.]

11. Імам Ахмад ібн Ханбаль передає цей хадіс в своєму Муснад, 3:184, зі слів Анаса ібн Маліка

## ІСЛАМІЗАЦІЯ МЕТОДОЛОГІЇ БІХЕВІОРАЛЬНИХ НАУК

Багато років тому, та після численних конференцій, вичерпних досліджень і консультацій про нинішнє становище нашої умми, а також масштабного аналізу наших минулих і майбутніх прагнень, в свідомості групи молодих ідейних мусульман кристалізувалася ідея про те, що криза умми за своєю сутністю та реальністю є інтелектуальною кризою, оскільки все інше в уммі є непохитним окрім мислення. Умма, як і раніше, має всі основи, які колись робили її «найкращою громадою, створеною серед людей» (3:110); бракує лише сили її думки та здатності розвивати, використовувати та зміцнювати її. Що стосується іншого, то якщо умма і не стала кращою, аніж була, то, принаймні, вона не стала гіршою. Тому різні явища корупції в уммі є, на наш погляд, лише відображенням та втіленням кризи її думки.

Думка є плодом всіх джерел знань, освіти, досвіду, здібностей та соціальних концепцій та тенденцій. Для мусульман її форму надає Одкровення, а також властиві людям інтелектуальні здібності, культурний розвиток, знання та досвід, які доповнюють фітру (притаманну природу) та потенціал, якими Аллаг наділив кожную людину. Думка подібна до дерева, бо для виживання їй потрібне здорове і міцне коріння. Отже, якщо коріння і джерела знання здорові, є вірна методологія та гідні цілі, тоді стан умми та її членів поліпшиться. Однак якщо в цих джерелах є помилки чи навмисні зміни та спотворення, то мислення буде зіпсоване і всі сторони життя будуть порушені. Відтак, люди стануть недалекоглядними та упередженими,

---

Представлено на Четвертій Міжнародній конференції з ісламізації знань. Вперше опубліковано у Американському журналі ісламських соціальних наук 6, №. 2 (грудень 1989 р.), 227-38. Містить незначні редактування.

почнуть нехтувати головним та суттєвим через свою концентрацію на другорядних та неактуальних питаннях, ігноруватимуть довгострокові цілі та завдання, і зосереджуватимуться на ритуальних деталях. Крім того, вони або ігноруватимуть взаємозв'язок між наслідками та їх причинами, або приписуватимуть наслідки неправильним причинам і, таким чином, стануть жертвами забобонів і не зможуть визначити власні пріоритети.

Коли суспільство досягає такої стадії, його соціальна рівновага розвалюється та руйнується, а у всіх політичних, інтелектуальних та соціальних аспектах життя починають домінувати конфлікти між членами групи (або умми). Зникне безпека, натомість візьмуть верх недовіра та гріховність. Переважатимуть дивні ідеї та принципи, які призведуть до серйозних поділів та розколів. Люди будуть вагатися і боятися брати участь або робити свій внесок у колективну та громадську роботу, починання та діяльність. Позбавлені довіри та впевненості у собі, вони будуть схильні ізолювати себе від суспільства. Позитивні, дисципліновані та справедливі установки зникнуть, і їх замінять химерні, легковажні та нестійкі. Об'єктивне мислення буде втрачено лише для того, щоб поступитися місцем макіавелістським та застережним ідеям і думкам, а також змішанню різних питань та засобів. Члени умми не будуть мати нічого спільного. Вбивства, тортури та репресивне придушення будь-якої опозиції стануть єдиним способом спілкування між правителями та народом.

В результаті умма втратить здатність розуміти свою власну ситуацію та не зможе планувати майбутнє; її зусилля та дії будуть обмежені боротьбою з псевдоважливими питаннями, які є продуктом егоїзму та жадібності. Всі ці системи є чіткими індикаторами не більше і не менше, ніж руйнівної інтелектуальної кризи.

Якщо мислення нації перекручене і переживає таку кризу, її становище можна виправити або покращити лише че-

рез реформування її мислення. Будь-яка спроба реформ, вжита до вирішення кризи думки, приречена на провал і призведе до ще більшого безладдя та падіння. Безперечно, всі засоби реформ стануть неефективними, якщо на них тією чи іншою мірою впливатиме зіпсоване та спотворене мислення. Позитивні результати таких спроб, якщо й будуть мати місце, носитимуть короточасний ефект і навіть можуть бути використані як засіб репресій і знищення. Справді, у нашій власній історії є багато різючих прикладів цього.

Аллаг наказав нам вірити в кадар (тобто встановлення Ним цілей для всіх процесів життя та існування на Землі). Віра в кадар вважається одним із найважливіших стовпів іману (тобто переконання у тому, що Аллаг – Один і Єдиний Бог, а Мухаммад – Його останній Пророк). Будь-хто, хто не вірить у це, не може вважатися *муміном* (віруючим). Віра в кадар спонукає мусульман до великих звершень, звільняє людей від будь-яких нищих бажань і страхів, звільняє їх від усілякого тиску і поганого впливу. Це дає їм почуття власної гідності і дозволяє їм, відповідно до волі Аллага, досліджувати Всесвіт, використовувати його для власного блага і вивчати його природні закони та взаємозв'язки між ними, щоб вони могли будувати цивілізацію, будувати істину, добро та красу.

Коли перше покоління умми, а саме сахаби (Сподвижники) і табіуни (наступне покоління), об'єднало цю руйнівну силу з просвітленою думкою і було здатне розуміти її в цих межах, жодні перешкоди та труднощі не могли завадити їм досягти своїх цілей та завдань. Але коли цей стовп іману (віри) поєднується з засмученим та спотвореним мисленням, це призводить до лінощів, байдужості та апатії.

Якщо ми вивчимо взаємозв'язок між причинністю та божественною силою, ми виявимо, що перше покоління мусульман розуміло його всебічно та ясно. Кожен із них використав те, що мав, і у разі успіху дякував і вихваляв Аллага, Який створив та зробив доступними такі засоби та приніс бажаний

результат. Однак, якщо вони зазнають невдачі, вони повертаються і ретельно переглядають засоби, щоб з'ясувати, де вони помилилися, щоб виправити помилку. Після цього вони знову робили все можливе, в рамках даних Аллагом сунан (законів), щоб досягти бажаних результатів. У той самий час вони вірили, що Аллаг має повну владу робити все, що забажає, і «спроможний на кожен річ!» (2:20).

Перше покоління мусульман знало, що повна божественна сила не заважає їм використовувати доступні та підходящі засоби для досягнення необхідного результату. Всі вірують, як вони справедливо вважали, повинні робити все можливе наймайстернішим, найточнішим і найщирішим чином, а потім довірити Аллагу досягнення результату відповідно до Його сунан і кадар. Аллаг має право випробовувати Своїх рабів, але вони самі не мають права випробовувати Його, нехтуючи необхідними засобами та причинами, щоб побачити, чи станеться той самий результат. Перше покоління завжди шукало відповідні засоби у будь-якій справі. Ніхто з них не відчував, що це применшує щирість їхнього іману або реальність тауакуль (сподівання на Аллаха). Пророк підсумував це питання в одному реченні. Коли засмучений і здивований бедуїн, який залишив свого верблюда неприв'язаним біля мечеті, а пізніше дізнався, що він втік, поскаржився Пророку, що він покладався на Аллага, щоб подбати про свого верблюда, Пророк сказав: «Спочатку прив'яжи верблюда (ікіль), а потім покладайся на Аллага (у тауакаль)».

Однак мислення сучасних уражених кризою поколінь докорінно перетворило це просте та ясне питання на нерозв'язну проблему. Богослови-схоласти (каламійун) багато говорили і писали про реальність і природу причини та про взаємозв'язок між причинами та наслідками. Вони порушили такі питання, як: «Чи обов'язково наслідок викликаний причиною?» і «Коли необхідно, а коли ні згадувати та пояснювати причини?». Такі питання і аргументи, що випливають з них,

бентежили, збивали з пантелику і заплутували голови мусульман. Іноді мусульманам говорили, що звернення до засобів є ознакою слабкості іман та йакін (беззаперечної впевненості у істинності ісламу та його посланні); в інших випадках їм говорили, що прийняття та звернення до засобів є вимогою віри.

У всіх випадках це правило величезний нищівний вплив на розум і совість мусульман. Тепер уммі необхідно докласти великих освітніх та інтелектуальних зусиль, щоб позбутися цих виснажливих і паралізуючих наслідків. Відхилення мислення внаслідок принципу причинно-наслідкового зв'язку, значною мірою відповідає за поширення забобонів, байдужості, необ'єктивності та апатії. Ці негативні наслідки посилюються прихильниками гіперболічного фікту та загадкових питань. Як приклад можна навести тих, хто намагається заблокувати покарання жінки, яка завагітніла внаслідок перелюб'ю і заявила, що її запліднив джин, тим самим зробивши її провинну «сумнівною».

Для першого покоління мусульман зв'язок між інтелектуальними здібностями аклу (розуму) і наклу (одкровення, знання, що передається) був взаємодоповнюючим. Жодна розповідь не вказує на те, що хтось із представників того покоління відчував дихотомію між ними. Щоразу, коли з'являлося одкровення про гайб (приховане, невидиме, те, що знаходиться за межами сприйняття), вони підпорядковувалися йому без ітірада (заперечення), джидаля (аргументу), татіля (затримки), ташбіха (сумніву) або тауіля (розтлумачення); без аргументів та заперечень; і не намагаючись знайти пояснення. Іншими словами, вони не мали потреби в таких процедурах, тому що їхній інтелект уже відіграв свою роль у визначенні того, чи Пророк говорить правду, і вони вже обмірковували, посперечалися, обговорили і вимагали доказів (дива) до того, як вони прийняли іслам. .

Поки вони вірили, що Пророк був Посланцем Аллага і говорив істину, а Коран був Книгою Аллага, до якої «Брехня

не підбереться до нього ні спереду, ні ззаду» (41:42), вони могли легко прийняти все, що Пророк сказав їм про такі питання. Вони були щиро переконані, що деякі речі можуть бути пізнані лише через Одкровення, і що Одкровення було підтверджено чудесами. Тому не було потреби витрачати дорогоцінну інтелектуальну енергію або час на ці питання. Швидше, набагато краще присвятити себе вивченню матеріального Всесвіту і використовувати його якомога більш творчо.

Відносини між інтелектуальними здібностями розуму і одкровенням серйозно постраждали від цієї кризи, яка завдала шкоди схоластичному богослов'ю та філософії. Це призвело до великого спотворення, плутанини і безплідних суперечок про долю, свободу волі, причину і наслідки, вчинки людей, роль людства, цінність і важливість життя і його мету. Усе це вплинуло на спосіб мислення, світогляд, освіту, поведінку, погляди та реакції мусульман. Насправді вони перетворили мусульман на безвільних, недалекоглядних, негативних, байдужих і фаталістичних істот, які сліпо наслідують інших і повністю зайняті та виснажені дрібницями. Такі мусульмани подібні до жалюгідного сміття, бо між ними та їхнім оточенням немає жодної гармонії.

Якби дивовижна гармонія між інтелектуальними здібностями та одкровенням була збережена, і якби мусульмани продовжували вивчати Всесвіт і його закони і знаходили способи використати їх на благо людства, щоб встановити істину та справедливість, ми не опинилися б у цій ситуації. Не було б можливим, щоб кермо цивілізацією опинилися в чужих руках, а мусульмани стали плаваючими уламками. Якби мусульмани залишалися працелюбними, поклонялись та зосереджували свої думки на Аллагові та засвідчували це своїми діями та вчинками, хіба їхні інтелектуальні здібності були б паралізовані цією апатією, лінощами та інертністю?

Більше того, якби ісламська думка продовжувала надавати належне значення причинно-наслідковому зв'язку вказано-

му в сунан і встановлювати зв'язок між результатами та їхніми мотивами хіба в свідомості мусульман могли б до цього часу панувати забобони? Якби не сліпе наслідування інших, яке змусило мусульман поводитись як заблукале стадо, невже ми зараз спостерігали б за тим, як наша умма стає все більш приреченою на руйнування та розорення, коли вбивають мільйони мусульман (і більшість із них вбивається іншими мусульманами)? Ситуація настільки хаотична, що вбивці навіть не знають навіщо вони вбивають, а мертвим невідома причина їхньої смерті. Якби не загальнопоширена плутанина, викликана цією інтелектуальною кризою, чи стало б можливим, щоб тисячі мусульман вмирали від хвороб, викликаних переїданням та іншими рисами насаджених чужих культур, в той час мільйони інших вмирають від голоду та відсутності даху над головою?

Ця умма існує вже чотирнадцять століть. Незважаючи на те, що важко точно визначити, коли насправді почалася її криза, відправною точкою можна вважати розкол між політичним керівництвом і улама та фукаха, що виник після епохи чотирьох праведних халіфів (632-61). Цей розкол продовжував зростати і розвиватися, що зрештою призвело до формулювання політики, яка, на відміну від політики праведних халіфів, не мала жодного відношення до цілей ісламу. Ця політика, яка справила найгірший вплив на умму та її свідомість, була провісницею поширення тих неправильних ідей та концепцій, які призвели до інтелектуального занепаду.

Безсумнівно, нинішня інтелектуальна криза серйозно уразила та зашкодила сфері знань разом з її джерелами та методологією, а також сфері освіти, заснованій на такому знанні. Людська особистість формується з інтелекту та психіки, двох рис, які відрізняють людей від тварин, дозволяючи їм думати, аналізувати та приймати рішення. Людський інтелект формується освітою та знаннями, а також життєвим досвідом. Психіка формується мистецтвом, літературою та відносинами



з іншими. Отже, будь-яке спотворення у вихованні обов'язково відбивається на інтелекті, а будь-яке порушення чи зміна в мистецтві та літературі відбивається на психіці.

Соціальні та гуманітарні науки (наприклад, психологія, соціологія, освіта, економіка, політика та ЗМІ) формують інтелект сучасних людей (незалежно від їхньої релігії) відповідно до їхньої орієнтації та виховного впливу. Всі ці предметні області є продуктом західного менталітету, який сформував їх відповідно до своєї власної філософії та ускладненого погляду на Всесвіт, життя і людство, а потім пристосував їх для задоволення своїх власних потреб без урахування потреб інших народів. В СРСР часто називали стандарти та методи цих наук капіталістичними. Цікаво, яку назву їм придумують мусульмани після того як їхня свідомість буде змінена та звільнена від кайданів?

Методології цих наук, а також їх предмет, результати, цілі, розвиток та погляди на життя та Всесвіт перебувають у різкій суперечності з нашими віруваннями, концепціями та цілями у житті. Їм вдалося розділити освічених мусульман на кілька груп, кожна з яких дотримується однієї зі своїх різних філософій та шкіл думки. Одних із них називають «логіками та позитивістами», інших – «екзистенціалістами», а третіх – «матеріалістами».

Невдовзі після свого створення, Ізраїль заснував комітет соціальних наук і доручив йому проводити дослідження у цих галузях та підраховувати ступінь загрози, яку вони становлять для єврейської та сіоністської думки. Від комітету вимагалось розробити спосіб позбавити ці області будь-якого негативного впливу на єврейський менталітет, тому що ізраїльські лідери і мислителі добре усвідомлювали негативний і руйнівний вплив, який ці науки могли справити на життя. Той факт, що багато основних представників цих філософій і шкіл думки були євреями, не завадив Ізраїлю спробувати нейтралізувати їхній вплив на єврейський народ як усередині, так і за межами Ізраїлю.

Трагічно, однак, те що мусульманська молодь перебуває під сильним впливом усіх цих чужих ідей та концепцій. Вони бездумно приймають і поширюють позитивні та негативні елементи; поринають у світ мрій. Їх виправданням для прийняття такого культурного та інтелектуального колоніалізму є те, що Захід взяв основу своєї культури та цивілізації з ісламської спадщини. У всьому ісламському світі немає єдиного центру критичного вивчення цих наук з ісламської точки зору, не кажучи вже про центри, які могли б запропонувати ісламську альтернативу.

Настав час нашим університетам відмовитися від своєї ролі випускати клерків і чиновників і почати випускати освічених мужів: не просто випускників із загальними знаннями, а освічених мусульман, які знають свої обов'язки, добре знаються на своїх галузях і розуміють і віддані ісламським концепціям Всесвіту, життя та людства. Цього не можна досягти, якщо освічені мусульмани не повернуться до належної для їх життя ролі: передавати послання ісламу та заново сформулювати власну спадщину, а також культурну та наукову спадщину людства, надаючи ісламського характеру її методології, принципам, результатам та цілям. Таким чином, всі галузі та методи пізнання, як у мистецтві, так і в науці, повинні починатися та закінчуватися ісламськими концепціями. Однак цього неможливо досягти без ісламізації знань.

## ШАРІАТСЬКІ НАУКИ

Наше знання зазнало розколу з самого початку свого існування. Витоки цього розколу можна простежити до другого-четвертого століть ісламу, епохи перекладу, класифікації, укладання та записів. Як наслідок, знання розділилося на дві окремі області: шаріатське та інші знання. Цей розкол переважає до сьогоднішнього часу. Коли Захід колонізував ісламський світ, він посилив цей поділ і надав йому нового імпульсу.

су. Західні стратеги скористалися подвійною системою освіти, щоб повністю ізолювати іслам від життя та обмежити його суто теоретичними питаннями, які мало приносили практичної користі та не мали великого впливу на повсякденне життя. У кожній ісламській країні, яку вони колонізували, вони встановили світську систему освіти, яка сприяла вестернізації мусульманської свідомості.

Отже, і це трагічно, мусульмани почали вірити в західні цінності та дотримуватися західних методологій у всіх аспектах життя та знання. Колонізатори дозволили цій світській системі освіти впливати на суспільство та забезпечили її всіма засобами для цього. Аби придушити будь-яку серйозну опозицію вони дозволили деяким релігійним школам залишитися. У більшості країн ці школи були при мечетях; в інших вони залишалися незалежними. Вони викладали спадщину фікту, каламу та усулу, а також арабську філологію, використовуючи книги, написані та ідеї, сформульовані після того, як двері іджтихаду зачинилися.

Ця подвійна система освіти викликала розкол освічених членів умми на дві групи: прозахідну групу, яка намагається встановити всілякі зв'язки та взаєморозуміння із Заходом, вважаючи, що це покращить становище умми, і групу, яка чинить цьому сильний опір, але не завдяки наявності здорового мислення, а через мислення та менталітет, сформовані в період занепаду, коли був заснований фундамент таких досліджень та освіти. Цей конфлікт, який продовжує витрачати енергію умми і руйнувати її єдність, є головною причиною її відсталості.

Враховуючи вищевикладене, ми можемо ясно усвідомити нагальну необхідність в тому, що ми називаємо Ісламізацією Знання, яка, окрім цілей, згаданих вище, прагне скасувати цю подвійну систему освіти, щоб позбавити мусульманську свідомість цієї дихотомії знань. Коли ця мета буде досягнута, буде створена єдина система освіти та методологічна програ-

ма, здатна забезпечити умму мусульманськими фахівцями у всіх практичних галузях, а також у соціальних та гуманітарних науках. Ці фахівці окрім знань власної області повинні розуміти загальний ахкам аль-шаріа (правила шаріату) для того, щоб вони знали, що приймати, а що відкидати. Це дозволило б їм узгодити свою діяльність із загальними цілями ісламу та його концепцією Всесвіту, життя та людства.

Ці дослідження, відомі як «шаріатські дослідження», повинні бути повністю переглянуті щодо використовуваних книг, залучених наставників, предмета, що вивчається і досліджується, і методів навчання, що застосовуються. Багато чого треба додати, і навчальну програму потрібно змінити. У навчальну програму повинні бути включені як гуманітарні, так і соціальні науки, а також вивчення людської природи та законів природи, щоб фукаха могли розуміти людську природу та інстинкти, як індивідуальні, так і соціальні, та різні аспекти життя. Маючи такі знання, вони можуть ефективно взаємодіяти з цими реаліями і, усвідомлюючи їхні проблеми та цінності, відігравати активну роль у житті суспільства.

Ця умма повинна створити академічні інститути для досліджень і навчання, які займаються і спеціалізуються в областях, згаданих вище, щоб використати свій потенціал для проведення зустрічей, запрошення вчених для досліджень та написання статей, прийняття в свої члени найрозумніших молодих людей та підготовки їх до розробки методології, програми, кроків, планів та умов, необхідних для реформування свого мислення та ісламізації знань. Більше того, такі інститути прагнули б зробити цю справу головним завданням освічених мусульман, тим самим встановивши тенденцію, яка приведе умму до справжнього міцного відродження; доносити послання ісламу з всеохоплюючої, цивілізованої точки зору та перспективи; і втілювати в життя її основні важливі питання. Це приведе умму до добродесного життя в цьому світі та великої нагороди у майбутньому житті.

У липні 1977 р. у Європі відбулася Перша міжнародна конференція з Ісламізації Знань. Було ухвалено рішення про створення інституту, який займався б відродженням ісламської думки та її методології. Таким чином, МПД був заснований у Вашингтоні, округ Колумбія, в 1981 році декількома мусульманами, які добровільно взяли на себе цю відповідальність та обов'язок і присвятили себе виконанню завдань інституту та забезпеченню його незалежності. Другу міжнародну конференцію з Ісламізації було проведено в Ісламабаді, Пакистан, у 1982 р. спільними зусиллями МПД та Міжнародного ісламського університету Пакистану. В результаті досліджень та дискусій учасників план ісламізації знань був сформульований та опублікований під назвою «Ісламізація знань: загальні принципи та робочий план».

Одним із результатів цієї конференції стало те, що ісламська течія в Пакистані не обмежувалася знаннями. Президент Пакистану сам брав участь у конференції і доручив своїм радникам та провідним діячам країни взяти участь у дослідженнях та дискусіях. З того часу Пакистан зробив широкомасштабні кроки з ісламізації у багатьох областях. Цивільні та кримінальні закони були переглянуті та замінені ісламськими альтернативами, оголошена та запроваджена система заяту. Вивчення ісламської цивілізації та ісламської думки було включено до навчальних програм усіх університетів, а в самих університетах були створені спеціалізовані дослідницькі центри з багатьох галузей знань для вивчення того, як ісламізувати ці предмети. Багато пакистанців вбачають прямий зв'язок між цією конференцією і ісламськими змінами.

Третя міжнародна конференція з ісламізації знань відбулася у Куала-Лумпурі, Малайзія, у співпраці з Міжнародним ісламським університетом Малайзії. У ньому взяли участь прем'єр-міністр, а також інші офіційні особи, члени партії та багато відомих малайзійських учених та науковців. Це мало

далекосяжні наслідки для широкомасштабних кроків, які Малайзія зробила для ісламізації багатьох областей. В більшість навчальних програм були внесені корисні зміни, а в Куала-Лумпурі було створено міжнародний ісламський університет та ісламський банк. Приємно чути, що немусульманська меншість Малайзії вітала заклик до ісламізації та різних кроків у цьому напрямку. Це доводить поза всяким сумнівом, що якщо іслам представлений людям правильним і позитивним чином, як вирішення їхніх проблем, ліки від їхніх хвороб, відповідь на їхні питання та справедливий і практичний спосіб впоратися з питаннями, то вони прагнуть прийняти його. Але якщо іслам представлений у негативному ключі, просто як порожні слова та гасла та суворі дії, то він буде відкинутий і йому чинитиметься опір.

Сьогодні інститут проводить свою Четверту міжнародну конференцію разом із Хартумським університетом. Ми сподіваємося, що ця конференція дасть всеоб'ємне уявлення про ісламську методологію та практичну концепцію, яка дозволить ісламізувати біхевіоральні науки, які становлять основу соціальних наук. Вони повинні бути представлені викладачам цих наук, щоб вони могли навести приклади та докази здатності мусульманського розуму структурувати та розвивати знання, а також повторно ознайомити своїх учнів із цими науками з ісламської точки зору, переймаючи з Корану та Сунни, їх уявлення про людську душу і людську природу, правила індивідуального та суспільного фітру, цілі творіння і Божественні Закони, які управляють Всесвітом, людством і життям.

У той самий час вони повинні прагнути використати всі розумні засоби та методи наукових досліджень, якими Аллаг наділив своїх рабів, щоб ці науки могли допомогти створити нових сильних мусульман, які могли б виконувати свою роль намісника Аллага на Землі. Отже, сенс існування людства, що полягає в служінні Аллагу, включає створення цивілізацій і

використання всіх енергій і потенціалів - як явних, так і прихованих - які надані Аллагом, щоб людство могло виконувати свою роль.

Інститут сподівається, що Судан виправдає цю довіру, тим більше, що його уряд очолює важливий мусульманський мислитель, який зробив великий внесок у багато ісламських справ і проблем. Ми також сподіваємося, що прем'єр-міністр включить це послання до своїх пропозицій Ісламської конференції на найвищому рівні та попросить мусульманських лідерів приділити належну увагу реформуванню методології та ісламізації знань.

Як ми вказували раніше, три західні біхевіористські науки (зокрема, психологія, соціологія та антропологія) вважаються основою та відправною точкою для всіх західних гуманітарних та соціальних наук. Їхні припущення, правила та теорії визначають розуміння людства та його природи, цілей, мотивів та реакцій, а також значення людської діяльності, відносин та взаємодії з іншими людьми. Можна майже сказати, що інші соціальні науки складаються просто із застосування припущень і правил цих наук щодо освіти, політики, економіки, управління, засобів масової інформації, права тощо. Однак західна думка, виявлена в цих науках, має багато негативних рис та серйозних недоліків, найважливіші з яких перераховані нижче:

- Обмеження джерел знань: оскільки Захід обмежує джерела своїх знань лише людським інтелектом, він позбавляє себе найважливішого джерела знань, а саме Божественного одкровення, яке дає всебічне та докладне знання.

- Обмеження засобів дослідження знань, вироблених людським інтелектом: оскільки Захід обмежує ці засоби одними експериментами, він перетворив це на єдиний доказ надійності у сфері знання. Тому жителі Заходу вважають, що експерименти є єдиним засобом перевірки і тому підходять для будь-якої галузі знань. Але це не так.

- Застосування дедукції незважаючи на великі відмінності: Захід підпорядкував біхевіористичні та соціальні науки правилам та методології природничих та прикладних наук. Мотивом для цього послужили великі досягнення Заходу у прикладних та природничих науках.

В цьому місці, я сподіваюся, ви дозволите мені ненадовго зупинитися в пам'ять про двох великих мучеників інституту: професора Ісмаїла Раджі аль-Фарукі та його дружини Луїзи Ламії аль-Фарукі (Нехай буде милостивий до них Аллаг).

Ісмаїл Радж аль-Фарукі був виразником та лідером цієї справи. Він подорожував світом, пропагуючи її у своїх книгах та лекціях. Подібно до свого предка Омара ібн аль-Хаттаба аль-Фарука, Аль-Фарукі розрізняв істину та брехню. Як і його предок, він також компенсував весь час та енергію, які він марно витратив на зібрання, зустрічі та діяльність в першій половині свого життя своїм життям самовідданого та істинно віруючого мусульманина. Справа реформування методології мислення та ісламізації Знання запалила його іман, який до того часу дрімив, оповитий туманом як давньої, так і сучасної, західної та східної філософії. Ця справа сколихнула сильні емоції, які були до цього з багатьох причин в безладному стані. І несподівано він став відданий цій єдиній справі: ісламізації Знання. Це стало головним в його житті в міру того як він розмірковував, обговорював та планував зі своїми побратимами-мусульманами, як реалізувати це та як мобілізувати для цього достатньо людей та ресурсів.

Аль-Фарукі завжди щиро та зрозуміло висловлював свої думки та найкращим чином викладав свої аргументи. Він був добре знайомий з християнством та юдаїзмом йому були відомі їхні недоліки а окрім того він добре розумівся на історії релігій. Як знавець західної філософії, він визначив її межі та усвідомлював переваги Шаріату. Він був знаний у світі, і навряд чи була конференція в будь-якій галузі гуманітарних та



соціальних наук, на якій він не був би одним з основних доповідачів або не викликав захоплення у своєї аудиторії.

Поруч із ним завжди була його дружина, шагіда (мучениця) Луїза Ламія аль-Фарукі. Вона була його супутницею життя з моменту його прибуття до Сполучених Штатів. Видатний вчений у галузі мистецтва та цивілізації, вона об'єднала свою енергію з його. Протягом багатьох років вона присвятила свої зусилля пошуку коріння та створення теорії «ісламського мистецтва». Вона взяла на себе зобов'язання ісламізувати мистецтво і з найбільшим смиренням і скромністю досягла успіху в тому, чого не змогли зробити сотні мусульманських жінок, які виростили в мусульманських сім'ях. Метою ворога була вся родина, тому Ламія була вбита тим самим ножом Рембо, що і її чоловік. Вона померла за кілька хвилин до нього. Вбивця намагався прикінчити їхню вагітну дочку, якій неодноразово завдавав ударів ножом, зупиняючись лише тоді, коли думав, що вона мертва.

Це перша конференція інституту після мученицької загибелі Аль-Фарукі. Ми хочемо, щоб прапор продовжував майоріти, щоб інститут продовжував поширювати своє послання, а брати і сестри Аль-Фарукі виконувати свою місію, незважаючи на всі виклики, перешкоди та перепони.

Насамкінець ми просимо Аллага дати нам можливість виконати наше завдання і досягти наших цілей; дарувати нам усім рішучість та щирість; благословити цю конференцію, від якої ми зможемо взяти те, що принесе користь нашій Уммі та допоможе поширенню прогресу; і зробити наші зусилля та зусилля всіх щирих мусульман успішними. Справді, Він єдиний, Кого ми можемо просити про успіх, і єдиний, Хто може його дарувати.

**ЧАСТИНА II:  
ВАЖЛИВІ ПИТАННЯ  
ІСЛАМСЬКОЇ ЮРИСПРУДЕНЦІЇ**

# КРИЗА ДУМКИ ТА ІДЖТИХАД

## ВСТУП

Мусульманська свідомість пережила кризу думки, коли в перші століття ісламської ери іджтихад (незалежне судження в юридичних питаннях) почали обмежувати юридичними питаннями, а не як методологію вирішення всіх аспектів життя. Це обмежене розуміння породило недуг, який дозволив такладу (наслідуванню) досягти такої популярності та респектабельності, що його злоякісний, обмежуючий та недоречний фікг (юриспруденція) поширився на все мусульманське життя. Якби іджтихад зберіг більше свого лексичного значення та творчості, і якби фікг вважався лише одним із його застосувань, можливо, мусульмани подолали б багато проблем, з якими вони зіткнулися. Проте, така конкретизація іджтихаду обмежувала розум мусульманина, а таклід зрештою паралізував його творчі здібності.

Якби іджтихад залишався для мусульман способом життя, як наказав Аллаг, вони не відстали б у створенні ісламських наук, необхідних для їхнього суспільства та цивілізації. Їм також не довелося б спостерігати, як кермо влади переходять до Заходу, чиєю найважливішою рисою була здатність до творчого та наукового мислення. Хоча його інтелектуальна традиція була зіпсована язичницькими грецькими впливами, Захід досяг світового лідерства. Якби мусульмани взяли за ці науки і заклали основи свого суспільства на основі таухіду (єдності), Земля сьогодні була б іншою, і стан самої цивілізації був би набагато благополучнішим, ніж зараз.

---

Ця стаття «роздуми» вперше з'явилася в «Американському журналі ісламських соціальних наук 10», вип. 2 (літо 1993): 234-37, переклад Юсуфа Де-Лоренцо. Містить незначні редакційні правки.

До того, як іджтихад був обмежений суто юридичними рамками фікгу, мусульманський розум був освіченим, прагнув мати справу з усіма видами думки, був здатним вирішувати проблеми, знаходити рішення і досягати своїх цілей. Якби не таклід з його пригніченням мусульманського розуму, цей розум міг би досягнути великих звершень. Звичайно, що розуму, який зародився в умовах про які йдеться у вірші «Читай! Ім'ям Господа твого, Який створив...» (96:1), може оновлювати менталітет умми, постійно пристосовуватися до обставин, що змінюються, так само як і бути першим народом, який створив цивілізаційні науки в той час, коли на території Заходу панували варварські лісові племена.

## ЩО МИ РОЗУМІЄМО ПІД ІДЖТИХАДОМ?

Зі вказаних вище причин ми закликаємо до нового типу іджтихаду. Ми говоримо про іджтихад, який є скоріше методологією мислення, а не про іджтихад, описаний дослідниками усул. Таке розуміння дозволило б мусульманській свідомості брати участь в інтелектуальному джигаді, джигаді, спрямованому на генерування ідей та побудову нової мусульманської ідентичності, менталітету та особистості. Цей джигад буде застосовуватися до всіх областей знань, спрямований на те, щоб зробити умму здатною виконувати свої обов'язки щодо намісництва (хілафа) та дати їй можливість служити золотою серединою між народами (васатія).

Незважаючи на те, що такий іджтихад буде застосовуватися до формального, юридичного та правознавчого фікгу, він також буде застосовуватися до таких нових форм фікгу, як фікг релігійності (фікг альт-тадайюн) та діалогу (дава), а також до всіх областей, які вимагають уваги та творчого мислення умми.

## ІДЖТИХАД: СОЮЗНИК ДЖИХАДУ

І джихад, і джихад мають один і той самий корінь, дж-г-д, і обидва переслідують одну й ту саму мету: звільнити всіх істот від відданості створеному, щоб вони могли вільно практикувати відданість Творцеві, позбавити їх від несправедливості з боку релігійного відступництва та забобонів та спрямувати до справедливості ісламу, вивести їх з обмежень фізичного світу та обмеженого мислення на широкі обрії ісламу та Корану. З цієї причини іджтихад вважається одним із стовпів ісламу так само, як і джихад. Без джихаду не було б умми, а без іджтихаду умма не мала б життєвої сили. Таким чином, обидва можуть розглядатися як сутнісні та безперервні види відповідальності.

Після того, як у питаннях фікту таклід зарекомендував себе як повсюдна інтелектуальна установка, все, що залишилося від іджтихаду, - це його вкрай рідкісне використання - можливо, раз на століття - окремими мусульманськими мислителями та вченими. Їхня роль була неоціненною і в певному сенсі настільки ж важливою, як і роль сучасних парламентських та демократичних інституцій.

Іджтихад був методологічним засобом, який дозволяв мусульманам протистояти невігластву, гнобленню та відступництву. Але коли самі мусульмани покинули його, їх спіткали всілякі неприємності. Зачиняючи двері іджтихаду, мусульмани вважали, що вирішують свої законодавчі проблеми. Насправді їм вдалося лише паралізувати власні інтелектуальні сили. Хоча заклик до відродження іджтихаду ніколи повністю не замовчувався, таких закликів ніколи не було достатньо, щоб вивести розум з інтелектуальної кризи, в яку він занурився. В результаті іджтихад використовувався лише еретиками та опуканцями і, врешті-решт, сходознавцями. Якби істинному мусульманину довелося висловити ідеї, до яких люди не звикли, або він заявив про свою готовність практикувати іджтихад, він негайно

ставав би мішенню для глузування і образ з боку прихильників такліду.

Умма має зрозуміти, що іджтихад надає їй фундаментальні засоби для відновлення своєї ідентичності та створення свого нового місця у світовій цивілізації. Без іджтихаду розум мусульман ніколи не підніметься до висот, які передбачив для нього іслам, а умма не займе належного їй місця у світі. Поки заклик до іджтихаду не стане загальнопоширеною інтелектуальною течією, мало надії на те, що умма зможе зробити будь-який корисний внесок у світову цивілізацію чи скоригує її напрям, побудує власну культуру чи реформує своє суспільство. Щоб звільнити мусульманську свідомість, умма потребує іджтихаду у всіх аспектах свого життя. Якщо їй судилося зіграти відведену їй роль, уммі слід зробити нове прочитання Корану і Сунни, вивчити своє минуле, проаналізувати своє сьогодення та завдяки цьому забезпечити своє майбутнє.

## ДОБРО ТА ЗЛО, МУДЖТАГІД БУДЕ ВИНАГОРОДЖЕНИЙ

Жодний простий заклик, проголошення чи сповіщення не призведуть до того, що іджтихад призведе до появи муджтагіда. Такий розвиток подій залежить від підготовки необхідної інтелектуальної та культурної атмосфери, оскільки муджтагід є одним з найобдарованіших і найдосконаліших учених умми. Коли Пророк говорив про іджтихад і про те, що той, хто виконає його правильно, отримає подвійну нагороду, а той, хто припустився помилки, отримує одну нагороду, він звертався до умми, яка розуміла, що тільки кілька людей можуть це зробити. Відповідальність, яка випливала з цього була настільки великою, що навіть ті з небагатьох, хто насмілювався взяти її на себе, не завжди висловлювали свою думку, якщо вона здавалася такою, що суперечить думці більшості або правителів.

Цілком очевидно, що будь-яка згадка про іджтихад і його важливість має супроводжуватися серйозними зусиллями щодо створення відповідної інтелектуальної та культурної атмосфери. Першим кроком до цієї мети є створення середовища повної свободи думки та вираження. Якщо людям не вистачає мужності для здійснення джихаду, їм ще важче здійснювати іджтихад і брати на себе відповідальність, яка з цього витікає. Пригадайте, скільки інтелектуальних позицій важче захистити, ніж військові позиції?

У нинішніх вирішальних обставинах ніхто з тих, хто може генерувати здорові ідеї або здійснювати хоча б частковий іджтихад, не повинен вагатися, оголошуючи про результати свого іджтихаду. Ніхто з тих, хто усвідомлює, що є нагорода навіть для тих, чий іджтихад невірний, не має виправдання, щоб утриматися від ролі чи від надання уммі користі від своїх ідей та творчості. Зрештою, ці ідеї можуть стати основою нового культурного та інтелектуального устрою всередині умми. Ніхто не повинен продовжувати слухати тих, хто попереджає про небезпеку, пов'язану з дозволом іджтихаду. Умма чула всі їхні аргументи, і ніщо з їхніх слів не допомогло.

## ЛЕКСИЧНІ ТА ТЕХНІЧНІ ЗАСОБИ ІДЖТИХАДУ

В словнику арабської мови корінь дж-г-д визначається як «докладання зусиль до справи, яка цього вимагає». У всіх своїх різних застосуваннях цей термін означає витрати розумових та інтелектуальних зусиль. Таким чином, муджтагід - це вчений, який досліджує та вивчає всі джерела, інформацію, статистику та доступні матеріали з предмету, поки він не буде задоволений тим, що він зробив усе, щоб дізнатися про цей предмет. Витративши всі ці зусилля, можна обґрунтовано припустити, що його думці можна довіряти. Ось чому Аль-Газалі визначив іджтихад як «використання з боку муджтагіда всього, на що він/вона здатний, щоб отримати знання про приписи ша-

ріату». Далі, роз'яснюючи це визначення, він потім написав: «Повний іджтихад відбувається, коли муджтагід витрачає всю свою енергію на пошуки настільки, що він переконується, що більше нічого зробити не можна». Це визначення стосується іджтихаду в галузі права і вказує на те, що зусилля, що витрачаються, повинні бути вичерпними і виходити від тих, хто має відповідну підготовку. Якщо ці зусилля робить людина без такої підготовки, говорити про здійснення іджтихаду не можна.

## ЯК МОЖНА ПОДОЛАТИ ПРОБЛЕМИ ТАКЛІДУ ТА ЗАЛЕЖНОСТІ?

Щоб вирватися з лещат такліду і створити умови, за яких може процвітати іджтихад, ми маємо ретельно визначити наші інтелектуальні передумови. При цьому, однак, ми повинні уникати сучасної західної парадигми, яка з багатьох міркувань стала центром кожного академічного кола і відправною точкою для більшості сучасних мислителів. Однією з головних причин цього є те, що західна парадигма заснована на світському матеріалізмі, світогляді, який повністю відкидає Одрокровення. Лише те, що може бути виміряне або кількісно визначене, сприймається як відповідний предмет серйозного вивчення. Ті, хто потрапив під вплив Заходу, визначають знання як інформацію, отриману через органи чуття, або шляхом експериментів. На цій передумові засновані всі сучасні соціальні та гуманітарні, а також природничі науки. Ось чому сучасні теорії політики, суспільства, економіки і етики сягають своїм корінням в одне і те ж визначення. Таким чином, секуляризм став основою для всіх інтелектуальних та академічних досліджень, аналізу та синтезу. Мислителі та вчені у всьому світі тепер прийняли світську парадигму знання.

Прийняття цієї західної моделі лише посилило інтелектуальну залежність умми. Водночас, це допомогло викоринити всі риси, які відрізняють не-західні культури та цивілізації від



своїх західних побратимів, і, можливо, зіграло роль в прямому пограбуванні останніми перших. Не може бути іджтихаду чи інтелектуальної винахідливості поки не буде подолано мислення залежності.

# ТАКЛІД ТА ЗАСТІЙ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ДУМКИ

## ПОХОДЖЕННЯ ТА ЗАРОДЖЕННЯ ТАКЛІДУ

Всевишній Аллаг обрав мусульман бути уммою у якій є власна місія (рісала), зразком добра (хайрія), золотою серединою (васатія) та свідченням (шагада) для людства. Поряд із цими обов'язками прийшла здатність до оновлення, іджтихаду та правильного тлумачення Шаріату. В результаті існує певний нерозривний взаємозв'язок між ролями умми як золотої середини та цивілізаційного свідка людства та іншою її роллю як зразка моралі та етики, а також між її здатністю до іджтихаду та проведенням реформ. Щоб полегшити ці ролі, Аллаг наділив Коран та Сунну необхідною гнучкістю у всіх аспектах ісламу: його системі вірувань, методології, Шаріату та організації.

Таким чином, для перших поколінь мусульман, як на індивідуальному, так і на суспільному рівні, було цілком природно запропонувати світові унікальну картину: повне звільнення людського розуму від усіх форм розумового рабства та ідолопоклонства. Додатковим захистом від падіння з цієї високої позиції було положення, яке дозволяє уникати помилок, відхилень та неправильних тлумачень: вірити можна було лише тим твердженням, які могли бути підтвержені прийнятни-

---

Ця стаття «роздуми» вперше з'явилася в «Американському журналі ісламських соціальних наук 8», №. 3 (грудень 1991): 513-24. Вона містить незначні редагування.

ми або підтвердженими достовірними свідченнями. Одного лише погляду на іджтихад Сподвижників, незалежно від того, чи вони були вченими курра (читачами Корану) або простими людьми, буде достатньо, щоб проілюструвати дивовижну трансформацію, досягнуту ісламом.

Чому ми не спостерігаємо цієї ситуації сьогодні? Що сталося з проникливим і освіченим розумом, натхненним ісламом, який звільнив наших предків від їхніх ідолів та перешкод, що перешкоджають їхньому прогресу? Як така свідомість могла повернутися в свою колишню в'язницю та кайдани, позбавлена будь-якого шансу оновити та перетворити умму за допомогою іджтихаду?

На це питання існує лише одна відповідь — *таклід*, хвороба, яка проникла у свідомість мусульманина і живилася ним, доки вона не повернулася до своєї в'язниці. Ця стаття є дослідженням *такліду*, і вона покликана показати, чому *таклід* занастив умму.

## ТАКЛІД ТА КРИЗА УММИ

Як мусульмани, так і немусульмани вражені тим, що одна з передових цивілізацій в історії могла впасти в стан крайньої бідності, невігластва, відсталості та занепаду. Чому у мисленні умми так багато криз? Чому, коли умма має достатні природні, людські, духовні та цивілізаційні ресурси, її бачення залишається туманним, а список пріоритетів заплутаним? Незважаючи на незліченні дослідження загальної проблеми за допомогою різних методологій та незважаючи на те, що їхні результати та висновки про причини були визначені, опубліковані та проаналізовані відповіді(ей) на такі запитання знайдено не було.

Проте здивування та розчарування залишилися. Цивілізація, яка приділяла таку увагу грамотності та знанням, залишається значною мірою неграмотною. Умма, яка здобула таке

ясне божественне керівництво, загрузла в трясовині нерозуміння, неправильного тлумачення та відвертої плутанини.

Є і інші питання, які чекають на свою відповідь: яким чином сталося так, що умма єдності і таухіду розділилася на таку безліч сект і під-сект? Чому умма, яка була наділена всіма засобами та ресурсами, необхідними для економічного процвітання, продовжує страждати від крайньої бідності? Чому умма, яка була благословенна всіма засобами для панування і непереможності, продовжує зазнавати постійних політичних та військових принижень? Чому люди, котрі мислять про це, яким були відкриті всі джерела керівництва, перебувають в омані та облуді?

На жаль, наша ситуація ще гірша, оскільки ми бачимо, як частина нашої умми намагається захистити ці помилки, представляючи їх корисними, приписуючи їх іншим, намагаючись знайти цапів-відбувайлів або навіть намагаючись применшити їхню важливість, пояснюючи, що такі речі природні та загальноприйняті.

## ТАКЛІД: ПРИРОДНИЙ (ПЕРВІСНИЙ) СТАН АБО ВІДХИЛЕННЯ?

Аллаг благословив цю умму акидою (вірою), Шаріатом та мінхаджем (методом). Акида дає мусульманам ясне сприйняття життя і всесвіту, засноване на принципі чистого таухіду в гармонії з фітрою (вродженими схильностями, з якими Аллаг створив людство<sup>1</sup>), у рівновазі з усім суцим та задля пояснення всіх складових цивілізації: істіхлат<sup>2</sup>, ібтіла<sup>3</sup>, тамкін<sup>4</sup>, тадафу<sup>5</sup>, тасхір<sup>6</sup>, такрім<sup>7</sup>, амана<sup>8</sup>, ібада<sup>9</sup> та шугуд<sup>10</sup>.

Шаріат є благословенням через його універсальність, всеосяжність, досконалість, ефективність у збереженні всіх потреб для існування та забезпечення того, що необхідно для побудови цивілізації та її самобутності. Окрім того, Шаріат охоплює всі елементи, що надають ісламському життю осо-

бливого кольору та смаку, а також сприяє досягненню найвищих цілей ісламу. Таким чином, умма досягне успіху і процвітання як в цьому житті, так і в майбутньому житті, а мусульмани будуть виконувати свою роль намісників Аллага тільки в тому випадку, якщо вони будуть чітко розуміти та будуть вдячними за цілі та принципи Шаріату.

*Мінхадж* Іслама – це благословення, бо Пророк сказав: «Це сяючий шлях, ніч якого така ж ясна, як і день». Таким чином, той, хто використовує свій розум і почуття, не може збитися зі шляху, бо слідування *мінхаджу* веде людину до блаженства, суспільство до загального добробуту, а умму до її цілей *васатійя* і *шагада*.

*Ақида*, Шаріат та *мінхадж* ісламу можуть бути застосовані лише розумом, який осяяний впевненим знанням і вірою в Аллага, здатний зрозуміти його цілі та принципи, свідомий послань ісламу, щоб з розумінням втілювати їх у життя та досягнути найвищого ступеню проникливості. Ось чому іслам так сповнений рішучості звільнити людський розум від його колишніх і нинішніх кайданів. У Корані навіть говориться, що якщо це не буде виконано з самого початку, Його умма не зможе зробити іджтихад, провести реформу, надати керівництво або наслідувати пророків: «Це ті, кому Аллаг вказав прямий шлях. Тож прямуй слідом за ними!» (6:90). Таким чином, ми можемо сказати, що нинішній стан мусульманського розуму є неприродним, бо він прийняв без доказу багато концепцій та практик, які призвели до зупинки, занепаду та зціплення розуму.

Для умми *таклід* являє собою ганебне нововведення (*біда*), а також відхилення (*далала*) від прямого шляху. Жоден дослідник або вчений ніколи не знайшов достовірного тексту ані в Корані, ані в Хадисі, або навіть аргументу, заснованого на чистому розумі, на підтримку схвалення ісламом *такліду*, оскільки сама ця ідея є чужою ісламському погляду на людство. Ісламські вчення ясно заявляють, що всі твердження

мають бути підкріплені свідченнями або доказами, що перевіряються. Якщо ці елементи відсутні, твердження має бути відхиленим. Це стосується всіх тверджень (факт повинен бути перевіреним), вимог (вони також мають бути перевіреними), постанов суду (воно повинно мати або дійсні свідчення, або докази), наказів або заборон (вони повинні мати орган видачі, заснований або на Одкровенні, або на існуванні та, таким чином, на них поширюється емпірична достовірність). Якщо такі умови не виконуються, твердження має бути відхиленим. Це основні орієнтири у методології мусульманського розуму.

## ТАКЛІД: ДЛЯ МУСУЛЬМАН ЧИ НЕМУСУЛЬМАН?

Мусульманин, або той, хто милістю Аллага звільнився від усіх кайданів, має вільний розум і чисту совість. Таким чином, він/вона прийме лише правду — ту, що підкріплена належними доказами. Немусульмани, ті, хто залишився закутій і поневолений своїм постійним ідолопоклонством (*ширком*), були і залишаються легкою здобиччю для будь-якого виду брехні. Про них Аллаг сказав:

*І коли говорять їм: «Ідіть за тим, що зіслав Аллаг!», — то вони відповідають: «Ми йдемо за тим, із чим знайшли батьків наших!» А якщо їхні батьки нічого не розуміли та не йшли шляхом прямиим? (2:170)*

а також:

*Так само було й раніше за тебе, коли Ми відсилали застерігача в якусь селище. Його мешканці, зманіжені розквішию, говорили: «Воістину, ми знайшли, що наші батьки були об'єднані цією вірою, тож ми йдемо по їхніх слідах!» (43:23)*

*Вони скажуть: «Господи наш! Ми корилися нашим вождям і старійшинам! Вони збили нас зі шляху! (33:67)*

Іноді зарозуміла людина обманює інших, щоб вплинути на них та від імені релігії отримати контроль над їхнім мисленням. Зазвичай це робиться шляхом привласнення собі одного з унікальних божественних атрибутів, наприклад, законодавства. Назвавши тих, хто слідує за такими людьми, які впали в оману, Аллаг сказав: «Вони беруть собі за Господа, окрім Аллага, своїх учених, ченців і Месію, сина Мар'ям» (9:31).

Коментуючи цей аят, Хузайфа навів хадис, у якому Аді Ібн Хатім (навернений із християнства) сказав Пророку: «Але насправді ми не поклонялися їм, О, Посланцю Аллага». Пророк відповів: «Але хіба вони не зробили те, що для вас *харам*, *халялем*, а те, що для вас *халяль*, *харамом*? І хіба ти не слідував тому, що вони тобі говорили? Аді відповів: «Так», на що Пророк сказав: «Ось так ви поклонялися їм».<sup>11</sup>

Такі докази змусили мусульманських учених погодитися, що *таклід* є неправильним і його слід уникати. Контраргументи про те, що ці аяти були спрямовані лише на використання *такліду* немусульманами, відкидаються на тій підставі, що будь-яка подібність між *мукаллідом* (той, хто слідує сліпо) у питаннях *куффра* (невіри) та *мукаллідом* у чомусь іншому не є *куфром*, а лише слідуванням звичаям покійних мусульман, які могли відповідати або не відповідати Шариату.

Окрім того, мусульманські вчені загалом сходяться на думці про засудження *такліду* в цілому, навіть якщо вони розходяться в думках щодо ступеня та різних форм такого засудження. Очевидно, що той, хто слідує за невірним, не те саме, що той, хто слідує за грішником. Так само той, хто слідує за невігласом у питаннях повсякденного життя, не те саме, що той, хто слідує за невігласом у питаннях релігії. Тим не менш, мусульманин не повинен бути залучений до будь-якого *такліду*, оскільки Аллаг пояснив людству, що може захистити і вберегти його від цього: «Аллаг не вводить людей в оману після того, як Він вказав для них прямий шлях, і поки Він не роз'яснить їм, кого треба стерегтися. Воістину, Аллаг — про кожну річ Знаючий!» (9:115).

Мусульманин ніколи не повинен приймати будь-що без доказу або вірити чомусь без доведення його достовірності. Аллаг підкреслив це, пов'язавши юридичну компетентність мусульманина з його здатністю використовувати розум. Таким чином, якщо він стає нездатним міркувати відповідно до ісламських норм та цінностей, його дієздатність анулюється.

Будь-яке припущення, не підкріплене вагомими доказами (*зани*), підпорядковується певним правилам, оскільки є деякі питання, в яких воно, за відсутністю чогось кращого, є прийнятним. Проте, взагалі кажучи, будь-яке припущення має бути відкинute, оскільки очікується, що мусульманин активно шукатиме те, що достовірно, і не заспокоїться, доки не переконається, що докази переконливі. Серед перших мусульман це було зрозумілим фактом, і ніхто з них ніколи не приймав, не використовував, не цитував і не покладався на *таклід*.

## ДЖЕРЕЛА ЗНАНЬ

Аллаг розділив джерела знання на дві основні категорії: а) Одкровення (*вахі*), як Він сказав у Корані: «Аллаг зіслав тобі Писання та мудрість» (4: 113); «І Він навчив Адама всіх імен» (2:31); і «Читай! Ім'ям Господа твого, Який створив, створив людину зі згустку крові! Читай! І Господь твій — Найщедріший, Який навчив письма пером. Навчив людину того, чого вона не знала» (96:1-5); і б) Всесвіт (*аль-каун*), бо Він сказав нам, що:

*Воістину, у створенні небес і землі; у розрізненні дня та ночі; у кораблі, що пливе морем, маючи в собі те, що приносить користь людям; у воді, яку Аллаг зіслав із неба та якою оживив землю після смерті її, розселивши там різних тварин; у зміні вітрів; у покірній хмарі, яка висить між небом і землею — в усьому цьому знамення для людей, які розуміють! (2:164)*



Аллаг навіть повідомив людству, як воно може отримати знання з цих двох джерел: «Аллаг вивів вас із утроб матерів ваших. Ви не знали нічого, а Він дарував вам слух, зір і серця. Можливо, ви будете вдячні!» (16:78); «Не дано людині того, щоб із нею говорив Аллаг, окрім як через одкровення, через завісу чи скерувавши посланця, який, із Його дозволу, відкриває те, що Він бажає. Воістину, Він — Всевишній, Мудрий!» (42:51); і «Саме так, за наказом Нашим, Ми відкрили тобі дух. Ти не знав, що таке Писання, що таке віра» (42:52).

Однак людина може отримати користь з цих засобів тільки в тому випадку, якщо її розум просвітлений і здатний перетравлювати, а потім розвивати з цієї інформації теорії та висновки, необхідні для життя за ісламом. Мабуть, немає нічого незвичайного в тому, що розум не отримує жодної користі від інформації, яку надають почуття, бо Аллах сказав: «Вони вже проходили повз селище, на яке випав поганий дощ. Невже вони не бачили цього селища?» (25:40); «Глухі, німі, сліпі! Нічого не розуміють вони!» (2:171); і «Ми створили для пекла багато джинів і людей. Вони мають серця, якими не розуміють, мають очі, якими не бачать, мають вуха, якими не чують. Вони подібні до худоби, але перебувають у ще більшій омані. Вони — невігласи!» (7:179).

Ми помічаємо, що *таклід* не представлено як третє джерело знань. Інакше кажучи, він не є альтернативою ані одкровенню, ані науці. Таким чином, його використання є неприйнятним, навіть якщо в окремих випадках воно призводить до доброго або правильного. Натомість людей просять відкрити істину за допомогою здібностей, якими Аллаг обдарував їх, щоб вони могли досліджувати, спостерігати та споглядати Його творіння. Аллаг навчив людство прагнути та шукати докази. Щоб підкреслити це і повідомити людству, що воно не повинно відмовлятися від цього пошуку навіть у питаннях, що стосуються Нього, Він сказав: «... щоб не мали люди після цього доказу проти Аллага. Аллаг— Великий, Мудрий!». (4:165).

Це ніби Аллаг хотів пояснити людству, що воно має докласти всіх зусиль, щоб знайти необхідні докази на підтримку своєї позиції (позицій). Таким чином, якщо Аллаг очікує такого роду перевірки від людства у його стосунках із Ним, то як щодо його стосунків на індивідуальному рівні?

## ЯК МУСУЛЬМАНИ ДОКОТИЛИСЬ ДО РІВНЯ ТАКЛІДУ?

Падіння умми на дно *такліду* не було раптовим. Навпаки, ми можемо простежити початок поступового падіння до епохи Табіун. Це відбувалося в три етапи: поступове посилення залежності людей від думок вчених, зменшення акценту серед людей на освіті та пошуку наукових знань, загальне огрубіння сердець.

Основним фактором, який поклав початок першій фазі, була відсутність у окремо взятого мусульманина інтересу до отримання істинного знання та отримання вагомих доказів. Натомість вони стали більш залежними від репутації вчених, вважаючи, що така довіра може замінити обов'язок самотужки шукати докази та підтвердження тому, чого вчили вчені.

Звичайно, *курра* і *фукаха*, якими були благословенні перші покоління мусульман, користувалися великою повагою за їхню вченість і благочестя, і це було заслужено. Однак пересічний мусульманин незабаром забув, як ці люди запитували Пророка, чи говорив він від свого власного імені (що можна було б оскаржити) або від імені Одкровення (що негайно поклато б край усім суперечкам). Коли Пророк висловлював власну думку, він часто закликав своїх Сподвижників допомогти йому прийняти правильне рішення. Іноді він навіть робив те, що вони пропонували. В багатьох хадисах повідомляється, що він сказав: «Давайте, скажіть, що мені робити». Подібний випадок можна знайти в його розмовах з Омаром та Аміром: «Використовуйте іджтихад». Справді, це заохочення спонука-

ло вчених *усулі* до суперечки про те, чи був іджтихад Пророка помилковим чи ні, оскільки він навчав їх ніколи не приймати нічого з того, що він говорив або робив, поки вони не переконаються, що це засноване на Одкровенні. В такому середовищі *таклід* не міг існувати. Власне кажучи, мусульмани того часу вважали його рисою лицемірів і не-мусульман.

Такий стан справа переважав починаючи з гіджри приблизно до смерті останнього Сподвижника в 99 р. р.г.. Після цього почали вкрадатися відхилення, оскільки деяким мусульманам, які шукали *фатава*, навіювало шанобливий страх перебування в присутності таких великих *улама* і *муджтагідун*, як Умар ібн Абд аль-Азіз (101 р від р.х.), Аль-Хасан аль-Басрі. 110 р від р.х.) та Ібн Сірін (110 р від р.х.). Їхні великі знання, враховуючи розрив між поколінням Сподвижників і поколінням Табіун, поступово роздували їхню значимість. Цей шанобливий страх вселяв в простих людей певне небажання, породжене захопленням, повагою і, можливо, чималим побожним страхом, вимагати від них доказів, що підтверджують їхні законні ухвали та думки. На цьому етапі, проте, більшість запитань, як і раніше, вимагали доказів, які вчені вважали своїм обов'язком надати, і тому це не викликало в них обурення.

Але під час третього покоління навчання та наукові заняття вже не були пріоритетами для більшості мусульман, оскільки вони були зайняті зароблянням на життя. Таким чином, мало хто відвідував зустрічі вчених, щоб обговорити знання або дослідження і поміркувати над представленими текстовими свідченнями. Натомість, коли у них виникали питання, вони задовольнялися відповіддю (без необхідних доказів) від учених. Ця нова практика проникла в інтелектуальне середовище та заклала основу для *такліду*.

Третій етап характеризувався тим, що мусульманські маси звикли приймати юридичні висновки, не дослухаючись ані до аргументів, ані до доказів, а вчені-правознавці звикли робити заяви та не обґрунтовувати їх. У такій атмосфері стали ставитись такі питання: Чи припустимий *таклід* для людини,

яка не є шаріатським вченим? Хто такий вчений? Хто має шукати докази? Хто може шукати докази самостійно? Такі питання розділили вчених цього періоду (близько 128 р.г.).

Одна група вчених стверджувала, що вчені, як і раніше, повинні пояснювати свої докази і що обов'язком того хто запитусе, як сказано в Шаріаті, є вимога цих доказів. Ця група також стверджувала, що для вчених було *харамом* не пояснювати свій доказ, оскільки це серйозно завадило б для того, хто запитусе прийняти власне рішення. Однак інша група людей вважала, що невченому можна слідувати за вченим: іншими словами, цей *таклід* дозволений. Ця думка призвела до поширеного висловлювання: «У *аммі* немає свого *мазгаба*; його *мадхаб* – це *мазгаб* його муфтія.»

Таким чином, *такліду* був наданий певний ступінь легітимності, навіть незважаючи на те, що принаймні теоретично, *улама* погоджувалися з тим, що він гідний осуду і заборонений. Однак, незважаючи на це, його популярність продовжувала зростати, що мало дуже серйозні наслідки для психологічного складу та менталітету мусульман. У цей момент *таклід* почав створювати серйозний розрив у свідомості мусульман, оскільки його прийняття призвело до того, що покоління мусульман стали покладатися на необґрунтовані думки, що призвело до формування менталітету та схильності до рабського наслідування.

## НАСЛІДКИ ТАКЛІДУ

Розуміючи, що уммі необхідно змінити курс, деякі люди шукали ліки. Серед запропонованих були систематизація певного *мазгабу*, надання йому державної підтримки, а потім вимога, щоб усі громадяни наслідували його; і підтримка тільки тих *мазхабіб*, яким слідує значна кількість мусульман.

До таких ідей *улама* привели декілька факторів. Одним з них був розкол між інтелектуальним і політичним керів-

ництвом умми, який супроводжував кризу думки, що постійно поглиблювалася. Ті, хто керував справами мусульман (улу Аль-Амр), розділилися на дві принципово протилежні партії: правителів (у яких була влада) та *улама* (у яких були юридичні докази та аргументи).<sup>12</sup> Ця поляризація зруйнувала попередню взаємодоповнюваність двох груп і замінила її руйнівним конфліктом щодо легітимності і завоювання вірності та підтримки умми.

У таких умовах правителі стали подумувати про кодифікацію правових текстів та оголошення державного *мазгабу*. Аббасидський правитель Аль-Мансур (пом. 158 р.г. / 755 р. н.е.) розглядав можливість змусити своїх підданих слідувати «Аль-Муватта» Маліка. Побоюючись, що люди більше не матимуть справу безпосередньо з Кораном і Сунною, якщо ця політика буде реалізована, і що одне рішення не може бути застосовним до всіх місць, Малік не схвалював цю ідею. Деякі правителів намагалися надати державну підтримку тій чи іншій юридичній школі, але в кожному випадку вчені виступали проти цієї ідеї, побоюючись, що це може призвести до *такліду*.

Іншим чинником, який призвів до посилення впливу *такліду*, була віра у фаталізм (*джабр*). Таке ставлення допомогло *такліду* отримати ще більше прихильників, а політичні лідери все частіше стали виправдовувати свої помилки та оману посланнями на цю доктрину. Простіше кажучи, якщо їхні дії та рішення були детерміновані завчасно, вони не могли нести за них відповідальність, а їхні піддані не мали підстав для повстання. По суті, це дало правителям карт-бланш на управління уммою так, як вони вважали за потрібне. Оскільки *таклід* був у їхніх інтересах, багато правителів та придворні вчені підтримували його, незважаючи на опозицію традиційних *улама*.

Таким чином, *таклід* розчистив шлях для фаталізму, який підготував ґрунт для тиранії, несправедливості та деспотизму. «Великі», за словами Корану, привчилися віддавати

накази, а «нижчі», за тією ж логікою, навчилися підкорятися. Цей результат, який повинен раз і назавжди прояснити для умми життєвий і нерозривний зв'язок між *таклідом* і деспотизмом, навіть згадується в Корані: «Він скористався їхнім невіглаством, тож вони підкорились йому. Воістину, були вони нечестивими людьми!» (43:54) і «Фіраун сказав: «Я вказую вам тільки те, що вважаю за потрібне. Я веду вас тільки правильним шляхом!» (40:29).

І насамкінець, як Коран, так і історія показують нам, що ті, хто займається *таклідом*, незабаром втрачають з поля зору істину того, чому вони слідують та не думають про наслідки. Завдяки цьому добровільному припиненню незалежного мислення такі люди передають свою долю тому, хто зможе встановити над ними контроль, навіть якщо цей новий лідер приведе їх і всю умму до загибелі.

\* \* \*

До найбільш очевидних наслідків *такліду* можна віднести такі:

*По-перше:* поширення байдужості та бажання слідувати. *Таклід* створив у психологічному складі мусульманина відчуття його нездатності взяти на себе відповідальність. Оскільки сутність Шаріату полягає у прийнятті особистої та громадської відповідальності, ми можемо зрозуміти ступінь негативного впливу *такліду* на умму.

*По-друге:* таклід і прихильність до конкретної юридичної школи привели до поширення публічних дебатів на богословські та юридичні теми. Це, своєю чергою, призвело до подальшої поляризації та посилення роз'єднаності. Кінцевим результатом стала поява народних угруповань та еретичних сект, які присвятили себе знищенню ісламу та умми. Ще більш небезпечним результатом було те, що цей заснований на *такліду* менталітет і прихильність до *фікху* поступово замі-

нили менталітет вільного дослідження, який Коран прищепив раннім мусульманам.

*По-третє:* цей заснований на *такліді* менталітет також проявлявся серед попередніх поколінь мусульман у їхній невпевненості щодо будь-якого юридичного рішення, для якого не було чіткого рішення. Це наповнило сучасних мусульман сумнівами щодо того, як поводитись у різних сферах ісламської діяльності без думки вчених-класиків. Дивно, але сьогодні найголовніше, щоб наведена думка була старою; репутація письменника чи цінність твору немає значення.

Від мусульман, які виростили в такій інтелектуальній порожнечі, навряд чи можна очікувати серйозного аналізу ісламських тем, чи згодні вони зі змістом чи ні. Натомість умма не виконала цей обов'язок і надала його сходознавцям, незважаючи на очевидні упередження та переваги останніх, а також їхнім клонам серед студентів-мусульман.

Все це сприяло виникненню дуже значної прогалини в нашому мисленні, яку я називаю «вакуумом іджтихаду». Через страх помилитися, здається, що мусульмани оголосили іджтихад неприпустимим для себе, фактично залишивши його або не-мусульманам, або прозахідним/секуляризованим мусульманам, які більше не розуміють або не практикують фундаментальні принципи ісламу. Коротше кажучи, він широко відкритий для нальотів доброзичливими, але некваліфікованими людьми, а також тими, хто ворожий до ісламу.

*По-четверте:* негативне середовище, породжене *таклідом*, призвело до появи синдрому споживання, оскільки мусульмани почали йти у свою історичну інтелектуальну спадщину, щоб споживати все, що вона могла запропонувати. Коли почалося європейське пробудження, мусульмани у всіх напрямках шукали шлях, який привів би їх до того місця, на яке, на їхню думку, вони заслуговували. Однак, коли хранителі спадщини не могли вказати напрямок, кілька груп вирішили наслідувати Захід, вважаючи, що такий крок увінчається успіхом. Проте

вони зіштовхнулися з кризою ідентичності таких масштабів, що ідейні мусульмани вирішили стати на шлях пошуку своєї історичної ідентичності, в той час як прозахідні мусульмани шукали географічну чи культурну ідентичність. Такий шлях розвитку став можливим тільки після того, як *таклід* став причиною розчинення особистості умми, заклавши основи її відсталості та впровадивши її в стан цивілізаційної відсутності, незважаючи на її колишню цивілізаційну перевагу.

*По-п'яте*: менталітет умми, заснований на *такліді*, призвів до світогляду, в якому домінує доцільність. Це, своєю чергою, фактично зробило *таклід* методом уникнення нововведень (*біда*). Оскільки зазвичай вважалося, що іджтихад призведе до помилки або прихильності до неприйнятнього, *таклід* набув привабливості як розсудлива альтернатива.

*По-шосте*: серед найбільш згубних побічних ефектів *такліду* - його квазі-канонізація статус-кво, незалежно від того, чи відповідає він Шаріату чи ні. Оскільки *таклід* є супутником звичаю, *мукалідуні*, які звикли до певних соціальних умов, схильні блокувати будь-який рух за зміни чи реформи. Таким чином, *таклід* перешкоджає соціальним реформам і є менталітетом, який необхідно або істотно змінити, або зруйнувати, перш ніж відбудуться значні зміни.

## ВИСНОВОК

Прокляття *такліду* продовжує перешкоджати спробам умми до самовідродження та самореформи. Негативні і руйнівні наслідки *такліду* не можна подолати, змінивши методи, якими він практикується, або людей, яким він поклоняється. Також ми не можемо очікувати будь-чого, перетворюючи проблеми *такліду* на інститути, які вважають за чесноту відмову від творчої думки заради принципу слідування за іншими і призначення певних людей хранителями відсталості в ім'я священного імені *такліду*.



## ПРИМІТКИ

1. Див. Коран 30:30

2. Істіхлаф: Призначення Аллагом людства Його халіфа (намісником) на Землі. Див. Коран 2:30; 10:14; 27:26; 35:39.

3. Ібтіла: випробування стражданням або багатством. Див. Коран 3:186; 21:35; 89:15-16.

4. Тамкін: Допомога Аллаха у влаштуванні людей у світі в політичному, фінансовому, професійному чи іншому значенні. Ця концепція несе з собою відповідальність людини та її громади відповідати взаємністю, читаючи молитву та здійснюючи добрі справи. Див. Коран 22:41; 6:6; 7:10.

5. Даф та тадафу: стримування та урівноваження однієї групи людей, або окремої людини, стримування іншої. Див. Коран 22:40; 2:251.

6. Тасхір: Підпорядкування Аллагом природи та її законів людству заради його ж блага. Для цієї милості важливо, щоб людство виявило свою подяку (шукр). Див. Коран 22:36-37; 14:32; 16:12, 14; 22:65; 35:13.

7. Такрім: шана та милість, даровані Аллагом людству. Див. Коран 17:70.

8. Амана: довіра, яку Аллаг дав людству; вроджена здатність вибирати між добром та злом. Ця довіра ставить людство на вершину творіння Аллага. Див. Коран 33:72.

9. Мета створення людства це ібада. Див. Коран 51:56.

10. Шугуд: концепція чи цивілізаційне свідчення, яке Аллаг зробив обов'язковим для Своєї умми. Див. Коран 2:143; 3:140; 4:135, 5:8; 22:78.

11. Цей хадис було передано кількома коментаторами Корану. Оригінальний хадис знаходиться у збірці Ат-Тірмізі.

12. У своєму коментарі до Корану Аль-Манар (4:203–4) Рашид Ріда писав: «Добре відомо, що муфасірун дають два тлумачення терміну улу аль-амр. Перше полягає в тому, що вони є правителями або державними органами, а друге у тому,

що вони є вченими, зокрема фукаха або юридичними органами влади. Так само добре відомо, що за часів Пророка не було ані органів державної влади, ані групи людей, званої фукаха. Отже, передбачуване значення улу аль-амр, як у аяті: «Коли приходить до них звістка про безпеку чи небезпеку, то вони розголошують її. Та якби вони спочатку звернулися із нею до Посланця або до наділених владою серед них, то вона стала б відома тим, які могли б вивчити її глибше» (4.83), це мудрі та важливі люди в уммі, які тримають інтереси умми біля серця, які здатні захищати ці інтереси та чийі думки широко приймаються уммою загалом».

## ТАКЛІД ТА ІДЖТИХАД (ЧАСТИНА ПЕРША)

### ДИСКУСІЇ ПРО ІДЖТИХАД

З другого ісламського століття і до наших днів реальність, сутність, правила, умови, передумови, засоби та масштаби іджтихаду залишалися джерелом дискусій, у яких брали участь деякі з найбільших богословів ісламського світу, вчених, які вивчають *усул* та *фукаха*. Ці дебати також збагатилися прихильниками думки про те, що двері іджтихаду зачинені і що *фікх*, залишений чотирма сунітськими імамами (а саме, Ібн Ханбалем, Маліком, Аль-Шафії і Абу Ханіфою), усуває необхідність у будь-якому подальшому *іджтихаді* і тими, хто стверджував, що ці двері все ще відчинені і що існуючого *фікху* недостатньо для управління сучасним мусульманським світом.

В наш час увага зосереджена на придатності Шаріату як порядку та способу життя. Ця нова тема для дискусій, раніше невідома мусульманам, виникла після нищівних поразок, понесених мусульманською уммою після Першої світової війни, таких як ліквідація хілафа та створення штучних держав, керованих Європою. Багато мусульман звинуватили іслам та його інститути у своїй поразці і незабаром почали наслідувати своїх переможців. Інші, однак, дотримувалися зовсім іншої думки: мусульманська умма відчула ці нещастя, бо віддалилася від вічних істин Ісламу. Таким чином, було потрібне повернення до істинного ісламу, а не повна відмова від нього на користь чу-

---

Ця стаття вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 8, № 1 (березень 1991): 129-42. Вона містить незначні редагування.

жих інститутів та ідеологій. Однією з фундаментальних частин цього повернення мало стати використання іджтихаду, бо як інакше мусульмани могли б застосовувати ісламські принципи у ситуаціях, з якими їм ніколи не доводилося стикатися?

Мусульмани, які дотримуються останньої точки зору, знають, що вони мають зустрітися зі своїми опонентами у сфері ідей, бо саме там вирішуватиметься майбутній курс умми. Щоб досягти успіху, необхідно витратити величезну енергію на дослідження та концептуальне розмірковування, на пошуки розуміння місця людства в божественній схемі існування та того, що від нього очікується, а також того, як це знання може бути застосоване мусульманами у їхній боротьбі за те, щоб вони та їхні громади підкорилися волі Аллаха. Без повного цивілізаційного задуму, за допомогою якого умма може відновити своє колишнє середнє становище та виконати свою роль «свідка для народів», вона ніколи не поверне собі колишній стан та навіть не започаткує новий.<sup>1</sup>

Сьогодні мусульманська умма перебуває у жалюгідному становищі. Вона вже не може увияти себе унікальною культурою, системою цінностей, особистістю або чимось ще, що відрізняє цивілізацію від усіх інших, бо широкомасштабне запозичення із Заходу підірвало і спотворило всі її неповторні риси. Тепер це пародія на себе колишню, і вона може утримати свої позиції лише виробляючи релігійних фахівців, чия академічна освіта обмежена лише особистими законами ісламу.

Тим не менш, є деякі ознаки того, що зміни витають у повітрі. Це набуло форми спроби відродження (*сава*), яка прагне підняти свідомість умми, намітити риси її характеру та поєднати її минуле і сьогодення, щоб вона могла розумно намітити свій майбутній курс, вивчаючи її культурну особистість та цивілізаційні компоненти, відображені у її мисленні, методології, науках, дисциплінах, естетичі тощо.

Однак жодна з цих дій не принесе жодної користі, якщо кінцевим результатом буде щось інше, ніж визнання того факту, що існуюча криза думки умми може бути вирішена лише шляхом реструктуризації її культурної форми та перестановки її пріоритетів. Єдиний шлях навіть для того, щоб зробити перші кроки — це об'єднання тих освічених і здібних мусульман, які бачать, що треба робити. Іджтихад необхідний, оскільки історично можна показати, що мусульманська умма вступила у свою нинішню кризу тільки після того, як іджтихад вийшов зі вжитку і був поступово замінений на *таклід*.

## ДИНАМІЗМ ІДЖТИХАДУ В РЕСТРУКТУРИЗАЦІЇ ІСЛАМСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ (АЛЬ-МІНХАДЖ)

Вивчення іджтихаду та його принципів є одним зі стовпів Ісламізації Знання та, в такій якості, входить в структуру вивчення характерної ісламської методології. Якщо застосувати цю методологію, вона призведе до всебічного та унікального ісламського розуміння соціологічних явищ, їх руйнівних сил, істотних елементів та взаємовідносин, а також до розуміння їхніх керуючих законів та принципів. Такий розвиток подій зараз неможливий, оскільки нинішні методологічні основи є творіннями Заходу і, як наслідок, ворожі за своєю суттю ісламу та його концепціям.

Що необхідно, так це створення ісламської методології, яка зможе замінити її західний аналог. Це нелегке завдання, оскільки вона включає створення унікальної структури знань, визначення джерел знань і правил, що регулюють їх використання, а також ініціювання критичного огляду всіх аспектів як західної, так і ісламської методологій, з тим щоб відповідні елементи були збережені, а невідповідні були або трансформовані або прийняті чи відразу відкинуті.

Крім характеристик західної моделі, які вплинуть на ставлення мусульман до ісламської моделі, існує додаткова

проблема: використання західної термінології. Майже неможливо звільнитися від категорій та концепцій, що підтримуються західною наукою, або від їхнього впливу, коли маєш справу з дослідженнями будь-якої іншої цивілізаційної моделі. Таким чином, більша частина

... наукових методологій на Заході нездатні розуміти іслам чи ісламське суспільство та його соціальні верстви, його економіку, його політичний порядок. І саме це позбавляє такі орієнтовані на Захід дослідження їхньої академічної чесності, тому вони здаються не більш ніж самовпевненими висновками, заснованими на зовнішній схожості. Це тому, що неможливо зрозуміти іслам з погляду тієї перспективи з якої західна наука дивиться на організовану релігію. Так само нереалістично припускати, що ісламську модель суспільства можна зрозуміти через категорії, запропоновані західною моделлю внаслідок її власного історичного досвіду.<sup>2</sup>

Однак, мусульманам пощастило в тому, що, оскільки можна використати великий обсяг матеріалу класичної ісламської спадщини, їм не потрібно розпочинати цю справу із самого початку. Ця ж спадщина також надає сучасним мусульманським вченим основу для організації правил, що належать до ісламських епістемологічних джерел, та визначення відносин між ними. Таким чином, можна констатувати, що рівень знань, досягнутий попередніми мусульманськими вченими, які використовують методологію, розроблену ранніми *муджтахідун*, був надзвичайно зрілим.<sup>3</sup>

Оскільки ми вважаємо Ісламізацію Знання однією з найвищих цілей ісламу, а також життєвою та цивілізаційною необхідністю, необхідність іджтихаду стає очевидною. Це необхідно не тільки для створення ісламської методології, але також відіграє ключову роль у повсякденному житті мусуль-

манина, а також у формуванні духовно, розумово та інтелектуально збалансованої мусульманської особистості, яка може взяти на себе роль намісника Аллага та просувати інтереси умми. найкращі інтереси. При цьому надзвичайно важливим є її правильне здійснення відповідно до зазначених умов.

Це ілюструє фундаментальну відмінність між двома типами мусульман, яких ми бачимо сьогодні. Одна група приймає викладену вище думку, в той час як інша відкидає її і закликає до масового прийняття західних знань. Ця остання група, яку часто називають «реформаторами», ще не усвідомила відмінностей між ісламом та Заходом, відмінностей, які іноді сягають відвертого протиріччя.<sup>4</sup>

Як ми зазначали раніше, роль іджтихаду у звільненні мусульманської умми від західного рабства є першорядною. Тільки за допомогою іджтихаду мусульмани зможуть побудувати нову методологічну інфраструктуру, яка зможе замінити нинішню західну та дозволити мусульманським ученим знову ґрунтувати свої знання та епістемологічні парадигми на першоджерелах ісламу. Ступінь, в якій ми зможемо виконати це завдання, безпосередньо пов'язана з успіхом, якого ми досягнемо у звільненні себе від західного панування.<sup>5</sup> Ніякі зусилля не будуть витрачені даремно, оскільки всі вони є інвестиціями в майбутнє ісламу і можуть зрештою вирішити безперечні протиріччя, які бентежать нас сьогодні: традиціоналізм проти модернізму, класична думка проти сучасної думки, матеріальний світ проти потойбічного життя, наука проти релігії та інші.

Багато з сучасних теорій, що стосуються ісламської думки, потребують визначення, перспективи та належних відправних точок, оскільки відсутність належної методології та чіткого огляду робить їх результатом заплутаного та непрозорого мислення. Теорії, які виникають внаслідок цього повторюються і викладаються у інших формах, знову обговорюються та дискутуються, і, нарешті, їм пропонуються готові

рішення, які або імпортовані з-за кордону, або успадковані з минулого. Таким чином, нічого не вирішується, не врегулюється і не узгоджується, що безумовно є нестерпною ситуацією. Для мусульман вихід з цього болота пропонує іджтихад.

## ПАНОРАМНА ОЦІНКА РОЗВИТКУ ІДЖТИХАДУ

У цьому дослідженні ми хотіли б оцінити попередні дослідження та витягнути з них те, що корисно. Крім того, ми хотіли б обговорити іджтихад починаючи з того, що він є прерогативою небагатьох до того, що підходить для потреб усіх кваліфікованих учених та мислителів умми. Сподіватимемося, що це може стати каталізатором, необхідним для того, щоб допомогти уммі подолати бар'єри, які блокують її власні культурні, наукові та епістемологічні рамки, а потім відновити свої колишні позиції у світовій спільноті.

Класифікуючи попередні дослідження такліду та іджтихаду, ми можемо сказати, що вони поділяються на дві основні категорії: спеціалізовані дослідження *уул* та неспеціалізовані дослідження.

Перша категорія може бути поділена на дві додаткові категорії. Перша складається з комплексних робіт присвячених *уул аль-фік* в цілому, тобто робіт про свідчення з джерел і тому, як з них виводяться правові рішення, а також статусу *муджтагідів* або *мукаллідів*, які виносять такі рішення. Незалежно від *мазгабу* автора або того, чи писав він у стилі *мутакалліма* чи *факіха*, або у поєднанні того й іншого, ці твори протягом століть мало в чому змінилися. Майже кожна робота містить книгу, розділ або підрозділ про іджтихад і *таклід*. Обговорювані теми майже завжди включають реальність (*хакіка*) та різні види іджтихаду, іджтихад Пророка, чи правий чи ні кожен *муджтагід* та подібні складні технічні питання щодо його принципів та того, як вони застосовуються для отримання юридичних рішень.



Друга категорія складається з книг, написаних спеціально про іджтихад. У класичні часи такого роду дослідження дуже нагадували дослідження першої категорії. Основна відмінність, однак, полягає в тому, що якщо вичерпні праці з *усуль-аль-фікх* розглядали цю тему лише побіжно, то в цих працях докладно пояснювалися ті моменти, які у комплексних працях були лише резюмовані, наводилися приклади і навіть додавалися такі нові теми, як «Закриття дверей іджтихаду», «Частковий іджтихад», «Іджтихад в межах *мазгабу*».

Тим не менш, ці дві категорії подібні подаючи іджтихад в суто описовій перспективі.<sup>6</sup> Це перетворює таке дослідження на складну, спеціалізовану вправу, яка обмежена та кваліфікується власними засобами, методами та умовами. Таким чином, це більше не творче та споглядальне починання, а скоріше технічне, яке обмежене у своїй методології та засобах, а також обмежене у сфері свого інтересу. З іншого боку, неспеціалізовані дослідження розглядають іджтихад як вираження інтелектуальної та творчої діяльності людини, яка прагне зрозуміти людство, життя, Всесвіт і творіння. В такій якості, вони розглядають таклід як жорстку та негативну силу.

Ці неспеціалізовані джерела можна охарактеризувати як узагальнені соціальні дослідження, оскільки вони стосуються питань, які хвилюють всю умму, таких як її розумовий та інтелектуальний стан, історія її культури та думки, її інертність та відсталість, її нездатність принести щось нове у сучасний світ. Таким чином, ця група чітко відрізняється від першої своїм розумінням іджтихаду не в строго термінологічному сенсі, а в ширшому лексичному значенні витрат інтелектуального зусилля, у сенсі своєрідного творчого психічного стану, діаметрально протилежного до домінуючої інтелектуальної ригідності, яка поширена серед мусульман.

У цих дослідженнях часто йдеться про закриття дверей іджтихаду і тим самим відкриття шляху *такліду*, а потім намагаються зробити з цього проєкцію на цілу умму як симптом її

менталітету. Але їх часто дивують інші, які стверджують, що ці двері ніколи не зачинялися і що остаточних рішень не було прийнято. На цьому етапі обговорення основний акцент звичай втрачається, оскільки учасники починають нескінченні дебати про точний статус іджтихаду, про те, хто може чи не може його практикувати, зачиняти двері та інші другорядні питання. Незважаючи на всі аргументи, представлені обома сторонами, іджтихад на постійній основі не практикувався століттями, незважаючи на його дуже рідкісне використання окремими *фукаха*, а інтелектуальні та культурні умови умми не дуже сприяли його використанню.

Ці неспеціалізовані дослідження також можна в подальшому розділити на дві категорії: світські та несвітські. Перша група складається з робіт мусульманських світських діячів, які пишуть арабською мовою, які в якості панацеї представляють відродження і сучасність у західному сенсі цих термінів. Багато їхніх аргументів сягають епохи європейського Просвітництва, часу сильних антицерковних настроїв. Використання ними таких аргументів змусило їх розглядати іслам та християнство, мечеть і церкву, а також *факіхів* та священнослужителів як одне й те саме. Це призводить до їхнього подальшого припущення, що мусульманам потрібен Ренесанс, щоб звільнитися від цих кайданів, щоб вони могли йти за християнами на шляху прогресу, який, звичайно ж, включає секуляризм. Вони вважають іджтихад спеціально створеним для цього починання, оскільки як тільки він буде позбавлений своїх лексичних та юридичних значень і перетворений на синонім особистих думок та схильностей, можна досить легко йти шляхом Заходу.

Однак тим самим людям, які безмежно перебільшували значення іджтихаду, щоб виправдати свою мрію про модернізацію та вестернізацію, тепер важко приховувати поверховість своїх думок або кризу своєї ідентичності. В результаті вони почали використовувати інші засоби та терміни, як сучасні, так і класичні, для досягнення своєї мети. Такі твори можна

безпомилково віізнати за характером символізму, який вони використовують, і за тією дурістю, яку вони підтримують.

Другу групу складають роботи мусульман, які вважають, що умма переживає період інтелектуальної кризи, яка може бути припинена тільки шляхом відновлення її первозданного характеру, реформування її внутрішнього життя, зміни її менталітету та формування її індивідуальності. На їхню думку, умма досягла свого нинішнього жалюгідного стану лише після того, як її члени перестали робити істотний і розумний внесок у її повсякденне життя.

Ця група також зрештою приходиться до тієї ж дискусії, що й перша група авторів, але тільки після проходження наступних етапів: раціоналісти (*агль ар-ра'і*) проти традиціоналістів (*агль аль-хадіс*), кодифікація орієнтованого на фікг іджтихада і історія заклику покласти край подальшому іджтихаду і визнати юридичну владу чотирьох сунітських імамів або *таклід* — воістину безплідна віха в інтелектуальному житті умми, а також відправна точка її нинішньої інтелектуальної кризи та культурний занепад.

Потім починається обговорення відкриття та закриття дверей іджтихада. Деякі учасники, однак, не розуміють, що загальний інтелектуальний та культурний клімат умми — це одне, а обговорення відсутності руху іджтихада в одній обмеженій галузі знань (тобто *фікгу*) — зовсім інше. Таким чином, дискусія стає спірною серед тих, хто сперечається про те, чи іджтихад все ще дозволений або ні.

На мій погляд, більшість тих, хто стверджує, що двері іджтихада зачинені, насправді мають на увазі те, що умма припинила робити інтелектуальний внесок в соціальні науки, в той час як друга група каже, що зібране зведення літератури з фікгу як і раніше, може мати справу з поточними проблемами незалежно від того, винесені судові рішення чи ні. Проте питання *фікхі* — це, по суті, питання деталей. Таким чином, якщо один вчений відмовляється або не може прийняти юри-

личне рішення, інший зробить це на підставі більш ранніх фетв шляхом застосування основних принципів і відповідно до вищих цілей Шаріату, або на основі аналогії (*кййас*). Але це предмет спору. Швидше, криза пов'язана з абсолютним і необмеженим іджтихадом, відкритою свідомістю, структурованим мисленням і всебічним баченням — усім тим, без чого умма не може побудувати життєздатне суспільство чи служити «свідком серед народів».

Незважаючи на його видиму нинішню бездіяльність, у його строго юридичному сенсі (тобто іджтихаду як знання методології юридичних джерел, правил отримання юридичних рішень та способів зазначення правової переваги) практика іджтихаду ніколи не припинялася. Навіть у наш час видаються фетви щодо правових проблем. Однак це не нейтралізує появу з самих ранніх часів нездорового інтелектуального та психологічного стану розуму, який не був спричинений указом султана, урядовим законодавством чи маявістю одного чи кількох учених. Навпаки, ця ситуація є результатом дії кількох факторів, і в міру посилення кризи її згубні наслідки поширилися на всі боки життя, у тому числі і на *фікх*. Оскільки *муджтагід* відігравав істотну роль в Ісламській цивілізації і може розглядатися як мусульманська версія того, кого на Заході назвали б «людиною епохи Відродження», пильна увага умми до ролі фікгу і фукаха є цілком законною та зрозумілою.

## ТРАДИЦІЙНА РОЛЬ ФАКІПІВ

Історично склалося так, що *фукаха* становили основну опору ісламського суспільства. Навчені як знавці Корану і Сунни, щоб вони могли використовувати іджтихад при вирішенні релігійних та мирських проблем, такі люди були основною гарантією Умми в тому, що її лідери не зіб'ють її зі шляху. У певному сенсі вони були еквівалентом таких великих сучасних американських інститутів, як Палата представників та Сенат,

і виконували функцію стримувань та противаг федеральної судової системи по відношенню до виконавчого та законодавчого крила влади. Більше того, їхній голос завжди був моральною силою, яка закликала до добра і забороняла зло.

Традиційний учений ніколи не чекав, поки хтось прийде і «нагородить» його ступенем, який дозволить йому здійснювати іджтихад. Навпаки, цього статусу було досягнуто завдяки особистому навчанню, подорожам, освіті та перебування в товаристві вчених. Коли він вважатиме себе готовим, він обирав стовп у мечеті, повертався обличчям до людей і розпочинав свої промови. Його кінцевий успіх чи невдача залежали від його здатності відповідати на запитання інших учених та його учнів, використовувати свої знання та здібності в іджтихаду, вирішувати нові проблеми, а також від того, чи були опубліковані ним роботи та рішення прийняті чи відкинуті його колегами та суспільством у загалом. Якщо його погляди були прийняті, тоді те, що він вважав за правильне, поступово стало невід'ємною частиною менталітету та психіки широкого загалу, а те, що він вважав неправильним відкидалося.

*Роль факіха у судовій системі.* Мусульманські вчені контролювали судову систему (*аль-када*) і захищали права Умми у відносинах з її правителями. Їм було доручено не лише стежити за тим, щоб правителі не виходили за межі належних їм меж, але також очікувалося, що вони змусять тих правителів, які збилися зі шляху, виправити свою поведінку. Таким чином, мусульмани завжди вважали вчених захисниками Умми та її прав. І тому, коли здається, що вчені перестали виконувати ці функції, тим самим накликавши на Умму безліч проблем, для середнього мусульманина цілком логічно звинуватити їх у всіх нещастях, які сталися. Вони не вважають необґрунтованим припускати, що в основі нинішньої відсталості Умми, відсутності вкладу в людство та заплутаної методології лежить нездатність вчених практикувати іджтихад.

*Факіх як соціолог.* Для Умми настав час усвідомити те, що факіх, по суті, є ще одним із тих соціальних учених, яких вона

так потребує. Хоча він не може замінити інших соціологів, вони також не можуть замінити його. Більше того, традиційну роль *факіха* тепер можуть взяти на себе лише установи, які займаються питаннями освіти, досліджень, державного управління, нагляду чи морального консультування. Ясно, що Умма потребує таких установ, щоб упорядковувати її життя, спрямовувати її рухи, здійснювати нагляд за її політикою та напрямками, стежити за освітою та психологічним благополуччям усіх мусульман. Сьогоднішнє життя настільки складне, що цілком нереалістично очікувати, що один факіх опанує всі знання, необхідні для того, щоб впоратися з ним. Насправді мають бути створені академічні комітети та академії, що поєднують різні дисципліни, включаючи дисципліни *фікхі*.

## НЕВИРІШЕНІ ПРОБЛЕМИ ІДЖТИХАДУ

Я ознайомився з майже 160 дослідженнями, науковими роботами та статтями, присвяченими *такліду* та *іджтихаду*, на додаток до численних розділів, присвячених цим темам, у книгах з *фікху*, *аль-усул* та історії ісламського права. Незважаючи на це, я помітив, що майже всі ці дослідження йдуть тим самим шляхом, прокладеним в четвертому і п'ятому ісламських століттях авторами класичних збірок *усул аль-фікху*. Більше того, ці дослідження обмежуються тими самим питаннями, якими займалися класичні вчені: значенням іджтихаду і *такліда*, категоріями іджтихаду та їх поділом, взаємовідносинами між іджтихадом та *таклідом* та деяких пов'язаних концепцій, суттєвими умовами здійснення іджтихаду, чому сьогодні немає *муджтагідун*, як іджтіхад подрібнився, правильний і неправильний іджтіхад і таке інше. У кращому випадку деякі з цих досліджень можуть відрізнитися включенням інших тем, можливо, через точку зору їх автора або тому, що вони включають різні та змінні приклади іджтихаду.

Таким чином, більшість цих досліджень йде приблизно тим самим шляхом, розрізняючись лише несуттєвими моментами. Наприклад, хтось може розгорнуто пояснювати те, на що інші просто вказують або розміщують в іншому порядку предмети своїх досліджень. Окрім того, я помітив, що багато важливих тем або повністю ігноруються, або згадуються лише побіжно. До найбільш актуальних із цих тем відносяться такі:

*а) Історичне підґрунтя іджтихаду та такліду.* Це підґрунтя необхідне для розуміння багатьох проблем, пов'язаних із цими двома питаннями<sup>9</sup>, такими як поділ між інтелектуальною та політичною владою в історії ісламу та його позитивний та негативний вплив на іджтихад та таклід; поява сект та доктринальних поділів (тобто джабаритів, кадаритів та мутазилітів) та їх позитивний та негативний вплив на іджтихад та таклід; зростання мусульманського громадського характеру, що увібрало в себе почуття відчуження і рабського менталітету через спотворене розуміння релігії, світу, людства, *шури*, влади, глави держави, відносин між владою і громадянами, внутрішніх чвар, появи єретичних думок і політики, і впливу всього цього на іджтихад та таклід; відсутність тих інститутів, які необхідні для створення необхідної методологічної свідомості, що викликало подальшу залежність від індивідуальних ініціатив.

*б) Зв'язок між іджтихадом та вищими цілями Шариату (макасид аль-шаріа).* Багато з цих досліджень не здатні проілюструвати ані близькість між іджтихадом і макасид, ані антипатію між таклідом та макасид. Єдиним винятком були роботи, присвячені виключно питанню про макасид, спроба зосередитись на суттєвому зв'язку між іджтихадом у його загальному сенсі та іджтихадом в пов'язаності до макасид.<sup>10</sup>

*в) Вплив множинних тенденцій в іджтихаді,* як це впливає на розуміння «Єдності Істини, Реальності та Правильного», а та-

кож на прояснення справжніх параметрів полеміки з цього питання та її важливих інтелектуальних, психологічних та виховних наслідків для свідомості мусульман. Більше того, цей предмет вимагає пильної уваги, оскільки він має справу з найбільш важливими факторами, що ведуть до реалізації фактичної множинності в іджтихаді, прояснюють істини, які ховаються за розбіжностями у думках (*іхтілаф*), та розрізненням двох різних видів *іхтілаф* (тобто відмінностей в розмаїтті та відмінностей протиріччя, або, іншими словами, відмінностей похвальних та дозволених, відмінностей засуджуваних та заборонених). Так само більшість досліджень, присвячених іджтихаду і *такліду*, не приділяють достатньої уваги «Єдності Істини» та розбіжностям серед учених щодо того, що саме це означає і тягне за собою. Також відсутнє занепокоєння щодо потенційно небезпечних наслідків відсутності розгляду цього питання у його належній перспективі, щоб позбавити умму будь-якого руйнівного негативного мислення.

*d) Жодна з цих книг не представила реалістичного та практичного вирішення нинішньої кризи іджтихаду та не стосувалася можливостей «групового» іджтихаду або створення дослідницьких інститутів та академічних організацій для підтримки такого починання. Відсутність будь-якого рішення залишила широке поле для тих, хто хоче створити, а потім нав'язати штучне законодавство, засноване на їхньому власному розумінні, яке може включати або не включати відповідну літературу фікту.*

*e) Ігнорувалося питання про фікг аль-вакі (реальний фікх), факторів, які йому супутні і необхідності пов'язувати його з іджтихадом. Оскільки фікг аль-ахкам (постанови, отримані на основі лінгвістичних та лексичних досліджень) не розглядався задовільним чином, не враховувалися і обставини, пов'язані з формуванням відповідної постанови (тобто сама подія, час, місце та людський фактор). Це призвело до того, що багато вчених зрозуміли весь процес іджтихаду лише частково.*



В результаті вони помістили його в розділ *фікг аль-ахкам*, а не *фікг аль-вакі*, де його місце, і не вказали належним чином того, до кого застосовуватиметься судове рішення (*махжум алайгі*). Таким чином, вони втратили один із найважливіших елементів загального процесу іджтихаду.

*f) Багато з цих досліджень не вдавалися в подробиці такліду у тому, що стосується індивідуума і не пояснювали, яким чином іджтихад стосується окремого індивідуума. Чи є цей зв'язок повністю негативний, як це припускають більшість досліджень, або ж ньому є місце і для позитивної ролі? І якщо так, то якою буде природа цієї ролі, не кажучи вже про саму роль? Вивчення таких деталей є частиною вивчення *махжум алайгі* як елементу процесу іджтихаду, оскільки, безсумнівно, людина є одним із його аспектів. Тим більше, що людина є безцінним джерелом інформації для отримання правильного розуміння фікгу аль-вакі та його складових елементів, не загадуючи вже про засіб вираження того, де отримані постанови повинні застосовуватися. Таким чином, ми можемо бачити важливість упорядкування та визначення ролі людини по відношенню до іджтихаду.*

*g) У багатьох з цих робіт відсутній елемент безперервного самооновлення через зустрічі та пристосування до обставин, що змінюються, на основі постанов, які приймаються в рамках іджтихаду. Це може бути пов'язано з тим, що іджтихад сприймається як суто юридична і законодавча функція що серйозно обмежує його традиційну і передбачувану роль. Без цього елемента і без реального розуміння зв'язків, які пов'язують джерела ісламської думки та культури з динамікою іджтихаду та реаліями, з якими вона стикається в даний час, умма приречена залишатися там, де вона є, загрузнувши в болоті безнадії та стагнації.<sup>11</sup>*

*h) Необхідність прояснення концепцій. Іджтихад – одна з кількох фундаментальних ісламських концепцій, які мусульмани*

або неправильно використовували або неправильно розуміли.

В даний час існує по суті два тлумачення цього терміну: це або технічна і обмежена реалізація *фікху* для небагатьох кваліфікованих фахівців без участі всіх інших, або вона представлена повністю новими думками та ідеями, незалежно від того, чи їх носії мають право здійснювати іджтихад чи ні.

Здається, що ані суворе, ані ліберальне тлумачення іджтихаду не дали нам справжнього значення цього терміну. Окрім того, чи не може бути й інших інтерпретацій, таких як та, яку представляють ті, хто вважає, що Чотири Сунітські Імами вже виконали цей обов'язок, тим самим усунувши його для умми загалом? Або як щодо тих, хто каже, що вся спадщина фікху має бути відкинута і замінена на нову, не обов'язково засновану на традиційних принципах і установках, або тих, хто вважає, що занепад умми є причиною прірви, яка відкрилася між нею та і реальністю ісламу? Ця остання група, добре усвідомлюючи, що необхідно зробити для відновлення колишнього становища умми у світовому співтоваристві, на жаль, не має необхідних ресурсів та чисельності, необхідних для реальної зміни ходу подій. Окрім того, існуючий стан умми настільки далекий від чистоти її першоджерел і, отже, спотворений секуляризмом, вестернізацією та процесом культурних змін, що жодна група сама не може впоратися з цим завданням.

Враховуючи все вищевикладене, чи є якісь конкретні дії, які справді допоможуть відчинити двері іджтихаду? Подумавши, здається, що їх дві: врахування всіх настанов, правил та передумов для процесу іджтихаду, поряд з його вищими цілями (тобто, вкорінення іджтихаду в мусульманську свідомість, щоб він став регулятором кожного руху умми); і прийняття варіанту, що відстоюється секуляристами і нерелігійними мусульманами: відчинити двері іджтихаду якнайширше, а потім інтерпретувати іджтихад таким чином, щоб його можна було використовувати для обґрунтування результатів, незалежно

від того, чи були рішення засновані на основі традиційних критеріїв фікту чи ні. На даний час здається, що перевагу має ця остання група, оскільки вона знайшла багато некваліфікованих людей, які готові виносити бажані постанови. Також, деякі сучасні фукаха більш ніж готові видавати ухвали, на які існує запит у «влади». Більше того, ті фукаха, які з якоїсь причини вважали за краще залишатися осторонь і не бути залученими, фактично надали всім самопроголошеним вченим свободу виносити свої рішення.

Останнім фактором є нездатність багатьох сучасних фукаха запропонувати дієві розв'язання проблем через їхнє неповне розуміння питань або їхню нездатність повністю усвідомити значення своїх передумов і припущень. Таким чином, багато з їхніх постанов здаються більш застосовними до більш раннього віку, що дискредитує всі зусилля і залучених людей.

Враховуючи все вищевикладене, це дослідження зосередиться на кількох раніше ігнорованих питаннях, пов'язаних з іджтихадом. Основні цілі дослідження полягають у тому, щоб помістити ці питання у загальний контекст процесу іджтихаду, пояснити, чому вони мають бути вивчені, встановити їх достовірність та актуальність та дати їм визначення. Роблячи це, створення сучасної ісламської методології, заснованої на класичній дисципліні методології юридичних джерел та фікту, може просуватися вперед, використовуючи його методологічні ресурси для вирішення проблем, які потребують вирішення, якщо необхідно реалізувати цілі.

Серед цих проблем такі:

- Знайомство з ісламською теорією пізнання та її найважливішими елементами, засобами та прийомами, а також роллю кожного з них.
- Формулювання точного та чіткого визначення взаємовідносин між Одкровенням (вахі) та розумом. Це допоможе мусульманам вирішити багато проблем, пов'язаних із взаємовідносинами між знаннями та релігією та знанням і

практикою. Це також допоможе нам зрозуміти іджтихад з погляду реальності, досвіду та практики.

- Розробка узгодженої системи аргументації та діалогу, повага та прийняття різних думок та результатів, а також розуміння того, чому це важливо, якщо вчені хочуть правильно спрямовувати умму.

Таким чином, ця стаття представлена як перша в серії, призначеній для роз'яснення вихідної методології фікту та методології іджтихаду для тих соціологів, які зацікавлені у застосуванні того, що тут обговорювалося, до зусиль з ісламізації знань у цілому та методології зокрема. Сподіватимемося, що ця методологія виграє від отриманих в результаті визначень, уточнень та організації дисципліни, так що одного разу вона зможе стояти на міцному методологічному фундаменті. Тільки якщо ця нинішня мрія стане реальністю, мусульманські соціологи зможуть вивчати соціальні явища з усією їх супутньою різноманітністю та складністю в рамках ісламської системи та епістемологічної парадигми. Після цього вони почнуть розбудовувати ісламську цивілізацію з урахуванням власного розуміння соціальних наук. Такий розбір та подальша реконструкція мають бути досягнуті, якщо мусульманська умма хоче коли-небудь зайняти своє визначене Богом становище свідка для інших народів.

### ПРИМІТКИ

1. Це посилання на вірш в Сурі «Аль-Бакара»: «Так Ми спрямували вашу громаду на середній шлях, щоб ви були свідками для людей» (2:143)

2. Munir Shafiq, *Al-Islam fi Ma'rakah al-Hadarah*, 12-13. Див. також Sayf Abd al-Fattah, *Al-Tajdid al-Siyasi wa al-Khibrah al-Islamiyyah*. Кандидат наук. дис., Каїрський університет, Коледж економіки та політичних наук, 1987.

3. Shafiq, *Al-Islam*, 36. Див. також Abd al-Aziz al-

Khayt, Manahij al-Fuqaha (Cairo and Damaskus: Dar al-Salam, 1406/1986),7.

4. Більш докладне обговорення див. Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1409/1989)

5. Для того, щоб зрозуміти різницю між похвальними та засуджуваними відмінностями (ikhtilaf), див. al-Shafi'I, Al-Risalah, під ред. Ahmad M.Shakir (Cairo: al-Halabi and Sons, 1940), 560; al-Shafi'I, Juma al-Ilm, під ред. Ahmad M.Shakir (Cairo: дата не вказана); та Taha J. al-Alwani, Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam (Herndon, VA: Міжнародний інститут Ісламської думки, 1987).

6. Abd al-Rahman al-Mahallawi, Tashil al-Wusul ila Ilm al-Usul (Cairo (Mustafa al-Babi, дата не вказана), 8-9.

7. Див. Al-Shaykh al-Mursafi, Bughyat al-Muhtaj (Cairo, Maktabah al-Azhar, дата не вказана), по. 1442,4

8. Серед дивних прикладів іджтихаду, зроблених такими авторами — перенесення дня та обов'язку джума-намазу на неділю у західних країнах, де неділя майже повсюдно є вихідним днем. Так само деякі з цих людей проголосили, що мусульмани тепер можуть їсти свинину, оскільки свині вирощуються у ретельно контрольованих умовах, тоді як за часів Пророка їм було дозволено бігати на волі. Іншим прикладом такого «іджтихаду» є думка, що багатоженство допустиме лише для опікунів сиріт, оскільки вони єдині, хто був конкретно згаданий в аяті, що узаконив багатоженство. Ще одним прикладом є заперечення джигаду як одного із принципів ісламу.

9. В деяких з недавніх досліджень іджтихаду та такліду були представлені попередні обговорення цих питань, оскільки вони принаймні вказували на їх важливість. Але такі вказівки, хоч і важливі, не більш ніж представляли ці питання у розрізненій та фрагментарній формі. Таким чином, вони не були поміщені в рамки загальної схеми вивчення такліду та іджтихаду чи розуміння

10. Muwafaqat al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah (by Shaykh Muhammad al-Tahir ibn al-Ashur) та Maqasid al-Shari'ah (by Allal al-Fasi) є двома прикладами таких робіт. З цього предмету є декілька нещодавніх дисертацій та магістерських досліджень такі як Al-Ahdaf al-Ammah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah (by Dr. Yusuf al-Alim), які будуть невдовзі опубліковані Міжнародним Інститутом Ісламської Думки, та Nazariyat al-Maqasid inda al-Imam al-Shatibi (by Dr. Ahmad al-Ra'isuni), опублікована в Марокко Міжнародним Інститутом Ісламської Думки.

11. Інші дослідження, які займалися вивченням цього питання включають: Muhammad Mustafa al-Maraghi, Al-Ijtihad fi al-Islam (Cairo: al-Maktab al Fanni li al-Nashr, 1379 р. від р.х.); Mu'tamar al-Fiqh al-Islami, Al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah (Saudi Arabia: Jami'ah al-Imam Ibn Sa'ud al-Islamiyyah, 1401/1981); Al-Musawi, Al-Nass wa al-Ijtihad, під ред. Abu Mujtaba (Beirut: Al-Dar al-Islamiyyah, 1414 р. від р.х.); Al-Musawi, Al-Nass wa al-Ijtihad, під ред. Abu Mujtaba (Beirut: Al-Dar al-Islamiyyah, 1414 р. від р.х.); Rida al-Sadr, Al-Ijtihad wa al-Taqlid (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1976); Muhammad Ibrahim Shaqrah, Al-Ra'i al-Sadid fi al-Ijtihad wa al-Taqlid (1401/1981); та Ahmad Ibrahim Abbas al-Darawi, Nazariyat al-Ijtihad fi al-Shariah al-Islamiyyah (Jeddah: Dar al-Shuruq, 1403/1979).

## ТАКЛІД ТА ІДЖТИХАД (ЧАСТИНА ДРУГА)

### ЛЕКСИЧНІ ТА ТЕХНІЧНІ ЗНАЧЕННЯ ТАКЛІДУ

Лексичне значення і структура слова *таклід* ясно вказують на його негативні приховані значення, а також збереження більшої частини буквального сенсу. Арабський корінь к-л-д походить від *калд*, що означає «скручувати або обплітати». Оскільки більшість намист були або скрученими, або плетеними, це слово позначало намисто, а активна форма дієслова (*таклід*) означало «одягати намисто». Можна навести такий приклад значення вживання *таклід* із ранньої арабської поезії:

Наділи їй (на шию) амулети,  
Щоб відігнати лиходіїв та заздрісників.

Це слово також використовується для позначення маркування на шії тварини, призначеного для жертвоприношення під час хаджу. Окрім того, верблюд вважається «в намисті» (*мукаллад*), коли йому на голову та шию надягають мотузку. У менш буквальному використанні це слово має сенс покладання відповідальності на людину, як, наприклад, у «султан поклав (к-л-д) на когось обов'язок», оскільки покладання на людину таким чином нагадує надягання намиста на його/її шию. Тут той, хто бере на себе відповідальність, подібний до того, хто носить намисто.<sup>1</sup>

Класичні *фукаха* визначають *таклід* як «прийняття чужого мазхабу не знаючи обґрунтування іншої людини». (У цьому

---

Ця стаття про «роздуми» вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 9, вип. 2 (літо 1992): 233-42. Вона містить незначні редагування.

визначенні мазхаб включає все, що підпадає під сферу іджтихада<sup>2</sup>). Незважаючи на те, що *фукаха* дають різні визначення, всі згодні з тим, що це означає прийняття та дію з чужих слів не намагаючись обґрунтувати її. Іншими словами, визначальним фактором є довіра людини до вченого або її повага до нього, або її власна недбалість чи незацікавленість у спробах самостійно встановити істину.

Надавши визначення *такліду*, нам тепер слід надати пояснення виразу «слідувати за кимось». Лексичне значення «слідування» походить від слова «йти позаду» або «йти по слідам» когось, коли він/вона проходить повз (тобто, спосіб у якій мусульмани слідують за імамом під час молитви).<sup>3</sup> Слідування, в фізичному або ідейному значенні, технічно визначається як «роздуми над наказами Аллага та Його Пророка та врахування справ і слів Пророка з тим, щоб коритися і наслідувати їх».

Абу 'Умар ібн 'Абд аль-Барр (463 р.г.) розглянув це питання у своїй книзі «Джами' Баян аль-Ільм», в якій він цитував слова Абу 'Абдаллага ібн Хувайза аль-Малікла: «Юридичне значення *такліду* полягає в тому, щоб прийняти чинсь думку, незважаючи на відсутність будь-якого обґрунтування (для цієї думки). Це прямо заборонено Шаріатом. Причому, слідування відбувається, коли для такої думки обґрунтування існує (ма табатат алайгі аль-худжа)». В тій самій книзі Абу 'Умар каже: «Кожного разу, коли ви слідуєте чийсь думці, не маючи для неї жодного обґрунтування, це *таклід*, практика, неправильна в ісламі. Коли ж ви слідуєте чийсь думці маючи її гідний доказ, таке слідування є дозволеним.

Але *таклід* заборонений».<sup>4</sup> Абу Дауд процитував слова Ахмада ібн Ханбала: «Слідування включає в себе слідування хадисам про Пророка і його Сподвижників. Що стосується оповідань про практики ісламу наступного покоління (табіун), кожен вільний вирішувати сам».<sup>5</sup>

Таким чином, різниця між *таклід* і слідуванням цілком зрозуміла: таклід означає слідувати за кимось без жодного для



цього обґрунтування, тоді як слідування передбачає дотримання того, що може обґрунтованим за допомогою доказу. Ця відмінність робить перше забороненим, а друге допустимим.

## ЮРИДИЧНА ПОСТАНОВА ЩОДО ТАКЛІДУ: СПОДВИЖНИКИ ТА ТАКЛІД

В достовірному оповіданні про розмову, яка сталася між Алі ібн Абу Талібом та Камайлем ібн Зійадом аль-Наха, Алі сказав:

О Кумайле, серця подібні до суден: найкраще містить у собі найбільше добра. Є три типи людей: знаючі і люди духу, учні на шляху до порятунку та юрба, яка йде за кожним, хто голосно кричить. Ця група не просвітлена знаннями і не шукала підтримки ні в чому сутнісному...

Це оповідання засуджує тих, хто вважає, що вони знають істину незважаючи на ту обставину, що у них мало або зовсім немає розуміння (*басіфа*), тобто стану, який змушує їх сумніватися, коли вони стикаються з чимось, чого вони не можуть зрозуміти.

Без сумніву, неосвічений мукалід (послідовник), якому невідомі докази чи обґрунтування, які були б наведені тим, кого він/вона наслідує, є частиною цієї юрби, бо все, що він/вона знає про іслам, це те, що якийсь пановний імам щось сказав або зробив – він/вона навіть не знає, чи була думка імама правильною чи ні. Як наслідок, послідовник не освітлює свій шлях світлом знання і не стоїть на твердій землі, бо не знає, що правильно, а що ні. У пророчому хадісі Пророк сказав:

Аллаг не видалить одразу знання з ваших грудей. Навпаки, Він позбавить вас його, забравши (через смерть і поступовими кроками) вчених. Тоді люди візьмуть у лідери тих, хто неосвічений (за Шаріатом). Коли їх запитують, вони відпо-

відають, не знаючи відповіді. Таким чином, вони зіб'ються зі шляху і потягнуть за собою інших.<sup>6</sup>

Повіdomляють, що Ібн Аббас одного разу сказав: «Горетим, хто наслідує помилки тих, хто знає!» Коли його запитали, що він має на увазі, він відповів:

Коли вчений говорить щось, спираючись лише на власну думку, а потім відмовляється від неї, коли виявляє, що хтось знає краще, ніж він, висловив іншу думку, засновану на чомусь, що було передано від Пророка; в той час як людина, яка запитала про думку першого вченого, пішла геть і нічого не знає про думку, засновану на хадисі Пророка.

Передають, що Ібн Масуд сказав: «Не дослухайся думки іншого в питаннях релігії, щоб, якщо вірить він, то вірив і ти, а якщо він не вірить, то і ти не вірив. Не може бути ідеалу у справах зла».

Оскільки і Пророк, і Коран відкинули *таклід*, Сподвижники та багато інших вважали його злом і відкидали його. Таким чином, вчені – це ті, хто висловлює думку (*фетва*), а потім роз'яснюють свої докази та свідчення аудиторії, коли їх про це запитують. Отже, ті, хто запитує, стають послідовниками доказів, а не просто сліпими послідовниками певних шанованих особистостей.

Всі ці цитати вказують на те, що *таклід* було заборонено. Наступне покоління (*табіун*) піддавало його різкій критиці і застерігало людей від нього. Абдулаг ібн аль-Муктам сказав: «Немає різниці між твариною, яку ведуть, і людиною, яка здійснює *таклід*». Таким чином, таклід є неправильним, неприйнятним та неадекватним з точки зору виконання своїх релігійних обов'язків, якщо не виконуються певні умови. З іншого боку, слідування дозволено, якщо воно включає переконання іншої людини підкріплене за допомогою вагомих доказів або свідчень обґрунтованості її думок. Ібн Абд аль-Барр сказав:

Серед вчених немає розбіжностей у тому, що *таклід* хибний... ось чому він ніколи не був широко поширеним (серед перших поколінь мусульман). Саме вони сказали: «Якби мукалід шанував і використовував свій мозок, він ніколи б не відставав від іншого. Натомість він використав би свої власні здібності, щоб побачити, чому великі імами, які навіть належать до однієї і тієї ж юридичної школи, часто розходилися в думках між собою».

## ІМАМИ ТА ТАКЛІД

Імами Абу Ханіфа, Малік, Аль-Шафі'ї, та Ібн Ханбаль застерігали людей не слідувати сліпо тому, що вони сказали або зробили та засуджували тих, хто робив таким чином. Імам Аль-Шафі'ї сказав:

Той, хто шукає знання без доказів подібний до збирача деревини, який йде в ліс вночі, щоб зібрати гілки, які впали, але його кусає змія, коли він, вважаючи, що це ще одна гілка, підбирає її.<sup>7</sup>

Його учень та передавач його знань, Ібрагім Аль-Музані, написав в своїй книзі «Аль-Мухтасар»:

Все вищевикладене узагальнено мною виходячи зі знань імама Аль-Шафі'ї і з сенсу того, чому він вчив, щоб передати це тому, хто цього хоче, разом із повідомленням про його заборону *такліду* (щодо його думок) або думок інших, щоб читач заради своєї релігії самостійно зважував докази та був більш обережним у цьому.<sup>8</sup>

Великий мухаддіс Абу Давуд сказав:

Одного разу я запитав Ахмада [Ібн Ханбаля]: «Чи слідував Авзаї Сунні ближче, ніж Малік?» Ахмад відповів: «У питаннях релігії не будь мукалідом жодного з цих людей. Візьми все, що є справжнім, від Пророка, мир йому, і від Спод-

вижників. Коли справа доходить до покоління наступників (Табїун), вибір за вами.<sup>9</sup>

Він також сказав: «Не будь мукаллідом ані по відношенню до мене, ні Маліка, ані Саурі, ані Авзаї. Краще, звернися до тих джерел, до яких звернулися вони».<sup>10</sup> Абу Юсуф сказав: «Ніхто не може мати таку саму думку, яку маємо ми, якщо вони не знають про причини чому наша думка саме така».<sup>11</sup>

Коли Абу Ханіфа запитали, що слід робити, якщо виявиться, що одна з його правових думок суперечить Корану, він відповів: «Відмовся від того, що я сказав, на користь того, що є в Корані». Коли його запитали, що робити, якщо його думка суперечить чомусь у хадисі, він відповів: «Залиш те, що я говорю, на користь хадиса Пророка, мир йому». Коли його запитали, що слід робити, якщо його думка суперечить думці Сподвижників, він відповів: «Відмовся від того, що я говорю, на користь того, що було думкою Сподвижників».<sup>12</sup> З того ж самого питання Малік сказав: «Я людина. Може, я помиляюся, а може, я маю рацію. Тож прислухайтесь до моїх думок. Якщо вони відповідають Корану та Сунні, прийміть їх. А ті, які такими не є, відкиньте».<sup>13</sup> Ібн аль-Джаузї писав: «*Таклід* – це зведення нанівець розуму, бо розум був створений для розмірковування та споглядання. Тому не личить тим, хто має лампу розуму гасити її та бродити навпомацки в темряві».<sup>14</sup>

*Таклід*, в цілому, виник лише після того, як відійшло в кращий світ перше покоління та його наступники. Це також відноситься і до чотирьох сунітських імамів, які стали об'єктами *такліду* тільки після їхньої смерті. Насправді, вони нічим не відрізнялися від своїх попередників у своєму засудженні та неприйнятті *такліду*.<sup>15</sup> Добре відомі історії про те, як Малік відмовив Аль-Мансуру і як Абу Юсуф відмовив Аль-Рашиду, коли ці правителі хотіли наказати своїм підданим слідувати єдиному *мазгабу*.<sup>16</sup>

Приклад цього виду аргументів, які наводилися ранніми вченими, записаний тут від Ібрагіма аль-Музані:

Тому, хто виносить судження на основі *такліду*, можна сказати: «Чи є в тебе докази для твого судження?» Якщо він скаже: «Так», *такліду* немає, бо він прийшов до свого судження на підставі доказів. Якщо він відповість: «Ні», його слід запитати: «Чому ти пролив кров, узаконив злягання і пустив на вітер фінансові цінності, коли Аллаг заборонив усе це, якщо немає вагомих доказів того, чому це було слід зробити?» Аллаг сказав: «Тож немає у вас доказів цьому» (10:68). Якщо він відповість, що знав, що його судження було правильним, навіть якщо він не знав доказів, тому що він мукалід великого вченого, який давав юридичні висновки лише на підставі вагомих доказів, йому слід сказати: «Тоді ти хочеш сказати, що твій *таклід* твого вчителя був законним, навіть якщо ти не знав, чому він прийняв таку думку? Таким чином, ти вважаєш законним для вашого вчителя робити *таклід* свого вчителя навіть якщо він не знав причин свого вчителя для певної думки? То ти мукалідом свого вчителя чи вчителя свого вчителя? Якщо він відповість, що є мукалідом вчителя свого вчителя, він відмовився від *такліда* свого вчителя на користь вчителя свого вчителя... що означає, що він відмовляється від *такліда* вчителя після вчителя, поки, нарешті, не повернеться до Пророка і його Сподвижників (що не є *таклідом*). Якщо він заперечує це, він суперечить сам собі, і тоді його можна запитати: «Як ви узаконюєте те, що ви робите *таклід* того, чий знання та становище (в порівнянні зі становищем Пророка) настільки мізерні? Це явно суперечливо. Якщо він відповість: «Бо мій учитель, хоч і нижчого рангу, поєднав власні знання зі знаннями, які він отримав від своїх попередників. Таким чином, його думки були більш поінформованими щодо того, що він приймав і що відкидав», йому можна сказати: «Тоді те саме має бути вірним і щодо тих, хто навчався у вашого вчителя, тому що вони об'єднали свої знання з його та знаннями його попередників. Тому ви маєте бути мукалідом учнів вашого вчи-

теля. Це означає, що ви повинні бути мукаллідом самого себе, тому що ви поєднали свої знання зі знаннями свого вчителя та його попередників».<sup>17</sup>

## ФОРМИ ТАКЛІДУ ЗГІДНО ВИЗНАЧЕННЯ ФУКАХА

Є три форми *такліду*: а) таклід у питаннях, які мають наслідком знання, або ймовірне припущення. Прикладами цього є прийняття показань свідків або доказів (коли були дотримані умови їх достовірності), прийняття думки вченого з питання, що має особисте значення (для не-вченого), звернення сліпої людини до киблі, до якої вона направляєється тим, хто бачить, приймання чужого слова про біографічні дані передавачів хадисів або про їх достовірність або її відсутність. Особисто у мене є сумніви щодо того, чи дійсно ця категорія підпадає під визначення *такліду*<sup>18</sup>; б) таклід, результатом якого є ані знання, ані ймовірне припущення, залежно від того, як вони визначаються та які умови встановлені для кожного з них<sup>19</sup>; і с) дозволений та законний *таклід*. Аль-Разі та ті вчені усулі, які пішли за ним, розглядали це як *таклід* вченого від не-вченого або *таклід* більш знаючого вченого менш знаючим.<sup>20</sup>

\* \* \*

З думок і заяв вчених Сподвижників, Табіун, *фукаха* та *усуліїун* тепер вже стало зрозуміли, що *такліду*, взагалі кажучи, слід уникати і що його заборона, це якщо не питання іджма (консенсусу серед учених), то принаймні думка більшості (*джумхур*). Суть справи в тому, що слід покладатися на джерела, з яких можна отримати законні судження. Більше того, коли людина робить іджтихад для себе без законних доказів, її наступні дії допустимі лише з юридичної точки зору (*фуха*)

і, отже, не можуть бути сліпо наслідувані іншою особою, за винятком випадків, коли ця особа знаходить правові підстави (докази) для цього.

Якщо це зрозуміло, то перша форма *такліду*, згадана вище, якщо він взагалі може вважатися *таклідом*, і прийнятний, і приписаний законом. Прийняття свідчень, наприклад, наказано як Кораном, так і Сунною, тоді як заборона приховування доказів є питанням іджма. Те ж саме вірно і для прийняття переказів, оповідачів, які заслуговують на довіру оповідачів.

Також наказується невченим розпитувати вченого, бо Аллаг сказав: «Запитайте про це в людей Нагадування, якщо ви не знаєте» (16:43; 21:7). На світанку ісламу прості люди запитували Сподвижників Пророка про рішення у справах, які їх стосувалися. Коли Сподвижники відповідали, люди діяли відповідно до їхніх відповідей. В іншому випадку людина могла запитати іншого Сподвижника про його рішення, а потім з повною впевненістю дотримуватися його поради.

Деякі вчені вважали *таклід* вченого невченою людиною не *таклідом*, а скоріше слідуванням, бо передбачається, принаймні, що той, хто відповідає на запитання, повинен мати якесь знання і що така людина не дасть відповіді, якщо не було доказів, що підтверджують це. Повідомляється, що у відомому хадисі Пророк сказав: «Якщо вони самі не знають відповіді, чому вони не питають тих, хто знає? Єдині ліки від невігластва – ставити питання»<sup>21</sup>. На основі цього виникло щось на кшталт консенсусу щодо відповідальності невчених ставити питання вченим, коли вони стикаються із заплутаними питаннями. Після цього, однак, постало питання, чи повинен той, хто ставить запитання дізнаватися про докази, що підтверджують відповідь вченого. Чи повинен він знати причину відповіді? Більшість учених вважали, що той, хто питає, повинен вимагати докази і що вчений повинен згадати про них.<sup>22</sup>

Те, що було сказано досі, призводить до впевненості або, принаймні, до ймовірного припущення (*зан раджих*), що

другий тип *такліду* не має законності та що ми несемо відповідальність за здійснення власного іджтихаду і підготовку себе до того, щоб стати здатними робити таким чином. Ця форма *такліду* заборонена, тому що будь-яка віра, заснована на ньому, не краща за здогад, який явно неприйнятний в якості підстави для віри. Таким чином, це також є неприйнятним як основа для юридичного рішення або юридичної поради (*фетви*). Такий таклід чи то живого, чи померлого *муджтагіда*, категорично заборонений. Третя форма такліду наведена вище, нічим не відрізняється від першої.

Вчені, які вважають допустимою певну форму такліду, розходяться в думках щодо того, чия думка може бути прийнята. Деякі з їхніх позицій такі:

- Допускається таклід класичних і сучасних учених, більш знаючих, ніж ті, хто запитує, тому що Аллаг сказав: «Запитайте про це в людей Нагадування, якщо ви не знаєте» (16:43; 21:7).
- Деякі дозволяють лише таклід Сподвижників і Табіун, тому що Пророк сказав: «Найкраще з поколінь це моє покоління, потім ті, які йдуть за ними».<sup>23</sup>
- Аль-Шафії (в думці, яку він пізніше змінив), Ібн Ханбаль, Ісхак ібн Рахавайх і Суф'ян ас-Саурі говорили, що дозволений лише таклід Сподвижників. У своїй ранній роботі «Аль-Рісала аль-Багдадія» Аль-Шафії писав: «Сподвижники перевершували нас у всіх аспектах, коли справа стосувалася знання, іджтихаду, благочестя та розуміння. Відповідно, їхня думка краща для нас, ніж наша». У тій же праці Аль-Шафії запитав після подальшого вихваляння їхніх численних переваг: «Чи розумно очікувати, що таклід цих людей буде таким же, як таклід тих, хто аж ніяк не відповідає їм?»<sup>24</sup> Абу Давуд розповідав що Ібн Ханбаль сказав: «Слідування означає, що людина слідує за тим, що прийшло від Пророка, мир Йому, і від його Сподвижників.



Після цього щодо Таклід можна скласти власну думку». <sup>25</sup>

- Деякі вчені вважали, що таклід Сподвижників був обмежений першими чотирма халіфами (*аль-хулафа' ар-рашидун*), оскільки Пророк сказав: «Дотримуйтеся моєї Сунни та Сунни праведних халіфів, які прийдуть після мене». <sup>26</sup>
- Інші вчені вважали, що можна робити таклід лише Абу Бакра і Омара, тому що Пророк сказав: «Слідуйте за двома, які прийдуть після мене, Абу Бакром та Омаром». <sup>27</sup>
- Мухаммад ібн Аль-Хасан (учень Абу Ханіфи та вчитель Аль-Шафі'ї) стверджував, що дозволений таклід менш знаючим більш знаючого.
- Інша точка зору полягала в тому, що дозволено робити таклід в питаннях, які становлять прямий особистий інтерес та заборонено його робити в справах, які можуть бути згадані як фетва для інших.
- Ібн Сурайдж (зі школи Шафі'ї) вважав, що учень може здійснювати таклід свого вчителя з питання, що становить безпосередній особистий інтерес, але тільки в тому випадку, якщо у нього недостатньо часу для здійснення іджтихаду до того, як зникне можливість діяти відповідним чином. <sup>28</sup>

Різноманітні думки класичних вчених щодо цього питання добре підсумовані Ібн Таймійєю:

Що стосується права, то більшість богословів і юристів кажуть, що іджтихад — це відповідальність, покладена на кожну людину, навіть на невчених. Це, однак, не здатна до реалізації позиція, оскільки, якби пошук інформації про докази був обов'язком кожної людини, це було б тільки там, де була б здатність зробити це, а такою здатністю явно не володіє переважна більшість невчених.

Позиція, прийнята більшістю вчених, полягає у тому, що, власне кажучи, іджтихад і таклід дозволені. Вони не вимагають Іджтихаду від усіх, при цьому оголошуючи таклід ха-

рамом, і не вимагають такліду, оголошуючи харамом іджтихад. Іджтихад дозволений тим, хто здатний на нього, а таклід дозволений тим, хто не здатний на іджтихад. Що ж тоді робити тому, хто здатен на іджтихад? Чи може він вдаватися до такліду? Існують різні думки щодо цього питання. Правильна відповідь, однак, полягає в тому, що таклід допустимий для такої людини, якщо вона не може зробити іджтихад через суперечливі докази, брак часу або повну відсутність доказів. Це стається тому, що коли людина не може зробити іджтихад, необхідності в ньому більше немає. Натомість пропонується альтернатива, якою в даному випадку є таклід. Це аналогічно людині, яка не може знайти воду для здійснення обмивання.<sup>29</sup>

Те ж саме і щодо невченого. Якщо він може зробити для себе іджтихад з деяких питань, це дозволено, тому що іджтихад не є абсолют — ключове питання тут це спроможність або її відсутність. Таким чином, людина може бути спроможною виконувати іджтихад щодо одних питань, та неспроможною щодо інших. Тим не менш, ця здатність може бути набута тільки через знання тих наук, які ведуть до розуміння шуканого. Однак важко уявити, як знання якогось одного аспекту дисципліни чи науки може зробити людину придатною для здійснення іджтихаду. Аллаг знає краще.<sup>30</sup>

\* \* \*

Окрім цього, іслам, забороняє нам слідувати будь-яким шляхом, крім шляхів знання. Аллах каже: «Не йди за тим, про що не маєш знання, адже слух, зір і серце — усіх їх спитають про обіцяне.» (17:36). Таким чином, наша відповідальність щодо кожного аспекту Божественного закону (шар), чи то наказ чи заборона, полягає в тому, щоб ми будь-якими мож-

ливими засобами досягли пізнання його мудрості. Якщо точне знання неможливе, ми маємо прийти до розуміння, заснованого хоча б на найбільш ймовірній можливості. Ось чому наші вчені не допускали *таклід*, інакше як щодо неосвічених і неспроможних здійснювати іджтихад.<sup>31</sup>

## ПРИМІТКИ

1. Можна звернутися до таких статей в словниках класичної арабської мови: Al-Misbah, 704, Al-Mu'jam al-Wasit, 2:706; Taj al-Arus, 2:474-76; та Mufradat al-Raghib, 411.

2. Додаткову інформацію про різні класичні визначення фукаха, див. Al-Jurjani, Таріфат, 57; Al-amidi, Ihkam al-Ahkam, 4:221; al-Ghazali, Al-Mustasfa, 2:387; al-Mawardi, Adab al-Qadi, 269; та al-Shawkani, Irshad al-Fuhul, 234.

3. Al-Misbah, 1:99; та Taj al-Urus, 5:385-88.

4. Ibn Abd al-Barr, Jami Bayan al-Ilm, 109-19.

5. Там само, 2:117; Ibn al-Qayyim, Ilam al-Muwaqqi'in, 2:190-200.

6. Імам Аль-Бухарі передав це в розділі «Аль-Гісам бі Аль-Сунна.»

7. Передано Абу Бакром Аль-Байхакі. Див. Ibn al-Qayyim, Ilam al-Muwaqqi'in

8. Al-Muzani, Al-Mukhtasar,1 (надруковано на полях тому 4 al-Shaf'I Kitab al-Umm)

9. Masa'il Abu Dawud li al-Imam Ahmad, 276

10. Там само.

11. Ibn al-Qayyim, Ilm al-Muwaqqi'in, 2:201.

12. Al-Shawkani, Al-Qawl al-Mutid, 54

13. Там само.

14. Ibn al-Jawzi, Tablis Iblis 90.

15. Al-Shawkani, Al-Qawl al-Mufid, 5

16. Ibn al-Qayyim, Ilm al-Muwaqqi'in, 2:187. Спроби Мансура, Харуна Аль-Рашида та інших кодифікувати та уніфіку-

вати закон виглядали в очах імамів, які відмовилися санкціонувати такі починання, спробою обмежити їхню свободу формулювати власні юридичні висновки. Насправді вони побоювалися, що будь-яке обмеження призведе до спроби правителів придушити свободу думки взагалі, проклавши шлях до політичного абсолютизму. Декілька вчених припустили, що спантелічення правителя, викликане наявністю стількох різних і суперечливих юридичних висновків, може бути вирішено шляхом ухвалення єдиного мазгаба, тоді як інші юридичні висновки будуть викладати та використовувати для формулювання альтернативних рішень поточних проблем й надалі. Таким чином, в той час як нікому не буде заборонено формулювати власну думку за допомогою іджтихаду, буде вирішено проблему стандартизації в судах та правовій системі.

17. Ibn Abd al-Barr, Janu Bayan al-Ilm, 2:204.

18. Ibn al-Qayyim, Pam al-Muqaqq'in, 2:254.

19. Знання можна визначити як певне сприйняття, що відповідає реальності, тоді як ймовірне припущення (занн) можна розуміти як сприйняття найбільш ймовірної з двох можливостей.

20. Taj al-Din al-Armawi, Al-Hasil min al-Mahsul, невиданий рукопис, том 3, 977

21. Про це розповів Абу Давд по ланцюгу від Джабіра. Той самий хадис був переданий Ахмадом, аль-Хакімом і Абу Даудом від Ібн аль-Аббаса, але зі словами: «Чи не є ліками від невігластва ставити запитання?» Див al-Suyuti, Al-Fath al-Kabir, 2:295.

22. Al-Amidi, Ihkam al-Ahkam, 4:228; al-Shatibi, Al-Muwafaqat, 4:292. Протилежну позицію займав Ібн Хазм. Див. al-Amidi, Ihkam al-Ahkam, 1:151-153

23. Цей хадис був переданий Аль-Бухарі, Муслімом, Аль-Тірмідіхі, та Ахмадом. Див. Аль-Суйуті, Аль-Фатх Аль-Кабір, 2:99. Про цей тип дозволу висловлювалися ісламознавці з питань хадисів. Див. al-Mawardi, Adab al-Qadi, 1:27.

24. Ibn al-Qayyim, *ʿIlam al-Muwaqqiʿin*, 2:261-62.

25. Abu Dawud, *Masail al-Imam Ahmad*, 276/

26. Передано Ахмадом, Абу Давудом, Аль-Тірмідіхі, Ібн Маджахом, Ібн Хіббаном, та Аль-Хакімом від імені аль-Ірбада ібн Саріїа. Див. al-Mawardi, *Adab al-Qadi*, 1:271.

27. Передано від Худхайфаха Ахмадом, Аль-Тірмідіхі, Ібн-Маджахом, та Абу Йалою. Див. al-Suyuti, *Al-Fath al-Kabir*, 1:215/

28. Цей висновок був записаний al-Mawardi в *Adab al-Qadi*, 1:262-63.

29. В таких умовах юридичною альтернативою є використувати пил в умовах визначених для тайаммум.

30. Ibn Taumiyyah, *Majmu al-Fatawa*, 20:203-4.

31. Abn al-Qayyim, *ʿIlam al-Muwaqqiʿin*, 2:260.

# КРИЗА ФІКГУ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ІДЖТИХАДУ

## ВСТУП

Рік 310/922, в якому помер останній з визнаних муджтагідун,<sup>1</sup> може бути відзначений як початок кризи фікху, яка триває й донині. У той час ісламський фікх зробив дуже серйозний поворот, і ближче до кінця четвертого ісламського століття стали виявлятися його найбільш негативні наслідки: на мислення вчених серйозно вплинуло побоювання, що деякі правителі, посилаючись на дозвіл отриманий в результаті неправильного використання фікху, експлуатували те, що було дорогим для умми.

Таким чином, ідея закрити двері іджтихаду народилася зі страху. Це по суті захисне уявлення було реалізовано за допомогою застережень з тією метою, щоб вдаватися можна було тільки до іджтихаду, зробленого вченими перших поколінь, що в їхній іджтихад не можуть бути внесені жодні зміни і будь-яка думка, що не співпадає з їхньою думкою, повинна бути відкинута.<sup>2</sup>

Отже, сонце зайшло над істинним іджтихадом, та на його місце прийшов простий таквід, завдяки якому юридична та інтелектуальна втома стала повсюдною. Більше того, зв'язки умми з двома джерелами законодавства, Кораном і Сунною, та з іншими джерелами ослабли, а потім взагалі відпали. Нарешті, вивчення фікгу обмежувалося кількома конкретними

---

Ця стаття вперше з'явилася у «Американському журналі ісламських соціальних наук 8, вип. 2 (вересень 1991 р.): 317-37. Вона містить незначні редакційні правки.

підручниками, коментарями до цих підручників, коментарями до коментарів та анотаціями до коментарів до коментарів.<sup>3</sup>

Давайте подивимося, як аль-Газалі (505/1111) описав цю ситуацію і як у його поясненні згадувалися найважливіші події у вивченні шариату загалом та у фікгу зокрема. Він писав:

Ви повинні знати, що посаду хілафа після Пророка Аллага, мир йому, прийняли аль-хулафа аль-рашідун, які самі по собі були імамами та богословами Шариату. Більше того, вони активно давали фетви та виносили судові рішення. Тому дуже рідко, якщо взагалі будь-коли, їм доводилося звертатися за висновками фукаха. Результатом цього було те, що фукаха поринули у знання потойбічного світу і уникали будь-чого іншого. Таким чином, вони були відомі своїми відмовами давати фетви та юридичні поради з мирських питань, та натомість воліли присвятити всі свої дедуктивні здібності поклонінню Всевишньому Аллагу.

Але коли невдовзі після смерті аль-хулафа аль-рашідун, посада халіфа перейшла до рук тих, хто не відповідав вимогам щодо управління уммою і не володів знаннями у питаннях фікгу та фетви, виникла необхідність звертатися до фукаха та просити їх давати поради майже у всьому. У той час ще залишалися з покоління наступників (Табіун) ті, хто продовжував у тому ж дусі, що й раніше, сповідуючи іслам у повній чистоті і наслідуючи приклад найбільш учених та побожних зі своїх попередників. Таким чином, якби їх почали розшукували (ті, хто при владі, які ставили б їм питання), вони б тікали або іншим чином уникали їх. Результатом такого ставлення було те, що правителям довелося вдатися до тиску на вчених, щоб ті обійняли посади суддів (кудат) та державних чиновників. Відповідно, оскільки вчені неодноразово відкидали пропозиції правителів та вождів, люди тих часів були свідками справжнього характеру їх вченості. Це, своєю чергою, спонукало багатьох з них піти

самим шукати знання, щоб вони теж могли заслужити на повагу народу і увагу правителів.

Тому люди стікалися, щоб дізнатися про науки фетви. Після цього вони зробили все можливе, щоб заявити про себе правителям, щоб вони могли просити про посади та милості. Серед них були ті, хто зазнав невдачі, і ті, хто досяг успіху. Але ті, кому це вдалося, принизили своїм проханням власну гідність. Таким чином, фукаха перетворилися з тих, кого шукали на тих, хто шукає та з тих, хто перебував пропозиціями правителів на тих, кого зневажали за їхній опортунізм. Звичайно, були і ті справжні знавці релігії (*din*), які були позбавлені ганьби Всевишнім Аллагом. Але, у будь-якому випадку, найбільший інтерес у ті часи був до винесення юридичних постанов (*фетв*) та вироків (*када*) через необхідність, щоб люди обіймали керівні посади в судах та уряді.

Таким чином, поступово в результаті цих помилкових практик відбулася трансформація фікту. Від дії як засобу регулювання життя людей відповідно до шляху шаріату [він перейшов] до функціонування як інструмент, що використовується для легітимації всього, що було актуальним, або до задоволення суто інтелектуальних бажань спекулювати на постановах, які можуть застосовуватися в гіпотетичних ситуаціях.<sup>4</sup>

При такому стані фікту в ті дні не дивно, що мусульмани відчували себе ніяково і були чимало спантеличені. Часто те, що оголошується харамом одним факігом, у той же час, у тому ж місці і за тих же обставин оголошується халяль іншим факіхом. Щоб мати уявлення про те, що дійсно відбувалося в ті часи, досить відзначити, що писалася нова і велика глава в юриспруденції: *ал-хйял ва аль-махарідж* (юридичні прийоми та хитрощі). Справді, майстерність у цьому конкретному предметі стала ознакою ерудитії та академічної переваги факіха!



Отже, з часом і в міру того, як вплив ісламу зменшувався, люди стали дедалі більше зловживати Шаріатом. Деякі фукаха навіть доходили до крайнощів, порушуючи його межі та його вищі цілі (*макасід*), пояснюючи це тим, що вони зробили це або задля спрощення питань, або їх ускладнення. Серед них одна група завжди була сповнена рішучості знайти нові способи привести фікх у відповідність із забаганками та мирськими бажаннями, тоді як інша група була сповнена рішучості вносити лише найсуворіші та найбільш неприємні постанови.

Більше того, до цього періоду застою фетва ніколи не використовувалася для виправдання політики чи практики уряду. Але саме це сталося в період слабкості володарства Османів, і після цього хвороба продовжувала поширюватися.

### ЗАНЕПАД ІДЖТИХАДУ

Перед лицем цих загрозливих тіней, іджтихад почав зникати. Однак багато побожних людей були стурбовані тим, що його все одно будуть намагатися практикувати некваліфіковані та недобросовісні богослови. Справді, цей обов'язок взяли на себе люди, які у багатьох випадках виховувалися на очах правителів і звикли спотворювати тексти відповідно до власних апетитів. Інша група складалася з тих, хто був охоплений сліпою вірністю до одного з напрямків правової думки (*мазгаб*). Таким чином, вони або скасовували, або по іншому тлумачили все, що здавалося таким, що суперечило їхньому мазгабу, або сперечалися та дискутували з усіма, хто суперечив їхньому мазгабу, або намагався видавати фетви, засновані на іншому мазгабі.

Коли побожні богослови звернули свою увагу на вправлення цієї ситуації, єдиним рішенням, яке вони могли запропонувати, був такайд: суворе дотримання або висновків певного факіха, або вчень певного мазгаба. Уявіть собі, які

масштаби повинна була мати криза, щоб її рішенням стали кайдани такліду.

Таким чином, вийшло те, що суперництво фукаха, безперервні дебати, педантичні сварки та суперечності всі разом привели до висновку, що єдиним виходом з виниклої плутанини є повернення до думки попередніх імамів. Дійсно, через тісні зв'язки між суддями і правителями (які їх призначали і забезпечували), і через любов багатьох суддів до мирських речей, а також через те, що вони не помічали багатьох несправедливостей, народ зневірився в них і в їхніх судженнях. Зрештою, міркування, засновані на думці одного з чотирьох сунітських імамів стали єдиними, які шанувалися народом.<sup>5</sup>

І саме тому великі маси мусульман пішли за цими людьми, дотримувалися їхніх думок і робили висновки щодо того про що ті не говорили конкретно з того, про що вони говорили в цілому, вважаючи, що це є належною гарантією проти тих міркувань і думок, які виходили від богословів Шаріату, які не мали жодного страху перед Аллагом. Ось чому Імам аль-Харамайн (478/1086) стверджував, що серед учених його днів існував іджма (консенсус) і що таклід одного зі Сподвижників був неприйнятний. Швидше, люди повинні були дотримуватися фікгу одного з цих чотирьох імамів, які досліджували та вивчили шаріат, класифікували та надавали форму питанням фікгу, а також засвоїли вчення та думки Сподвижників та Наступників. Це те, що в кінцевому підсумку призвело до виникнення офіційної авторитетної думки про те, що будь-який звичайний чоловік і жінка, окрім істинного муджтагіда, повинні слідувати одному з чотирьох [сунітських] мазгабів.<sup>6</sup>

Грунтуючись на заяві імама аль-Харамайна та твердженні іджма, Ібн ас-Салалі (643/1246) стверджував, що слідування одному з цих імамів було обов'язковим (*ваджиб*), оскільки тільки їхнє вчення було систематизовано, роз'яснено та збережено, тоді як думки сподвижників та наступників ніколи не привертати такої уваги. Більше того, чотири мазгаби переда-

валися у вигляді звичайної повсякденної практики з покоління до покоління.

З цього часу люди почали нехтувати Кораном та його науками, а також Сунною та пов'язаними з нею дисциплінами. Натомість вони задовольнялися цитуванням і аргументами на користь вчень з різних мазгаби, та, в умовах, які в тій мірі в якій це стосувалося юридичної проникливості могли вважатися найкращими, використовуючи їх як основу для більш детального розширення

Занепад тривав, а розбіжності у висновках з правових питань наростали та поглиблювалися. Цілі покоління богословів вирости під впливом такліду, в результаті чого будь-яка незалежна юридична думка була придушена, а дерево іджтихаду засохло.

Як наслідок, люди почали вважати фукаха тими, хто вивчив напам'ять частину вчень і висновків попередніх імамів, але так і не розвинув здатність розрізняти серед них правильне та неправильне. Досить часто вони не знали ні доказів, що ведуть до формулювання цих навчань, ані методів, що використовуються для виведення їх з джерел.

Аналогічно цьому, мухадісом ставав той, хто вивчив напам'ять низку хадисів і знав певні технічні терміни. Великим ученим ставав той, хто вивчив напам'ять основні тексти (*мун*) кількох основних дисциплін і засвоїв тонкощі одного або іншого основного фікту або текстів усулі настільки, щоб він міг докладно говорити або писати про це. Великим знавцем хадисів був той, хто міг повторити думку деяких ранніх авторитетних богословів щодо достовірності тексту хадиса або правдивості його оповідача.

Однак у цій атмосфері повсюдного інтелектуального мороку було видно кілька яскравих вогнів. Однак, станом на час заснування Османської імперії в 680/1342, становище умми було саме таким. Отже, Османи зіткнулися з народом, який зберіг дуже мало елементів свого істинного характеру;

їхні вірування (акаїд) були розпливчастими, їхня поведінка була зіпсованою, праведність була майже відсутня, думка скам'яніла, іджтихад був паралізований, фікг припинив своє існування, чвари були звичайним явищем, а розбіжності були широко поширені.

Відповідно, Османи зобов'язали всю умму прийняти ханафітський мазгаб. Вони обрали ханафітських суддів та інших чиновників, призначили ханафітських імамів для своїх мечетей та ханафітських вчителів хадисів та фікга для своїх шкіл. На їхню думку, такий спосіб дій був найрозумнішим, оскільки повернення до текстів Корану і Сунни вимагало б зусиль, які вони вважали неможливими: колективних зусиль обдарованих і відданих шаріату вчених.

Цей важливий етап серед багатьох етапів розвитку фікга необхідно розділити на кілька етапів, заснованих на розвитку політики, суспільства, думки та самого фікга. Це потребує дуже всебічного вивчення; однак тут не місце для цього. Те, про що йшлося вище, має бути достатнім, щоб ми могли перейти до обговорення іншого питання.

## ФІКГ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА СВОБОДА

Спроби придушити академічну свободу, у тому числі і свободу фікгу, сягають досить раннього періоду. Деякі з цих спроб мали місце за часів Омейядів; інші за Аббасидів.

Можливо, найвідомішою спробою було рішення Абу Джафара аль-Мансура (роки правління 754-775) змусити всіх мусульман дотримуватися вчення Маліка, записаного в книзі «Аль-Муватта», і заборонити їм здійснювати іджтихад поза чи всупереч цій роботі. Схожий приклад можна побачити в угоді між Гаруном ар-Рашидом (роки правління 786-809) та його головним радником з правових питань кадї Абу Юсуфом про обмеження призначення суддів і муфтіїв послідовниками Абу Ханіфи, щоб змусити людей слідувати ханафітському мазга-

бу. Аналогічним чином, Аль-Мамун наказав своїм підданим прийняти вчення муктазілітів у питаннях богослов'я.

Насправді ці спроби підготували умму, розумово й інтелектуально, до мовчазного прийняття того, що двері іджтихада були зачинені. Якби умма усвідомила небезпеку цього питання або його негативні наслідки, або якби вчені були в змозі проводити межу між суто академічним (у якому пропонуються різні думки для відповіді на запитання) та, по суті, адміністративним (у якому таклід був менш задушливий), умма могла б уникнути хаосу, що за цим послідував, в її фікгу та метушні в її мисленні. Якби це було так, не було б потреби придушувати вільний потік ідей на всіх рівнях.

Інтелектуальна старість умми досягла свого піку за правителів Аббасидів у п'ятому ісламському столітті, коли закриття дверей іджтихаду стало питанням державної політики та академічної доктрини. Справді, це було рівносильно заяві про розумову та інтелектуальну нездатність умми протистояти факторам старіння та занепаду. Нарешті, хоча після цього періоду дійсно з'явилися деякі мислителі та муджтагідун, загальне заціпеніння в академічних колах та колах фікгу поширилося настільки, що індивідуальні зусилля вже не могли вберегти умму від елементів розпаду.

Таким чином, коли на умму зненацька напали хрестоносці, вона ледве змогла захистити себе. В результаті хрестоносці захопили багато найважливіших міст і територій і заснували там свої установи, принизивши мусульман і розгромивши їхні армії. Тим не менш, після довгих реформ і багатьох гірких переживань уммі вдалося повернути частину своєї колишньої життєвої сили. Вона відкинула хрестоносців, і Салах ад-Дін (Саладін: пом. 1193 р.) відвоював священне місто Єрусалим.<sup>7</sup>

Однак у багатьох частинах мусульманського світу справи умми перейшли до рук мамелюків (мамлюки), які становили опору влади та військове керівництво. Результатом цієї ситуації стало ігнорування вчених та фікга, а також засобів їх

реформування. Зокрема, нехтувалась арабська мова, мова Корану та хадисів та основні засоби здійснення іджтихаду. Таклід продовжував зростати, Іджтихад продовжував ігноруватися, а фікґ атрофувався. Більше того, прості люди міцно трималися мазгаба своїх батьків, що було ще піршим, стали фанатичними у своїй прихильності до одного або іншого мазгабу. Все це, звичайно, тільки сприяло подальшому розпаду та занепаду умми.

Потім, у 656/1258 р., прийшли монгольські армії, які знайшли шлях до руйнування Багдада, підготовлений для них розбіжностями, спричиненими відмінностями в мазгабах, політичними розколами та внутрішніми розбратами.

## ФІКґ В ОСМАНСЬКІЙ ІМПЕРІЇ

Після того, як мусульманська умма зазнала всіляких лих та негараздів, над горизонтом засяяла зірка Османської династії. І дійсно, створення імперії Османа знову поставило ісламський світ під єдиний прапор. Османи прийшли до влади в сьомому/тринадцятому столітті, і незабаром більша частина ісламського світу опинилася під їхньою владою. У наступні століття в міру того, як імперія розширювалася і досягла значних успіхів у плані лідерства, військових перемог, консолідації влади та організації армії до неї приєднувалися арабські території.

Османи здобули великі перемоги в Європі та на Балканах, так що за відносно короткий період їхня імперія стала наймогутнішою державою на Землі. Європа фактично була повністю стурбована питанням, як упоратися з небезпекою, яка походить від турків-османів. Таким чином, мусульмани відновили втрачену честь та гордість.

Проте через войовничий характер османів вони вважали свій військовий геній своїм найбільшим надбанням та межею своїх амбіцій. Таким чином, вони мало уваги приді-

ляли подальшому розвитку своїх успіхів на полі бою шляхом реформування інтелекту або культури умми або відновлення вивчення фікту. Більш того, продовжувалося ігнорування арабської мови, попри те, що її писемність була прийнята для написання турецькою мовою.<sup>8</sup>

## ВАЖЛИВІ РИСИ ОСМАНСЬКОГО ПЕРІОДУ

В області фікту будь-яка свобода думки, що залишилася, була остаточно усунута, оскільки державним мазгабом і єдиним, на який посилаються в судових рішеннях, був проголошений ханафітський мазгаб. Богословам трьох інших мазгабів дозволялося здійснювати молитви в певних мечетях відповідно до вчень їхніх мазгабів, але лише в тому випадку, якщо їх паства складалася з прихильників цього конкретного мазгабу. Так само богослови могли викладати фікг свого мазгабу, лише за умови, що до нього був достатній інтерес. У цей час Абу Ханіфа отримав титул Аль-імам Аль-Азам (Найбільший імам), а його мазгаб став називатися Мазгаб аль-імам аль-азам. Після цього багато властивостей авкаф були спрямовані на навчання та просування ханафітського мазгабу. При цьому, інші мазгаби (крім чотирьох основних) повністю зневажалися. Особливо це стосувалося шіїтської течії, оскільки відносини між Османами та шіїтськими Сафавідами в Персії залишалися бурхливими протягом 350 років.<sup>9</sup>

Проте османи були не першими, хто зробив ханафітський мазгаб державним мазгабом: в 170 р. від р.х. Гарун ар-Рашид призначив учня та близького соратника Абу Ханіфи, Абу Юсуфа, головним кадї своєї імперії; тому призначення всіх суддів та муфтіїв мало бути схвалено Абу Юсуфом або зроблено за його рекомендацією. Таким чином, усі судді в Іраку, Хорасані, Сирії, Єгипті чи Північній Африці були ханафітами. Очевидно, що ця політика відіграла велику роль у поширенні ханафітського мазгабу.

Повідомляється, що Ібн Хазм сказав, що завдяки офіційному указу та авторитету широкого поширення набули два мазгаби: ханафітський та малікітський. Однак, після того як Османи прийняли ханафітський мазгаб, виник поділ. Турки, правителі, намісники, вожді, і навіть албанці та інші балканські народи були від початку ханафітами, причому фанатичними. Тому, коли цей мазгаб став офіційним судовим мазгабом, мусульмани, які пішли за іншими імамами, дійсно не мали вибору; або вони ставали послідовниками Абу Ханіфи і отримували право обіймати посади на військовій та цивільній службі, або задовольнялися обмеженими можливостями, труднощами та невідомістю.

## КРИЗА ФІКГУ

Покійний шейх Махмуд Шальтут, нехай Аллаг виявить милість до його душі, описував тогочасний відчайдушний стан фікгу таким чином:

- Дух неупередженого академічного дослідження був подоланий суперечками про семантику та сліпою прихильністю до слів авторів та коментаторів.
- Думки колишніх поколінь почали вважатися священними, так що незабаром їх перестали критикувати. В результаті нове мислення ніколи не сприймалося всерйоз.
- Богослови зайнялися інтелектуальними розміркуваннями щодо можливих постанов про події та обставини, яких насправді ніколи не було, ігноруючи при цьому розвиток практичного фікгу, який би звертався до потреб людей у їхніх повсякденних та юридичних справах.
- Знавці фікгу захопилися винаходом юридичних лазівок та хитрощів, які дозволили б людям уникнути постанов Шаріату. І дійсно, хитрощі були вироблені майже з кожно-



го предмета, охопюваного фікгом. На відміну від перших імамів, які розробляли юридичні хитрощі виключно для того, щоб уникнути збитків чи шкоди, ці вчені вирішили винайти способи ухилитися від юридичної відповідальності.

- Фанатизм щодо того, щоб ставити певний мазгаб вище всіх інших, привів до суперечок з таких питань, як те чи дозволено здійснювати намаз за імамом, який слідує іншому мазгабу. В результаті мечеті були побудовані з більш ніж одним міхрабом, щоб послідовники різних мазгабів могли молитися за своїми власними імамами.
- Загальнопоширеною стала ідея про те, що слід заборонити все, окрім чотирьох основних мадхахібів. Таким чином, безліч юридичних досліджень, які самі по собі є милістю Аллага до умми, були відкинуті.

\* \* \*

Схоже, що Османська імперія, яка сприяла скам'янінню і згасанню фікгу, розлютилася на нього. Так, держава часто ігнорувала як фікг, так і фукаха, воліючи натомість вирішувати свої проблеми за допомогою інститутів або законів, створених або оприлюднених державою. Першим османським правителем, який таким чином «взяв справу в свої руки», був Мухаммад аль-Фатіх (пом. 1481), який наказав підготувати цивільний і кримінальний кодекси, що замінюють худуд Шаріату. Рух у цьому напрямку фактично був завершений десятим османським правителем османів султаном Сулейманом (пом. 1566), якого називали Аль-Кануні («Законодавець») через безліч прийнятих ним законів. Дійсно, султан Сулейман запровадив серйозні зміни до адміністративних проваджень, а також організації улама та викладачів релігійних знань. Він також зробив

найвищою релігійною посадовою особою в судовій системі мұфтїя, а не кадї, як це було до Мухаммада аль-Фатїха.

Після цього, коли виникали юридичні протиріччя, особливо коли шарїатські судді виносили одне рішення, а державні чиновники – інше, виникали незручності як для народу, так і держави. Отже, врешті-решт було вирішено, що для примирення всіх суперечностей шляхом кодифікації імперських законів слід запросити деяких фукаха. Таким чином, в якості першого кроку до того, щоб допомогти суддям і чиновникам зрозуміти ханафітський мазгаб, був складений збірник судових постанов, відомий як «Аль-Фетва Аль-Татарханїйя». Ця кодифікація була завершена упорядкуванням Муджаллата аль-Ахкама аль-Адлія.

Тим не менш, скам'яніння фікгу, загальна інтелектуальна недуга, неправильне тлумачення ісламу та неодноразові помилки, допущені в спробах застосувати ісламське вчення до змінних ситуацій склали проблеми, які не могли вирішити будь-які такі часткові рішення. Належним засобом для вирішення було б всебічне інтелектуальне та засноване на фікгу зусилля, щоб повернути мусульман до першоджерел, Книги Аллага та Сунни Його Пророка, і через них внести зміни до всіх аспектів життя. Справді, немислимо, щоб співтовариство, яке вважає здійснення іджтихаду підозрілою поведінкою або вважає призначення судді з іншого мазгабу запрошенням до неприємностей, могло тримати кермо світового лідерства, прогресу і цивілізації. Навпаки, доля такої громади могла бути лише занепадом та втратою свого місця в історії для тих, хто краще використовує свій геній, звільняє свій розум від усіх кайданів та протистоїть своїм труднощам із навчанням та розумінням законів Всесвіту, життя, природи та людства. Ось такими мають бути мусульмани.

У той час умма забула свої витоки, її серце зробилося жорстоким, а її народ став фаталістом. Філософські та суфійські увялення про те, що людині потрібно тільки сподіватися

на Аллага, затьмарили бачення умми. Потім, втративши з уваги свою роль у цьому житті, шанси умми на оновлення зникли, як тільки в Європі з'явилися вітри пробудження та змін. Яка іронія, що реформістська думка, висунута європейськими філософами, письменниками та мислителями, стала, по суті, відповіддю на виклик, кинутий Європі ісламом! Своєю чергою, європейське Відродження стало найбільшою із усіх загроз ісламу!

Одна за одною ситуації, питання та проблеми, висунуті на перший план епохою Відродження, а потім промисловою революцією, зіткнулися з занедбаною мусульманською уммою. І, не маючи відповіді, умма ще більше занурилася в спантеличення, не знаючи, що прийняти, а що відкинути. У такому стані її думки були марними, а її фікг даремним. Поширення сучасних технологій та винаходів у всьому світі приголомшило мільйони мусульман. Для багатьох це, безперечно, було справою рук сатани або знаменням наступу останнього дня, і тому йому потрібно було протидіяти чи протистояти посиленням читанням таких снодійних засобів, як Далаїл аль-Хайрат.<sup>10</sup> Інші шукали притулку у проголошенні всього нового харамом. Після того, як було винайдено друкарський верстат і держава оголосила, що вона друкуватиме Коран, фукаха виступали проти цього, доки більшість не ухвалила рішення, що така справа є харамом.<sup>11</sup>

Тим не менш, на землях, що знаходилися під владою Османської імперії, були люди, які виступали за реформу мусульманських поглядів, думок і фікту. Але загальна тенденція полягала в тому, щоб відкидати всі подібні заклики до реформи та покращення. Наприклад, історик Аль-Джабурті, розповідаючи про події, що відбувалися в Єгипті під час Рамадану 1711, писав:

Проповідник турецького походження сидів у мечеті аль-Муайяд у Каїрі і умовляв людей засуджувати такі звичаї, як звернення до могил благочестивих, розтирання знайде-

ним там прахом та звернення до святих із проханням про заступництво перед Аллагом. Насправді, проповідник мав велику кількість шанувальників. Але богослови Аль-Азгару виступили проти нього. Нарешті, в справу втрутилася влада і побили або вигнали прихильників чоловіка, щоб, врешті-решт, припинити суперечку.<sup>12</sup>

Спроб реформ у період гноблення було чимало, а також було зроблено багато спроб скинути задушливе ярмо такаїда і звільнити мусульманський світ від його впливу. Тим не менш, це ярмо продовжує душити умму і сьогодні. Прагнення до істинного іджтихаду залишається тим самим: прагненням, незважаючи на всі спроби, багато з яких були справді натхненні.

Готуючи це дослідження, я повернувся до праць Мухаммада аль-Хударі, одного з найвідоміших авторів з історії ісламського права. Описуючи цей період, від падіння Багдаду (1258 р.) до теперішнього часу, він писав: «Мені було зовсім незрозуміло, що я міг би сказати про цей період, тому що рухи іджтихаду зайшли в глухий кут, і не було рис, які б могли становити достатній інтерес, щоб про них написати.

Після цього він додає:

Багато чого можна було сказати про перший період, тому що це був час, коли Аллаг відкрив Свої заповіді серцю Пророка, мир йому, який потім розповсюдив послання та роз'яснив його людям; і про другий і третій періоди, тому що це були часи, коли Сподвижники та Наступники роз'яснювали методи за допомогою, яких можна було вивести правові постанови з Книги Аллаха, Сунни Його Пророка та за допомогою здорового глузду; і про четвертий період, тому що це був час, коли головні імами та найбільші з фукаха активно записували та впорядковували докладні постанови Шаріату; і близько п'ятого періоду, тому що це було, коли постанови Шаріату були відсортовані, скорочені, відібрані та впорядковані. Але що можна сказати про цей останній період? Тим більше, коли він нічим не виділяється?

Тим не менш, оскільки цей період включає і наш власний період, і оскільки ми гостро потребуємо виправлення самих себе, як це робили наші добродесні попередники, я подумав, що тут буде корисно перерахувати наші недоліки, бо, якщо їх вдасться виявити, наші мислителі та вчені зможуть розробити рішення для них.

Найбільш важливим аспектом цього періоду є те, що такій настільки домінував у мусульманській свідомості, що жоден знавець ісламу не прагнув досягти рівня муджтагіда. Він продовжує:

З початку десятого ісламського століття і до теперішнього часу ситуація змінилася, як і орієнтири, та навіть було оголошено, що жоден факіх не повинен вибирати між викладанням всередині мазгабу (у випадках, коли більше однієї думки щодо певного питання було записано від імама або його сподвижників) або намагатися віддавати перевагу одному перед іншим, тому що час для цього минув, і тому що пройшло багато часу з тих пір, як побачили світ книги ранніх знавців фікгу, так що сучасні вчені повинні покладатися тільки на роботи, створені пізнішими поколіннями.

Причини занепаду, на думку Аль-Хударі, можуть бути підсумовані таким чином:

- Відсутність зв'язків між знавцями фікгу з різних ісламських країн.
- Відсутність уваги, та відверте ігнорування робіт перших знавців фікгу.
- Виснажлива тенденція на складання скорочених текстів, зокрема, в підручниках (аль-мутун).
- Помилкові та застарілі методи викладання.

На мою думку, і, звичайно ж, Аллаг знає краще, це лише деякі ознаки істинних причин нашого занепаду. По суті, основною причиною є відсталість нашого мислення, те, що я

називаю «кризою мислення», наша втрата прямого контакту з Книгою Аллага та Сунною Його Пророка, наша втрата ясно-го бачення та наше повне невігластво свідчень розуму.

Цікаво відзначити другу причину аль-Худана, бо вона показує, як неохоче наші знавці ісламу поверталися до джерел. Як щодо їхньої відмови мати справу безпосередньо з Кораном та Сунною? Вони не бажають копатися далі п'ятого ісламського віку! Більше того, коли аль-Худан згадав тенденцію до скорочення текстів, він написав:

Ближче до кінця цього періоду тенденція до скорочення текстів зробила несподіваний поворот. Це була спроба втиснути якнайменше слів в якомога більше питань фікка. Потім, оскільки їхнє володіння арабською мовою було обмежено (авторів цього жанру скорочених текстів фікгу), їх твори почали нагадувати головоломки, начебто автори мали намір зробити свої твори для всіх незрозумілими.

Насправді, мені здається, що вони хотіли, щоб їхні твори були розгадані, а не зрозумілі, бо розгадування головоломок було ознакою ерудиції! Аль-Хударі перерахував приклади цього стилю написання книг з трьох найвідоміших робіт, які досі використовуються як підручники у багатьох наших навчальних закладах Шаріату. Значення в них підсумовані настільки стисло, що стали загадковими. У багатьох реченнях присудок згадується на наступній після підмета сторінці, або ж, можливо, доведеться шукати його ще далі, або вам, можливо, доведеться здогадуватися про нього за допомогою логіки! Ось чому підручники вимагали коментарів, коментарі приміток, а примітки тлумачень. Ситуація з деякими з цих текстів настільки погана, що спроба вчителя пояснити значення одного уривка могла тривати кілька днів!

Спочатку іджтихад був заборонений. Потім, у п'ятому та шостому ісламських століттях, вчені обмежувалися тарджі (перевага думки того чи іншого імаму з питань фікгу). Але потім тарджі був заборонений, і вчені були обмежені у виборі

між постановами всередині одного мазгаба (у випадках, коли від імама або його сподвижників було записано більше однієї думки щодо певного питання). Таким чином, двері в незалежну юридичну думку були зачинені, а потім замкнені на засув.

Депо ознайомившись з історичним тлом, ми можемо тепер перейти до вивчення іджтихаду як методології на яку вплинули як позитивні, і негативні чинники у її історичному розвитку.

### МЕТОДОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА: ЧИ ДВЕРІ ІДЖТИХАДУ ЗАЧИНЕНІ?

Ті, хто виступає проти ісламського рішення для сучасного суспільства, часто займаються апелують до того, що двері іджтихаду вже давно зачинені і що іслам вчить, що ніхто не може застосовувати іджтихад з питань, якими не займалися ранні імами. Звичайно, їхній намір, цілком очевидно, полягає в тому, щоб створити труднощі для прихильників ісламського рішення, представляючи їх некомпетентними людьми, які не можуть дати розумної відповіді на численні та складні проблеми, з якими стикається сьогодні умма. Більше того, опозиція до іджтихаду хоче сказати, що іслам, по суті, є історичним явищем, дні якого вже минули. Тим самим вони відкривають шлях своїм ідеологіям та претензіям.

Щоб проаналізувати це питання належним чином і щоб прояснити його середовище, а також проблеми, що виникають, необхідно вивчити його з трьох різних точок зору, щоб ясно усвідомити його сутність.<sup>13</sup>

*Перша.* Усі мусульмани, як фахівці, так і нефаківці, погоджуються з тим, що іджтихад є одночасно юридичною та життєвою необхідністю, а також постійним релігійним обов'язком. Це розуміння обґрунтовується текстами з Корану та Сунни, а також розумом. Все це задокументовано в роботах

з усул аль-фікх, присвячених Іджтихаду, його правовій основі та важливості.

Таким чином, твердження про те, що двері іджтихаду зачинено, суперечить усім цим джерелам доказів. Справді, ніколи в історії умми серед мусульман не було єдиної думки про те, що ці двері були зачинені. Насправді, мусульмани знали, що гарантія збереження та продовження Шаріату полягає у життєвості іджтихаду та черговості кваліфікованих муджтагідун, одного за іншим, протягом століть.

Як інститут, іджтихад більше постраждав від чинників, які пригнічують мусульманську свідомість, аніж від уявної втрати самого інституту. Здавалося, не буде кінця-краю тому спотвореному мисленню, яке породило уявлення про те, що більш ранні покоління мусульман нічого не залишили наступним, що слід уникати іджтихаду, оскільки він включає можливість помилки (а помилки повинні бути пояснені), і що двері іджтихаду повинні бути зачинені, щоб гарантувати, що через них не увійдуть невідготовлені, і таке інше. З різних причин і з різними намірами як правителі, так і вчені були змушені зайняти позицію, згідно з якою двері повинні бути зачинені. Намір правителів полягав у тому, щоб умма не відчувала себе вільною у висловленні протилежних думок, навіть у академічних питаннях, щоб у людей не увійшло у звичку озвучувати всі свої думки, включаючи політичні.

Нарешті, настав момент, коли деякі правителі фактично видали укази, які забороняють навіть повністю підготовленим знавцям проводити іджтихад або видавати фетви з певних питань, якщо результати не відповідали тому, чого хотів правитель.

*Друга.* На жодному з етапів свого розвитку це твердження не спиралося на істинні шаріатські докази або аргумент про те, що в іджтихаді немає необхідності. Насправді шаріатські вчені переконливо довели, як логікою, так і одкровенням, що така необхідність завжди буде існувати. Одним з головних аргу-



ментів була вказівка на те що, що тексти джерел законодавства не безмежні, а виникнення обставин, які потребують винесення юридичних постанов, безупинне. Вони також вказали, що в кожній епосі має бути муджтагід, здатний тлумачити волю Аллага,<sup>14</sup> і що умма відповідає за те, щоб такі знавці продовжували з'являтися; в протилежному випадку вся умма може бути притягнута до відповідальності за скоєне зло. Шаріат називає таку групову відповідальність фард кіфайа, і цілком можливо, що твердженню про те, що двері зачинені, частково сприяла поширена думка, що іджтихад - це фард кіфайа, а не індивідуальна відповідальність (фард айн). У такому випадку, як вважає більшість людей, достатньо, щоб цю відповідальність взяли на себе кілька фахівців із Шаріату, і лише ті, хто має відповідну підготовку, можуть бути притягнуті до відповідальності.

Однак, таке поширене уявлення є помилковим розумінням фард кіфайа. Насправді, цей тип фарду має велике значення - насправді більше аніж обов'язки фард айну, тому що фард кіфайа – це інтерес всієї умми, оскільки її обов'язки зазвичай стосуються принципів, згідно з якими умма доводить, що вона умма, робить свій внесок у цивілізацію і просуває місію людства як халіфа (намісника Аллага). Дійсно, Вічний Законодавець наказав ці обов'язки виконувати уммі в її якості умми, а не як групі осіб, які зібралися разом. Таким чином, обов'язки цивілізації та культури були справедливо та турботливо розділені.

Так само неправильно розуміється і поняття Іджтихаду. У минулому передбачалося, що він обмежується фікгом та юриспруденцією. В даний час його значення настільки розширилося, що воно більше не зберігає свого первісного ісламського змісту; швидше, воно використовується для позначення будь-якого виду інтелектуальної діяльності, незалежно від його природи чи ідеологічної основи, з якої він виходить або на яку він спрямований. Все це сприяло плутанині щодо первісного ісламського значення цього терміну, особливо серед

сучасних письменників. Для деяких із них іджтихад означає вестернізацію, модернізацію, освіту, секуляризм, атеїзм чи зміну — навіть скасування всіх законів Шаріату та свободу від вивчення вихідних текстів! Таким чином, питання про те, чи відчинені ще двері іджтихаду, продовжує розділяти людей.

Третя. Щоб прояснити дві раніше згадані точки зору, необхідно пояснити протилежність іджтихаду: таклід. Більше того, цікаво відзначити, що майже ніхто з ранніх дослідників усул не намагався з якоюсь ясністю простежити таклід впритул до джерела в текстах Корану і хадисів, яке б його узаконювало або навіть захищати або вважати його абсолютно вірною, прийнятною концепцією Шаріату. Швидше, найбільше, що вони могли сказати про таклід, це те, що це була юридична поступка, заснована на необхідності.<sup>15</sup>

Подібно до того, як прогрес іджтихаду поступово гальмувався, поки деякі з наступних поколінь не почали вважати, що він був припинений і його двері зачинилися, так само поступово завдяки матеріалізації декількох факторів виникав таклід. По суті, причина цього полягала в тому, що таклід був чужим мусульманській свідомості і був далеким від природи таухіду, який живив і освітлював цю свідомість. Більше того, у перші два століття існування ісламу про таклід нічого не було відомо.<sup>16</sup> Проте обставини склалися так, що деякі люди, хоч і помилково, почали вважати, що таклід був вирішенням проблеми. Таким чином, процес Іджтихаду зупинився.<sup>17</sup>

## ВИСНОВОК

Взяті разом три вищезазначені точки зору становлять сутність методологічної позиції щодо іджтихаду. Коротше кажучи, іджтихад є юридичною необхідністю, і тому жодна епоха не може обійтися без муджтагіда. Більше того, муджтагід повинен відповідати певним вимогам, таким як володіння юридичною компетенцією та ерудицією, які перетворюють

іджитihad на, по суті, винятковий процес. Нарешті, умма несе спільну відповідальність за те, щоб іджтиhad продовжувався безперервно; інакше кожен член буде притягнутий до відповідальності як винуватець зла.

Звичайно, таклід, як протилежність іджтиhadу, зіграв важливу роль у перешкодженні іджтиhadу. Окрім того, якщо менталітет умми, заснований на іджтиhadі, дозволив їй провести цивілізаційне оновлення і відповісти на вимоги прогресу, то менталітет, заснований на такліді, вивів з ладу мусульманський розум, тому він більше не міг задовільно реагувати на події. Дійсно, прояви такого мислення включали державну підтримку одного конкретного мазгаба, неправильне застосування приписів мазгаба, уперту прихильність до вчення мазгаба, сміливість видавати фетви без належної підготовки та коливання муфтіїв між суворістю та розхитаністю, не вдаючись до будь-яких шляхів визначених Шаріатом для спрямування своїх відповідей.<sup>18</sup>

Ті, хто закликав зачинити двері іджтиhadу, даремно зайняли позицію, для якої були альтернативи. Так само, вони діяли поспіхом, коли було достатньо часу для вирішення питання. Але, зрештою, вони закрили те, що мало залишитися відкритим (іджитihad), і залишили відкритим те, що повинне було бути зачиненим: (калам [схоластичне богослов'я]).

Фактично, вони думали, що іджтиhad був чинником, який розділяє мусульман. Але це було вірно лише щодо виду іджтиhadу, здійснюваного в області ілм-аль-калам. Це область, де всі серйозні вчені згодні з тим, що там немає місця для іджтиhadу і де немає множинності того, що може бути правильним. У питаннях віри істина виняткова. І найбезпечніший спосіб досягти її – взяти її безпосередньо (як це було відкрито в Корані) від Вічного та Всезнаючого. Заглиблення у питання віри викликало розкол в уммі і зруйнувало її єдність настільки, що вся її сутність була ослаблена і під загрозою опинилося саме її існування. Кінцевим результатом цього стала поява сект

і під-сект: «одними з тих, які розкололи свою релігію та стали різними групами, й кожна секта радіє тому, що має!» (Коран 30:32).

Звичайно, секти, які є розглянуті в книгах, таких як «Макалат Ісламійін» Аль-Ашарі, «Аль-Мілаал ва Аль-Ніхаль» Аль-Шахрастані, «Аль-Фізаль» Ібн Хазма, «Аль-Ітікадат» Аль-Фахр Аль-Дін Аль-Разі, «Аль-Фірақ», Аль-Багдаді, «Аль-Табсір» та «Аль-Хур Аль-Ін» Аль-Ямані Аль-Зубайді - всі ці секти вирости з думок про темні питання богослов'я, аніж внаслідок будь-якого іджтихаду, який здійснюється з питань права чи цивілізації.

Навіть сумні події, що мали місце в нашій історії, події, які могли здаватися результатом розбіжностей щодо питань фікгу; насправді, якби не питання теології, які були в центрі цих суперечок, самі по собі ці розбіжності у фікгу ніколи б не розпалили полум'я відкритих розбіжностей.

Очевидно, що наші вчені повинні визначити теми, в яких можна практикувати іджтихад, описати різні галузі, додатково пояснити концепцію та подбати про те, щоб не вийти за межі надмірності чи зневаги. Таким чином, буде прояснена справжня позиція іджтихаду.

## ПРИМІТКИ

1. Ібн Джарірі Аль-Табарі
2. Якби іджтихад включав притаманну йому здатність реформувати себе і забезпечувати необхідні гарантії від зловживань і від здійснення зовнішнього негативного тиску на мусульманського муджтагіда, тоді ці вчені могли б знайти інший вихід, який не включав би закриття дверей іджтихаду і наполягання на такліді.
3. Зіставте цей плачевний стан справ з тим, як перші вчені підходили до фікгу. Мухаммад Захід Аль-Каусарі писав

у передмові до Аль-Баннурі до «Насб ар-Райя» Аль-Зайли: «Найочевидніша риса, яка відрізняла юридичну школу Абу Ханіфа, полягала в тому, що це була школа шура (взаємних консультацій)». Потім Аль-Каутарі процитував кілька повідомлень біографів Абу Ханіфа. Серед них було повідомлення про те, що: «Сподвижники Абу Ханіфа, ті, хто записував фік' разом із ним, було сорок; вони були найкращими з найкращих (знавців). Серед них був Яхья ібн Закарія ібн Абу Заїда, який був їх писарем протягом тридцяти років». В іншому повідомленні, переданому Муваффаку Аль-Маккі, йдеться, що: «Абу Ханіфа створив свою школу юридичної думки, школу шура, таким чином, що він ніколи не монополізував процес іджтихаду на шкоду іншим. Це було те, в що його змусив повірити його іджтихад з цього питання; і таким чином він підкреслював свою добру волю до Аллага, до Пророка та до всіх мусульман. Наприклад, він мав звичку підкидати питання одне за одним і слухати, що інші говорили про них. Тільки тоді він висловив свою думку. Після цього вони дискутували, іноді протягом місяця, перш ніж про щось погоджувалися, та їх рішення записувалося.

4. Більшість інших великих імамів фік'у на перших етапах слідували цьому методу. Див. «Насб Аль-Райя» Аль-Зайла, 2-е видання. (Бейрут: Дар Ігья Аль-турат Аль-Арабі, 1973), 37-38

5. У ранні дні ісламу єдиними обов'язками вченого або муджтагіда були аль-іфта (надання юридичних консультацій) та аль-када (надання юридичних документів або формальне винесення рішення). Знавці Ісламу також повинні були викладати. Фактично, великі імами фік'у вважали викладання формою очищення, способом пам'ятати свого Господа і Творця та методом досягнення більшого розуміння релігії, яка сама по собі є формою поклоніння. З цих міркувань, ранні покоління вчених ніколи не вимагали оплати від влади за своє викладання, а лише з фондів авкаф. Ті, кому доводилося, брали стільки,

скільки їм потрібно і не більше, а ті, кому не було потреби, вчили виключно для задоволення Аллага. Фактично, багато вчителів особисто фінансували освіту своїх учнів, а багато хто робив внесок у пожертвування шкіл, в яких вони викладали.

6. Зокрема, Абу Ханіфа, Малік, Аль-Шафі, та Ахмад ібн Ханбаль

7. Див. Imam al-Haramayn, Abd al-Malik al-Juwayni, Al-Burhan (Qatar: Matabi Dohah al-Hadithah, 1399 AH). 11:1146

8. Салах Аль-Дін Аль-Айюбі (Саладін) ніколи б не досяг своїх політичних і військових тріумфів без попереднього проведення низки реформ у сферах фікгу, культури, управління, думки і політики. Насправді, вперше ці реформи були проведені його попередником Нур аль-Дін Занджі. Він здійснив їх завдяки своїй перемозі над хрестоносцями, якою ми, мусульмани, пишаємось і сьогодні. Цей період та ці реформи вимагають серйозного вивчення. Для отримання додаткової інформації див. Imad al-Din Khalil, Nur al-Din Zanjī та Majid.

9. Всевишній Аллаг обрав арабську мову як засіб свого послання людству. Через арабську мову Він відкрив Свою Книгу. Більше того, Він вибрав її як мову Свого останнього Пророка і тих, кому довірено розповсюджувати послання Ісламу по всьому світу. Таким чином, джерела одкровення ісламу, Коран і хадиси, написані арабською мовою. Крім того, незалежно від якості перекладів або досвіду перекладачів, як і раніше, майже неможливо перекласти всі нюанси арабської мови, її значення та контекст, тонкі вказівки, образні вирази та метафоричні вживання. На додаток, коранічному тексту властива неповторність, через яку важко зрозуміти його справжнє і передбачуване значення виключно на основі буквального прочитання. Натомість, потрібне повне розуміння стилістичних якостей тексту та синтаксичних елементів. Якщо така ситуація склалась для носіїв арабської мови, то які шанси достовірно передати всі такі текстові аспекти іншою мовою? Справді, всі переклади Корану є роботами з тлумачення (тафсір), які зале-

жать, по суті, від здатності перекладача інтерпретувати те, що він розуміє. У жодному випадку не можна уявити собі такий твір, що передає всі відтінки сенсу так само, як вихідний текст. Улама, як у минулому, так і сьогодні, є багато чого сказати про переклад значень Корану. Але незалежно від їхньої думки про те, чи дозволений переклад його значень, вони згодні з тим, що неможливо передати повне значення Корану іншою мовою. Таким чином, всі вчені згодні з тим, що будь-хто, хто намагається вивчати фікґ або опановувати дисципліни, необхідні для іджтихаду, повинен володіти арабською мовою.

10. Омар ібн аль-Хаттаб сказав: «Стань знавцем Сунни та знай арабську мову». Розповідають також, що він сказав: «Вивчайте арабську мову, тому що це є частиною вашої релігії». Перші мусульмани поширили арабську мову у кожному місці, де вони селилися. Через кілька поколінь нею говорили на землях, що раніше належали персам та візантійцям. В даний час існує велика потреба подвоїти наші зусилля, щоб зробити арабську мову мовою всіх мусульман. Більше того, особливо важливо, щоб ті вчені та мислителі, які займаються ісламізацією соціальних наук, досягли якнайповнішого розуміння арабської мови. Це саме по собі буде дуже важливим кроком в Ісламізації Знання.

11. Династія Сефевідів в Персії, заснована в 1507 р., мала по суті теократичний характер, оскільки монархи претендували на роль представників імамів шіїтів. Потім, незважаючи на те, що більшість населення цієї країни до цього часу були сунітами, шіїзм був нав'язаний в якості державної релігії. До падіння в 1732 їхні розбіжності з османами, як політичні, так і релігійні, були джерелом постійного тертя. Фактично, більша частина енергії османів була витрачена на стримування цього мусульманського сусіда, тим самим позбавивши себе ресурсів, військових та інших, яких так гостро потребували їхні західні кордони.

Я не хочу принижувати цінність цієї книги або її змі-

сту. Швидше, я засуджую менталітет тих, хто звертається до її читання, або читання Сахіх аль-Бухарі, або читання 10 000 Субхан Аллаг, замість того, щоб реалістично підійти до вирішення проблеми Al-Nabahani, Al-Dawlah al-Islamiyyah, 138

11. Tariq al-Bishri, Al-Mas'alah al-Qanuniyyah, 669.

12. Sayf al-Din Abd al-Fattah, Al-Tajdid al-Siyasi wa al-Khibrah al-Islamiyyah

13. Ph.D. diss., Cairo University, College of Economics and Political Science, 1987

14. Jalal al-Din al-Suyuti, Kitab al-Radd ala man Akhlada ila al-Ard wa Jahila anna al-Ijtihad fi Kulli Asr Fard, ed. al-Shaykh Khalil al-Mis (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1403/1983). Див. також Ali al-Khaffif, Al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah, 210-11.

15. Al-Shawkani, Al-Qawl al-Mufid fi Adillat al-Ijtihad wa al-Taqlid (Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1347 AH), 3; Ibrahim Ibrahim Jalal, Wilayat Allah wa al-Tariq ilayha, дослідження та кураторський текст Khat al-Wali ala Hadith al-Wali (Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah. n.d.), 290; Rifaah Rafi al-Tahtawi, Al-Qawl al-Sadid fi Adillat al-Ijtihad wa al-Taqlid (Cairo: Wadi al-Nil, 1387 AH), 11

16. Shah Wali Allah al-Dahlawi, Al-Insaf fi Bayan Asbab al-Ikhtilaf (Cairo: Matbaah Sharikat al-matbuat al-Ilmiyyah, 1329 AH), 18. Автор цитує слова Абу Таліба аль-Маккі: «Ці книги та збірки з'явилися нещодавно. Те саме відноситься і до цитування інших як авторитетів, видачі фетв тільки на основі одного мазгабу, до того, щоб вважати мазгаб як до закону, до співвіднесення лише думок цього мазгабу щодо всього, що відбувається, і до вивчення тільки цієї школи фікту». Звичайно, так не було у людей у першому та другому століттях.

17. Hisham al-Ayyubi, Al-Ijtihad wa Muqtadayat al-Asr, 147-53. Амін аль-Шінкіті вказує, що таклід мадхабу є, в дійсності, рівноцінним для зневаги Корану та Сунни. Він пише: «Така зневага Корану і Сунни і переконання в тому, що без них можна обійтися, звернувшись до записаного мазгабу, якому слідує



переважна більшість мусульман, є одним з найбільших лих, що коли-небудь спіткали Умму протягом століть її історії». Див Amin al-Shinqiti, *A-Qawl al-Sadid fi Kashf Haqiqat al-Taqlid* (Cairo: Dar al-Sahwah, 1985), 107.

18. Для додаткового читання на тему дверей іджтихаду та необхідності тримати їх відкритими, див. такі роботи: Yusuf' al-Qaradawi, *Al-Fiqh al-Islami*, 39ff; Mustafa al-RaTi, *Al-Islam: Intilaq La Jumud* (Cairo: al-Majlis al-Ada li al-Shu'un al-Islamiyyah, 1386/1966), 174ff; Mahfuz Ithrahm Faraj, *Al-Tashric al-Islami f Madinat al-Rasiil* (Cairo: Dar al-Tiiam, 1404/1983), 67ff; Muhammad Sifad Jalal, *Al-Ijtihad f al-Sliaricah at Islainiyyali* (Cairo: Dar Thabit, 1402/1982), 5ff; Muhammad Sulayman, *Bi Ayyi Sharc Tahkum?* (Cairo: al-MatbaCah al-@miriyyah, 1936), 12; Wahbah al-Zuhayli, *Tajdid al-Ijtihad*, included in *Al-Ijtihad wa al-Tajdid fi al-Tashric al-Islami*, Mustafa Kamal al-Tazi et al. (Tunis: al-Sharikah al-Tunisiyyah li al-Tawzf, n.d.), 89–90, 95; Zuhur Ahmad, *Al-Ijtihad wa al-Sliacir al-Islami* Muhammad Iqbal, published in the *Proceedings of the Seventeenth Session of the Islamic Thought Forum in Algeria*, Ministry of Religious Affairs, 1403/1983, 5; Ibrahim al-Qattan, "Al-Sharfah Salihah li Kull Zaman wa Makan," *Majallat al-Dirasat al-Islamiyyah* 6, vol. 17 (Nov-Dec. 1982): 48–49; Jamal al-Dni al-Afghani, *Al-Acmal al-Kamilali*, 329; al-Sayyid Muhammad Rashid Rida, *Muhawarat al-Muslih wa al-Muqallid wa al-Wahdah al-Islamiyyah* (Cairo: Ma~bachah al-Manar, 1323 AH), 135–36; see also Muhammad Zahid al-Kawthan, ed. *Shams al-Din al-Dhahabi, Zagh al-Ilm* (Damascus: MatbaCat al-Tawfiq, 1347 AH), 21, де Аль-Кавсарі пише: «Двері іджтихаду широко відчинені на всі часи, але зачинені перед будь-яким наївним, некомпетентним, не здатним перевірити жодну главу фікгу», у коментарі до висловлювання Аль-Захабі: «...Вам не потрібен усул аль-фікгу, О. мукаллід. О, ти, хто вважає, що з іджтихадом покінчено і що ніколи не буде іншого муджтаїда»; див. також Mahmud al-Sharqawi, *Al-Tatawwur Rih al-Sharicah al-Islamiyyah* (Beirut: al-Maktabah al-sA | riyah, 1969), 212–18

## РОЛЬ ІСЛАМСЬКОГО ІДЖТИХАДУ В РЕГУЛЮВАННІ ТА ВИПРАВЛЕННІ СТАНОВИЩА НА РИНКАХ КАПІТАЛІВ

Розмова про роль іджтихаду на ісламському ринку капіталу вимагає розуміння двох важливих, але складних областей, першоджерела яких викладені різними мовами. Перша область - іджтихад, пов'язана з *фікгам*. Більшість його джерел написані арабською мовою. Друга область – економіка, пов'язана з аналізом ринків капіталу. Більшість його джерел на різних європейських мовах. Необхідність пошуку взаємозв'язку етики та економіки є необхідним, бо кожен економічний вибір має духовний вимір. Але робити це складно, оскільки світська економіка обрубє цей зв'язок, зводячи цінності до смаків і стверджуючи, що різні етичні цінності не змінюють метод вибору. Отже, правильне поєднання іджтихаду та економіки вимагає рішучих зусиль, спрямованих на спростування світського поділу етики та економіки. Я провів більше 100 годин, розмірковуючи, читаючи та аналізуючи основні моменти обох дисциплін, поки зміг встановити між ними точки дотику.

Іджтихад, що займає центральне місце в *усул аль-фікх*, є методом втілення духу священних текстів у будь-якому середовищі. З третього сторіччя гіджри це була головна тема діалогу між різними правовими школами. До цього дня вчені продовжують сперечатися з цього питання.

Економіка – важлива наука, яка впливає на кілька інших наук. Зважаючи на те, що ринок капіталу є важливою темою економіки, нам для того, щоб розвинути ісламський ринок

---

Ця стаття вперше з'явилася у Американському журналі ісламських соціальних наук 14, вип. 3 (осінь 1997 р.): 39-66, переклад Валіда Ель-Ансарі. Містить незначні редакційні правки.

капіталу необхідно зрозуміти сильні і слабкі сторони неокласичного аналізу ринків капіталу. Окрім того, ми повинні розуміти історію економічної думки, того, як ринки капіталу стали її важливою частиною і чому багато економістів-неокласиків вважають свій аналіз об'єктивним та духовно нейтральним.

Починаючи з дев'ятнадцятого століття, деякі наші *улама* намагалися побудувати точки дотику між економікою та іджтихадом з питань економічного розвитку, приймаючи погляди багатьох економістів. Деякі *улама* закликали до наслідування Заходу та його сучасності задля досягнення процвітання і, таким чином, перейняли елементи західної методології. Вони вважають, що умма чинить опір змінам, дотримуючись таких концепцій як *халяль* та *харам* в економічній діяльності, які перешкоджають розвитку суспільства та заважають йому вирішувати свої економічні проблеми. Вони намагалися виправдати це економічне наслідування *маслаха* (вигодою) громади, відносністю *фікгу*, відсутністю альтернатив або поєднанням цих факторів.

Однак, такий підхід виправдовує *таклід* (сліпе наслідування) Заходу, помилково поєднуючи іджтихад із західною економікою. З іншого боку, істинно ісламська економіка та іджтихад повинні застосовувати традиційні принципи до сучасного світу, поєднуючи передані в Одкровенні (*накли*) та інтелектуальні (*акли*) науки. Точне розуміння ісламських принципів має інформувати обидві дисципліни таким чином, щоб дозволяти їм встановити справжню взаємодоповнюваність між ними, а потім успішно застосувати ісламську парадигму до економічних проблем. Поганий економічний аналіз може спотворити найкращий іджтихад, тією самою, в якій помилковий іджтихад може спотворити найкращий економічний аналіз. Ті, хто закликає до такліду Заходу, часто поєднують обидві помилки.

Таким чином, нездатність застосувати традиційні ісламські принципи до іджтихаду або економіки породжує дво-

істість між старим і новим, між накл та акл. І ця двоїстість створює потенціал для протистояння, що є серйозним викликом для всіх мусульманських мислителів, незалежно від того, чи є вони економістами, політологами, соціологами чи фукаха».

Це завдання викликає серйозні питання. Чи може іслам упоратися з цією двоїстістю чи ні? Чи може Шаріат дати нам вирішення будь-яких проблем — минулих, сьогодення чи майбутніх? Умма повинна бачити, що Шаріат пропонує рішення, застосовуючи традиційні ісламські принципи як до наук наклі, так і наук аклі. Таким чином, рішення має прийти з епістемологічної і методологічної точки зору, яка ретельно визнає і застосовує ісламські принципи, а не з такліду Заходу. Щоб знайти рішення, що ґрунтується на традиційних ісламських принципах, нам необхідно зрозуміти макалід Аль-Шаріа (вищі цінності та причини Шаріату). Не розглядаючи всі ці моменти, дуже важко відповісти на питання економічної політики та завдання світської економічної думки, особливо щодо ринків капіталу.

Для побудови точок дотику між іджтихадом та економікою, суттєве значення має ісламська парадигма на якій і засноване ісламське рішення. Наша парадигма ґрунтується на трьох основних ісламських принципах: *таухіді* (Бог є Абсолют та необхідна відправна точка будь-якого ісламського аналізу), *тазкійа* (очищення людства та суспільства від зла) та *умран* (побудова цивілізації для досягнення добра).

Ці принципи утворюють повний і послідовний набір, який можна застосовувати до іджтихаду та економіки, оскільки знання того, що Бог є Абсолютом, потребує усунення зла та вчинення добра. Більше того, всі три принципи необхідні в ісламському суспільстві. Наприклад, було б лицемірством знати правду, але не використовувати її для очищення себе і суспільства від зла і нехтувати реальними потребами у побудові цивілізації, покликаної творити добро). Так само очищення від зла неможливе без знання істини, і існування ісламської

цивілізації має вирішальне значення для того, щоб дати людству можливість пізнати цю істину та відповідати їй. Зрештою, побудувати цивілізацію задля досягнення добра неможливо, якщо вона не заснована на істині і не відображає чистих намірів, а не жадібності.

Ці основні ісламські принципи або вищі цінності є стовпами нашої ісламської парадигми. Вони гарантують, що наша парадигма характеризується *васатія* (уникає надлишку як зла і знаходить добро між двома надлишками), *таузун* (урівноважена), *адль* (справедлива), *істікама* (пряма, а не звивиста), *раббанійя* (від Бога), *аламійя* (глобальна), *аль-умум* (всезагальна) і *аль-шумуль* (включає кожну частину життя).

Коли ці три принципи є загальною основою іджтихаду та економіки, ми можемо інтегрувати їх у розвиток ісламського ринку капіталу. Однак посилення на іджтихад та економіку дуже різні. Іджтихад є центральним питанням *усуль аль-фікх* серед усіх юридичних шкіл і є сьомим розділом будь-якої традиційної книги *усулі*. Всі ці джерела складені арабською мовою, що є серйозною перешкодою для багатьох дослідників. Іджтихад стане першою темою нашого обговорення.

Економіка та ринок капіталу будуть другою темою нашого обговорення. На жаль, книг мовами мусульманських народів на цю тему мало, зате є багато книг європейськими мовами. У більшості цих книг економісти-неокласики об'єднують цінності та переваги, щоб розділити етику та економіку, тим самим виключаючи зі свого аналізу найважливіші духовні принципи. Економісти-неокласики роблять сумнівні заяви про те, що їхній аналіз є об'єктивним і духовно нейтральним. Ми покажемо, що етика та економіка не можуть бути розділені, тому що не можна ототожнювати цінності та переваги. Це є основою ісламської теорії вибору. Звичайно, повноцінна розробка цієї теми вимагає від багатьох дослідників звернення до різних точок зору, як до західних, так і традиційних ісламських джерел.

Як можна бачити з цього вступу дуже складно належним чином пов'язати іджтихад та економіку, і навіть розглядати ринок капіталу з ісламського погляду. Тим не менш, ми повинні спробувати впоратися з цим завданням. На цьому етапі я хотів би наголосити на тому, що в цьому документі ці теми розглядаються об'єктивно і без спроби надавати юридичні правила або рекомендувати конкретні заходи. Ми спробуємо виявити зв'язок між двома областями, маючи справу з тими принципами, які допоможуть іншим застосовувати їх у конкретних випадках.

## ІДЖТИХАД

Коли ми думаємо про іджтихад у *усуль аль-фікх*, ми не можемо однозначно сказати, що його нинішній формат забезпечує ефективну методологію для отримання оптимальних рішень з усіх сучасних питань. Ми не можемо зробити таку заяву, незалежно від того, чи є хтось, хто може бути *муджтагід мутлак* (беззаперечним експертом, здатним здійснювати іджтихад у всіх областях *фікху*), і чи можемо ми знайти таку людину. Тому нам необхідно реконструювати саме поняття іджтихаду для того, щоб воно могло стати методологічним інструментом, здатним відповідати на виклики та питання нашого часу та майбутніх поколінь. Іджтихад не обов'язково має бути закритим інструментом, який можна використовувати лише у межах спеціальної методології.

Щоб реконструювати іджтихад, нам потрібно взяти до уваги наступне. По-перше, у своєму аспекті *фікху іджтихад* обмежений талантами вченого, який може сформулювати відповідне питання з урахуванням події (подій) та звернутися до тексту Корану та Сунни для його вирішення. Якщо він не може знайти прямої відповіді, то він повинен шукати відповідь у постановках, що випливають із іджма (консенсусу), кийасу (ана-

логії), або сформулювати свій власний виважений правовий принцип.

Проте в наш час безпрецедентний і триваючий вибух знань та комунікації унеможливили це. З появою соціальних наук у світових справах і їх поширенням у різних сферах стало ще більше інформації для включення в іджтихад. Так само занепад ідеї «обмеженості тексту і необмеженості подій» перед лицем всеосяжної думки і цілей Корану і Сунни (що ілюструє коранічні принципи) змушує застосовувати у рамках іджтихада ісламські принципи. Своему чергою, таке застосування вимагає інформації з інших наук, а це означає, що іджтихад більше не може обмежуватися сферою *фікхі* або однією людиною. Таким чином, ми повинні встановити міцний зв'язок між соціальними науками (як інструментом для розуміння події для формулювання відповідного етичного питання) і *фікхам* (як наукою, згідно з якою ці сформульовані події мають моральну цінність і сенс).

По-друге, через складність індивідуального іджтихаду ми повинні прийняти принцип колективного або інституційного іджтихаду, заснованого на різних дисциплінах і фахівцях поза рамками нинішніх комітетів з фетв або рад з *фікху*, незважаючи на їхню поточну важливість. Іджтихад слід проводити в рамках створення кваліфікованих дослідницьких інститутів, до складу яких входять віддані своїй справі вчені зі всіх шкіл *фікху* та *усулі*, права, хадисів та *тафсіра*, а також соціологи, лінгвісти та громадські лідери. В залежності від проблеми можуть бути встановлені рекомендації щодо визначення складу команди. Це не заперечує роль окремої людини в іджтихаді; швидше підкреслює її і задає їй напрям.

Щоразу, коли з'являється такий інститут колективного іджтихаду, змінюватиметься і сама природа іджтихаду. По-перше, це вже не буде процес, заснований на теоретичному діалозі окремого муджтагіда між текстом та словниками з метою виведення рішення, встановленого на підставі висновку, що

базується на семантиці, до якого звикли дослідники *усула* та логіки.

По-друге, ця інституція повинна використовувати всі доступні методологічні засоби соціальних наук і, можливо, деякі з доступних методологій природничих наук, щоб зрозуміти, проаналізувати і краще визначити подію. Такий підхід включає, окрім лінгвістичного методу, статистичний, кількісний та якісний методи, а також інші засоби. Навіть лінгвістичний метод доведеться змінити, щоб краще використовувати нові розробки, що відбулися у вивченні, аналізі та розбиранні тексту для того, щоб глибше зрозуміти його мету.

По-третє, на перший план мають бути висунуті характеристики Шаріату і природа його універсальних текстуальних доказів (*аль-аділа аль-кулійя*). Таким чином, в рамках універсальних текстових доказів необхідно розуміти конкретне текстове свідчення. Вже недостатньо збирати лише ті конкретні докази, які стосуються певного питання; швидше, такі докази чи свідчення необхідно розуміти в контексті універсальних текстуальних доказів, цілей і завдань Шаріату, а також природи його вихідного джерела (Корану) та його конкретного, уточнюючого та зобов'язуючого джерела (Сунни).

По-четверте, стане очевидним розуміння точного взаємозв'язку між Кораном та Сунною. Ці відносини повинні розглядати Коран як єдине вихідне джерело права, Сунну як єдине роз'яснювальне та обов'язкове джерело. Такий зв'язок не дозволяє відокремити одне джерело від іншого. Крім того, він вимагає розуміння природи *байїна* (доказу), його характеристик та того, як він деталізує загальне, інтерпретує неясне, уточнює звичайне та узагальнює окреме. Все це робиться для того, щоб розкрити методологію, що використовувалася для застосування тексту до реальності за часів Пророка, і показати, як таку методологію можна узагальнити для всіх епох, щоб людство могло керуватися цінностями та правилами Корану і Сунни до кінця часів.



По-п'яте, після того, як ці центри та дослідницькі академії будуть створені, їх членам доведеться переглянути «спірні правові показники» (*аль-адіях аль-мухталаф фіха*) та залишити ті, які вже не є актуальними. Інші індикатори можуть оновлюватися, розвиватися та додатково регулюватися вихідними та уточнювальними джерелами.

По-шосте, вищі цінності Шаріату, *таухід* (єдність Бога і визнання того, що Бог є Абсолют), *тазкія* (очищення від зла) та *умран* (побудова цивілізації для досягнення добра) повинні бути дороговказами, які регулюють стандарти і справедливи-ми терезами на шальках яких оцінюються результати інституційного іджтихаду.

По-сьоме, після того, як такий інституційний іджтихад стане широко поширеним, люди зрозуміють, що незалежно від того, скільки гарантій та коштів було введено в дію, іджтихад не може бути представлений як такий, що встановлює обов'язкові правила для майбутніх поколінь або що ці правила відповідають їхнім потребам. Цей іджтихад не повинен призводити до виникнення нових шкіл думки та сект, які можуть підірвати єдність умми, ускладнити її майбутній розвиток та завадити майбутнім поколінням практикувати іджтихад. Максимум, що ми можемо очікувати від *фікху* будь-якого покоління, — це пропонувати вирішення криз та проблем, з якими стикається конкретне суспільство у певний час, у певному місці та за певних обставин. Результат такого іджтихаду не може бути абсолютним і повинен бути обов'язковим лише для цього покоління та тих, хто вирішить його прийняти. Якщо серед жителів регіону чи певного часу існує консенсус щодо попереднього рішення іджтихаду, воно стає обов'язковим для них, але не обов'язковим для жителів інших регіонів чи інших часів. Тільки Коран та Сунна мають обов'язкову силу. Таким чином, ми відновлюємо ефективність, життєздатність та безперервність іджтихаду та робимо його невід'ємною частиною, а не винятком, психологічного та ментального стану умми.

По-восьме, іджтихад, проведений академічними та дослідницькими центрами, виявить універсальні характеристики ісламу, які є не просто чеснотами, а швидше елементами, які слід застосовувати як методологічні орієнтири при формулюванні колективного іджтихаду. Універсальність ісламу, яка знаходиться в авангарді цих характеристик, підтверджується тим фактом, що шаріат є законом полегшення та милосердя, заснованим на авторитеті Корану, пов'язаний з кінцевим характером пророцької місії і забезпечує необхідну методологію. Ця універсальність вказує на те, що послання ісламу адресоване всьому людству, незалежно від часу та місця, до Судного Дня. Його швидке поширення відбулося відповідно до досконалої методології, яка почалася з підготовки останнього Пророка, дорученням йому попередити своїх родичів (жителів Мекки та околиць), а потім створення умми, яка послужила зразком для наслідування рештою людства.

Місія ісламу має всесвітній характер хоча вона і звертається до людства через конкретну соціальну одиницю його власною мовою (арабською) і має справу з потребами та проблемами громади. Це не обов'язково проблеми, спільні для всього людства у всі часи та у всіх місцях; скоріше, інші суспільства можуть використовувати їх як модель для задоволення власних потреб і вирішення проблем, спираючись на методологію, цінності та цілі Корану. Коран настільки творчий, що надає відповіді на конкретні питання незалежно від часу та місця. На одному рівні він дає відповідь для часу Пророка, а на іншому рівні він застосовує посилення на громаду Пророка, щоб спроектувати відповідь у майбутнє. Численні значення та додатки тексту зачаровують, і саме так Коран передає абсолютні значення у відносному середовищі, пов'яже минуле з вічним і конкретне із загальним. Це співвідношення між відносним і абсолютним було досягнуто в коранічному тексті, бо, якби він ігнорував проблеми громади Пророка, він не зміг

би спроектувати ці абсолютні цінності на майбутнє. Іншими словами, не було б прикладу того, як застосувати послання.

За короткий проміжок часу завдяки своєму універсальному баченню іслам увібрав у себе безліч інших цивілізацій, тим самим доводячи свою благодійну силу будь-коли і будь-де. Це заключне послання, яке характеризується Абсолютною Книгою та Останнім Пророком, для досягнення своїх цілей та завдань включає в себе категорії, які об'єднують безперервне та тимчасове, загальне та конкретне, глобальне та локальне.

На жаль, наші нинішні релігійні вчення та дослідження не готують нас до розуміння цих найважливіших принципів. В результаті деякі люди ставляться до Корану так, ніби він призначений тільки для них самих, як закритий лист, який носили наші предки, не відкриваючи. Це призводить до того, що деякі люди неправильно тлумачать Коран, спираючись на свою поточну думку, наприклад, прирівнюючи джіннів до бактерій або гроші до капіталізму або соціалізму. Деякі люди дотримуються протилежної позиції, вважаючи, що послання Корану було призначено для наших предків і просто дає нам загальні вказівки, але не конкретні інструкції. Обидві позиції є крайнощами, що не відображають істинного розуміння Корану, оскільки вони накладають обмеження на методологію, що використовується для його розуміння. Глибоке розуміння вимагає знання дихотомії в ісламському дискурсі, а саме абсолютного та відносного, загального та конкретного, безперервного та тимчасового, локального та глобального у вченнях Корану. Без цього дискурсу ми не можемо зрозуміти священний текст.

Наші працюри розуміли ці категорії і включали їх в *усуль аль-фікх* як «розділи термінології» і «розділи того, що є спільного в Корані та Сунні». Ці розділи включають обговорення загального та конкретного, абсолютного та обмеженого, коранічних віршів (*аятів*) із закритим та гнучким значенням, скасування та скасованого та інших тем. Окрім того, вони встановили деякі обмеження та критерії, щоб розрізнити різ-

ні рівні дискурсу, законодавчий та незаконодавчий, а також обов'язковий (*фард* або *ваджіб*) та заборонений (*харам*) або засуджуваний (*макрух*). Наші пращури настільки ясно розуміли ці відмінності, що сформулювали п'ять категорій дій: заборонені, засуджувані, байдажі, рекомендовані та обов'язкові. Вони навіть розрізняли два типи засуджуваних категорій: *макрух танзіх*, що має на увазі непридатність, і *макрух тахрім*, що веде до межі *хараму*. Вони також розділили предмети першої необхідності на три категорії: основні потреби, засоби для задоволення цих потреб та прикраси чи аксесуари для забезпечення цих засобів.

Щоб пропонувати та нести світу послання ісламу, а також доводити його застосування та корисність у будь-який час і в будь-якому місці, нам необхідно спиратися на цю велику спадщину. Ми повинні використовувати наші знання, щоб повернутися назад і переосмислити, що має бути включено до різних категорій, які обговорювалися вище. Це важливий, небезпечний і важкий шлях, особливо для менталітету, який упродовж кількох століть звик до *такліду* замість іджтихаду. Щоб допомогти нам у цій справі, нам також необхідно створити центри колективного іджтихаду.

Для того, щоб ми могли зрозуміти, яким чином принципи визначають іджтихад давайте розглянемо приклад того, як конкретний інцидент переростає в загальний правовий принцип. Візьмемо випадок усиновлення. Коран говорить про це на прикладі Зайда (прийомного сина Пророка), заявляючи, що Пророк не мав синів. Незважаючи на те, що це послання відносилось до певної арабської громади, принцип, згідно з яким усиновлення не тягне за собою зміну імені дитини та буквального набуття нових батьків (хоча Коран підкреслює великі нагороди та духовні переваги турботи про сиріт), як і раніше, актуальний і сьогодні. Є багато інших прикладів встановлення принципу за допомогою конкретних подій у *фікгу*, таких як визволення рабів та поділ військової здобичі.

Оскільки наші пращури розуміли, що Коран передає принципи через конкретні події, їм не потрібен був Коран, щоб сказати їм: «Це є відносним, а це абсолютним. Це загальне, а це конкретне. Якщо обставини зміняться, зробіть так чи інакше». Але Аллаг послав Коран за Своєю волею, і Він таким чином відкрив його уммі, тим самим поклавши важку відповідальність за тлумачення тексту на людей зікру (Нагадування) та вчених:

Це — благословенне Писання, яке Ми зіслали тобі, щоб вони міркували над Його знаменнями й щоб замислилися наділені розумом! (38:29)

Нехай віруючі не вирушають у похід усі разом. Чому б не відіслати з кожної групи частину людей, які будуть навчатися релігії та застерігати інших, коли вони повернуться до них? Можливо, ті будуть стерегтися! (9:122)

Завдяки цьому розумінню наші предки зробили багато великих досягнень. Якби наше покоління могло функціонувати на тому ж рівні здібностей, не припиняючи іджтихад, ми могли б правильно розуміти коранічні категорії, згадані у нашому *усуль аль-фікх*. Якщо ми заглибимося в роздуми і просвітимо наш розум, то зможемо спиратися на великі досягнення наших предків.

Муджтагідун вивели безліч принципів для винесення юридичних суджень та пошуку відповідних рішень, таких як полегшення правових труднощів, блокування законних засобів для досягнення незаконних цілей, вибір найбільш розсудливого курсу, обмеження питання, щоб зробити варіанти більш численними, та розуміння того, що труднощі приваблюють полегшення, що незаконне може стати законним внаслідок необхідності або непереможних обставин, що публічні потреби можуть вважатися такими ж, як і потреби окремої людини, і що може бути прийняття в продовженні для питань, неприйнятних на початку. Ці правила є глибокою юридичною і правовою думкою, і минулі покоління, можливо, вважали їх

більш ніж достатніми для вирішення своїх проблем. Завдяки цим частковим правилам, заснованим на загальних цілях Шаріату, вони могли правильно зрозуміти правила, що стосуються конкретних ситуацій. Вони не обов'язково формували структуру, яку вони використовували для виведення цих часткових правил або того, як застосовувати цілісну думку, що включає різні рівні коранічного дискурсу та настанов.

У цьому відношенні важливо, як Коран ставився до алкоголю і рабства, які були поширені під час його послання. Коран поступово забороняв вживання алкоголю, і незабаром після цього очікувалося, що мусульмани покладуть край рабству. Однак нездатність ліквідувати рабство за часів Пророка не означає, що воно продовжувало існувати. Постанова про скасування рабства була у Корані, однак, її повне застосування зайняло деякий час. Оскільки всі постанови Корану стосувалися надання свободи, а не рабства, ми знаємо, що рабству зрештою має бути покладено край. Справді, раби повинні були вважатися братами і сестрами господаря, вони мали їсти те, що вони їдять, носити те, що вони носять, і працювати так само, як вони працюють (а не отримувати непосильні завдання). Все це дало людям зрозуміти, що рабство було лише тимчасовою ситуацією. Більше того, людям заборонялося називати інших «рабами» і доводилося поводитися з ними лагідніше. Багато хто говорить про те, як іслам звільнив рабів, але ніхто не говорить про те, чому рабство проіснувало до нещодавнього загального звільнення. Чому ми не дійшли до всесвітньої заборони? Такого висновку ми повинні були дійти самі, оскільки ми не мали жодних правил щодо поневолення людей.

Істина полягає в тому, що рабство було чутливим питанням. *Фукаха* оминули його — ми не знайшли когось, хто б починав про це розмову. Аббасиди і Османи були могутнішими цивілізаціями свого часу, але вони не скасували рабство, тому що не розуміли природу священного тексту. Наприклад, тек-

сти вимагають, щоб раб був звільнений, щоб спокутувати випадкове вбивство. Згідно з *Тaufіром* Насафі, визволення раба рівносильне оживленню мертвого. Справді, рабство пов'язане з куфром в Дні невігластва, а куфр пов'язаний із духовною смертю; людина, яка прийняла іслам, подібна до людини, яка була мертвою і якій Бог дав життя.

Більше того, аналогія між благодійністю та звільненням раба є хибною, тому що сутність грошей — це предмет для живання, а сутність людини — бути вільною. Наші пращури підтримували надання свободи, кажучи, що рабство подібне до смерті й куфру. Вони були такі близькі до заборони рабства, але не прийняли її. Проте, якщо наша робота полягає в тому, щоб чинити опір куфру і знищувати всі його сліди в нашому суспільстві, чому ми не ліквідували рабство в нашому суспільстві та в решті світу? Ми мали для цього силу. Навіть якби в інших цивілізаціях збереглося рабство, ми могли б принаймні усунути його в нашій. Все питання сягає корінням в нашу нездатність мати справу з тим, що є безперервним і обмеженим, і з тим, що є глобальним та конкретним у Корані. Ось чому скасування рабства ми залишили для Заходу. Тепер перейдемо до економіки.

## ЕКОНОМІКА ТА РИНОК КАПІТАЛУ

Ісламська економічна традиція містить багату історію економічної науки як прикладної етики. Мусульманські інтелектуали добре усвідомлювали різницю між смаками і цінностями, і що саме цінності, а не уподобання визначають методологію, яку людина використовує для того, щоб зробити вибір. Оскільки цінності не можна звести до уподобань чи смаків, розбіжності у змісті бажань, зумовлені цінностями, припускають різні методології вибору. Таким чином, мусульманські вчені визнають, що етика та економіка нероздільні, оскільки, оскільки Бог є Абсолютом, кожен вибір має духовний вимір.

Світська неокласична економічна думка, з іншого боку, заперечує, що «можна послідовно провести межу між смаками, уподобаннями, цінностями та етикою».<sup>2</sup> Теорія ототожнює цінності та уподобання, стверджує, що різні цінності змінюють методологію вибору не більше аніж це роблять уподобання, і тим самим розмежовує етику та економіку.<sup>3</sup> Ось чому Мілтон Фрідман міг заявити у своєму виступі на врученні Нобелівської премії: «Великі святі в історії служили власним «приватним інтересам» так само, як власним інтересам служив найжадібніший до грошей скнара».<sup>4</sup>

Але якщо неокласична теорія логічно не розрізняє уподобання та цінності, то як вона може сприяти ісламській економічній політиці, яка це робить? Ми розглянемо це питання, припустивши, що світська неокласична теорія не може примиритися з ісламськими цінностями і що ісламська теорія вибору, яка визнає різницю між уподобаннями та цінностями, може краще інформувати колективний іджтихад на ринках капіталу. Окрім того, ми розглянемо політичні наслідки основних ісламських принципів *таухід*, *тазкія* та *умран* для ринку капіталу та відповімо на можливі заперечення з боку економістів-неокласиків.

Почнемо з неокласичної теорії вибору, яку відстоювали Мілтон Фрідман, Гері Беккер і Чиказька школа економіки, оскільки вони отримали найбільшу кількість Нобелівських премій з економіки за останнє десятиліття і є гарною відправною точкою для неокласичної теорії вибору. Попри те, що їхній підхід намагається відповісти на важливі економічні питання, йому не вистачає духовної нейтральності, оскільки він заснований на вченні про те, що єдине, чого кожен може бажати чи переслідувати як самоціль, — це власний інтерес чи користь, у якому задоволення і щастя використовуються як синоніми.<sup>5</sup> Теорія припускає, що люди іноді бажують щастя іншим, але наполягає на тому, що це бажання є лише засобом для їхнього власного щастя. Тому суто альтруїстичних та до-



бронзичливих дій та бажань не існує. Іншими словами, згідно з неокласичною теорією, благородні дії Пророка або *мукаффа-бунів* (тих, хто близький до Аллага) є замаскованими формами корисливої поведінки, а не зразками відповідності істині. Одна справа припустити, що люди часто «ставлять свої інтереси на перше місце», що бере до уваги ісламська економіка, але інша справа стверджувати, що вони не здатні на будь-що інше, і тим самим заперечувати здатність людини керуватися істиною чи Богом, а не корисливістю. Як сказано в Корані, Бог є Істина (Аль-Хак), тому що Він Реальний.

Тоді як неокласичний підхід чиказької школи заперечує духовну природу людини (прочитайте їхню літературу з економіки злочинності, шлюбу, народжуваності тощо), ісламська економіка визнає, що кінцевою мотивуючою причиною віруючих є не корисність чи щастя, а істина, бо, хоча щастя і супроводжує відповідність істині, воно є скоріше наслідком, ніж причиною, що мотивує. «Наша воля надихається не лише нашими бажаннями. Фактично, вона натхненна істиною, і це залежить від наших безпосередніх інтересів». <sup>6</sup> Якщо людина повністю задовольняє свої духовні потреби всім єством притримуючись істини, результатом цього є духовна краса або «краса душі». <sup>7</sup> З духовною чеснотою приходять справжнє щастя, бо краса та любов до краси дають душі щастя. Насправді, «чуттєві види краси перебувають поза душею, та їх зустріч із нею є більш менш випадкова; якщо душа хоче бути щасливою безумовно і постійно, вона має нести красу у собі». <sup>8</sup> Таким чином, щастя — це наслідок, який супроводжує духовну чесноту. Це пояснює, чому благочестива людина з невеликими коштами набагато щасливіша, ніж нечестива людина з великим багатством. Як сказав Пророк: «Мусульманин щасливий [*бі хайр*] у будь-якій ситуації».

Чиказька школа помилково перевертає місцями причину і наслідок, підпорядковуючи істину корисності та оголошуючи корисність єдиною причиною, яка мотивує людину. Це

теорія вибору, що підходить для *нафс аль-аммафа* (душі, що наказує злу), бо лише *нафс* може зводити цінності до уподобань, підпорядковувати істину корисності та ігнорувати причини, що лежать в основі віддання переваг одному перед іншим. Таке зведення стосується як духовних доповнень (наприклад, фізичних потреб), так і протилежностей (наприклад, анти-духовних бажань). Наприклад, неокласичний підхід школи Чикаго передбачає, що духовно налаштована людина повинна розподіляти свій час між додатковими потребами (наприклад, молитвою, їжею та роботою) таким чином, щоб корисність останнього моменту, витраченого на кожну з цих дій, була рівна. Це максимізує корисність, оскільки будь-яка невідповідність означає, що людина могла збільшити корисність, перерозподіливши свій час. Цей принцип також застосовується до розподілу часу на різні питання на іспиті.

Але такий підхід до ієрархії духовних та інших потреб доречний лише для *нафсу*, бо ці потреби є якісно іншими (бали на іспиті – ні). Об'єднання «духовної корисності», «корисності в їжі» та «корисності роботи» в одну корисність неможливе, тому що для цього потрібно, щоб духовні та інші потреби були заміниками один одного. Такі відносини створюють напруження між ними. Ця думка помилкова ще й тому, що і їжа, і робота супроводжуються різного роду «духовною користю». Як сказав Пророк, людина, яка працює, щоб прогодувати свою сім'ю, здійснює акт поклоніння, наче вона молиться. Життя людини може бути інтегроване навколо сакрального центру лише у тому випадку, якщо одночасно існують якісно різні види корисності. Така інтеграція пояснює, чому сакральне завжди є і не суперечить іншим потребам людини. Іслам вважає кожен аспект життя священним, тому що немає нічого поза Абсолютом. Більш того, жоден аспект життя не є непосвяченим, бо все прив'язане до Бога. При цьому віруючі не мають потреби розподіляти ресурси між сакральним і непосвяченим або між духовними та іншими потребами, бо все

має духовний контекст. Віруючі знаходять кінцеву мету будь-якої дії в Богові, тому що немає мети поза ним, і жодна мета не має достатньої підстави, якщо вона зупиняється перед Ним.

Таким чином, неокласичний підхід до духовних та інших потреб складається в один вид корисності, створюючи компроміси, які існують лише як ілюзія *нафсу*. Справді, такі компроміси можуть існувати лише в тому випадку, якщо, з одного боку, не визнавати духовної природи всіх видів діяльності, а з іншого - спотворювати духовну діяльність з нищими намірами. За допомогою таких хибних компромісів неокласичний підхід школи Чикаго готує підґрунтя для принесення в жертву духовних потреб.

Той самий принцип застосовується, коли цей підхід застосовується до протиставлення духовних потреб та анти-духовних бажань. Наприклад, література Чиказької школи з економіки злочинності передбачає, що її духовні витрати можуть бути обмінені на її матеріальні вигоди в єдиному показнику корисності. Очевидно, це теорія вибору *нафсу*, бо такі витрати та вигоди непорівнянні. Віруючі визнають, що духовні блага не можна обмінювати на злочинну вигоду, оскільки це потребувало б існування мети за межами Бога, Який об'єднує і те, й інше. Такий стан суперечить істині, що Бог є Абсолют. І тому вони не займаються цим видом розрахунку.

На відміну від *нафсу*, *рух* (дух) визнає, що добро і зло якісно різні, оскільки вони пов'язані з різними намірами, тому що існують якісно різні критерії, за якими слід робити вибір. Правління *рух* оцінює альтернативи не з погляду корисності, а з точки зору істини, досліджуючи причини, що лежать в основі різних добрих і злих бажань. Справді, *рух* не змінив би оцінку «монокорисності», якби матеріальні вигоди від злочинів збільшилися. Понад те, неокласичний підхід є не лише неактуальним для *рух*, він також є нестабільний для *нафса*, оскільки незнання істини є не обов'язково постійним. Бог рятує, кого забажає, і *рух* долає *нафс аль-аммара* істиною, перетворюючи її

на *нафс аль-мутмаїнна* (умиротворена душа). Таким чином, цей неокласичний підхід як до духовних доповнень, так і проти-лежностей відповідає теорії вибору *нафса*, а не *рух*.

Економісти намагаються зробити всі вибори порівнянними, зводячи їх до одного наміру, використовуючи концепцію «байдужості». Наприклад, якщо людина оцінює варіанти А і Б як однаково добрі, вона до них «байдужа». Однак ця байдужість можлива лише за наявності одного наміру — кілька намірів змусять людину віддати перевагу варіанту А варіанту Б або навпаки, залежно від того, який намір має більш високий пріоритет. Іншими словами, байдужість неможлива і надання переваги необхідне за наявності двох або більше намірів. Коли порівнюється безліч варіантів, набір точок, які людина оцінює однаково, утворює те, що економісти називають «кривою байдужості». Ці криві займають центральне місце у неокласичному економічному аналізі, тому що до них можна застосувати вищу математику (тобто максимізувати корисність відповідно до форми кривих байдужості). З огляду на це, святий та скнара просто мають криві байдужості різної форми.

Хоча це може бути вірно для уподобань, що відображають один намір, це не може бути вірно для цінностей, що відображають кілька намірів. Тільки зводячи цінності до уподобань, Чиказька школа може претендувати на те, що у неї є теорія вибору, незалежна від етики. Але сама ця теорія вибору привносить погану етику в економіку та підходить тільки для *нафсу*. Фактично він навіть заперечує внутрішню боротьбу між *рух* і *нафс*, оскільки стверджує, що все зводиться до єдиного наміру під кривими байдужості. Іншими словами, Чиказька школа заперечує вчення Пророка про те, що ми повинні постійно займатися внутрішнім джигадом, тому що для них такої битви не існує.

Деякі економісти визнають, що це явно неправильно і що з неокласичним підходом школи Чикаго пов'язані серйозні проблеми. Вони намагаються обмежити застосування

кривих байдужості ситуаціями, в яких альтернативи якісно схожі та морально нейтральні, наприклад, оптимальне розподілення часу на питання на іспиті з метою максимізації результату. Оскільки з цією метою узгоджується безліч подальших намірів, такі ситуації допускають наявність численних намірів. Хоча цей підхід до обмеження використання кривих байдужості є духовно нейтральним, він страждає від певного недоліку: таких ситуацій замало, щоб охопити суттєвий економічний вибір, оскільки духовні міркування фігурують всюди. Наприклад, те, якого багатства людина прагне, і природа економічних інститутів є духовним вибором у традиційній ісламській цивілізації, оскільки немає нічого непосвяченого. Без пояснення «бюджетного обмеження» та інституційного середовища економічна теорія виявляється фатально неповною, абстрагуючись від суті проблеми, яку вона намагається вирішити.

Більше того, застосування кривих байдужості лише до таких товарів, як продукти харчування та одяг, не усуває проблеми духовної нейтральності. Наприклад, коли людина переїде або купує дуже багато одягу просто для того, щоб задовольнити своє бажання, між такими уподобаннями можуть існувати криві байдужості. Але коли людина спрямовує потреби в їжі та одязі на підтримку духовної роботи, вони не є заміниками, а отже, кривих байдужості не існує — людина не може носити їжу чи їсти одяг. Їх можна розглядати лише як заміну єдиного наміру, наприклад, задоволення, якщо під контролем перебуває *нафс*, а не *рух*. У цьому сенсі несумірність реальних потреб базується на цінностях, тоді як сумірність довірливих бажань базується на уподобаннях. Зводячи ті потреби, які не є заміниками бажань, що визначаються через криві байдужості, неокласична теорія ще раз зводить цінності до уподобань і порушує духовний нейтралітет. Діапазон духовно нейтральних економічних варіантів, до яких застосовні криві байдужості, набагато вужчими, ніж допускає будь-який

неокласичний економічний підхід. Справді, економісти, які визнають, що кривих байдужості не існує для духовних потреб, повинні обґрунтувати, чому вони повинні існувати між іншими якісно відмінними потребами.

Отже, ці криві байдужості, які займають центральне місце в неокласичній теорії, змушують економістів вибирати між духовною нейтральністю і логічною завершеною. Економісти можуть або застосовувати свою теорію вибору духовно нейтральним чином, залишаючи без відповіді основні економічні питання, а теорію неповною, або вони можуть надавати відповіді на основні питання, використовуючи теорію вибору, яка не є духовно нейтральною.

Ісламська економіка цієї проблеми не має, оскільки вона заперечує існування кривих байдужості між ієрархією якісно різних духовних та інших потреб, з одного боку, і між духовними потребами та анти-духовними бажаннями, з іншого. Ісламська економіка визнає існування кривих байдужості у межах кожного якісно порівнянного «рівня» і застосовує етичний аналіз визначення відмінностей між рівнями. Оскільки лише *нафс* ототожнює цінності та уподобання, ігноруючи причини цього «надання переваги», неокласична економічна теорія є лише теорією вибору для *нафсу*. Тоді як криві байдужості, що відбивають той самий намір, можуть існувати для різних уподобань, вони не можуть існувати для різних цінностей. Оскільки «про смаки не сперечаються», бо вони не залежать від істини і не вимагають обґрунтування, існує етична суперечка про цінності, які залежать від істини та вимагають обґрунтування. Ісламська економіка визнає ці важливі відмінності і, таким чином, об'єднує етику та економіку в теорію вибору для *дух*, яка є духовно нейтральною (в якості Абсолюту вона визнає Бога, а не корисність) та логічно завершеною.

Відтак, будь-яка спроба здійснення колективного ідентифікації на ринку капіталу повинна остерігатися неокласичних помилок. Розвиток ісламського ринку капіталу вимагає як

правильного розуміння іджтихаду, так і правильного бачення економіки, з допомогою якого можна інформувати іджтихад. Не можна засновувати економічний аналіз на світських економічних оманах так само, як не можна засновувати іджтихад на анти-ісламських принципах. Дійсно, модерністи зазвичай замінюють таклід таких великих імамів, як Абу Ханіфа і його школи права, на таклід деяких економістів, таких як Мілтон Фрідман і Чиказька школа. Корисно пам'ятати, що нещодавно багато людей виступали за таклід, заснований на Карлі Марксі, а не на Абу Ханіфі, незважаючи на той факт, що багато релігійних лідерів визнавали і пророкували, що комунізм повинен зазнати невдачі, тому що він перевертає духовні принципи.<sup>9</sup>

Річ не в тім, що ісламський світ повинен сліпо слідувати імамам минулого, а в тім, що сьогодні не можна просто замінити їх світськими економістами. Справді, сліпе слідування Мілтону Фрідману замість Карла Маркса може просто замінити одну помилку на іншу. Прийняття неокласичної помилки, що перевертає духовні принципи, обов'язково веде до саморуйнації, оскільки Коран і хадиси постійно попереджають людство про духовну байдужість, незалежно від того, чи це стосується комунізму чи будь-якої іншої економічної системи. Коротше кажучи, більш небезпечно засновувати *таклід* на світській економічній думці, ніж на ісламській думці минулого, і розуміння останньої може відіграти ключову роль у спростуванні першої для правильного інформування іджтихаду.

Якщо говорити стисло, небезпека сліпого слідування неокласичній економічній теорії у розвитку ісламського ринку капіталу ілюструється світським аналізом *ріба*. (Незалежно від того, як визначити *ріба* — «уподобання» можуть породжувати як надзвичайно високі, так і низькі відсоткові ставки, — питання не в тому, щоб досліджувати ісламські аргументи щодо відсоткових ставок, а в тому, щоб з'ясувати, чи є неокласичне його обґрунтування духовно нейтральним). Світські економісти зазвичай намагаються виправдати етичність *ріба*, стверджуючи,

що споживання сьогодні є більш корисним, ніж споживання завтра, так що кредитор повинен стримувати себе, коли він дає гроші у борг. Ця теорія була популяризована Ірвінгом Фішером, великим економістом з ринків капіталу, і викладається на курсах економіки щодо заощаджень та інвестицій. (Хоча ми визнаємо, що це не єдине неокласичне обґрунтування *riba*, воно є популярним. Наша мета — просто показати, що воно не є духовно нейтральним).

Відповідно до цього аргументу, «зусилля» кредитора по самообмеженню заслуговує на винагороду, так само як цього заслуговує зусилля в праці у виробництві. Цей світський економічний аргумент прирівнює помірне споживання, якого мусульманин повинен притримуватися навіть без винагороди, до джигаду людини, яка працює, щоб утримувати свою сім'ю. Однак ці два види «зусиль» непорівнянні з ісламської точки зору. Утримання від такого зла, як надмірне споживання, не вимагає своєї оплати з моральної точки зору, тоді як вчинення добра (наприклад, праці, щоб утримувати сім'ю) заслуговує на винагороду. Як сказав Пророк: «Платіть працівникові його заробітну плату до того, як висохне його піт». Він не сказав, щоб людина, яка має більше грошей, ніж їй сьогодні потрібно, платила додаткові гроші завтра, щоб вона не вчинила занадто великий гріх споживання сьогодні.

Справжнє зусилля полягає у тому, щоб утримуватися від *riba*, а не просто від занадто великого споживання за один день. Світські економісти часто відповідають, що утримання від *riba* зруйнує економіку. Коран заперечує проти цього, заявляючи, що сатана загрожує мусульманину бідністю, коли він утримується від *riba*, тоді як Бог обіцяє йому благословення. Божа обітниця піддається емпіричній перевірці завдяки тому простому факту, що інвестиції в акції в довгостроковій перспективі приносять набагато більше прибутків, ніж аналогічні інвестиції у облігації. Наприклад, статистика Ibbotson Associates показує, що 1 долар, вкладений у довгострокові дер-



жавні облигації у 1926 році, сьогодні коштував би 33,73 долара, тоді як 1 долар, вкладений в акції на Нью-Йоркській фондовій біржі, коштував би 1370,95 доларів, а 1 долар, вкладений у щонайменше 10 відсотків акцій на біржі, коштував би 4495,99,10 доларів.<sup>10</sup> Якщо хтось заперечить, що фондовий ринок не може вмістити невеликі або короткострокові інвестиції, щоб запропонувати вищі доходи на капітал, відповідь буде такою, що у цих випадках утримання від *riba* не призводить до жахливої бідності передбаченої економістами.

Навпаки, гарантовані відсотки фактично обтяжують майбутні покоління мусульман. Як підтвердить будь-який економіст, що спеціалізується на природних ресурсах, для максимізації вартості таких невідновлюваних ресурсів, як нафта, необхідно продати майже все протягом 50-100 років. Ігнорування споживання майбутніх поколінь призводить до того, що вартість споживання ними цих невідновлюваних ресурсів практично дорівнює нулю. «Оптимальний» план продажів полягає в тому, щоб вичерпати майже весь ресурс протягом кількох поколінь, після чого ресурс матиме невелику економічну цінність, тому що позитивна відстокова ставка становить 20 доларів за барель нафти, який сьогодні коштує набагато більше ніж 20 доларів за той самий барель 50 років назад. Отже, майбутні покоління не представлені належним чином у економічному рівнянні, випадок «відсутніх ринків» мовою економістів.

Більше того, праця має духовну мету, зрештою спрямовану до Бога відповідно до істини, в той час як *riba* не має такої мети, оскільки Пророк сказав, що людина, яка працює, щоб прогодувати свою сім'ю, здійснює акт поклоніння так само, як тоді, коли вона молиться. Справді, шаріат робить із зусилля із заробляння хліба насущного релігійний акт, настільки ж обов'язковий, як і конкретно релігійні обов'язки, і надає релігійний сенс усім діям, які необхідні для життя мусульманина, але не тим, що є експлуататорською розкішшю, як *riba*. Ось

чому Коран має на увазі, що заробляння на життя та благодійність для своєї сім'ї, протилежність накопиченню багатства з *ріба*, рівносильні захисту віри.<sup>11</sup>

Пророк підкреслив цей факт, коли молодий чоловік міцної статури біг у свою крамницю через район, де Пророк збирав свої війська для відбиття ворожого нападу. Хтось помітив, що йому хотілося б, щоб молода людина використовувала своє тіло і здоров'я, щоб іти шляхом Божим, записавшись на захист віри. Пророк відповів:

Якщо цей юнак біжить із наміром не залежати від інших і утримуватися від жебракування, він слідує за Богом. Якщо він бореться за засоби для існування своїх слабких батьків або слабких дітей, він слідує за Богом. Якщо він намагається показати своє здоров'я з гордині, він слідує за Сатаною.<sup>12</sup>

Визначаючи маслаха як результат підпорядкування істині, ісламська економічна наука виступає проти помилкового неокласичного визначення її як особистого бажання. Тільки таке бачення економіки, яке правильно визнає духовну можливість істини як рушійної причини, а *маслахах* як наслідок, може задати напрямок іджтихаду, необхідний для розвитку ісламських ринків капіталу.

Цей короткий приклад показує, як *таклід* таких західних економістів, як Мілтон Фрідман, може призвести до краху при формулюванні ісламських ринків капіталу. Насправді, таклід, який ґрунтується на старшому, проте справжньому Ісламському іджтихаді є більш бажаним ніж сучасний таклід західних економік, який базується на світському іджтихаді. Навіть якщо цей таклід є випадковим, мусульмани ніколи не повинні забувати, що сліпе дотримання світської економічної думки, чи то неокласичної, чи то марксистської, зрештою веде до краху. Більше того, цей випадковий таклід становить реальну небезпеку в нинішніх умовах. У той час як деякі модерністи стверджують, що мусульманам не потрібна фетва для виправдання такліду західних фінансових інститутів, інші мусульма-

ни часто несвідомо плутають фетву, яка підтримує такий таклід із реальним іджтихадом. Очевидно, що це різні речі, як окупована територія відрізняється від незалежної держави.

Проте таклід минулих судових рішень з економічних питань також є небезпечним. Хоча ісламське уявлення про людство як про слугу Бога (*абд*) та його намісника (*халіфат Аллаг фі аль-ард*) не змінилося, змінилися обставини, відповідно до яких люди виконують ці ролі та роблять свій вибір. У сьогодишніх складних умовах промислового виробництва та інституційної торгівлі таклід більше неможливий. Ранні фетви стосувалися простих економічних ситуацій, у яких обмін був радше індивідуальним, аніж інституційним, а виробництво було швидше сільськогосподарським, ніж промисловим. Оскільки питання про справедливі та несправедливі угоди були простішими, факіх (знавець ісламської юриспруденції) не потребував досвіду інших і міг здійснювати юридичні наради самотійно.

Це надзвичайно складно, оскільки знання, необхідні для роботи в сьогодишньому складному середовищі, величезні та потребують спеціальних досліджень у кількох галузях. Більше того, ранні фетви стосувалися угод усередині дар аль-ісламу в той час, коли ісламська цивілізація була політично та економічно домінуючою, і не стосувалися сучасної міжнародної торгівлі, коли багато мусульманських країн є відсталими економічно, а то й політично. З усіх цих причин минулий *фікх* з економічних питань не обов'язково застосовується до нинішніх умов. Як наслідок, ми повинні звертатися до Корану та Сунни за настановою.

Правильна методологія полягає в тому, щоб застосовувати ісламські принципи до економічної політики для того, щоб інтегрувати разом етику та економіку навколо трьох основних принципів *таухїду*, *тазкія* та *умрану*. Кожен принцип має важливе значення для ісламського погляду на багатство і, відповідно, ролі ринків капіталу в ісламському суспільстві. Щодо багатства, істина про те, що Бог є Абсолют, вимагає, щоб люди

усвідомили, що багатство — це засіб, який служить їхнім духовним інтересам, а не самоціль. Якщо Абсолют — це те, що не потребує подальшого обґрунтування, то перший принцип виключає можливість того, що гроші або будь-що інше можуть розглядатися як самодостатня мета. Більше того, перший принцип, очевидно, вимагає, щоб кінцевою метою віруючих був Бог, а не якась інше благо, бо Бог ніколи не може бути засобом для досягнення подальшої мети. Припускати протилежне означає заперечувати, що Він є Вищим Благом, «яке не вимагає виправдання з погляду ще вищого блага».<sup>14</sup>

Другий принцип, *тазкія*, вимагає, щоб воля і почуття людей були чистими і добровільними, і щоб вони любили все заради Бога. Чистота вимагає, щоб воля homo Islamicus тримала у полі зору Вище Благо і розглядала всі речі у зв'язку з цим Благом. Їхні почуття мають бути об'єктивними в любові до всього в його божественному контексті. Було б нелогічно і суперечило б істині з боку homo Islamicus бажати або любити речі поза їхньою Божественною Причиною, бо це становило б гріх ідолопоклонства, який визначається як «непрямо ненавидіти Причину, з якої випливає вся досконалість і будь-яка любов».<sup>15</sup> Отже, другий принцип вимагає, щоб люди не були пристрасно прив'язані до багатства; повинні бути вдячні Богу за свій *різк* (засоби до існування) і розглядати природу як айя (знамення) Аллага; та мають бути щедрим у відносинах з іншими. Той факт, що закят заснований на тому ж корені, що й *тазкія*, показує, наскільки тісно щедрість пов'язана з чистотою.

Третій принцип, *умран*, вимагає, щоб люди творили добро у побудові цивілізації. Іншими словами, вони не повинні марно витрачати даровані їм Богом таланти та ресурси або недостатньо використовувати їх та нехтувати задоволенням своїх реальних потреб, або на експлуатацію їх на службі жадібності, а не Богу. У творенні добра третій принцип вимагає від людства бути щирими і не ледарювати, розбудовувати

багатство і цивілізацію для задоволення реальних духовних та інших потреб, та не зловживати ними заради пристрасті.

Ці три принципи показують, що іслам визнає важливість багатства в ієрархії духовних та інших потреб людства (*масаліх*). Ісламська економічна ієрархія визнає, що такі зовнішні блага, як багатство, є засобами для досягнення благ, пов'язаних з тілом, таких як здоров'я та краса, які, своєю чергою, є фізичною підтримкою духовної роботи, яка виявляється у внутрішній чесноті, «благостині». Ісламські принципи *таухід*, *тазкійя* і *умран* регулюють цю ієрархію і об'єднують духовні та інші потреби людства в одне змістовне ціле, тим самим реалізуючи і втілюючи в життя *шагадатайн* (основоположні свідчення віри). У цьому сенсі ісламська економіка визнає можливість того, що люди швидше можуть бути мотивовані істиною чи Богом, а не корисністю чи щастям, щоб усунути зло та чинити добро.

Враховуючи все вищезгадане, ми можемо сказати, що іслам чітко усвідомлює роль ринків капіталу у залученні коштів для компаній та проектів, покликаних допомогти спільноті задовольнити її фізичні та інші потреби, а також забезпечити необхідну ліквідність. Але ринок капіталу неспроможний зрадити меті свого існування, що визначається цими трьома основними ісламськими принципами. Ісламські цінності мають бути як на ринку, так і в мечеті, бо Бог є свідком усіх договорів. Тому компанії та інвестори повинні використовувати ресурси етично та відповідно до цих принципів. Це піднімає багато питань, наприклад, як можна використовувати ринок капіталу як засіб багатства або розвитку, що підтримує духовні цілі суспільства. На такі питання не можна відповісти, просто припускаючи, що ринок капіталу чи багатство є самоціллю. Справді, принципи мають на увазі, що свобода — це не безумовне право, а скоріше результат виконання обов'язків. Твердження про те, що людська гідність дає необмежені права найнижчим з людей суперечить самому собі, оскільки це дозволило б та-

ким негідним людям зруйнувати те, що становить справжню гідність людини: її прихильність до Бога.

Декілька питань, які передбачають види відповідальності, які ці принципи мають на увазі для компаній та інвесторів, наведено нижче. Вони мають рекомендаційний характер (не є вичерпними) і стосуються безпосередньо ринку акцій (не боргових зобов'язань). Хоча деякі питання застосовуються до обох, вони ставляться в контексті ринку акцій (а не облігацій), оскільки останній суперечить основним ісламським принципам. Необхідні додаткові дослідження, щоб визначити різницю між типами облігацій і які типи є прийнятними з погляду ісламу (наприклад, облігації для таких проектів громадських робіт, як аеропорти).

Якщо говорити спочатку про компанії, ці принципи піднімають питання про корпоративну відповідальність перед клієнтами, працівниками та акціонерами. Наприклад:

- Чи прийнятим є з точки зору ісламу використання компаніями грошей, залучених на ринку капіталу, для створення вхідних бар'єрів, що перешкоджають конкуренції, щоб вони могли стягувати зі своїх клієнтів більше грошей? Ісламські принципи стверджують, що це не так. Але це сталося у кількох американських галузях.<sup>16</sup>
- Чи можуть компанії ставитися до деяких акціонерів по-різному, навіть якщо вони здійснюють однакові інвестиції? Справедливість вимагає, щоб з інвесторами поводитися справедливо, а довільне поводження вважалось неприйнятним.
- Які технології купуватимуть компанії на залучений капітал? Тематичні дослідження, проведені Інститутом відповідних технологій, показують, що Захід часто продає країнам, що розвиваються технології, які неможливо пересадити на їхній ґрунт і які часто є недоречними. Е. Ф. Шумахер, економіст, відомий популяризацією відповідної тех-

нології, продемонстрував, що широкомасштабна західна технологія часто відповідає інтересам людей.<sup>17</sup> Деякі економісти можуть заперечити, що ринок завжди виробляє найефективніші типи технологій, але дослідження Інституту відповідних технологій показує, що це не завжди так, що невідповідна технологія може суперечити духовним принципам. Після того, як країнам, що розвиваються, були надані в борг мільярди доларів для покупки невідповідних технологій з такими сумними результатами, настав час подумати про більш відповідні технології.

- Яка відповідальність компанії перед навколишнім середовищем та майбутніми поколіннями щодо забруднення та ресурсів? Наприклад, чи можуть компанії використовувати капітал із фондового ринку для виснаження невідновлюваних ресурсів протягом 50 або 100 років, щоб максимізувати фінансову вигоду? Вкотре це порушує ісламські принципи. Однак це звичайна практика нафтової галузі, яка представляє деякі з найбільших у світі компаній, зареєстрованих на фондовій біржі. Коротше кажучи, якщо ми хочемо, щоб ідея ісламського ринку капіталу мала якийсь сенс, капітал повинен використовуватися відповідно до ісламських принципів.

Незважаючи на те, що ці питання висвітлюють деякі відмінності між ісламськими та світськими фондовими ринками, є кілька областей, які викликають спільне занепокоєння. Особливе занепокоєння викликає надання інвесторам повної інформації про корпорації, щоб недобросовісні брокери і компанії не могли ввести їх в оману і примусити купувати практично нікчемні акції, як це було поширено на світанку американського фондового ринку і продовжує існувати, певною мірою, сьогодні.

Лише за останнє десятиліття Комісія з цінних паперів та бірж США закрила такі сумно відомі брокерські фірми, як

Blinder and Robinson («Бліндер і Робінсон»), відомі досвідченим інвесторам та галузевим експертам як Blind'em and Rob'em («Засліпи та пограбуй»). Ця брокерська фірма регулярно створювала компанії, в яких вона була єдиним «маркет-мейкером» або учасником продажів, і створювала величезний спред між ціною «пропозиції» та ціною «продажу», тим самим одержуючи величезний прибуток від різниці. Щоб змусити потенційних інвесторів купувати акції, брокерська фірма говорила їм, що компанія виробляє щось морально похвальне, як, наприклад, Біблію. Потім вона маніпулювала ціною акцій, спрямовуючи її все вище і вище, примушуючи таким чином інвесторів купувати та продавати акції (хід відомий як «збовтування рахунків»). З кожної угоди фірма отримувала величезний прибуток. Вона продовжуватиме маніпулювати ціною акцій, піднімаючи її все вище та вище перш ніж звалити її і знищити інвесторів, що залишилися. Потім процес розпочнеться знову із новим колом інвесторів. Деякі типи акцій досі сумно відомі скандалами, наприклад, «копійкові акції» золотих чи нафтових компаній, які залучають інвесторів хибними обіцянками відкриття великих родовищ золота чи нафти. Таким чином, велике падіння ціни акцій має бути розслідуваним, щоб переконатися у відсутності маніпуляцій.

Так само недобросовісним брокерам необхідно заборонити продавати свої власні акції клієнтам за невинувато високими цінами, купуючи акції для себе раніше, ніж це роблять їхні клієнти. Однак усунення цих махінацій недостатньо, щоб зробити ринок «ісламським», тому що ісламський ринок стурбований також іншими етичними питаннями. Більше того, функції всіх учасників (наприклад, маркет-мейкерів та дилерів) мають бути вивчені та обґрунтовані у світлі ісламських принципів.

Звертаючись до інвесторів, ісламські принципи піднімають питання доступних їм інвестицій. Звичайно, заборонені будь-які вкладення, наприклад, у алкоголь та акції казино. А як



щодо торгівлі ф'ючерсами та опціонами щодо компаній, які продають *халальні* вироби? Ф'ючерсні контракти на акції вимагають додаткового вивчення та повинні бути зупинені доти, доки вони не будуть належним чином проаналізовані. Звичайно, ф'ючерсні контракти на товари вимагають щоб продавець дійсно мав товар, зазначений у контракті. Так само викликають сумніви опціони, оскільки вони дозволяють одному інвестору купувати або продавати акції іншому інвестору до певного часу і за наперед визначеною ціною в обмін на фіксований, безповоротний платіж. Багато вчених стверджують, що така угода заохочує спекуляцію та допускає експлуатацію, що суперечить ісламським принципам.

Аналогічним чином, необхідно визначити, яке кредитне плече дозволено ісламом під час інвестування в акції? Чи можуть інвестори зробити перший внесок у надії на більший прибуток і заплатити проценти на 90 відсотків, що залишилися? Такою була політика Нью-Йоркської фондової біржі до краху фондового ринку 1929 року. Після цього мінімальні інвестиції були збільшені до 50 процентів, тому що таке високе кредитне плече сприяло падінню цін і таким чином створювало нестабільність, заохочуючи спекуляції. Такі дестабілізуючі спекуляції явно суперечать ісламським принципам і є основною причиною, з якої деякі модерністи стверджують, що облігації необхідні, оскільки акції є нестабільними.

Але багато економістів відзначають, що фінансування за рахунок позикових коштів та спекуляції є основними причинами нестабільності ринку.<sup>18</sup> Це особливо важливо в поточних ринкових умовах, коли співвідношення ціни до прибутку знаходиться на надзвичайно високих рівнях. Минулого року Алан Грінспен, голова Федеральної резервної системи США, неодноразово закликав інвесторів вкладати кошти з обережністю, явно не схвалюючи інвестиції з використанням позикових коштів, що підвищують волатильність ринку. Це хороша порада, тому що співвідношення ціна/прибуток та волатиль-

ність ринку на даний час досягли рівнів, аналогічних тим, що були до ринкового краху 1987 року. На думку деяких економістів волатильність фондового ринку не має раціонального підґрунтя, і що слід краще використовувати інформаційні системи стосовно показників діяльності та цін на акції компанії. Таким чином, торгові правила, які обмежують кредитне плече, мають вирішальне значення для стабілізації ринку та забезпечення максимальної безпеки інвесторів. Короткі продажі також збільшують нестабільність та явно суперечать ісламським принципам. Відповідно до правил торгівлі, що допускають кредитне плече і короткі продажі, обидва з яких знижують стабільність, в довгостроковій перспективі дедалі менше інвесторів будуть процвітати від росту компаній, зареєстрованих на фондовій біржі, і дедалі менше коштів буде доступно для ринку капіталу.

Загалом економісти-неокласики часто стверджують, що правила, які обмежують вибір для інвесторів та компаній, шкідливі. Вони стверджують, що будь-хто має суперечити основним ісламським принципам Корану або Сунні через *маслаха* громади, відносність *фіксу*, відсутність альтернатив або комбінації всіх трьох чинників. Проте ті, хто займається колективним іджтихадом, повинні захищати ісламський економічний підхід, який використовує прикладну етику для захисту від цих помилкових звинувачень. Зробимо кілька пропозицій із цього приводу.

Почнемо з останнього аргументу відсутність альтернатив. Насправді це різновид аргументу *маслаха*, оскільки його сила ґрунтується на шкоді, яка спіткає громаду, якщо вона утримається від відповідної економічної діяльності. Як показало попереднє обговорення принципів ісламського ринку капіталу, альтернативи існують, але нестача творчості та бажання реалізувати цю мету заважають їх реалізації. Тому в цьому розділі основна увага приділяється першим двом аргументам економістів-неокласиків: *маслаха* громади та відносності *фіксу*.

Як зазначалося раніше, відносно має відповідати абсолютному, а не навпаки. Вчені в області *усуль аль-фікх* стверджують, що аргументи, засновані на тому, що є відносним (наприклад, *маслаха* і час), недійсні проти аргументів, заснованих на тому, що є абсолютним, а саме на Корані та Сунні, а також на принципах, які вони обов'язково мають на увазі. Помилкові аргументи, які суперечать абсолютному, заснованому на відносному, роблять відносно абсолютним і цим суперечать першому принципу *таухїду*. Без абсолютних і вічних стандартів, що базуються на *таухїді*, немає основи для оцінки *маслаха* або змін в часі. Отже, немає основи для очищення індивідуумів і суспільства від зла або для здійснення добра, що суперечить другому та третьому принципам *тазкія* та *умран* відповідно.

Аргумент, що людство може визначити, що в його інтересах, думаючи про *маслаха*, не звертаючись до одкровення, є абсурдним. Коран наказує нам думати про наші інтереси з чистим розумом (*салім*). Але це можливо тільки в тому випадку, якщо ми слідуватимемо Шаріату. Коли нас опановують пристрасні бажання, і ми порушуємо шаріат, одного нашого розуму недостатньо, щоб визначити, що в наших інтересах.

Так само той факт, що деякі частини *фікга* відносні, не може використовуватися для твердження, що всі частини відносні. Цей помилковий аргумент передбачає, що все відносно, що саме собою суперечливо. Один вчений відповідає на це абсурдне твердження так:

Релятивізм прагне звести кожен елемент абсолютності до відносності, роблячи одночасно абсолютно нелогічний виняток на користь цього зведення. Насправді релятивізм полягає у тому, щоб проголосити істинним те, що такої речі, як істина, немає, або проголосити абсолютно істинним те, що немає нічого, крім відносно істинного; з тим самим успіхом можна було б сказати, що мови не існує, або написати, що писемності не існує. Коротше кажучи, будь-яка ідея зводиться до деякого роду відносності, чи то

психологічної, історичної чи соціальної, але це твердження зводить нанівець той факт, що воно також постає як психологічна, історична чи соціальна відносність. Твердження анулює себе, якщо воно істинне, і, анулюючи себе, логічно доводить тим самим, що воно хибне; його первісна абсурдність полягає в імпліцитній претензії на власну унікальність в тому, що воно унікає, немов за помахом чарівної палички, відносності, яка оголошується єдиною можливою.<sup>19</sup>

Таким чином, аргументи, які суперечать абсолюту через *маслаха* або час, помилкові. На жаль, світська економіка поєднує в собі обидві помилки ще більш крайнім чином, аніж Наджмуддін аль-Туфі, який стверджував, що *маслаха* має пріоритет навіть над Кораном і Сунною. Світські економісти та деякі мусульмани використали цей тип аргументів проти розвитку істинно ісламського ринку капіталу. Звісно, фахівці з *усуль аль-фікху* визнають небезпеку аргументації Аль-Туфі і розробили багато літератури про належне використання *маслаха* в юридичних аргументах. Вчені категорично відкинули радикальні тлумачення *маслаха* як це ілюструє наступна цитата із критики Західа аль-Каусарі Аль-Туфі:

Один з їхніх хибних методів у спробі змінити Шаріат відповідно до своїх бажань полягає в тому, щоб заявити, що «основним принципом законодавства в таких питаннях, як угоди між людьми, є принцип *маслаха*; якщо текст суперечить цьому *маслаха*, від тексту слід відмовитися і треба слідувати *маслаха*». Яке зло промовляти такі заяви та брати їх за основу для побудови нового Шаріату!

Це не що інше, як спроба порушити Божественний Закон, щоб дозволити в ім'я *маслаха* те, що заборонив Шаріат. Запитайте цього вільнодумця (аль-фаджир), що це за *маслаха*, який ви хочете побудувати у своєму законі? ... Першим, хто відкрив цю браму зла... був Наджм Аль-Туфі аль-Ханбалі... Жоден мусульманин ніколи не промовляв такої заяви... Це

неприкрита брехня. Хто слухає такі розмови, той не долучається ані до знання, ані до релігії.<sup>20</sup>

Хоча Аль-Туфі явно не був успішний у своїй спробі зловживати концепцією *маслаха* і створити еретичне законодавство, на жаль, на Заході його британський колега Джереми Бентам, який реагував на несправедливість церкви, досяг значного успіху. Бентам зіграв ключову роль розвитку світської економіки, яка тепер протистоїть розвитку істинно ісламського ринку капіталу. Бентам визначав *маслаха* з погляду індивідуальних бажань, незалежно від того, чи виходять вони з *нафс аль-аммафа* чи ні. Сучасна економічна наука використовує той самий підхід, визначаючи *маслаха* як будь-який добровільний вибір. Згідно з цією теорією, чим більший вибір, тим краще, тому що будь-який добровільний обмін нібито збільшує *маслаха* суспільства (за умови, що він не створює негативного «зовнішнього ефекту» і не справляє негативного впливу на інших). Відповідно до цієї теорії, ісламські правила етики щодо ринку капіталу неправильні, оскільки вони обмежують вибір людей. Сучасна економічна наука стверджує, що виступає за *маслаха* суспільства, максимізуючи цей вибір відповідно до принципу Парето, згідно з яким «ніхто не може покращити своє становище без того, щоб комусь стало гірше».

З ісламської точки зору, це визначення *маслаха* абсурдне і просто замінює служіння Богу служінням своїм пристрастям з точки зору корисності. Теорія робить відносно абсолютним, підпорядковуючи істину бажанню, не розрізняючи між «психічними станами, пов'язаними з вірою в те, що є правдою, і успішним обманом»<sup>21</sup>. Це неокласичне визначення ігнорує те чи відповідає дія чи намір істині Абсолюту, тим самим дозволяючи егоїстичній ілюзії мати перевагу гіркою правдою, і повну оману в тому, усвідомлення сенсу існування є аналогічне реальному. Таким чином, для економіки не має значення, чи сприймається *маслаха* помилковим по відношенню до його

об'єкта або рівня. В останньому випадку «об'єкт може бути добрим, але щастя може бути неправильним, якщо воно відрізає себе від свого Божественного контексту...».<sup>22</sup>

Таке хибне щастя чи маслаха неприйнятне з жодного духовного погляду. Якщо вибір робить *нафс аль-аммафа*, а не *рух*, то чим менше варіантів, тим краще як для людини, так і для суспільства. Як сказав Аль-Газалі, деяких людей необхідно заганяти до раю батогом. Істинним визначенням маслаха є приведення ринків капіталу у відповідність до ісламських принципів шляхом усунення варіантів вибору зла та створення варіантів вибору добра. На жаль, багато мусульманських вчених вважають, що саме західна економіка здатна стати шляхом розвитку для умми її ринків капіталу. Тому життєво важливо показати те, як ці економічні аргументи роблять абсолютним не Бога, а *маслаха*, і як вони перевертають з ніг на голову основні ісламські принципи.

У дійсності, спотворюючи три ключові принципи економічне визначення маслаха руйнує ісламське злиття в одне ціле духовних та інших потреб умми. Не криючись, це визначення перекручує перший ісламський принцип (*таухід*), оскільки визнає абсолютним маслаха, а не Бога. Воно заперечує, що Бог є Вищим Благом, «яке не вимагає підтвердження з погляду ще вищого блага», і замінює Бога маслаха.<sup>23</sup> Згідно з економічною теорією, багатство може бути самоціллю, тому що маслаха не підкоряється істині.

Замінюючи істину помилкою, економічна наука аналогічно перекручує другий ісламський принцип (*мазкія*). Роблячи *маслаха* абсолютним, економічна наука заперечує необхідність чистоти в бажанні та любові до всього суцього заради Бога і робить його спотворення неминучим. Замість того, щоб усувати зло, дії згідно економічного визначення його породжують. Якщо маслаха та наші бажання не будуть керуватися істиною, ми приречені бути пристрасно прив'язаними до багатства, ставати невдячними та жадібними (*мазкія* вимагає

неупередженості, радості та щедрості), як про це свідчать Коран та хадиси.

Аналогічним чином це визначення перекидає третій принцип (*умран*), замінюючи досягнення добра перебільшеною концепцією розвитку, яка більше нагадує ірраціональне розростання, аніж доступну для розуміння цивілізацію. Безмежна жадібність веде до експлуатації природи та неминуче до екологічної кризи. Окрім цього, суспільство загниває від гонитви за аморальними задоволеннями, що пов'язані з цим економічним визначенням. Це явно несумісне з третім принципом побудови цивілізації задля досягнення блага, оскільки передбачає багатство, мотивоване швидше жадібністю, а не духовними принципами.

Фактично, це найперша відправна точка західної економічної науки, починаючи з Адама Сміта, який досліджував багатство націй у своїй однойменній книзі з точки зору матеріальних цілей.<sup>24</sup> Будучи деїстом, він вважав, що Бог є віддаленим від світу. Так само Джон Локк вважав, що Бог неізнаний і що цивілізація має ґрунтуватися на людському розумі, а не на одкровенні. На його думку, метою уряду було сприяти необмеженому накопиченню грошей та експлуатації природи для матеріального процвітання. «Заперечення істинності природи,— стверджував він,—це шлях щастя»<sup>25</sup>. Подібні доктрини є пародією на ісламську концепцію *умран*.

Такі сучасні вчені, як Мухаммад Саїд Рамадан аль-Буті, справедливо стверджують, що утилітаристська філософія, основним видом застосування якої виступає економіка, є нічим іншим, як спробою зруйнувати іслам.<sup>26</sup> Щоб краще зрозуміти цей небезпечний характер світської економіки, корисно дізнатися більше про Джеремі Бентама, «батька-засновника» сучасного утилітаризму.<sup>27</sup> Бентам ненавидів Бога і релігію і люто нападав на обох. Джон Коллс, колишній учень Бентама, який пізніше відвернувся від нього, охарактеризував томи Бентама про релігію як «томи богохульства і наклепу... проти Автора

християнства та Його народу».<sup>28</sup> Бентам нападав на церковні вчення стверджуючи, що заборони на заняття, які не «шкодять іншим», такі як сексуальні потурання та гомосексуальність, насправді знижували корисність. Для нього, питання істини, яку пропонувала релігія в контексті корисності були недоцільними та відносилися до міркувань другого порядку.

В своїй книзі Вступ до принципів моралі та законодавства, він визначає принципи корисності на які держава повинна замінити релігійні закони для того, щоб вона могла управляти суспільством зі світським законодавством на основі теорії законодавчого утилітаризму. Після спроби вплинути на інших за допомогою книги перед її публікацією, Бентам бачив у своїх мріях себе як «засновника суспільної течії та, звичайно ж, особистість великої святості і важливості»<sup>29</sup>. Бентам мріяв про себе як про рятівника Англії та, можливо, світу. На запитання «чудової людини», що їй слід робити, «щоб врятувати націю», Бентам відповів: «Візьміть мою книгу і слідуйте за мною». Бентам мав на увазі, що його книга має замінити Святе Письмо в якості найкращого плану спасіння світу, оскільки це книга є «істинним смаком плодів із дерева пізнання». Янгол, який передав її йому, сказав, що Бентам «не мав нагоди їсти їх... як святий Іоанн: все, що мені потрібно було зробити, це втиснути їх, як я міг, у горлянки інших людей»<sup>30</sup>.

Враховуючи цю розповідь про джерело натхнення Бентама, запитань щодо застосування світської економіки до розвитку ісламських ринків капіталу виникнути не повинно. На жаль, багато мусульманських учених звертаються за допомогою до світських економістів, не розуміючи небезпечних вихідних припущень, що лежать в основі їхніх рекомендацій щодо економічної політики. Світська економіка немає категорії для мотивації істиною, оскільки для неї абсолютною є лише корисність. Мусульманські економісти можуть спростувати цей підхід, спираючись на цінну літературу з *усуль аль-фікх*, в якій міститься паралельне спростування Аль-Туфі.



Вчені в області *усуль аль-фікх* також мають усвідомлювати небезпечні припущення, що лежать в основі неокласичної економічної теорії. Обидві групи вчених можуть запропонувати істинно ісламські альтернативи та спростувати аргументи модерністів про те, що ісламська економіка не служить *маслаха* суспільства.

## ВИСНОВОК

Отже, таклід світської економіки та інститутів навіть більш небезпечний, ніж таклід учених ісламського права. Для побудови політики щодо ринку капіталу сучасним мусульманським вченим необхідно отримати точне розуміння як іджтихаду, так і ісламської економіки. Поганий економічний аналіз може спотворити кращий іджтихад так само як помилковий іджтихад може зіпсувати найкращий економічний аналіз. Правильного розуміння обох дисциплін слід досягати шляхом застосування трьох основних ісламських принципів: таухіду, істини того, що Бог є Абсолютним; *тазкія*, очищення людства та суспільства від зла; та *умран*, побудова цивілізації для досягнення блага.

Визнавши те, що істина є рушійною силою віруючих в очищенні себе від зла та творінні добра, справжній іджтихад та ісламська економіка можуть бути об'єднані для розвитку істинно ісламського ринку капіталу. Такий самий аналіз має також спростувати помилкові юридичні та економічні аргументи тих, хто підтримує *таклід* Заходу за допомогою фетви. Якщо нинішній іджтихад не застосовуватиме такі основні ісламські принципи, умма зіткнеться з ще більш небезпечною ситуацією в майбутньому, оскільки нічого корисного не може бути досягнуто без істини.

Найважливішою причиною наших економічних проблем є відсутність мудрості. Як наслідок, ми не знаємо, як правильно використувати дані нам Богом ресурси. Аргумент

світського економіста про те, що обмеження необхідне, тому що у кожного є ненаситні бажання, — це міф, який розпо-всюджується Заходом. Джерелом нашої настанови має бути Божа справедливість, бо багатство – це багатство Бога, а люд-ство – творіння Бога. Ми Його намісники і маємо виконувати свій обов'язок перед Ним. Бог каже істину, і нехай Він стане нашим поводитрем.

### ПРИМІТКИ

1. Наприклад те, що уникнення скоєння зла є передумо-вою для творіння добра.

2. Geoffrey Brennan, «The Economist's Approach to Ethics: A Late Twentieth Century View» in Peter Groenewegen, *Economics and Ethics?* (New York: Routledge, 1996), 124.

3. Там само.

4. Процитовано з Tibor Machan, «Reason in Economics versus Ethics,» *International Journal of Social Economics* (1996): 21.

5. C. Dyke, *Philosophy of Economics* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981), 10-11.

6. Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Middlesex: Perennial Books, 1987), 93.

7. Наприклад, смирення походить від повного покла-дання людини на Бога. Усвідомлення цього не дозволяє лю-дям переоцінювати себе та недооцінювати інших.

8. Як зазначає Сейед Хоссейн Наср, марксизм це христи-янське милосердя без Христа. Див. його *The Need for a Sacred Science* (Albany: State University of New York Press, 1993), 152.

9. Frithjof Schuon, *Esoterism as Principle and Way* (Middlesex: Perennial Books, 1981), 94.

10. Ibbotson and Associates, *Stocks, Bonds, Bills, and Inflation: 1997 Yearbook* (Chicago: Ibbotson and Associates, 1997).

11. Muhammad Abdul-Rauf, *A Muslim's Reflections on Democratic Capitalism* (Washington, DC: American Enterprise Institute), 5.

12. Al-Ghazali, *Ithua Ulum Al-Din* (New Delhi: Kitab Bhavan, n.d.), 2:54.

13. Як пояснюється у першому розділі статті, важливо зазначити, що безпроцентний ринок капіталу сам по собі не гарантує, що ринок капіталу є ісламським, оскільки можливим є неісламський безпроцентний ринок капіталу.

14. E. F. Schumacher, *Guide for the Perplexed* (New York: Battam, 1997), 58.

15. Frithjof Schuon, *Stations of Wisdom* (Bloomington: World Wisdom Books, 1995), 94.

16. Свіжий приклад – виробництво сухих сніданків, представлене такими компаніями, як Kellogg's та Post. Тільки після того, як американський уряд вчинив сильний юридичний тиск, компанії галузі відповіли зниженням цін. Цей та інші приклади див в F. M. Scherer «*Industrial Organization*»

17. E. F. Schumacher, *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered* (New York: Penguin, 1973).

18. M. Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System* (Leicester: The Islamic Foundation, 1985), 95-100.

19. Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence* (Middlesex: Perennial Books, 1984), 1.

20. Muhammad K. Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (India: Kitab Bhavan, 1997), 163.

21. James Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 13.

22. Schuon, *Esoterism*, 102.

23. Schumacher, *Guide for the Perplexed*, 58.

24. Harry Landreth and David Collander, *History of Economic Thought* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1994), 67.

25. Jeremy Rifkin with Ted Howard, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1979), 30.

26. Masud, Shatibi's Philosophy, 132.

27. Подальша розповідь про Бентама ґрунтується на статті Waleed El-Ansary on "The Spiritual Significance of Jihad in Economics," American Journal of Islamic Social Sciences (June 1997): 251.

28. Процитовано з James Crimmins, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 148.

29. Там само, 287

30. Там само. 315

## **ЧАСТИНА III: ПРАВА ЛЮДИНИ**

## СВІДЧЕННЯ ЖІНОК В ІСЛАМСЬКОМУ ПРАВІ

Єдиний коранічний аят, у якому показання двох жінок прирівнюються до свідчення одного чоловіка, — це Коран 2:282, так званий «аят про борг» (*аят аль-дайн*). Цей вірш містить значну кількість матеріалу, який пізніше юристи класифікували як рекомендований або просто навчальний (*іфшад*), який не несе юридичного змістовного навантаження. Проте обмежене коло правознавців вважали, що питання запису боргів, свідчення і всі інші питання, що розглядаються в аяті, можуть бути віднесені до категорії обов'язкових (*ваджіб*).

Незалежно від того, згодні ми або ні з тією або іншою школою, всі юристи практично одностайні в тому, що згадка Корану про свідчення щодо фінансових операцій була надіслана для того, щоб порадити мусульманам, як вони можуть зменшити ймовірність виникнення непорозумінь між собою. Тому питання свідчення було відкрито людству повністю в якості напучування. Цілком зрозуміло, що напучування — це одне, а обов'язкові судові приписи — зовсім інше.

Більше того, аят про борг можна розглядати як зв'язуюче свідоцтво, виклик свідків, згода обох сторін договору під час підтвердження та прийняття суддею (*каді*) показань, даних свідками, таким чином:

... Покличте двох свідків із ваших чоловіків. А якщо не буде двох чоловіків, то нехай буде один чоловік і дві жінки, яких ви згодні взяти за свідків.... (2:282)

---

Ця стаття вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 13, вип. 2 (літо 1996): 173-96 і була перекладена Юсуфом ДеЛоренцо. Вона містить незначні редакторські правки.

Далі в аяті пояснюється причина пошуку свідчення двох жінок замість свідчення одного чоловіка, такими словами: «... Якщо перша помилиться, то друга нагадає їй» (2:282).

Таким чином, цей вірш чітко вказує на відмінності в здатності жінок виступати в більшості соціальних умов в якості компетентних свідків і давати свідчення у справах, пов'язаних з фінансовими операціями. Відповідне формулювання має на увазі, що, як правило, на той час фінансові операції не часто хвилювали жінок. Це також вказує на те, що фактичним свідком була одна жінка, хоча її свідчення можуть вимагати підтвердження іншої жінки, яка «нагадає» їй, якщо це необхідно. Таким чином, одна жінка є гарантом точності показань іншої жінки.

Таким чином, очевидно, що ці двоє жінок не перебувають на одному й тому ж рівні, оскільки передбачається, що один свідок повинна знати і бути обізнаною про те, про що вона свідчить. Отже, її показання є юридично прийнятними. Інший свідок вважається просто гарантом, оскільки в основі всіх юридичних показань лежить те, що гарант повинен допомогти судді у розгляді справи так ніби він був дійсним свідком. Більше того, надання свідчень вважається юридичним обов'язком, щоб прищепити свідку підвищене почуття його/її усвідомлення Бога і важливості цього завдання, щоб він/вона не був небалим зі свідченням або піддався емоціям чи особистим почуттям. Якби аят розумівся таким чином, то, мабуть, можна було б уникнути багатьох минулих і сучасних суперечок навколо нього, оскільки головною причиною таких суперечок було переконання в тому, що аят має обов'язкове та юридичне значення.

Окрім того, класичні ісламознавці додали до настанов вірша щодо свідчення ще одне питання, яке не мало абсолютно жодного стосунку до розподілу відповідальності, про який йдеться у вірші: їхнє припущення, що вірш вказує на природну неповноцінність жінок, особливо з точки зору їхніх розу-

мових і фізичних здібностей, незважаючи на явне посилення на жінок, які жили в часи одкровення - часу, коли у жінок було мало або зовсім не було можливостей здобути освіту, зайняти відповідальне становище в суспільстві або взятися за роботу, яка поповнила б їх досвід таким чином, що б зробити «нагадування» непотрібним. Однак, як тільки суспільство подолає цю стадію і жінкам буде дозволено повніше брати участь у його справах, і зокрема в угодах, необхідність таких домовленостей відпаде.

Питання для роздумів полягає в тому, чи можна на підставі непрямого контексту аяту (*іллах*) прийняти свідчення однієї жінки, навіть якщо в аяті говориться, що свідчити повинні дві жінки. Однак перш ніж зайнятися цим питанням і перш ніж досліджувати, чи є воно законним та чи можна відповісти на нього ствердно або негативно, ми повинні поміркувати над деякими іншими питаннями.

*Перше питання.* Коран, як ідеологія, був адресований людям, які до його послання мало або зовсім не зважали на жінок і не допускали їхнього втручання у питання, що вважалися прерогативою чоловіків. Більше того, в до-ісламському арабському суспільстві дозволялося дітовбивство жіночої статі:

Вони приписують Аллагу доньок! Пречистий Він! А самі залишають собі, кого хочуть. Коли когось із них сповіщають про доньку, то його обличчя стає чорним, він тамус гнів і ховається від людей через лиху звістку. Залишити її з ганьбою чи закопати живцем у землю? Яке ж зле рішення їхнє! (16:57-59)

За словами коментатора Корану Фахруддіна аль-Разі:

Під час джахілії чоловіки ховалися, коли знали, що їхні дружини збиралися народити. Якщо їм казали, що у них народився син, вони раділи. Але якщо дізнавалися, що новонароджена дівчинка, то засмучувалися і усамітнювалися, намагаючись вирішити, що їм робити з дитиною: Чи зали-



шити йому цю [дитину], незважаючи на зневагу [яку вона відчуває до неї] — чи закопати в землю? Чи повинен він залишити дитину живою, як об'єкт вічної зневаги, або просто покінчити з нею?<sup>1</sup>

Це траплялося і незадовго до періоду Одкровення. Фактично деякі ранні мусульмани вбивали своїх малолітніх дочок. Кайс ібн Асім якось сказав Пророкові:

«О Пророче Божий! У дні невігластва я поховав живцем сім дочок». Пророк відповів: «За кожную з них звільни одного раба». Чоловік сказав: «Але в мене є лише верблюди». Тому пророк сказав йому: «Тоді за кожную принеси в жертву верблюда (під час хаджу)».<sup>2</sup>

Другий чоловік сказав Пророкові:

«Я так і не зміг скуштувати солодощі віри, хоч і прийняв іслам. За часів невігластва я мав доньку. Якось я сказав дружині гарно вдягнути її. Коли моя дружина відправила її до мене, я відвіз її в далеку долину у пустелі, де нічого не росло. У цьому місці я скинув свою дочку з верблюда, а сам поїхав геть. Коли я залишив її, я чув, як вона кличе мене: «Батьку! Ти вбив мене!» Тепер, коли я думаю про неї і про те, що вона сказала, я не можу знайти нічого, що б допомогло мені». Пророк відповів: «Будь-яке зло, що мало місце в часи невігластва, скасовується ісламом. І всі злочини, які скоєні в ісламі, можуть бути усунені каяттям (*istigfar*)».<sup>3</sup>

Коран переніс людей тих часів у царство віри з абсолютною гендерною рівністю. Цей єдиний символ віри, можливо, більшою мірою, ніж будь-який інший, представляв революцію, не менш важливу, ніж ісламське засудження ідолопоклонства і засудження ним сліпої віри, що передається без перевірки з покоління в покоління. Теоретично така рівність може здатися відносно простою для прийняття справою. Але коли питання доходить до практичної реалізації будь-якої нової соціальної моделі, неминуче виникають проблеми. У випад-

ку раннього мусульманського суспільства, враховуючи звичаї, погляди і ставлення до-ісламської Аравії, які були давно встановлені, такі зміни необхідно було проводити поетапно і робити поправку на здатність суспільства відповідним чином пристосовуватися. Наприклад, якщо Бог забороняв вживати вино поступово, як про це говорить Аїпа,<sup>4</sup> з цього випливає, що Він зробив би те саме у випадку значно важливішого і делікатнішого питання в цьому суспільстві, а саме рівності чоловіка та жінки.

Може здатися, що Коран прагнув поступової зміни через розсудливі і обережні кроки, а не все відразу, оскільки в останньому випадку ймовірність відмови і негативної реакції могла бути вищою. Таким чином, його первісна мета полягала в тому, щоб навчати мусульман шляхами, якими прямує істинно цивілізоване суспільство, в якому економічні, соціальні чи інші зміни будуть невід'ємною частиною його розвитку. Більше того, така зміна має відбуватися відповідно до навчань Корану для запровадження реформи на основі двох прочитань: одкровення та природного Всесвіту. І саме про це говорить нам вірш про борг.

У своїй тонкій манері та з властивою йому проникливістю Коран ставить визнання нового класу жінок як повноправних членів суспільства в свій порядок денний реформ. Встановлюючи роль жінки у наданні свідчень щодо фінансових операцій, хоча станом на час одкровення вони мали мало спільного з такими питаннями, Коран прагне надати конкретну форму ідеї жінки як учасниці: «...А якщо не буде двох чоловіків, то нехай буде один чоловік і дві жінки, яких ви згодні взяти за свідків» (2:282).

Мета полягає в тому, щоб покінчити з традиційним сприйняттям жінок, включивши їх «до прийнятних для вас свідків», і домогтися їх прийняття як повноправних партнерів у суспільстві за допомогою цього практичного визнання. Таким чином, Коран прагне подолати психологічні перешкоди,

що заважають чоловікам приймати жінок як рівних собі у суспільстві. На момент Одкровення питання кількості не мало значення, оскільки Коран прагнув підкреслити рівність жінок. Навіть питання свідчення служило просто засобом досягнення мети чи практичним способом встановлення концепції гендерної рівності, оскільки дійсно критично важливим було застосування Кораном принципу рівності не лише на релігійному чи потойбічному рівні, а на рівнях людського суспільства, міжособистісних відносин і, що особливо важливо, комерції. За обставин, що склалися, все це було вкрай важливо.

Таким чином, Коран у своїй майстерній спробі спричинити значні зміни в суспільстві, звичаї якого є серйозною перешкодою на шляху до цих змін, ніби прагнув звернутися до цього суспільства «прийнятним» чином, немов натякаючи, що жінки якось менш важливі як свідки у таких справах. В результаті свідчення двох жінок дорівнювало б свідченню одного чоловіка. Складалося враження, що Коран визнав громадську думку про те, що жінки загалом швидше забувають питання, пов'язані зі справами, до яких вони не мали жодного стосунку, особливо коли вони зазвичай велися і укладалися усно.

Окрім того, в усній культурі суспільства домінували дві культури: культура язичницької Аравії з її дітовбивством жіночої статі та культура Людей Книги (християнських та єврейських мешканців арабських міст), які вважали жінку головною причиною вигнання людства з Раю. За таких обставин і за допомогою такого підходу зміна, якої прагнув Коран, була не зміною, яка б повністю перевернула з ніг на голову звичаї суспільства, а була скоріше видозміною або розумним закладенням основ для прийняття його вчення про рівність в цілому. В протилежному випадку більш ніж очевидно, що «забудькуватість», взята як непрямий контекст для судової постанови про прийняття показань двох жінок замість показань одного чоловіка, є рисою, яка в однаковій мірі поділяється у всьому світі. З самого початку історії кожен чоловік і жінка були піддані

цьому. Насправді Адам характеризується тим, що забув завіт свого Господа, що має набагато більше значення.

Як араби-язичники, так і арабські послідовники Писань вважали, що жінки якимось поступають чоловікам. Насправді реальність тих часів була такою, що домінантною культурою на Аравійському півострові на той час були християни та юдеї, які відмовлялися надавати жінкам рівність.<sup>5</sup>

*Друге питання.* Християнські, юдейські та мусульманські вчені знехтували мудрістю своїх відповідних одкровень про рівність статей. Коментатори Корану та юристи, зокрема, схоже, ігнорували ширші інтелектуальні аспекти, які стосувалися свідчення жінки. Окрім того, деякі, здається, дозволили собі повністю ігнорувати основний коранічний принцип гендерної рівності, хоча це вчення згадується буквально у сотнях коранічних віршів. Натомість вони захопилися дослідженнями, що підкреслюють біологічні та психологічні відмінності, тим самим намагаючись витягти докази з божественного одкровення, щоб підтримати погляди та звичаї своєї до-ісламської спадщини.

Така явно неісламська упередженість завадила мусульманським ученим розглянути питання свідчення жінки на тлі ширшого коранічного вчення про рівність. Замість того, щоб розглядати проблему як простий поділ праці, вони розглядали її як таку, що базується на природній некомпетентності. Взявши за основу єврейські, християнські та арабські язичницькі традиції та погляди, вони зупинилися на «природній схильності жінки до забудькуватості та помилок», а також її фізичних «вадах». Хіба Бог не сказав, стверджували вони, що «Якщо перша помилиться, то друга нагадає їй» (2:282). Але тим самим вони читали Одкровення буквально без врахування контексту вірша та не намагаючись зрозуміти жінку або людську природу більш врівноважено.

По суті, мусульманські юристи та коментатори Корану дозволили своїм культурним забобонам надати забарвлення

своїм дискусіям про жінок. У своєму невігластві вони використовували ці вірші, які проголошують компетентність і рівність жінок, щоб довести протилежне. Використовуючи таку саму ж збочену логіку, вони розглядали питання про частку у спадщині, яка належала жінкам згідно законодавства про успадкування.

*Третє питання.* Тепер звернімося до обговорення значення слова «помилка» (*даляль*) у вірші. Згідно з «Арабським лексиконом»,<sup>6</sup> основним значенням є «відсутність». Пізніше це слово використовувалося для позначення будь-якого ухилення від правильного шляху, навмисне або випадкове.<sup>7</sup> Це слово стало вживатися у значенні «забути», бо той, хто забуває, це той, для кого правильний шлях відсутній. Мудрість у виборі Кораном цього слова, а не того, яке зазвичай використовується для позначення «забути» (*нісйан*) або «помилатися» (*хата*), можливо, полягає в тому, що значення слова *даляль* ширше і повніше, ніж два інші, оскільки помилка у свідченні може бути як навмисною, так і ненавмисною.<sup>8</sup>

*Четверте питання.* Оскільки більшість коментаторів пояснили, що значення слова *даляль* у цьому вірші, ймовірно, означає «забути», буде краще, якщо ми зробимо паузу, щоб розглянути значення інфінітива дієслова «забути», який означає помилку та необачність. Це також може статися як навмисно, так і ненавмисно.

*П'яте питання.* Коментатори розходяться у своїх інтерпретаціях «нагадування» у вірші: «Якщо перша помилиться, то друга нагадає їй.» (2:282). Наприклад, Суф'ян ібн Уяйна вважав, що жінка, яка дає свідчення і якій допомагає нагадуванням інша жінка, стає юридично рівною чоловікові. Інші коментатори, у тому числі Аль-Табарі, відкинули цю точку зору на тій підставі, що «нагадування» іншого призводить до того, що перша жінка згадує те, про що вона забула:

Вочевидь, що помилка, яку може зробити одна з жінок у свідченнях, які вона дає, полягатиме в її забудькуватості,

подібно до того, як помиляється людина в питанні релігії, коли вона в чомусь не впевнена і відхиляється від істини. Отже, якщо одна жінка стане на цей шлях, то як можливо, щоб нагадування іншої зробило її такою, ніби вона згадала свідчення, яке вона забула і в якому вона помилилася?<sup>9</sup>

Коментатори Корану після Аль-Табарі, не пішли далі цих двох позицій, а саме того, що жінка згадала після нагадування (і тоді могла бути юридично прирівняна до одного чоловіка, але тільки за допомогою «нагадування») або що поєднання жінки, яка нагадує і жінки яка забула, з юридичної точки зору, дорівнює одному чоловікові, який пам'ятає.

У своїй праці Ахкам аль-Коран Ібн аль-Арабі спочатку згадує думки, викладені вище, а потім риторично запитав: «А що, якщо є одна жінка з одним чоловіком, щоб чоловік міг нагадати їй, якщо вона забуде?»<sup>10</sup> Яка в цьому мудрість? Однак він відразу зводить нанівець це питання, заявляючи: «Відповідь у тому, що Аллаг видає закони, які Він забажає, і Він краще знає, яка мудрість стоїть за Його законами. Цілком необов'язково, щоб Його творіння знало і розуміло мудрість тих законів, які Він видає задля покращення та благополуччя».

У своїх інтерпретаціях «помилки» та «нагадування» коранічні коментатори підійшли до проблеми з погляду, заснованої на припущенні, що поділ свідчення для жінок навпіл якимось чином пов'язаний із властивою жінкам нерівністю до чоловіків. Цю ідею поділяли як класичні, так і сучасні коментатори, отже покоління за поколінням мусульман, керуючись лише таклідом (наслідуванням), продовжували увічнювати це помилкове розуміння. Безперечно, установки, породжені таким нерозумінням, поширилися далеко за межі правової сфери.

Виходячи з вищевикладеного, я хотів би сказати, що метою даної конкретної статті законодавства було наголосити на коранічному принципі гендерної рівності за допомогою практичної формули. Окрім того предмет цього принципу

жодним чином не обмежується показаннями свідків і судовими свідченнями, незалежно від того, чи вважаємо ми це правом, обов'язком або участю у справах суспільства. Важливо те, що присутність двох жінок як свідка таких справ вважається необхідною, навіть якщо одна присутня тільки для того, щоб нагадати іншій у випадку, якщо інша забуде.

Таким чином, справедливим є питання Ібн аль-Арабі: «А що, коли чоловік нагадуватиме жінці-свідку?» Якщо завдання полягає в тому, щоб згадати подію після того, як вона була забута, має бути достатньо, щоб чоловік нагадав жінці, якщо вона забуде. Однак акцент на необхідності мати двох жінок робиться для того, щоб вони могли підтримувати одна одну у свідченні та у руйнуванні психологічних бар'єрів, споруджених суспільством, незалежно від їхньої кількості. Все це є частиною дивовижної природи Корану, який проклав шлях до великих соціальних змін в економіці, праві, відносинах та соціальній структурі в одному вірші.

*Шосте питання.* Проте як це «диво» було перетворено на обвинувальний акт (або інсинуацію), який ми побачили і яке не вдавалося спростувати цілим поколінням мусульман? Тому є кілька причин, серед них такі:

- Домінуючою культурою під час одкровення була, як згадувалося раніше, суміш арабів-язичників, християн та равіністичних юдеїв, які мало дбали про жінок, применшували їхню роль, підкреслювали їхню природну неповноцінність у порівнянні з чоловіками та відмовлялися надавати їм рівні права.
- Панівні соціальні звичаї були продиктовані юридичною усною традицією, що передавалася з покоління в покоління чоловіками-старійшинами племен. Ця традиція була увічнена через легендарне арабське шанування своїх старійшин та своїх предків.

- Панівна соціальна структура була заснована на військовому та комерційному успіху, і обидва, в силу своєї фізичної природи, були прерогативою чоловіків - військовий успіх залежав від сили зброї, а торговельний успіх залежав від караванів, що подорожують великими просторами пустелі.
- Ключовим елементом у цьому суспільстві була сімейна честь, і жінки сприймалися як слабкі ланки в ланцюзі, що оберігає цю честь. Таким чином, чоловіки вважали за свій обов'язок контролювати жінок.

Ці та інші фактори змушували ісламсько-арабську думку зупинитися на фізичних та розумових відмінностях між чоловіками та жінками щоразу, коли вони стикалися з текстами з Корану або Сунни, які по-різному ставилися до чоловіків та жінок, особливо у питаннях свідчення, спадкування та компенсації за тілесні ушкодження. Наприклад, розглянемо надзвичайно упереджений коментар Аль-Разі, написаний у сьомому ісламському столітті, стосовно аяту Корану 2:282.<sup>11</sup>

У природі жінок переважає забудькуватість через переважання холоду та вологості в їхній фізичній конституції. Об'єднання забування двох жінок менш імовірно, ніж виникнення забування лише в однієї жінки. Ось чому дві жінки мають зайняти місце лише одного чоловіка.

Він також стверджує, що аналізований вірш може бути прочитаний по-різному, а саме: «Коли перша помилиться», начебто вчинення помилки було визначеним наперед, і «висловлювало бажання, щоб хтось зробив помилку», так ніби це воля Бога. Він обґрунтовує це дивне твердження, словами:

Тут є дві цілі. Перша полягає в тому, щоб отримати свідчення, а цього не станеться, якщо одна з двох жінок не нагадає іншій. Друга — пояснити, що чоловіки кращі за жінок, щоб стало зрозуміло, чому справедливо прирівнювати двох жінок до одного чоловіка. Це пояснення буде доціль-



ним лише в тому випадку, якщо одна із двох жінок дійсно забуде. Більше того, у вірші можуть переслідуватися обидві цілі, але лише за умови, що одна з жінок забуде, а інша нагадає їй.

Читач помітить, як цей вельми шанований вчений намагався вкласти свої слова в уста Корану з єдиною метою підтримати панівні соціальні ідеї, незважаючи на те, що це зруйнувало б принцип, котрий Коран прагне встановити як один з його найважливіших принципів – гендерної рівності! Але подумайте, як вчений рівня Аль-Разі міг авторитетно заявити, що Бог передбачив наявність двох жінок-свідків тільки для того, щоб Він зробив так, щоб одна з них забула і цим встановити принцип чоловічої переваги!

Перш ніж розглянути докази, надані в Сунні, я повинен пояснити, що свідчення (*шахада*) та юридичний авторитет (*вілайя*) — це дві абсолютно різні речі. Проте багато юристів, коли обговорюють чому показання жінки дорівнюють лише половині показань чоловіка не звертають увагу на це. Швидше, свідчення слід розуміти як спробу подати судді об'єктивний звіт про подію, щоб він міг винести справедливе судження. Всі десять або більше умов, висунутих юристами щодо свідків, були сформульовані таким чином, щоб це рішення не могло бути призначеним наперед для судді. Оскільки іслам розглядає правителя як намісника Бога (халіфа) і як відповідального за виконання Його волі шляхом здійснення Шаріату (тобто правитель не має незалежної від Бога влади сам по собі), то як можна говорити, що свідок має юридичний авторитет або може відігравати роль визначального фактору щодо прийняття рішення суддею?

Підсумовуючи, можна сказати, що немає жодної різниці між чоловіками і жінками з точки зору їхніх здібностей і схильності до забудькуватості, можливості вступити в змову з метою надання неправдивих показань або їхньої здатності говорити правду або брехню. Більше того, цілі Корану не включають

нічого, що вказувало б на зворотне. Отже, немає жодних доказів того, що між статями існує будь-що інше, крім рівності.

## СВІДЧЕННЯ СУННИ

Розглянемо свідчення Сунни, які стосуються цього питання. Але перед цим я хотів би наголосити, що перевага в цьому питанні, як і у всіх інших, належить тільки Корану, бо тільки Коран бездоганний, оскільки його текст захищений Богом.<sup>12</sup> Крім того, пророку Мухаммаду було наказано читати, передавати мудрість та очищати за допомогою Корану людей. Після цього людям наказали вивчити його, обміркувати його значення і відкрито поширювати його знання. Коран був посланий «як пояснення кожної речі» (16:89), і тому жодному іншому джерелу не властиві його якості і атрибути. Відповідно, щоразу, коли виникають розбіжності, з ним слід консультиватися: «...Про що б ви не сперечались, кінцеве рішення належить Аллагу» (42:10). З іншого боку, Сунна пояснює Коран і допомагає нам зрозуміти та інтерпретувати його значення. Вона не ставить себе вище Корану, не виходить за його рамки, не скасовує його текстів, не суперечить йому і не порушує його принципів.<sup>13</sup>

Таким чином, Сунна не порушує меж, встановлених Кораном щодо принципів рівності всіх людей, чоловіків та жінок. Швидше, це твердо встановлений принцип, одна з найвищих із усіх ісламських цінностей та непорушна методологічна та епістемологічна істина. Окрім того, цей момент наголошується в багатьох хадисах. Наприклад, Абу Давуд навів хадис, у якому, як повідомляється, Пророк сказав: «Воістину, жінки – партнери чоловіків».<sup>14</sup> Подібним чином Аль-Бухарі переповідав хадис в якому Омар ібн аль-Хаттаб сказав: «У Дні невігластва ми вважали жінок нікчемними. Але коли прийшов іслам і Бог згадав їх, ми зрозуміли, що вони мали над нами

права».<sup>15</sup> В іншій версії того ж самого хадису говориться: «Клянись Богом! За Днів невігластва ми ніколи не вважали жінок важливими. Але потім Бог відкрив те, що Він про них відкрив, і дарував їм те, що Він дарував їм».<sup>16</sup>

Якщо Коран в абсолютному вираженні зрівняв людей обох статей і сказав, що чоловіки та жінки рівні, ніхто не має права стверджувати протилежне. Окрім того, ні в кого, безумовно, немає права стверджувати, що Сунна стверджує протилежне, оскільки Сунна існує для того, щоб пояснювати Коран, а не суперечити чи відкидати його основні засади. Такі «права» неприпустимі, особливо коли Пророк торкнувся цього питання у своєму останньому посланні, яке було передано мусульманам з нагоди прощального паломництва:

Воістину, Всевишній звільнив вас з кайданів невігластва та його вихваляння ваших предків-чоловіків. Усі люди походять від Адама, а Адам походить із праху.

У своєму коментарі до вірша Корану, який стосується створення кожної душі з чоловіка та жінки, аль-Замахшарі пише:

... тобто від Адама та Хави (Єва). І Всемогутній сказав, що Він створив кожного з вас з батька та матері, так що серед вас немає нікого, хто міг би стверджувати, що він або вона були створені не так само як і всі інші.<sup>17</sup>

Таким чином, немає підстав стверджувати, що одне є чимось меншим за інше. Такий погляд лише свідчить про невігластво його носія щодо Сунни та його істинного зв'язку з Кораном, оскільки, по суті, він стверджує, що Сунна містить щось, що спростовує, ігнорує чи суперечить коранічному принципу абсолютної гендерної рівності.

Вчені-хадисознавці класичного періоду доклали багато зусиль для вивчення Сунни. Насправді, якби *улама* продовжували вдосконалювати методологію цих вчених, мусульманський світ, можливо, не потрапив би в інтелектуальні труднощі та пастки, які позбавили його життєвих сил і перешкождали

його прогресу настільки, що навіть сьогодні, він продовжує страждати від наслідків інтелектуального застою.

Нездатність використовувати ці методології збереглася з появи стадного мислення, заохочуваного *таклідам* (імітацією). Більш того, цей же менталітет призвів до того, що мусульмани стали нехтувати відмінністю між тим, щоб служити Богу та бути рабами деспотів, внаслідок чого одне прирівнювалося до іншого із згубними наслідками для мусульманського суспільства. У той час як таклід узаконив відмову від виконання іджтихаду (спроби визначити справжнє значення) і оновлення власної віри, що призвело до того, що мусульманський світ пішов за жменькою імамів у питаннях фікгу, він також спонукав їх прийняти думки кількох окремих учених щодо ступеня достовірності або відсутності такої в хадисах і того, що можна і що не можна приймати з Сунни.

Методології поводження з Сунною залишилися тими самими, як і в їхніх первісних розробників, і практично не змінилися. Внаслідок чого, складається враження, що ніби вони використовувалися в перше століття іджтихаду, а потім були покинуті. Така помилка призвела до того, що мусульманський світ продовжував приймати розуміння Сунни, засноване на індивідуальних зусиллях кількох вчених класичної епохи або перших трьох століть ісламу. Щодо свідчень жінок, будь-які дискусії на цю тему були припинені на початку нашої історії в той час, коли панівні соціальні настанови носили неетичний характер по відношенню до жінок. Протягом останніх кількох століть щоразу, коли піднімалася ця тема, робилося посилення на думки перших поколінь, і питання закривалося.

Розглянемо відмінності у класичний період між іджтихадом з питань фікгу та іджтихадом з питань достовірності деяких хадисів. Навколо імамів фікга виростили цілі школи. Наприклад, Абу Ханіфа ніколи не ухвалював рішення з важливого питання, доки не знайомив з ним десятки своїх учнів і докладно не обговорював його з ними, що часто-густо трива-

ло протягом цілого місяця.<sup>18</sup> З іншого боку, вчені-хадисознавці працювали як окремі індивідууми під час збирання, пригадування та передачі розповідей. Оскільки більшість хадисів передавалися одними людьми іншим людям, використовувані критерії та методи були дуже індивідуалізовані. Наприклад, щодо достовірності певного хадису ми читаємо, що «це було підтверджено відповідно до умов (встановлених) аль-Бухарі» або будь-яким іншим хадисознавцем. Ці умови, звичайно, являють собою власні уподобання та критерії вченого, засновані на особистому досвіді та смаку. Усе це свідчить про суттєві відмінності між *фукаха* і *мухаддісун*.

У рамках фікту вся сукупність знань (зокрема, *усуль аль-фікх*) поступово переходить до вивчення методологічних принципів та рекомендацій, які регулюють фактичні процеси, пов'язані з отриманням юридичних постанов та класифікацій Шаріату. Завдяки своєму теоретичному характеру та важливості в очах учених *усуль аль-фікх* пройшов кілька стадій розвитку та уточнення як самостійна дисципліна. Для порівняння, «умови» вчених-хадисознавців значною мірою залишалися результатом індивідуальних зусиль і, таким чином, ніколи не досягали рівня вправності *усуль аль-фікх*. Будь-яка спроба виділити всеосяжну методологічну основу вимагатиме великих зусиль, щоб зібрати воедино набір методів та критеріїв з робіт різних хадисознавців. Жоден окремий «набір» умов ніколи не дасть нічого близького до вичерпної методології.

Існує величезна різниця між існуванням таких «умов» у всьому корпусі класичної літератури з хадисів та їх упорядкуванням таким чином, щоб полегшити формальний процес ранжування хадисів відповідно до встановлених методологічних критеріїв.

Протягом століть виникало багато суперечок щодо Сунни та її достовірності як джерела класифікацій та постанов Шаріату, оскільки, хоча її достовірність очевидна, методологія роботи з нею залишається складною. З іншого боку, хоча ці-

лісність тексту Корану гарантована Богом, Пророк наполягав на тому, щоб Сподвижники запам'ятовували і зберігали його. Така велика була його наполегливість, що одного разу він заборонив їм збирати його вислови (*хадиси*) і ставитися до них так, як вони ставляться до Корану. Проте кілька Сподвижників запам'ятовували і передавали те, що говорив і робив Пророк. Однак у багатьох випадках вони використовували власні слова, щоб передати те, що він сказав, оскільки їх цікавив сенс, а не точне формулювання. Такі зміни відкривали шлях до можливого подальшого спотворення, оскільки інші оповідачі не соромилися висловлювати думки щодо сенсу хадису, а не передавали точні слова Пророка. Це, своєю чергою, збільшило ймовірність навмисного спотворення. Більш того, у міру того, як сенс, навмисно чи ні, віддалявся від спочатку задуманого Пророком, сенс контексту також губився, і в багатьох випадках справжній сенс хадису ставав неможливим для розуміння.

Зі зростанням богословських суперечок та сектантства було поширено велику кількість фальшивої літератури з хадисів. Це змусило великих учених-хадисознавців шукати спосіб зберегти Сунну, що включало встановлення методів та процедур для відокремлення достовірних хадисів від невірних. Хоча їхні зусилля продовжують збагачувати всіх мусульман, методи, які вони використовували, визначалися епохою, в якій вони жили, та доступними методологічними інструментами.

Насправді методи, які вони застосовували, були дуже різноманітні, а деякі навіть набули широкого поширення. Головними серед них були методи, розроблені для класифікації та підтвердження достовірності ланцюжка передачі (*існад*). Щодо кожної людини, яка передала хоча б один хадис, проводилися вузькоспеціалізовані та технічні дослідження для того, щоб можна було дізнатися про її сильні та слабкі сторони як оповідача і використовувати їх при присвоєнні рангу хадису, що розповідається. Для того, щоб охопити інтелектуальні історії про життя сотень тисяч оповідачів писалися томи біографій

у формах історій (*таріх*), рядів (*табакат*) та біографій (*сійар* та *ріджал*). Тим не менш, оскільки «умови» або критерії відрізнялися від біографа до біографа, виникло багато розбіжностей з приводу того, яких оповідачів можна (або не можна) вважати такими, які заслуговують на довіру, або точними, особливо це стосувалося тих, хто прийшов після першого покоління.

Окрім того, ці вчені розробили методи критики тексту та виявлення того, що вони вважали «фатальними» текстуальними помилками, які б виключали відповідний хадис з серйозного розгляду, навіть якщо не було б жодних помилок у його методі оповіді або ланцюжку оповідача. Вчені-хадисознавці підкреслювали, що хадис не може бути наведено як доказ (юридичний індикатор), до того часу поки він не задовольнить всіх методологічних критеріїв, які застосовуються для підтвердження справжності як його ланцюжка передачі так і його тексту. Якби це мало місце щодо того, що Сунна вчила щодо жінок, їхній статус у сучасному мусульманському світі, швидше за все, був би зовсім іншим.

Мустафа Сібай, який прагнув узагальнити методологічні міркування, розроблені хадисознавцями для критики текстів хадисів, нарахував близько сімнадцяти.<sup>20</sup> Однак далеко не кожен хадисознавець приймав усі ці критерії, а також існували суттєві відмінності в тому, як вони застосовували критерії, які вони все таки приймали. Деякі з цих критеріїв можуть здатися такими, що перекривають один одного, в той час як інші здаються більш пов'язаними з ланцюжком передачі, аніж з фактичним текстом. Тим не менш, важливо те, що вчені-хадисознавці визнали потребу в таких критеріях на додаток до критеріїв, розроблених ними для класифікації ланцюга передачі.

В останні роки Мусфір Гарамуллаг проробив важливу роботу щодо критеріїв, які використовуються в текстовій критичності хадисів. Він резюмував критерії, зібрані Сібаї, в сім,<sup>21</sup> таким чином:

1. Критерій не повинен суперечити Корану.
2. Різні варіанти критерію потребують узгодження.
3. Застосування (Сунна), записана в хадисі, повинна відповідати тому, що відомо про це конкретне застосування.
4. Критерій повинен співпадати з відомими історичними фактами та подіями.
5. Критерій має бути вільним від граматичних та стилістичних недоліків.
6. Критерій не повинен суперечити встановленим принципам Шаріату або універсальним істинам ісламу.
7. Критерій не повинен містити матеріалів, які неможливо уявити як такі, що походять від Пророка.

Незважаючи на це, свідомість мусульманина продовжує стикатися з матеріалами з літератури про хадиси, які явно суперечать природним законам, сформульованим для Всесвіту. Наприклад, кілька збірок хадисів включають розповіді Асми бінт Умай, яка повідомила, що Пророк отримував одкровення, доки його голова була на колінах у Алі. Одного разу одкровення тривало так довго, що Алі не зміг здійснити намаз аср до заходу сонця. Тоді Пророк сказав: «О Боже! Він був зайнятий виконанням Твоїх наказів та наказів Твого Пророка! Тож, будь ласка, поверни сонце». Асма сказала: «Я бачив, як сонце сідало, а потім я бачив, як воно поверталося понад обрієм після того, як воно зайшло».

Схоже, що намір тих, хто сфабрикував цей хадис, полягав у тому, щоби конкурувати з євреями. Якщо євреї могли похвалитися дивом, коли сонце залишалося на горизонті досить довго, щоб Ісус Навин та його армія перемогли своїх ворогів і принесли перемогу ізраїльтянам, то чому б не приписати подібне диво племіннику пророка Мухаммада? Багато хадисознавців, у тому числі Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Касір, Ібн Таймійя, Аль-Дзагабі, Ібн Аль-Джаузі та Ібн Кайїм, кажуть, що це вигадка. Незважаючи на це, багато інших підтвердили його справжність, у тому числі такі вчені та шановні імами,



як Аль-Байхакі, Аль-Тахуві, Ібн Хаджр, Каді Іяд, Аль-Хайсамі, Аль-Кусталані, Аль-Суйуті, Алі аль-Карі та інші.<sup>22</sup>

Але як це могло статися? Як міг мусульманський розум прийняти розповідь від одного оповідача<sup>23</sup> про таку неймовірну подію? Як такий хадис вислизнув з їх поля зору або ж пройшов їхні критерії текстової критики? Чому вони не порівняли його з іншим хадисом, який був підтверджений як Аль-Бухарі, так і Муслімом, на додачу до багатьох інших? У згаданому хадисі повідомляється, що під час битви Ахзаб, коли бої були настільки інтенсивними, що мусульмани не могли здійснювати молитву аср, Пророк сказав: «Нехай Бог наповнить їхніх (ідолопоклонників) будинки та їхні могили вогнем, тому що вони завадили нам здійснити молитву аср!» Бог не зупиняв просування сонця і не повертав його до горизонту після того, як воно зайшло, щоб Пророк і його Сподвижники могли зробити молитву аср, незважаючи на те, що вони були зайняті джихадом.

Поміж сучасних вчених-хадисознавців Мухаммад Умрані Хафаші зробив чудове дослідження, в якому він застосовує методологію мухаддітун як до ланцюжка передачі хадисів, так і до тексту, який наводиться Аль-Бухарі та Муслімом і який вони обидва вважають достовірним. Хафаші, однак, встановлює, що цей хадис, безперечно, є вигадкою. Розглянутий хадис, переданий Абу Зарром Аль-Гіфарі:

Одного разу Пророк сказав своїм Сподвижникам: «Ви знаєте, куди йде сонце (вночі)?» Вони відповіли: «Бог і Його Пророк краще знають». Тому Пророк відповів: «Воно продовжує свій шлях, доки не прийде до місця свого відпочинку під Престолом, де воно здійснить саджа (паде ниць). Воно залишається в цьому положенні, поки йому не накажуть піднятися і повернутися туди, звідки воно прийшло. Воно підводиться і повертається, так що піднімається зі свого місця на обрії. Потім воно продовжує свій шлях, доки знову не досягне Престолу і не здійснить саджа. Воно знову залиша-

ється в цьому положенні, поки йому не накажуть піднятися і повернутися на місце свого сходження на східному обрії. Воно робитиме це знову і знову, і ніхто не помітить нічого поганого, поки одного разу, коли воно буде в положенні саджа, йому не накажуть піднятися із західного обрії. Ви знаєте, коли це буде? — запитав Пророк своїх сподвижників. «Це буде того дня, коли віра не принесе жодної користі тому, хто раніше не мав її або не заробив з її допомогою будь-яке благо».

Хафазі пише:

Ніхто з сьогоднішніх людей, який хоч трохи знається на географії чи астрономії, не засумнівається в тому, що цей хадис недостовірний, особливо якщо врахувати два принципи відкидання хадисів: по-перше, хадис не повинен суперечити тому, що можна відчутити і засвідчити, і, по-друге, хадис не повинен суперечити законам природи або природному порядку Всесвіту. Більше того, цей хадис неможливо пояснити, оскільки в ньому ясно йдеться про сонце під Престолом, яке очікує дозволу піднятися. Таким чином, хадис не може бути словами, сказаними Пророком, тому що він ніколи не говорив про забаганки. Швидше, оскільки більшість вчених-хадисознавців нічого не знали про природничі науки, я використовуватиму їхню власну методологію для перевірки справжності як тексту, так і ланцюга передачі хадисів, щоб встановити, що хадис є хибним.

Після цього він повторно вивчає ланцюжок його передачі, описаний Аль-Бухарі, Муслімом та іншими великими дослідниками хадисів, а також роботи тих коментаторів Корану, які передали його. У ході свого аналізу він знайшов чотирнадцять версій і продемонстрував, що в цьому ланцюжку передачі, записаному Аль-Бухарі і Муслімом після застосування методології та критеріїв, розроблених самими вченими-хадисознавцями були виявлені серйозні недоліки. Далі він показав, що те саме вірно для кожної версії. Застосовуючи цей крите-

рій для критики самого тексту, він оголосив хадис вигадкою. Сподіваємося, що Міжнародний інститут ісламської думки зможе опублікувати це дослідження у своїй серії методологічних досліджень Сунни.

Усе це наголошує на необхідності уважного вивчення хадисів, насамперед тих, які належать до «достовірних» збірників. Ця вправа повинна виконуватися кваліфікованими експертами відповідно до методології та критеріїв, розроблених *мухаддису* для того, щоб Сунна могла бути очищена від усього, що суперечить чи заперечує авторитет Корану, закони природи, здоровий глузд та логіку або історичний факт. Окрім того, необхідні лінгвістичні, соціологічні та психологічні дослідження літератури з хадисів, щоб розглянути вплив сектантства та/або богословських та ідеологічних орієнтацій. Тільки якщо це буде зроблено, тема гендерної рівності буде належним чином висвітлена у літературі з хадисів.

Нехтування критеріями текстової критики хадисів, а також відсутність достатньої цікавості до цього предмету привели до багатьох пов'язаних із Сунною проблем, з якими стикаються мусульмани. Яскравим прикладом є гендерна рівність або місце чоловіків і жінок з точки зору людського роду в цілому, їхньої інтелектуальної та психологічної конституції, а також розбіжності щодо їхніх ролей у суспільстві. Майже все законодавство, яке виникло щодо спадкування, свідчення, шлюбу, розлучення та відшкодування збитків (за тілесні ушкодження), ґрунтується на відмінностях, які сприймаються у релігійних та соціальних ролях та функціях чоловіків та жінок. Очевидно, будуть істотні відмінності в думках і позиціях тих, хто дотримується світогляду, заснованого на інтелектуальній парадигмі, сформульованій Кораном (з його концепціями божественності, поклоніння, завіту, суду, намісництва, творіння, унікальності, єдності людства, єдності Всесвіту, який був створений як обитель людства і як марево, і єдиність кінце-

вої точки призначення) і позиціями тих, чия думка найкраще може бути представлена наступним віршем: «Існує лише наше земне життя. Ми помираємо та народжуємось, нас винищує лише час» (45:24).

Одне з найбільших лих, що спіткало мусульманське суспільство і привело до воістину небезпечного розколу, сталося, коли в якості джерела для тлумачення Корану та Сунни була взята релігійна спадщина юдеїв і християн з усіма її збоченими уявленнями про жінок. Ще більша катастрофа сталася, коли деякі оповідачі хадисів почали додавати у свої оповідання слова та висловлювання, що несуть єврейські та християнські концепції, а потім представляти їх як такі, що походять від Пророка. Насправді, багато хадисів були неправильно зрозумілі або інтерпретовані на основі домінуючих культурних впливів того часу, навіть якщо останні були неспроможні охопити або були несумісні з задуманим духом і сенсом. Всі ці фактори, своєю чергою, вплинули на законодавство або судові рішення, що регулюють інститут сім'ї, який є наріжним каменем всього існування, творіння та людства, а також усієї сукупності ролі кожної людини як *халіфа*.

Перший дім послання Пророка, культурне середовище Мекки з її язичницькими звичаями та поглядами, являло собою серйозну перешкоду для соціальних змін та реальну проблему для встановлення здорової сімейної системи. Крім дітовбивства жіночої статі, з погляду структури сім'ї були звичай ще підступніші, наприклад, коли сини успадковували дружин своїх батьків та інші звичаї, які принижували та ганьбили жінок. В результаті арабське язичницьке уявлення про сім'ю було в кращому випадку заплутаним і неоднозначним.<sup>24</sup>

Всі ці чинники і становлять той фон на якому необхідно читати певні хадиси, щоб отримати точне розуміння. Пророк був мудрою і практичною людиною, коли справа стосувалася освіти та виховання. Таким чином, коли іслам почав реструктурувати сім'ю, проповідуючи принцип гендерної рівності,

Пророк був змушений взяти на себе роль посередника між силами нещодавно звільнених та силами реакційної традиції. У цій якості він регулярно був покликаний просвітлювати, давати поради і застерігати своїх послідовників про багато дрібниць, викликаних тією соціальною революцією, яка відбувалася. У деяких випадках йому потрібно було виправляти людей. Такі виправлення, вирвані з контексту, призвели до неправильного тлумачення деяких текстів хадисів, які стали «ключем» до класичного розуміння питань, що стосуються жінок.

Один з таких хадисів був переданий Аль-Бухарі та Муслімом зі слів Абдаллага ібн аль-Умара, який повідомив, що Пророк після здійснення особливої молитви (салат аль-хусуф) під час сонячного затемнення сказав:

«Сонце і місяць входять до числа багатьох Божих знамень і не перебувають у затемненні для смерті чи життя будь-якої людини. Коли побачиш затемнення, згадай Бога». З цього приводу Сподвижники сказали: «О, Пророче Бога, поки ти стояв там, нам здалося, що ти щось береш, а потім побачили, як ти здригнувся.» Він відповів: «Воістину, у мене було відіння Раю, і я потягнувся до грона винограду... Якби я міг схопити їх, ви їли б від них доти, доки існує світ. Потім я мав бачення Вогню. Досі я не бачив страшнішого видувища. І я помітив, що більшість його мешканців були жінками». Сподвижники запитали: «Чому, О, Пророче?» Він відповів: «За їхню невдячність». Вони запитали: «За їхню невдячність до Бога?» Пророк відповів: «Ні, за їхню невдячність своїм чоловікам. Якщо ти зробиш для однієї з них щось добре, а потім хоч чимось засмутиш її, вона перша скаже тобі, що ти ніколи не зробив їй нічого доброго».

У цьому випадку здається очевидним, що Пророк скористався можливістю, щоб дати кілька порад жінкам-мусульманкам. Його слова не були призначені для того, щоб довести їх до відчаю або змусити їх менше думати про себе. Навпаки,

ціль полягала в тому, щоб застерегти і порадити. Насправді, література з хадисів наповнена тисячами прикладів таких умовлянь, іноді адресованих окремим особам, а іноді викладених в цілому. Щодо цього конкретного хадиса Хафіз ібн Хаджр написав, що в іншій версії вказувалося, що жінки, яких бачили в Вогні, були жінками з серйозними вадами характеру, оскільки інша версія включала: «Я помітив, що більшість його мешканців були жінками, які, якщо їм довірити щось зрадять цю довіру, або, якщо їх попросять про милостиню, відмовляться дати її, або якщо їм не будуть вдячні за це».

Цілком зрозуміло, що цей конкретний хадис є прикладом застереження та настанови, що закликає всіх мусульман прагнути до Раю та уникати Пекла. Потім він пояснив жінкам, який один аспект їхньої поведінки може вимагати їхньої уваги. В інших випадках Пророк звертався до різних недоліків чоловіків, торговців, воїнів, одружених та батьків.

Абу Саїд передав інший хадис, який увійшов до збірок Аль-Бухарі та Мусліма, в якому він повідомив, що Пророк вийшов у День Ід до місця молитви і пройшов повз групу жінок. Він сказав:

«О, жінки, ніколи я не бачив людини з такими розумовими або релігійними вадами або більш здатної позбавити здорового глузду чоловіка, як будь-яка з вас». Жінки запитали: «А які ми маємо розумові та релігійні вади?» Пророк відповів: «Хіба свідчення однієї жінки не дорівнює свідченню половини чоловіка?» Вони відповіли: «Правильно, це так». Пророк сказав: «Це і є брак розуму. Та хіба неправда, що ви не молитесь і не постите, коли у вас місячні? Жінки відповіли: «Правильно, це так». Тому Пророк відповів: «Це і є брак вашої релігії».

Такі хадиси сприяли виникненню основних непорозумінь у питаннях гендерної рівності. Більше того, ці непорозуміння призвели до серйозних юридичних та інтелектуальних наслідків, аж до обмеження та затемнення коранічного прин-

ципу рівності. Крім того, наступні помилки послужили основою, на якій було сформульовано практичну ісламську позицію з жіночих питань. Таким чином, коранічні вчення про рівність і загальні принципи, що випливають із цих вчень, були проігноровані та майже поховані, за винятком висновків, зроблених з вірша «потім чоловік і дві жінки». Справа ще більше ускладнилася, коли класичні юристи визнали, що відповідна література з хадисів має важливе юридичне значення, адже зрозуміло, що юридичне рішення має реальні наслідки не лише для законодавства, але також для історії, суспільства та культури.

Позиції класичних юридичних шкіл були резюмовані Ібн Рушдом таким чином:

Вся юридична спільнота одностайна в тому, що показання жінок у справах хууд не будуть прийматися. Проте юристи-захиріти вважали, що показання більш ніж однієї жінки можуть бути прийняті, якщо вони підтвержені (свідченнями) одного чоловіка, бо це те, що буквально йдеться у вірші. Абу Ханіфа сказав, що їхні свідчення можуть бути прийняті у фінансових справах та у справах, не пов'язаних із хууд, які мають стосунок до людей, таких як розлучення, шлюб, звільнення від рабства тощо. Імам Малік, однак, вважав, що їхні свідчення не може бути прийняте у питаннях, пов'язаних з людьми. Свідчення жінок, у яких показання дають лише жінки (а не чоловіки), приймаються всією юридичною спільнотою у справах, що стосуються людей, за умови, що справа має такий характер, про яку знали б лише жінки. До таких справ належать пологи, місячний цикл, приховані фізичні дефекти тощо. У цьому питанні немає розбіжностей, за винятком питань про грудне вигодовування та усиновлення.<sup>25</sup>

Ібн Хазм писав:

Незаконно приймати у випадках перелюбу показання менше чотирьох чоловіків, які є мусульманами і визнані судом,

такими, що заслуговують на довіру (*удул*). Однак місце кожного чоловіка можуть зайняти дві мусульманки, що заслуговують на довіру. У всіх випадках, пов'язаних з правами, такими як *худуд*, кров, кісас, шлюб, розлучення, повернення до шлюбу (*раджа*) та фінансові справи, може бути прийнято лише свідчення двох чоловіків, або одного чоловіка та двох жінок, або чотирьох жінок. У всіх таких випадках, крім *худуд*, якщо той хто шукає захисту прав дає присягу, то достатньо показань тільки одного свідка-чоловіка, який заслуговує на довіру або одного свідка-чоловіка і двох свідків-жінок, або чотирьох свідків-жінок. Так само у всіх подібних випадках, за винятком випадків *худуд*, будуть прийняті свідчення одного чоловіка або двох жінок, якщо вони супроводжуються присягою позивача. Тільки в питаннях грудного вигодовування буде прийматися свідчення однієї жінки або чоловіка, які заслуговують на довіру.

Ібн Таміія писав:

Вірш — «А якщо не буде двох чоловіків, то нехай буде один чоловік і дві жінки, яких ви згодні взяти за свідків. Якщо перша помилиться, то друга нагадає їй» — вказує на те, що причина прирівнювання свідчень двох жінок до свідчень одного чоловіка полягає в тому, щоб одна жінка могла нагадати іншій, якщо вона припуститься помилки. Якщо говорити в загальному, тип помилки, який матиме місце, — це забудькуватість і нездатність згадати. Саме на це натякав Пророк, коли сказав: «...що брак їхнього розуму (який підтверджується тим фактом, що) є те що свідчення двох жінок дорівнює свідченню одного чоловіка». Таким чином, він пояснив, що причина зменшення їх свідчень наполовину пов'язана з браком їхнього розуму, а не з їхньою релігією. Звідси ми дізнаємося, що благонадійність жінок як свідків така сама, як і благонадійність чоловіків, але їхній інтелект нижчий. Таким чином, стосовно свідчень з питань, у яких відсутні побоювання, що вони припустяться помилок,



їх свідчення не дорівнюють половині свідчень чоловіків. Що стосується питань, з яких приймається лише свідчення жінок, то це питання, які жінки мають можливість засвідчити самі, або почути, або іншим чином відчути, тому їхній інтелект не відіграє жодної ролі у такому свідченні. Ці питання включають пологи, місячні цикли, приховані фізичні дефекти, грудне вигодовування тощо. Зазвичай такі питання нелегко забути і вони не вимагають високих розумових здібностей, щоб їх зрозуміти, на відміну від слів, сказаних на знак підтвердження боргу тощо, всі з яких складні і зазвичай вимагають великого досвіду, перш ніж їх можна буде зрозуміти. Встановивши це, ми можемо сказати, що свідчення чоловіка та двох жінок приймаються щоразу, коли приймається свідчення чоловіка та присяга позивача. Як Ата так і Хаммад ібн Сулейман дотримувалися думки, що свідчення одного чоловіка і двох жінок будуть прийняті у випадках хуауд та кісас. І, згідно з одним повідомленням, такі показання вони приймали і у випадках шлюбу та відпущення на свободу рабів. Те ж саме було сказано про Джабіра ібн Зайда, Ййаса ібн Муаві'я, Аль-Шабі, Аль-Саурі та інших представників раціоналістичних шкіл юриспруденції. Те саме вірно, згідно з іншим повідомленням, стосовно справ про відшкодування збитків та репарацій.

Наведених вище уривків має бути достатньо як прикладів того, як класичні вчені ісламу розуміли коранічні вірші, які ми розглядаємо, а також літературу з хадисів з цього питання. Вочевидь, що юридичні рішення, які приймалися на підставі цих текстів, виходили як із заяв, зроблених у імперативній чи забороняючій формі, так із кожного аспекту переданих текстів.

Також здається, що слово «зробити помилку» у вірші було витлумачено як недолік, якщо розглядати його у поєднанні з відповідною літературою з хадисів. Читач пам'ятає, що значення цього слова інтерпретувалося коментаторами Кора-

ну та лексикографами по-різному: або «забувати», або «не помічати». Також по-різному інтерпретувалися хадиси, передані Абдуллагом ібн Умаром. Наприклад, імам Муслім розповів про це у розділі, під назвою «Пояснення браку віри браком відданості, і пояснення того, чому слово «куфр» не завжди означає невіру в Бога, але іноді використовується для позначення невдячності».

Шарафуддін Аль-Нававі, пояснюючи хадис Абу Саїда про «брак розуму у жінки», заявив, що сенс висловлювання пророка «це і є ваш брак розуму» слід розуміти як такий, що означає «це ознака вашої слабкості».<sup>26</sup>

У будь-якому випадку, коли ми вивчаємо класичні коментарі до цих хадисів, ми виявляємо, що жоден із них не застосовував критеріїв, які вони або їхні попередники встановили для текстологічної критики. Самі мухаддітун заявили, що достовірність ланцюжка передачі хадису сама по собі не гарантує справжності тексту. Отже, надалі я застосовуватиму деякі з цих критеріїв для підтвердження справжності текстів хадисів. Для цілей цієї статті я матиму справу тільки з текстами та класичними критеріями їх критики.<sup>27</sup>

Труднощі хадиса, який стверджує «розумову і релігійну неповноцінність» жінок, полягають в тому, що він приписує Пророку твердження, яке вказує на релігійну неповноцінність людей, які роблять не більше того, що Бог наказав їм робити, як у Книзі Природи, так і в Корані. Тому твердження про те, що жінкам не вистачає релігійності, тому що вони не можуть молитися чи постити під час менструації, є підозрілим. Декілька коментаторів хадисів намагалися так чи інакше пояснити це, але факт залишається фактом: Бог наказав жінкам не постити і не молитися в такий час. Таким чином, коли вони дотримуються цих настанов, вони винагороджуються за слухняність Його заповідям, адже Він сказав: «Я не зроблю марними ваших вчинків – ні вчинків чоловіків, ні вчинків жінок». (3:195).

Для порівняння, Шаріат вважає зменшення кількості молитов під час подорожі станом справ, який існував з самого початку. В одному з хадисів Аїша повідомила, що: «Коли молитва вперше була наказана мусульманам як обов'язок, кількість ракатів була два. Пізніше ця кількість була збільшена до чотирьох для тих, хто не подорожує, а кількість для подорожуючих залишилася колишньою». Так що зменшення кількості молитов для мандрівника не має нічого спільного з недоліками з боку будь-кого.

Окрім того, надзвичайно важко примирити питання про «брак розуму» з коранічним принципом рівності статей. Якби справа полягала у недоліку свідчень, то, можливо, і не було б проблеми. Але коли в хадисі згадується «розумова відсталість» у явному протиріччі як з доказами природи, так і з недвозначними текстами Корану щодо рівності, така проблема виникає. І до того ж, труднощі не стають менш важливими лише тому, що вони виявилися тільки в наш час. Послання ісламу, врешті-решт, є всезагальним і застосовується в будь-який час і в будь-якому місці. Ці істини не підлягають сумніву.

На даний час широкого поширення набули та призвели до розвитку важливих критичних та аналітичних навичок та інструментів західні інтелектуальні тенденції, включаючи науковий метод. Сучасні мислителі дуже неохоче розглядають щось, що не може бути піддане їхнім різним критичним методологіям. Це призвело до застережень та сумнівів майже у всьому, що пов'язане з релігією та релігійним досвідом. Щоб розв'язати ці сумніви, ми маємо розробити методології, засновані на коранічних парадигмах, і прагнути розвивати наші власні методології для критики хадисів, а не залишати нашу інтелектуальну спадщину на роздирання іншим. Те, що мусульманський світ очікує від своїх хадисознавців, коледжів з вивчення хадисів та університетських факультетів хадисознавства, — це не просто перефразування того, що було зроблено в минулому, а оновлення у сенсі подальшого розвитку на

основі закладених у минулому основ, щоб вони могли бути посилені сучасними методами критики. Якщо ми хочемо служити Сунні, ми маємо рухатися саме у цьому напрямку.

Ми знаємо, що ранні імами хадисів відкидали деякі хадиси з надійним ланцюжком передачі, тому що їхні тексти були ненадійними, і що вони відкидали хадиси з достовірними текстами, тому що їхні ланцюжки передачі були ненадійними. Крім того, вони дозволили, щоб на їхні рішення щодо достовірності цих хадисів впливав той факт, що їх було включено до збірок Аль-Бухарі та Мусліма. Аль-Бухарі, наприклад, вибрав 2 602 хадисів в своє зібрання з більш ніж 600 000 хадисів. Це також не применшує його зусиль щодо включення лише найбільш достовірних хадисів, якщо пізніші вчені виявлять, що деякі з них насправді не були достовірними або деякі не відповідали критеріям, які він встановив для їх достовірності.

Якщо іджтихад, здійснений чотирма головними імами фікту, заперечувався іншими, чому важко уявити, що може бути критика іджтихада, з боку Аль-Бухарі та Мусліма при встановленні того, які хадиси були достовірними, а які ні? Насправді, їхня робота виправлялася багатьма великими хадисознавцями, у тому числі Абу Масудом Аль-Дімашкі, Абу Алі Аль-Джйяні Аль-Гассані та Абу Аль-Хасаном Аль-Даракутні, які знайшли 200 хадисів у зібраннях Аль-Бухарі та Мусліма, які не відповідали критеріям автентичності, встановленим цими двома хадисознавцями. Так само два великі біографи *ріджал* Абу Зурах Аль-Разі і Абу Хатім перерахували помилки, допущені Аль-Бухарі в його біографічних роботах. Абу Хатім навіть написав книгу на цю тему: Баян Хата Мухаммад ібн Ісмаїл аль-Бухарі фі Таріхіні. Аль-Хатіб Аль-Багдаді зробив те саме в своїй книзі Муваддіх Авхам Аль-Джам ва Аль-Тафрік.<sup>29</sup>

Таким чином, реальна проблема полягає у методології. Сьогодні існує дуже реальна потреба у розробці методології роботи з Сунною, а потім у її ретельному застосуванні, щоб можна було підтримувати баланс щодо літератури з хадисів.

Тільки так ми можемо захистити Сунну від необґрунтованих нападів та неправильних застосувань (шляхом припущень або висновків, зроблених із недостовірних хадисів). Для того щоб проблема була відповідно та ефективно вирішена необхідно подолати розрив між критеріями класичних вчених та сучасними методами, опираючись на основи класичної епохи та розвиваючи їх у світлі коранічної епістемології. Як тільки ці питання будуть прояснені, можна буде розглянути більшу частину правової спадщини ісламу щодо жінок та питань гендерної рівності.

Я не збираюся ставити під сумнів праці Аль-Бухарі та Мусліма. Я, швидше, зацікавлений у серйозній науковій роботі та приділяю академічну увагу використанню сучасних методів для критики та аналізу хадисів. Зрештою, наші нинішні проблеми з літературою з хадисів не є результатом чогось, зробленого класичними *мухаддїсун*, а швидше результатом нездатності наших учених продовжити роботу своїх попередників та розвинути її. Якби сучасні вчені доклали стільки ж зусиль до вивчення та критики текстів хадисів, скільки класичні вчені доклали до вивчення та критики ланцюжків передачі хадисів, ми змогли б поєднати читання Корану з читанням Сунни та читання Корану з нашим читанням «книги» реально суцього.

Такими були деякі з моїх роздумів на тему жіночих свідчень. Я сподіваюся, що вони можуть надихнути інших на більш докладне обмірковування цього предмета і всього, що з ним пов'язане, та з точки зору їх відповідних дисциплін. Зрозуміло, що через недоліки нашої історії інтелектуального розвитку наше ставлення до жінок та їх ролі в суспільстві було гіршим за коранічний ідеал. Якщо ми хочемо досягти прогресу в цьому конкретному питанні або в будь-якому іншому дисбалансі, який існує в наших суспільствах, ми повинні ще раз поглянути на вчення Корану і Сунни і те, як ми їх розуміємо.

## ПРИМІТКИ

1. Fakhr al-Dīn al-Razī, *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Cairo: Matba'ah al-Bahiyah, n.d.), 12:54-56. Курсив доданий для акцентування уваги.

2. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-Azim* (Cairo: at Maktabah al-Salafiyyah, n.d.), 4:478; al-Razi, *Al-Tafsīr al-Kabīr*.

3. Al-Razi, *Al-Tafsīr al-Kabīr*.

4. Al-Bukhari, “Kitab Fada'il al-Qur'an” (чесноти Корану), в *Al-Jami al-Sahih*, хадис №4707

5. Можна навести численні уривки з Біблії такі як: Я покладаю ворожнечу між тобою й між жінкою, між насінням твоїм і насінням її. (Буття 3:15) та Нехай жінка навчаться мовчки в повній покорі (Тимофій 2:11-12). Коран розкриває деякі з цих поглядів у своїй історії про те, як мати Марії поклялася, що плід її утроби служитиме Богу, і як вона була вражена, дізнавшись, що народила дівчинку. Див. Коран 3:35-37 [Пер.]

6. Amad ibn Muhammad al-Fayyumi, *Al-Misbah al-Munīr*, 3d ed. (Egypt: Al-Matba'ah al-Amiriyyah, 1912), 496.

7. Al-Husayn ibn Muhammad al-Raghib al-Asfahanī, *Mufradat fī Gharīb al-Qur'an*, 297.

8. Для більш докладного обговорення застосування слова, порівняйте Abu Zakarīya al-Farra', *Ma'ani al-Qur'an* (Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1955), 1:184 та 2:181. Див. також Muhammad ibn Jarīr al-Tabarī, *Jami al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, 2:62-67 та 16:132-33; а також Abu Bakr al-Jassas al-Razi, *Ahkam al-Qur'an*, 1:507-14; та Ibn al-Arabī, *Ahkam al-Qur'an*, 1:252-56.

9. Іншими словами, ці юристи відмовлялися прирівнювати свідчення жінки до свідчень чоловіка, тому що ані вона, ані її партнер не могли надати надійних свідчень; вона, тому що вона може забути і інша, тому що її роль полягає лише в тому, щоб нагадувати, а не свідчити. [Пер.]

10. Іншими словами, чи слід за таких обставин вважати свідчення жінки рівним саме по собі внаслідок нагаду-

вання чоловіка чи рівним у поєднанні з ним? Див. Abu Bakr ibn al-Arabi, *Ahkam al-Qur'an* (Cairo: Dar Ihya al-Maktabah al-Arabiyyah, 1958), 1:252-56.

11. Al-Razi, *Al-Tagsir al-Kabir*, 2:366-67.

12. Коран 42:41

13. Muhammad ibn Idrīs al-Shaf'ī, *Kitab al-Umm* (Cairo: Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1961), 7:264-65.

14. Nasir at Dīn al-Albanī, *Sahih al-Jami al-Saghīr* (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1969), hadith no. 2329.

15. Muhammad ibn Isma'il at Bukhari, *Al-Jami al-Sahih*, "Kitab al-Libas."

16. Цей варіант передали як Аль-Бухарі так і Муслім.

17. Abu al-Qasim Jar Allah al-Zamakhshari, *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil* (Bulaq, Egypt: al-Matba'ah al-Amiriyyah, 1318 AH, 3:569).

18. Див. вступ написаний Західом Аль-Кавтарі до *Zayla Nasb al-Rayah* (India: al-Majlis al-Ilmi, 1936), 1:37-38

19. Кількість аятів Корану, які свідчать про достовірність Сунни, є таким, що навряд чи знайдеться глава, в якій не згадується цей факт. Однак важливими є: Коран 4:105, 59:7, 4:59, 4:80, 16:64.

20. Mustafa Siba'ī, *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tashri al-Islami* (Damascus: al-Maktab al-Islamī, 1979), 271.

21. Musfir Gharam Allah al-Damīnī, *Fī Maqayis Naqd Mutun al-Sunnah* (Riyadh: Imam Muhammad ibn Sa'ud University Press, n.d.), 127-29.

22. Ibn Qayyim, *Al-Manar al-Munīf fī al-Hadīth al-Daif* (Aleppo: Maktabat al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1970), 58.

23. Термін «розповідь від одного оповідача» (хабр аль-вагід) відноситься до хадису, переданого в якийсь момент лише одним оповідачем. Справжність таких передач заперечувалась серед учених-хадисознавців і факіхів, багато з яких вважали такі передачі прийнятними лише як допоміжні докази. [Пер.]

24. Аль-Бухарі наводить довгий хадис від Аїші, в якому

вона розповідає про різноманітність форм, що приймаються поганськими шлюбамі. Див. Хадис №. 4835.

25. Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid* (Cairo: n.d.), 2:174.

26. Sharaf al-Dīn al-Nawawī, *Sharh Sahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 5:226.

27. Abd al-Halīm Abu Shuqqah, *Tahrīr al-Mar'ah fī Asr al-Risalah* (Kuwait: Dar-al-Qalam, 1990), 1:271-91.

28. Ibn Abu Shaybah, *Al-Musannaf* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.) 14:132.

29. Див передмову Ібн Хаджра аль-Аскалані до його коментаря *Fath al-Bari* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 346, 375-76, 465.



## НАТУРАЛІЗАЦІЯ ТА ПРАВА ГРОМАДЯН

Натуралізація як невід'ємна частина концепції ідентичності та пов'язаних з нею проблем, займала важливе місце в мусульманському світі починаючи з часів встановлення його перших контактів із західною думкою, культурою, військовою сферою та політикою. Незважаючи на те, що це питання було практично вирішено появою етнічних та географічних національних держав на уламках Османської імперії, воно залишається відкритою темою на культурному та академічному рівнях. Не дивлячись на те, чи воно розглядається як виклик, виправдання або як засіб для досягнення мети, воно залишається важливим і дуже делікатним питанням. У міру того як нові етнічні та регіональні мусульманські національні держави починають виявляти ознаки нестабільності, тема стає дедалі складнішою: вона набуває нових аспектів ідентичності та належності та прагне знайти найкращий спосіб упорядкування відносин між народами кожного регіону або між ними та (протиборчими, військовими або іншими) елітарними урядами, які контролюють їх.

З появою нового ісламського руху і вірою його членів у те, що іслам є життєздатною політичною альтернативою, питання натуралізації стало серйозною проблемою. Насправді їхні супротивники-секуляристи часто закидають їм його. Таким чином, питання стало інструментом у нинішній політичній боротьбі, що відбувається у мусульманському світі. Багато мусульманських урядів посилаються на корінні немусульманські меншини як привід для позбавлення своєї мусульманської

---

Ця стаття «роздумів» вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 11, вип. 1 (весна 1994 р.): 71–78, переклад Юсуфа Талаал ДеЛоренцо. Стаття містить деякі редакційні правки.

більшості, яка часто становить 98 відсотків всього населення, права підкорятися шариату. Це ті самі уряди, які дискредитують ісламські рухи, розглядаючи саму їх присутність, принципи, вимоги та цілі як загрозу національній єдності. Для протидії таким «загрозам» запроваджуються «надзвичайні заходи» та зупиняється дія конституційних правових кодексів.

Натуралізація є основою націоналізму, який надає ідентичність сучасній державі та може бути визначений як належність до географічно визначеного регіону. На всіх людей, які ведуть своє походження від цього регіону, поширюються всі супутні права та обов'язки. Таким чином, зв'язок між ними є водночас мирський та географічний. Те саме стосується і зв'язків між державами, оскільки вони повністю мирські і вимірюються з погляду прибутків та збитків. Вважається важливим, щоб усі громадяни, незалежно від їхнього релігійного, етнічного чи конфесійного походження, зливались з цією регіональною та комерційною належністю, відкидаючи ті частини свого походження, які можуть привести їх до конфлікту з державою. У цьому сенсі натуралізація має відбуватися в атмосфері, у якій безроздільно панують світські концепції, лад і методологія. Ось чому секуляристи у мусульманському світі вбачали у присутності немусульманських меншин потужний аргумент, який можна використати для придушення вимог ісламської політичної програми. В результаті вони виступили проти ісламістів і закликали до «громадянського суспільства» або того, що вони вважають протилежністю «релігійного суспільства».

Декілька ісламістських лідерів наголошували, що ісламський порядок денний може створити бажане громадянське суспільство, але в рамках ісламу.

Вони також заявили про свою готовність пристосуватися до багатьох підвалин західного суспільства, оскільки воно вважається найкращим зразком громадянського суспільства. Тим не менш, у багатьох секуляристів все ще залишаються

сумнівні. Зі свого боку, ісламістські лідери багато думали про заперечення секуляристів проти ісламського порядку денного. Багато ісламістів писали про демократію, заявляли про своє визнання і знаходили її прецеденти в достовірних ісламських джерелах. Вони навіть оголосили про своє визнання політичного плюралізму як однієї з основ, на яких будується демократія, та громадянських свобод, хоча деякі зробили це з певними застереженнями. У своїх Правах громадян Рашид аль-Ганнуші ясно заявляє, що Іслам може прийняти натуралізацію у її звичайному розумінні, а потім цитує та пояснює причини своєї вимоги та наводить для цього прецеденти. Однак деякі секуляристські групи продовжують відкидати ісламську політичну програму та побоюватися її. Складається враження, що вони вважають за краще жити в тіні диктатури та репресій, а не приймати ісламську політичну програму незалежно від того, як вона може бути змінена.

Тепер ми підходимо до моменту фундаментальної важливості: розуміння того, що логіка ісламської думки (тобто основа ісламського порядку денного для цивілізації) заснована на константах, а не на змінних ісламу. Іншими словами, ісламський порядок денний цивілізації розглядає ці змінні у межах цих констант. Крім того, запозичення понять у цивілізації з язичницьким корінням і системою принципів, що істотно відрізняється, — це не те саме, що запозичення кількох простих слів або переклад механічних, сільськогосподарських, промислових та інших термінів. Звичайно, не можна не брати до уваги основоположні ідеї з точки зору їх впливу на мислення і культуру. Тим не менш, запозичення термінів з таких областей менш небезпечно, ніж запозичення таких термінів, які ґрунтуються на основоположних ідеях і цінностях, які можуть мати вплив на практичне життя, таких як «націоналізм» та «демократія».

Далі я наведу кілька прикладів небезпек, пов'язаних із запозиченням ключових понять у різних цивілізацій. Очевидно,

що необхідно встановити відповідні правила та стандарти для цього типу запозичення, щоб поділ між змінними та константами суспільства залишався незмінним.

По-перше, слово «громадянин» з'явилося лише після Французької революції 1789 року. До цього часу людей групували за ознакою релігії, мови, етнічного чи племінного походження. Ніде люди не пов'язували себе із землею, де вони жили. По-друге, секуляризм прагнув звести до мінімуму або подолати всі відмінності між людьми, оскільки відмінності створюють проблеми для секуляризму і применшують його здатність створювати всеосяжні організації, засновані на доцільності, задоволенні та мирських благах, які він обожеествляє замість релігійних та моральних цінностей.

По-третє, відповідні тексти Корану і Сунни, а також фактичне застосування цих концепцій (тобто Мединська конституція і рішення перших чотирьох халіфів і Сподвижників, що випливають з неї) вказують на те, що іслам особливо стурбований допомагаючи тим, хто ще не навернувся до Ісламу, щоб зберегти свої релігійні, культурні та етнічні особливості.

Усім мусульманам гарантовано п'ять предметів першої потреби. При укладанні договору зими (завіту захисту) всім не-мусульманам гарантуються такі самі права, як і мусульманам, а також офіційне визнання, захист і збереження їхніх обцинних чи расових рис. Якщо їм загрожують, солдати-мусульмани повинні їх захищати. Таким чином, не-мусульмани користуються свободою думки та порівняння, щоб вони могли самі вирішити, чи дотримуватися своїх старих шляхів, чи звернутися до Ісламу. Насправді Іслам розглядає не-мусульман з погляду універсального послання, яке відкидає примус: «Немає примусу до релігії» (Коран 2:256).

Ісламський закон захищає не-мусульман двома способами: він пропонує їм той самий захист і права, що і мусульманам, і захищає їхні культурні та етнічні особливості, гарантуючи такий самий збройний захист, яким користуються

мусульмани. Таким чином, може здатися, що не-мусульмани користуються привілеєм, яким не користуються мусульмани. Як же може вийти, що привілей може розглядатися як знак неповаги з боку тих, хто його надав? Іслам дарує повагу і привілей підданам *зіммі* (тобто захищеним не-мусульманам), тому що це універсальна релігія, яка розглядає кожну людину однаково: нащадок Адама, який створений з праху, з деякими особливими характеристиками, які відрізняють його від решти. Ось чому Іслам надає таке значення всім відносинам, особливо тим, які пов'язують послідовників авраамічних релігій – юдаїзму, християнства та ісламу – один з одним та з рештою людства. Зрештою, ця різноманітність має використовуватися як засіб взаємного визнання та знайомства між дітьми Адама.

По-четверте, вчені-ісламознавці, особливо мусульманські соціологи, повинні займатися іджтихадом і тим самим брати участь у побудові ідеального ісламського суспільства. У питаннях юридичної значущості та творчості ісламський рух потребує іджтихаду, щоб вирішувати питання соціальної значущості та закладати основи ісламської цивілізації. Практикуючі іджтихад повинні бути обережними, щоб не приймати на віру необґрунтовані ідеї або проводити аналогії між ісламом та іншими релігіями, оскільки іджтихад — це людська справа, а людина схильна робити помилки. Також важливо розуміти, що заборонено скасовувати попередні постанови — нові постанови це не більше ніж додатки до існуючого знання *фікху*.

По-п'яте, серед постанов, які найбільш послідовно тлумачать неправильно є ті, що стосуються *зіммі*<sup>1</sup> і поділу світу на два ворогуючі табори: *дар аль-харб* і *дар аль-іслам*. Багато класичних вчених-правознавців неправильно витлумачили вірші, що стосуються *зіммі*, особливо наступний: «Боріться з тими з людей Писання, які не вірують ні в Аллага, ні в Останній День, які не забороняють того, що заборонив Аллаг і Його Посланець, які не коряться істинній релігії, поки вони не платитимуть власноруч данини й не будуть принижені» (9:29).

Вони випустили найпростіший сенс: після поразки нові піддані повинні були дотримуватися ісламських правил і платити *джизью*. Натомість класичні юристи інтерпретували фразу «поки не будуть принижені» як таку, що переможені мають бути принижені, коли вони платять джизью. Безперечно, така точка зору породила безліч сумнівів і питань щодо того, як сьогодення мусульманська більшість ставитиметься до немусульманської меншини.

Ці ухвали викликали сильну критику з боку сучасних секуляристів. Однак якби їхні першоджерела були розглянуті наново і у світлі прогресу, досягнутого в соціальних науках, вони цілком могли б дати вирішення давніх проблем і запропонувати основу для гармонійного поєднання різнорідних елементів, а потім перетворитися на джерела сили, а не напруженості (наприклад, расова напруженість у Сполучених Штатах). Справді, через прогалини в американській соціальній думці етнічні, релігійні та расові конфлікти ніколи повністю не зникнуть з поля зору.<sup>2</sup>

Наприклад, мир і зовнішнє почуття спокою, які властиві Сполученим Штатам, а також відносна легкість у відносинах між різними етнічними, релігійними та расовими групами є лише видимими. Така гармонія, мабуть, заснована на принципі, згідно з яким свобода людини закінчується там, де починається свобода групи, і на відкритому визнанні індивідуальності та особливих характеристик кожної людини як частини її прав людини. Однак ця концепція свободи є хибною. Так само залишає бажати кращого цей ідеал прав людини. Баланс, виявлений в американському суспільстві і в тих суспільствах, які наслідували його приклад, найкраще можна описати як баланс тигрів,<sup>3</sup> оскільки західній думці та філософії, заснованим на запереченні та спробах руйнування «іншого» притаманні дуальні, конфліктні та суперечливі риси.

Баланс, якщо його коли-небудь буде досягнуто, є лише тимчасовим глухим кутом між протидіючими силами або ін-

тересами рівної сили. Наприклад, європейці перемогли слабших корінних американців, а потім знищили їх та забрали їхні землі. Після цього європейці здійснювали дискримінацію кольорових людей, жінок та решти меншин. Тому щоразу, коли вони говорять про баланс, вони роблять це в термінах тимчасових рішень, нав'язаних ними силою тимчасових інтересів. Наслідком цього є те, що такі рішення завжди схильні бути недалекоглядними та помилковими.

З огляду на це, якщо розпад Радянського Союзу пояснюється нездатністю марксизму, заснованого на класовій боротьбі, подолати природну схильність людини до самовираження, то інша західна модель несе в собі багато того самого насіння. Ідея свободи сама по собі може бути перетворена на парадигму тимчасової рівноваги, яка цілком може впасти під тиском, перетворюючи свободу на негативний засіб, який можна використовувати для руйнування будь-якої істинної рівноваги між різними групами.

Що об'єднує американців, так це загальне уявлення про те, що вони є різноманітною групою людей з різних країн, які об'єдналися в рамках суспільного договору, до якого вони мають доступ як платники податків. Таким чином, належною характеристикою громадянина є регулярна та своєчасна сплата податків, який водночас користується пільгами, що надаються цими податками. По суті, марксизм був спробою лікувати хвороби західної думки та цивілізації. Але цього не вдалося. Однак це не означає, що це сталося внаслідок того, що хворийвилікувався та відновив своє здоров'я. Навпаки, набагато ймовірніше, що хвороба стала більш серйозною і потреба в лікуванні стала ще більш гострою.

Але іслам з його общинною організацією та узаконеним місцем кожної людини в рамках групи задовольняє психологічні та духовні потреби тих, хто живе у її межах. Таким чином, жодна більшість не має права пригнічувати меншість або стирати особливі чи відмінні риси меншості. Так само жод-

на меншість не має права встановлювати свою унікальність, зменшуючи права більшості або знищуючи її відмінні риси. Таким чином, ісламська концепція соціального балансу заснована на взаємному визнанні всіх рис та характеристик даного суспільства та на їх узаконенні таким чином, який дозволяє розвиватися та процвітати як більшості, так і меншості. Це дозволяє трансформувати різні риси та характеристики суспільства в позитивне соціальне розмаїття.

Якщо розуміти його в концептуальному контексті, ставлення ісламу до не-мусульман містить багато з того, що може бути цінним при розгляді прихованих криз сучасних суспільств, особливо тих суспільств, які засновані за американським зразком. Історично склалося так, що меншини в мусульманському світі зберегли свою культуру та спосіб життя, тому що ісламська система узаконила та систематизувала їхні особливі характеристики та, таким чином, надала їм державний захист. Відповідно, немусульманські меншини століттями співіснували з мусульманами і навіть відігравали важливу роль у мусульманських суспільствах. У мусульманському світі навряд чи знайдеться місто без свого християнського чи єврейського кварталу. Однак на Заході, незважаючи на неодноразові хвилі іммігрантів, всі їхні релігійні та інші відмінності, здається, були втрачені у плавильному казані мирського секуляризму, який позбавляє все його священної природи.

Колоніалізм приніс напади на ідеї корінних народів, як мусульманських, так і немусульманських. Поступово колонізатори почали давати власні тлумачення багатьом поняттям, тим самим збиваючи з пантелику і вводячи в оману людей у питаннях релігії. В результаті ісламське законодавство для меншин стало сприйматися як принизливе та сегрегаційне, і деякі меншості прагнули зруйнувати систему, вважаючи, що це негативно вплине лише на більшість. Проте постраждали обидві групи, жертвою іноземної секуляристської програми стали всі релігійні та культурні відмінності. Членам груп біль-



пості та меншості слід було б добре згадати минуле, перш ніж намагатися блокувати ісламське законодавство.

На даний час мусульмани страждають від серйозних розбіжностей у своєму культурному та інтелектуальному житті, оскільки навколо них вирує теоретична війна. З одного боку представлені протиборчі групи секуляристів, модерністів і атеїстів, а з іншого – групи фундаменталістів і традиціоналістів. Уммі не потрібно, щоб будь-яка з цих груп або їхні компроміси досягли якоїсь уявної політичної рівноваги. Що їй потрібно, так це відкрити своє власне унікальне «я» та визначити систему координат, з якої всі її групи можуть черпати свої принципи, легітимність та стандарти. Хоча різні групи можуть дійти між собою згоди щодо необхідності свободи, демократії, відродження та націоналізму, вони не можуть дійти єдиного тлумачення чи методу реалізації. Подивіться, як демократію відкинули в Тунісі та Алжирі, коли загальнонаціональні опитування показали, що перемогли ісламісти. Причиною в обох випадках були розбіжності у стандартах. Після таких відмов з'явилася сильна секуляристська течія, яка віддала перевагу військовій диктатурі ісламському правлінню. Зрозуміло, що потреба умми погодити єдиний стандарт та систему координат, а також виправлення її мислення та своїх інтелектуальних, культурних, політичних і соціальних основ набагато перевищує її потребу у примиренні та компромісі, які зникають так само швидко, як і обставини, внаслідок яких виникли.<sup>4</sup>

Ми не хочемо, щоб політичний тиск змусив нас прийняти середнє рішення, яке передбачає поступки секуляристів або націоналістів в обмін на пропорційні поступки з боку ісламістів. Ми чудово усвідомлюємо, що це відбувається в рамках світсько-матеріалістичної західної культури, яка нав'язала себе всім іншим цивілізаціям. Новий центр цієї культури, Сполучені Штати, розглядає прийняття своєї культури та світогляду як необхідну умову успіху того, що вони називають «Новим світовим порядком».

Якби мусульманські інтелектуали прагнули зрозуміти такі поняття, як натуралізація та демократія. В рамках універсального ісламського середовища, центральної ісламської культури або, принаймні, у рамках самодостатньої ісламської культури, вони могли б уникнути багатьох із цих [негативних] спостережень або знайти задовільні відповіді. Проте за нинішніх обставин потрібна обережність. Здебільшого світські та атеїстичні інтелектуали в мусульманському світі, зокрема в арабських країнах, роблять лише переклади західної критики ісламу. Вони майстерно видозмінили ці роботи, щоб направити їх проти Корану, Сунни та ісламського права загалом. Таким чином, їм нема чого сказати нового. З цього також випливає, що мусульманські мислителі та інтелектуали даремно витратили б час, якби спробували спростувати цю запозичену критику.

Коли секуляристи бачать, що ісламісти займаються новаторським і незалежним мисленням, вони швидко приймають традиційні ортодоксальні позиції та ховаються за тими самими текстами, що й ортодокси. Наприклад, один із них сказав: «Нам звісно відомо, що абсолютна рівність, про яку говорять революційні ісламські групи, невірна з погляду ісламського права. Тексти Корану і Сунни недвозначно свідчать про різницю становищ».

Коли шейх Надім аль-Джиср опублікував у ліванській щоденній газеті «Аль-Нахар» статтю, в якій прагнув знайти теоретичний зв'язок між сучасною теорією світла та надприродними істотами (тобто янголами та джиннами), Садік Джаль аль-Азм спростував його, написавши книгу під назвою Накд аль-Фікр аль-Діні (Критика релігійної думки). У ній він стверджував, що тексти Корану можна інтерпретувати лише відповідно до постанов перших поколінь мусульманських учених. Більше того, він стверджував, що знання, про яке йдеться в Корані і яке наказується мусульманам, є знання шаріату і нічо-

го більше. На підтримку свого аргументу він навів визначення знання, дане Аль-Газалі (пом. 1111) у його Улум Аль-Дін.

Для того, щоб повністю простежити за цим типом досліджень, зроблених, секуляристами, знадобилося б окреме дослідження. Однак ясно, що малоімовірно, що секуляристи звернуть серйозну увагу на аргументи ісламістів. Але це само по собі не применшує цінності та необхідності ісламської думки, особливо коли вона поміщається в контекст і використовується для позбавлення мусульманського розуму від кризи, в якій вона зараз перебуває. Іджтихад у сенсі незалежного та новаторського мислення – це саме те, що потрібно ісламістам.

А тепер моя остання думка: протягом періоду, який розпочався з самого першого нашого контакту із Заходом і закінчився кілька десятиліть тому свідомість мусульман часто була зайнята ідеєю зближення — спробою подолати прірву між ісламською думкою та західними ідеями та цивілізацією. Час цієї ідеї вже минув, оскільки її негативні ідеї явно переважають позитивні. Вона виявилася невдалою. Це також стосується порівняльного мислення і розгляду питань ісламської думки з погляду західної думки. Якщо ідея зближення допомогла послабити мусульманський характер і позбавити мусульман їхньої інтелектуальної та культурної спадщини, то ідея розгляду проблем з погляду Заходу змусила мусульман зайнятися модернізацією або шукати притулку у минулому — «прогресувати назад». Вочевидь, що наслідки у будь-якому випадку полягали у подальшому збільшенні прірви між мусульманами і сучасністю, та між мусульманами і їхніми візаві у сучасному світі.

## ПРИМІТКИ

1. У *Towards an Islamic Theory of International Relations* (Herndon, VA: ПІТ, 1993), Абдуль Хамід Абу Сулейман пише: «У класичній юриспруденції цей термін (зімма) визначається як свого роду постійна угода між мусульманською політичною владою та немусульманськими підданими, яка забезпечує захист мусульман та мирні внутрішні відносини з немусульманськими підданими. Натомість останні приймали ісламське правління і сплачували джизью як заміну призову до армії. Юристи чудово усвідомлювали, що, своєю чергою, мусульманська держава зобов'язана не тільки щиро терпіти немусульманську віру, релігійні звичаї та закони, а й забезпечувати їм захист їхнього життя та майна: «Їхня кров як наша кров, та їхнє майно, як наше» (стор.28)

2. Див. Abdelwahab Elmessiri *Al-Firdaws al-Ardi* та його серію статей про останній сплеск расового насилля в Лос-Анджелесі в *Nakadha Tadi al-Ahlam*, в *al-Musawwar* (Cairo:1993). Порівняйте це з тим, що про ці події написав Фахмі Гувайді.

3. Ця фраза була вперше використана Ісмаїлом Фарукі в його лекції «Захід та мін»

4. Див. відмінний аналіз *Tariq al-Bishrī*, *Mustaqbal al-Hiwar al-Islami al-Ilmani* в *Mushkilatan: Wa Qira'atan Fīhima* (Herndon, VA: ПІТ, 1992).

# ПРАВА ОБВИНУВАЧЕНОГО В ІСЛАМСЬКОМУ ПРАВІ: ЧАСТИНА ПЕРША

## ВСТУП

Іслам як віра і спосіб життя включає серед своїх найважливіших цілей здійснення справедливості і викорінення несправедливості. Справедливість - це ісламський ідеал за будь-яких обставин і в усі часи, на який не повинні впливати чийсь переваги або антипатії або наявність (чи відсутність) кровних зв'язків. Швидше, як стверджує Коран, це мета, яку потрібно досягти, і ідеал, якого потрібно прагнути: «Воістину, Аллаг закликає до справедливості, добрих справ» (16:90); «і мені наказано бути справедливим до вас!» (42:15); і «і нехай ненависть ваша до інших не веде до несправедливості. Тримайтеся справедливості, бо вона ближча

до богобоязливості» (5:8). Багато хадісів також закликають до справедливості та забороняють зло. Більше того, досягнення справедливості є однією з цілей, до досягнення яких схильна людська природа, а її протилежність — несправедливість — є те, що люди природно ненавидять.

Аллаг велів вживати заходи, за допомогою яких можна пізнати справедливість та відрізнити її від протилежності. Він прояснив засоби, за допомогою яких усі люди могли б досягти цієї мети, полегшив способи її досягнення і зробив ці способи (найважливішим з яких є інститут судження (када) зрозумілими для них.

---

Ця стаття вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 11:3 (осінь 1994 р.): 348–364 і була перекладена Юсуфом ДеЛоренцо. Вона містить незначні редакторські правки.

Аллаг встановив інститут суду, щоб «щоб трималися люди справедливості» (57:25). Цей інститут гарантує, що все вимірюватиметься одними й тими самими критеріями, що унеможливить вчинення несправедливості по відношенню до особи чи майна іншого. В результаті всі люди житимуть у тіні миру та справедливості, де їхні права захищені, а їхні серця, душі, особистість, честь та майно перебуватимуть у цілковитій безпеці.

## ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК СУДОВОЇ СИСТЕМИ

З моменту свого заснування на світанку створення Пророком ісламської держави в Медині судова система була непохитною релігійною відповідальністю та формою поклоніння Богу. Це чітко видно з договору між мухаджирами та ансарами та їхніми юдейськими й політеїстичними сусідами. У цьому договорі йдеться про наступне: «Якщо відносно будь-якої події чи явища існують побоювання, що внаслідок них виникне корупція, їх необхідно передати на суд Аллага та Мухаммада, Його Пророка».<sup>1</sup>

Під час правління Пророка, площа Медини була невеликою, і правові проблеми громади не були численними та складними. Відповідно, існувала необхідність лише в одному судді (*каді*) – Пророці. Але в міру того, як територія, керована мусульманами, почала розширюватися, Пророк почав покладати судові обов'язки на деяких своїх правителів і дозволив судити справи окремим своїм Сподвижникам. Він розіслав їх по різних землях і порадив шукати справедливості для народу та протистояти несправедливості. Алі був відправлений як суддя до Ємену, а інші, у тому числі Абу Муса і Муаз теж стали судьями.<sup>2</sup> Судження Пророка завжди ґрунтувалися на тому, що відкрив йому в Одкровенні Аллаг.

У більшості випадків дві протилежні сторони у спорі погоджувалися представити свою позицію Пророку. Заслу-

хавши обидві сторони, він казав їм, що вирішує їхню справу виключно на основі зовнішніх факторів (тобто доказів та свідчень).<sup>3</sup> Він ретельно пояснював, що його рішення було заборонено цитувати з метою надання дозволу того, що заборонено, або заборони того, що дозволено. Він пояснював докази та підтвердження, а також засоби захисту та спростування<sup>4</sup>: «Обов'язок доведення лежить на позивачеві; тоді як для обвинуваченого достатньо присяги»<sup>5</sup>. Іншими словами, визнання своєї провини з усіма її умовами є доказом проти того, хто визнав, і жодне рішення не може бути винесене доти, доки не будуть заслухані обидві сторони. Пророк не мав апарату для збирання та перевірки доказів на користь або на шкоду однієї зі сторін.

Коли Абу Бакр став політичним правителем (халіфом) після смерті Пророка, він довірив судову владу Омару ібн аль-Хаттабу. Можливо, через репутацію Омара як суворої людини протягом двох років йому не довелося судити жодної справи. Однак, коли він став правителем, ситуація змінилася. Під час його правління відбувалися великі завоювання ісламу, і територія, яка опинилася під владою ісламу, ставала воістину величезною. Отже, вперше почали виникати питання пов'язані з законом. У відповідь Омар заклав основи інституціолизованого юридичного порядку, при якому судді, обрані правителем на основі певних критеріїв та виконують функції його заступників, розглядали справи, вирішували суперечки та виносили судові рішення. Він призначив Абу аль-Дарда суддею Медини, Шурайха ібн аль-Харіса аль-Кінді суддею Куфи, Абу Мусу аль-Ашарі суддею Басри та Османа ібн Кайса суддею Єгипту. Для територій Шаму (Великої Сирії) було створено окрему установу.

Омар подав своїм суддям чудовий приклад та попередив, щоб вони не відхилялися від нього. У своєму листі Муазу він писав:

Що стосується наступного: воістину, винесення судових рішень це встановлений релігійний обов'язок і практика (*сунна*), на яку потрібно рівнятися. Отже, якщо цей обов'язок покладений на вас, пам'ятайте, що говорити правду, коли її нема чим підкріпити, марно. Під час своїх слухань миріть між собою людей, своїм виразом обличчя та своїми судженнями, щоб жодна порядна людина ніколи не мала нічого сказати про вашу несправедливість і щоб жодна пригноблена людина ніколи не зневірилася в тому, щоб знайти у вас справедливість.

Тягар доведення лежить на позивачі, а на відповідачі лежить обов'язок принести присягу. Розгляд спору третейським суддею між мусульманами є законним, крім випадків, коли законне (*халляль*) стає незаконним (*хафам*) і навпаки. Якщо хтось заявляє своє право на те, що відсутнє і не має доказів цього, то встановить для нього щось подібне. Якщо він опише це, дайте йому належне. Але якщо він не може цього зробити, то ви вирішили справу для нього найбільш красномовним і повчальним чином.

Не дозволяйте своєму попередньому рішенню перешкоджати вам змінити свою думку про істину, якщо ви передумаєте і керуетесь своїм розумінням, щоб ухвалити інше рішення. Адже сама правда вічна і ніщо не може її змінити. Вам краще змінити свою думку про це, ніж наполягати на тому, що хибно.

За винятком тих мусульман, хто був визнаний винними у кривосвідченні, хто був відпмаганий відповідно до покарань хада, або хто перебуває під підозрою через його зв'язок з обвинуваченим, усі мусульмани є надійними свідками. Тільки Аллаг знає таємниці Своїх рабів, і Він приховав їхні злочини, крім тих, про які свідчать докази та свідки.

Ви повинні виявляти розуміння, коли порушується питання, яке не було конкретно згадане ані в Корані, ані в Сунні.



Використовуйте аналогію та дізнавайтесь про приклади, які ви будете використовувати. А потім прийміть рішення, яке здається більш приємним Аллагу і найближчим до Істини.

Намагайтеся не гніватися, не дратуватися, не сердитися чи засмучуватися через людей. Не виявляйте ворожнечі при слуханні справи (або «стосовно однієї зі сторін у справі» [оповідач Абу Убайд був не впевнений в цьому]), адже вірне рішення, безсумнівно, винагороджується Аллагом і про нього будуть говорити добре. Таким чином, того, чий щирий намір полягає в тому, щоб служити істині, навіть якщо це служитиме проти нього, буде достатньо Аллагу в тому, що відбувається між ним та іншими.

Того, хто прикрашає себе тим, чого не має, Аллаг покаже бридким. Адже Аллаг приймає від своїх рабів тільки те, що робиться заради Нього. Так що пам'ятайте про винагороди Аллага як у цьому житті, так і у майбутньому. Нехай пошле вам Аллаг Свій мир, благословення і милість.<sup>6</sup>

Інститут винесення судових рішень за часів чотирьох праведних халіфів залишався простим і нехитрим. У суддів не було ані секретаря для ведення записів, ані письмових протоколів їхніх рішень, оскільки вони виконувались негайно і під безпосереднім наглядом окремого судді. Детальних процедур судового процесу, реєстрації позовів, розмежування підвідомчості та будь-яких інших питань, які виникнуть пізніше, не було розроблено, бо життя людей ще не було досить складним, щоб вимагати таких уточнень. Навіть Шаріат не уточнював деталей, залишаючи їх на розсуд іджтихаду. Іншими словами, правовій системі було дозволено розвиватися таким чином, який найкраще відповідав би обставинам та звичаям людей.<sup>7</sup>

За часів чотирьох праведних халіфів судова влада обмежувалася вирішенням цивільних спорів. Інші види спорів, такі

як *кисас* (де може бути призначена смертна кара), *худуд* (де Кораном передбачено покарання, включаючи смертну кару) або *тазір* (де покарання, включаючи смертну кару, залишено на розсуд судді чи правителя) вирішується правителем або призначеним ним намісником.

При Омейядах, особливо за перших правителів, у цьому інституті не відбулося значних змін, тому процедури залишалися нескладними. Основні нововведення зводилися в основному до запису рішень, щоб запобігти ухиленням та забудькуватості. Такий випадок мав місце під час правління Муавія ібн Суф'яна, коли Салім ібн Муїзз, суддя Єгипту, вирішував справу про спадщину. Коли спадкоємці знову відкрили справу та повернулися до неї, він зафіксував своє рішення у письмовій формі.<sup>8</sup> У цей період також був запроваджений договір щодо кваліфікації судді, визначалося місце де здійснюватиметься судова процедура, та здійснювалася розробка системи для усунення несправедливості у системі державного управління.<sup>9</sup>

З приходом Аббасидів судова система досягла значного прогресу. Її вправність збільшувалася як за формою, так і за процедурою, а її перспективи розширювалися зі збільшенням різноманітності слуханих справ. Було введено судовий реєстр, розширено компетенцію судді, а державою засновано посаду старшого судді (*каді аль-куда*), яку сьогодні можна порівняти з посадою верховного судді. Одним із негативних моментів, однак, був усе більш нестійкий характер іджтихаду, який обмежував суддів дотриманням попередніх ухвал чотирьох встановлених суннітських шкіл правової думки: *такліду*. Так, в Іраку та на східних територіях судді виносили рішення відповідно до постанов Абу Ханіфа; у Сирії та Іспанії – Маліка; та в Єгипті згідно з Аль-Шафі'ї.<sup>10</sup>

Після руйнування Багдада монголами і наступного розпаду імперії Аббасидів в 606/1258 р. з'явилося кілька дрібніших держав, які розробили свої правові інститути. Хоча ці правові інститути майже не відрізнялися між собою за своїми

підставами та принципами, на яких вони були засновані, вони суттєво відрізнялися у питаннях організації, процедур, критеріїв призначення та усунення суддів, а також шкіл юридичної думки за якими вони йшли.

Ібн Аль-Хасан Аль-Набахі описав судову систему мусульманської Іспанії у восьмому ісламському столітті таким чином: «Органи мають відношення до прийняття судових рішень, є спочатку судді, потім центральна поліція, місцева поліція, апеляційна влада, місцевий адміністратор, та ринковий контролер»<sup>11</sup>. Ібн Аль-Каїм описав інститути східних ісламських держав, що існували на той час, згадуючи питання про рішення щодо позовів, сказавши, що:

... орган влади у питаннях, не пов'язаних із позовами, називається хізба, а той, хто відповідає за нього, називається уповноваженим у справах хізба. Фактично призначати спеціального уповноваженого для цього виду влади стало звичним. Так, відносно апеляцій призначається спеціальний уповноважений, який називається уповноваженим у справах апеляцій. Збір та витрати державних коштів перебувають у віданні спеціального уповноваженого, який називається вазіром. Той, кому доручено підраховувати багатство держави і стежити за тим, як воно витрачається і як ним слід керувати, називається уповноваженим з питань контролю за виконанням. Той, кому довірено збирати багатство для держави з тих, хто має власність, називається уповноваженим зі збору податків. Той, хто уповноважений вирішувати спори та відстоювати права, приймати рішення з питань шлюбу, розлучення, утримання та дійсності угод, називається хакімом або суддею.<sup>12</sup>

## ОРГАНІЗАЦІЯ СУДОВОЇ ВЛАДИ ТА ЇЇ ДЖЕРЕЛА

З наведеного вище історичного огляду стає зрозумілим, що шаріат не визначав конкретну систему судових органів. Швидше, він встановив принципи, загальні засади, цілі та джерела законодавства. Організаційні деталі (тобто обсяг компетенції судді<sup>13</sup>, обмеження його повноважень у часі та місці, призначення (або відсутність) іншого судді для роботи разом з ним) повинні були визначатися народними звичаями, потребами та обставинами. Оскільки в шаріаті немає нічого, що б поклало судовий процес на окрему людину або установу, рішення було залишено на розсуд мусульманського керівництва. Відповідальність могла розподілятися між кількома посадовими особами або обмежуватися однією, за умови дотримання єдиної вимоги: правитель повинен гарантувати, що особи, на яких покладено цю відповідальність, відповідають умовам шаріату.<sup>14</sup>

Зрозуміло також, що в обмеженому сенсі, представленому Ібн аль-Каймом вище<sup>15</sup>, відповідальність за розгляд кримінальних справ була розділена між такими різними органами владами, як правитель (*халіфа*), апеляційна інстанція (*валі аль-малім*), військова влада (*амір*), уповноважений з питань поліції (*сахіб аль-шурта*), орган з питань ринків (*хібба*) і суддя (*каді*). Обов'язки кожного не завжди були винятковими або чітко визначеними, оскільки вони відрізнялися за обсягом і перекривали один одного. Насправді певні обов'язки, пов'язані з одним, іноді перекладалися на іншого відповідно до бажань правителя або внаслідок його політики.<sup>16</sup>

За розслідування таких тяжких злочинів, як *худуд* чи *касас*, відповідав намісник чи уповноважений у справах поліції. Так само орган з питань ринків зазвичай відповідав за призначення покарання для відвернення дії (*тазір*) за злочини проти громадських інтересів чи адміністративні правопорушення. Цей орган часто називали «ринковим контролером», оскільки

ки більшість справ стосувалися злочинів, скоєних на ринках. Суддя, якого іноді називали *хакімам*, відповідав за врегулювання цивільних суперечок, пов'язаних із захистом прав, і стежив за тим, щоб ними користувалися ті, кому вони належать.<sup>17</sup>

Дослідники процесуальних систем, які використовувалися у кримінальних справах, поділяють ці системи на три категорії:

- *Система звинувачення.* Кримінальні справи розглядаються для вирішення спору між двома рівними сторонами. Такі справи передаються безпосередньо судді, який не проводив попереднього розслідування, щоб він міг зважити докази обох сторін, вирішити, який аргумент здається сильнішим, та ухвалити рішення відповідно до своїх висновків.
- *Система розслідування.* Звинувачення розслідується до початку відповідного судового провадження. Це нагадує нинішню систему, в якій ці обов'язки виконує державний апарат (тобто поліція у співпраці з окружним прокурором). Влада має достатні повноваження для виконання своїх обов'язків. Захист обвинуваченого полягає у збиранні доказів, які спростовують звинувачення.
- *Система, яка поєднує дві вищеперераховані категорії.* Ця система включає в себе слідство на його першій (досудовій) стадії та звинувачення на заключній, судовій стадії.

Сучасні системи судочинства поєднують у собі більшою чи меншою мірою аспекти цих систем. На певних стадіях домінують риси однієї категорії, тоді як на інших стадіях домінують риси іншої.<sup>18</sup>

Раніше ми згадували, що шаріат не встановлює конкретної процесуальної системи, а залишає такі деталі на розсуд іджтихаду та розуміння тих, хто відповідає за забезпечення відправлення правосуддя. Історія показує, що правителі використовували одну систему чи комбінацію цих систем, залежно від своїх переваг. І хоча шаріат не уточнював деталі правової

системи, він все таки висував загальні принципи, найбільш очевидним з яких було те, що його закони повинні дотримуватися і що відповідно до них повинно здійснюватися правосуддя.<sup>19</sup>

## ОБВИНУВАЧЕНІ

*Права обвинувачених на стадії розслідування.* Слово *муттахам* (обвинувачуваний) походить від кореня т-х-м, що означає «спогановати або розкладатися» як у випадку зіпсованого молока чи м'яса. Араби також використовували це слово, щоб сказати, що «гнила спека», маючи на увазі відсутність повітря та високу температуру. Район, відомий як Тіхама на території сучасної Саудівської Аравії, швидше за все, отримав свою назву від другого значення.

Слово *тухма* чи *тухама* означає «сумнів» та «невпевненість». Буква «т» на початку, без сумніву, замінює букву вав, тому що корінь слова — в-х-м, що означає підозру чи побоювання. Араби казали, що «людина викликала підозру», коли хтось давав іншим людям привід підозрювати себе чи свої дії.<sup>20</sup>

У юридичній термінології це слово можна простежити в кількох хадисах. Наприклад, Ібн Абу Шайба розповів у своїй збірці «Аль-Мусаннаф» зі слів Абу Хурайри, який сказав:

Пророк Аллага, нехай благословить його Аллаг і вітає, послав когось виголосити на ринковій площі, що свідчення сторони у спорі, наприклад, свідчення підозрюваного, неприпустимі. Коли Пророка запитали, кого він мав на увазі під підозрюваним, той відповів: «Той, чия релігія викликає у вас побоювання».<sup>21</sup>

Ібрагім говорив: «Свідчення того, про кого у вас є побоювання, є неприйнятним».<sup>22</sup>

Правознавці (*фукаха*) замість терміну *обвинувачений* використовували термін *оспорюваний*. Іншими словами, вони вико-

ристовували корінь слова «*оспорювати*», щоб довести, що хтось має більше прав на щось, ніж будь-хто інший.<sup>23</sup> Слово, яке позначає «*спір*», дава, має значення інфінітива. Таким чином, якщо Зайд заявляє право у Амра щодо грошей, Зайд стає позивачем, а Амр – відповідачем, а гроші – позовом або тим, що вимагається. Але з лексичного погляду позов та обвинувачення — різні речі, бо позов по суті є повідомленням.

Правознавці розуміють це так: у ханафітів позовом є заява людини про своє право на що-небудь, що належить іншій особі, яка присутня в суді<sup>24</sup>; Малікіти кажуть, що це твердження, яке, якщо воно буде прийняте як істинне, надає право тому, хто його робить<sup>25</sup>; шафіїти кажуть, що це повідомлення перед суддею своїх прав на щось по відношенню до когось іншого<sup>26</sup>; а ханбаліти визначають це як приписування однією людиною собі права на щось, що перебуває у руках чи на зберіганні в іншій.<sup>27</sup>

Юристи також розходяться в думках щодо слів «позивач» та «відповідач». Деякі визначають позивачем ту людину, яку залишають у спокої, якщо вона залишить позов, натомість позивачем є той, кому не дають спокою, навіть якщо вона залишить позов. Інші, однак, визначали позивача як того, хто стверджує, що щось не так, як воно є, і стирає те, що є очевидним, а відповідача — як того, хто встановлює те, що очевидне є тим, яким воно є. Треті визначають позивача як того, хто не несе зобов'язання щодо вступу у юридичний спір, а відповідача — як того хто має це зробити.<sup>28</sup>

Слова, які походять від слова позов, використовуються юристами у справах, що стосуються фінансових прав та особистого права, таких як позики, неправомірне присвоєння прав, продаж, оренда, застава, розгляд справи третейським суддею, заповіти, кримінальні дії, пов'язані з багатством, шлюбом, розлученням, наданням дозволу дружині залишити свого чоловіка (*хуль*), звільненням рабів, родоводом і представни-

цтвом. Такі справи зазвичай передавались судді для ухвалення рішення.

Проте ніщо не перешкоджає використанню слова «*звинувачуваний*» у кримінальних справах. Навпаки, його вживання там доречніше, особливо з огляду на те, що ми обговорювали вище щодо його лексичного походження та юридичного значення.

*Категорії обвинувачених у кримінальних справах.* Юристи поділяють обвинувачених у кримінальних справах на три категорії: особа, добре відома своєю побожністю та принциповістю і, отже, навряд здатна скоїти злочин; особа сумнозвісна своїми правопорушеннями і марнотратством і, таким чином, ймовірно здатна вчинити злочин; та особа, обставини якої невідомі, які б могли дозволити припустити будь-що щодо ймовірності скоєння нею злочину.

Якщо говорити про першу категорію, то звинувачення не буде прийнято, якщо воно не супроводжуватиметься юридично дійсними доказами. Жодні юридичні дії не можуть бути вжиті проти таких людей лише на підставі звинувачення. Таким чином, порядні люди можуть бути захищені від засудження тими, хто прагне знечестити їх. Є дві різні думки щодо покарання тих, хто подає неправдиві позови чи звинувачення проти таких людей: більшість юристів схиляється до думки, що людина має бути покарана, а на думку імама Маліка та Ашаба покарання не повинно призначатися, якщо не буде доведено, що позивач мав намір заподіяти шкоду відповідачу або іншим чином дискредитувати його. Правовий принцип, на якому ґрунтується рішення більшості, полягає в тому, що необхідно враховувати непрямий стан невинності.

Що стосується другої категорії, тобто принципу прийняття до уваги непрямих доказів і слідування принципу дотримання того, що є найбільш розумним, обвинувачуваний може бути позбавлений особистої свободи. Після цього має



бути проведене розслідування можливого злочину, щоб визначити, чи слід залишити звинувачення у силі або ж його необхідно зняти. Заперечення обвинуваченим звинувачень не є достатнім доказом, так само як і його присяга. Радше, важливо довести чи спростувати істинність звинувачення. У таких випадках судовий орган (тобто, правитель чи суддя) має право на час слідства затримати обвинуваченого.

Відносно третьої категорії, обставини якої невідомі, правитель або суддя може затримати обвинуваченого доти, доки його обставини не будуть проясненими. Це тип рішення, прийнятий більшістю вчених, у тому числі Маліком, Ахмадом, Абу Ханіфою, а також їхніми сподвижниками та учнями, було виведено з хадису, в якому розповідається, що Пророк на день затримав людину, яка звинувачувалася у злочині.<sup>29</sup> Сенс утримання під вартою, як його розуміли класичні юристи, полягав в тому, щоб перешкодити і обмежити свободу, незалежно від того, чи це буде досягнуто ув'язненням, наглядом або примусом залишатися в межах певної території. Відносно допустимого терміну утримання під вартою існують різні думки. Одні визначили, що це один місяць, тоді як інші вважали, що питання має бути залишене на розсуд чиновника.<sup>30</sup>

## ПРИНЦИПИ, ЯКІ ПОВИННІ БРАТИСЯ ДО УВАГИ

Шаріат стосується презумпції невинності людини, і юристи ґрунтують на ньому кілька юридичних рішень. Більше того, цей принцип може бути скасований лише за наявності неспростовних доказів. Таким чином, він тісно пов'язаний із принципом, за яким впевненість не може бути стерта сумнівом. Насправді, відношення одного принципу до іншого нагадує відношення гілки до стовбура, оскільки вони зустрічаються разом по всій юридичній літературі. Крім того, вони повинні бути узгоджені з принципом захисту суспільства

шляхом вживання превентивних заходів від передбачуваних небезпек із високою ймовірністю виникнення. Те саме стосується і захисту того, що вважається важливим для суспільства.

Чи можна принцип презумпції невинності замінити іншим, який, ймовірно, у випадку відмови від нього завдасть шкоди суспільству? Частина цієї відповіді можна знайти у вищезгаданому потрійному поділі категорій обвинувачених. Можливо, решта відповіді може бути знайдена в принципах вибору найрозумнішого, обмеження можливостей для неправильного та усунення того, що шкідливе.

Іслам, який прагне захистити права особи, також прагне захистити права суспільства загалом. Тому жодна людина не може претендувати на порушення прав суспільства, прикриваючись запоною особистих прав і свобод, а суспільство не може зневажати права людини або позбавляти її прав на підставі якоїсь непідтверженої небезпеки. Іслам шанує і звеличує людство і дарував людям багато прав, насамперед право на життя, фізичне благополуччя, честь та повагу, особисту свободу, свободу пересування та багато інших. Таким чином, дім та особисте життя людини священні. Ніхто не має права без дозволу входити в житло іншої людини або заглядати в нього, підслуховувати приватні розмови, відкривати пошту або робити щось ще, що утискає ці права.

Суспільство у його ролі суспільства користується аналогічними правами. Необхідно забезпечити мир та безпеку суспільства, відстоювати його інтереси, викорінювати злочинність. У випадку, якщо виникне потреба зберегти ці права шляхом тимчасового обмеження чи призупинення прав особи, таке діяння буде вчинене з огляду на характер того, що диктується необхідністю і що визначається її ступенем. Те, що продиктоване необхідністю, є встановлена владою межа повноважень, надана слідчому над обвинуваченим. Отже, повноваження слідчого становлять сутнісний відхід від встановленого законом принципу з метою реалізації іншого, вста-

новленого законом принципу, який не може бути реалізований інакше.

Якщо шаріат дозволяє слідчому або судді накладати певні обмеження на права обвинуваченого для дотримання принципу прав суспільства, він також накладає обмеження на повноваження слідчого, що становить гарантію обвинуваченого.

*Повноваження слідчого.* Повноваження слідчого щодо обвинуваченого обмежені і, якщо вони й утискають якісь з прав обвинуваченого, безумовно, не поширюються на жодні інші його основні права. Ось чому Пророк назвав таку людину «ув'язненою».<sup>31</sup> Це також встановлює, що обвинувачений буде утримуватися за рахунок держави.

Ібн аль-Кайїм визначав утримання під вартою як «запобігання тому, щоб людина мала справу з іншими внаслідок чого це може призвести до заподіяння їм шкоди».<sup>32</sup> Відповідно, на їхню думку, утримання під вартою не слід призначати лише на підставі підозри. Насправді головний принцип тут полягає в тому, що людині гарантується особиста свобода і право на вільне пересування: «Він — Той, Хто зробив землю покірною для вас. Ходіть же різними краями» (67:15). Таким чином, особа не може бути затримана або позбавлена свободи пересування без поважної причини.<sup>33</sup>

Іслам виявив велику увагу до прав ув'язненого та його справ. Наприклад, Пророк одного разу залишив ув'язненого під охороною однієї людини. Він наказав останньому дбати про першого і виявляти до нього повагу, а після цього часто відвідував цю людину і питав про благополуччя ув'язненого. Алі ібн Абу Таліб здійснював несподівані візити до в'язниці, щоб оглянути її стан і вислухати скарги ув'язнених.<sup>34</sup>

Держава зобов'язана забезпечити всіх ув'язнених достатньою кількістю їжі, одягу та медичного обслуговування, а також захист їхніх прав. Більше того, богослови Шаріату ухвалили, що першим обов'язком судді, який вступає на посаду, є особисте відвідування в'язниць та звільнення всіх несправед-

ливо затриманих. Він повинен підійти до кожного ув'язненого і з'ясувати причини його ув'язнення. У деяких випадках він може зустрітися з обвинувачами, щоб визначити, чи залишаються в силі підстави для ув'язнення та чи було здійснене правосуддя.

Коли когось ув'язнюють, суддя, який виносить вирок, повинен записати ім'я та походження ув'язненого, причину ув'язнення, а також дати початку та закінчення терміну ув'язнення. Аналогічним чином, якщо суддя йде на пенсію та його місце займає новий суддя, новий суддя повинен написати листа своєму попереднику та запитати його про людей, яких він відправив у в'язницю, і чому він це зробив.

*Повноваження для винесення вироку про ув'язнення.* Юристи розходяться в думках щодо того, хто має право засуджувати когось до тюремного ув'язнення. Аль-Маварді писав, що повноваження слідчого відрізняються в залежності від його посади. Наприклад, якщо слідчий є посадовою особою або суддею і до нього приводять обвинуваченого в крадіжці чи перелюбі, він не має права саджати обвинуваченого до в'язниці доти, доки не дізнається про нього більше, бо одне лише звинувачення не є достатньою підставою для позбавлення волі. Однак, якщо слідчий є правителем або суддею в кримінальному суді і якщо на його думку докази є досить переконливими або достатніми, він може заарештовувати та затримати обвинуваченого. Однак пізніше, якщо звинувачення виявиться необґрунтованим або слабким, він зобов'язаний звільнити обвинуваченого. Більшість вчених-правознавців погодилися з думкою аль-Маварді з приводу цього.

*Період ув'язнення.* Вчені також розійшлися в думках щодо того, як довго людина може бути ув'язнена. Деякі казали, що такий термін не повинен перевищувати одного місяця, тоді як інші вважали, що це питання має бути залишено на розсуд імама чи відповідного судового чиновника. І справді, остання думка є більш розсудливою.<sup>35</sup>

Наразі має бути очевидним, що попереднє затримання допускається лише тоді, коли в ньому є велика необхідність і коли виконуються певні умови, такі як питання, пов'язані з метою затримання обвинуваченого, посадою особи, яка ухвалює вирок, самим винесенням вироку та його тривалістю.<sup>36</sup> Все це питання, в яких у відповідного судового чиновника є багато можливостей організувати справу відповідно до вимог правової політики певного часу чи місця. Іншими словами, це не закріплені питання, закриті для змін чи розвитку.

*Розслідування щодо особи, місця проживання та розмов обвинуваченого.* Аллаг захистив і шанував людство і заборонив торкатися людини, її шкіри чи честі.<sup>37</sup> Також Він оголосив, що дім людини є священним та до нього заборонено вдиратися:

О ви, які увірували! Не заходьте до чужих будинків, не спитавши дозволу й не привітавши їхніх жителів. Так буде краще для вас, можливо, замислитесь ви! Якщо там нікого не буде, то не заходьте, доки вам не дозволять. А якщо вам говорять: «Повертайтеся!» — то повертайтеся. Так буде чистіше для вас! Аллаг знає, що ви робите! (24:27-28),

і «О ви, які увірували! Уникайте більшості здогадок, адже, воістину, деякі здогадки є гріхом! Не слідкуйте одне за одним» (49:12).

Пророк сказав: «Все, що стосується мусульманина, є священним для іншого мусульманина; починаючи з його крові, до його майна, до його честі»; «Ті, хто слухає, що люди говорять про інших, навіть коли [їм відомо], що ці люди недружно ставляться до цієї людини, у Судний день ллють у вуха розплавленій свинець»; та «Якщо амір намагається розкривати сумнівні речі про людей, він занепасть їх».

Є й інші приклади. Одного разу, Ібн Масуду, коли він був намісником в Іраку, сказали, що «борода Валіда ібн Укбн сочиться вином». Він відповів: «Нам заборонено шпигувати. Але якщо нам щось стане очевидним, ми притягнемо його до відповідальності». Кажуть, одного разу Омару ібн аль-Хатта-

бу повідомили, що Абу Міхджан аль-Сакафі пив вино у себе вдома з друзями. Омар пішов прямо до будинку Абу Міхджана, зайшов усередину і побачив, що з Абу Міхджаном була лише одна людина. Цей чоловік сказав Омару: «Тобі це не дозволено. Аллаг заборонив вам шпигувати». Омар обернувся і вийшов.

Абд Аль-Рахман ібн Ауф розповідав:

Я провів ніч з Омаром в обході міста (Медини). Ми побачили світло у вікні будинка з прочиненими дверима, звідки долинали гучні голоси і невиразна мова. Омар сказав мені: «Це будинок Рабіа ібн Умайї ібн Хальфа, і прямо зараз вони там п'ють. Що ти думаєш?» Я відповів: «Я думаю, що ми робимо те, що Аллаг заборонив нам робити. Аллаг сказав не шпигувати, а ми шпигуємо». Тоді Омар відвернувся і залишив їх в спокої.

Зрозуміло, що недоторканність приватного життя та інші види недоторканності приватного життя мають шануватися і зберігатися. Це вірно, якщо не відбувається щось, що вимагає іншого.

Значення слова «підозра» у наведеному вище вірші - «звинувачення». Знаменитий авторитет у галузі правового тлумачення Корану Аль-Куртубі сказав, що те, що забороняє цей аят, є звинуваченням, яке не має під собою фактичних підстав, наприклад, звинувачення когось-небудь у перелюбі або розпиванні вина без будь-яких підтверджуючих доказів. Він писав:

І доказом того, що слово *підозра* в цьому аяті означає *звинувачення*, є те, що Аллаг сказав: «І не шпигуйте один за одним». Це тому, що у людини може виникнути спокуса висунути звинувачення, а потім шукати підтвердження своїх підозр через шпигунство, розслідування, стеження, підслуховування тощо. Таким чином, Пророк заборонив шпигунство. Можна сказати, що те що відрізняє підозру, якої слід уникати, від інших видів підозри є те, що для неї відсутні належні докази або очевидна причина, і цього слід уникати

як *харам*. Отже, якщо підозрюваний добре відомий своїми гарними якостями і його поважають за чесність, то підозрювати його в корупції або шахрайстві без поважної причини — шкідливо. Однак справа інакша відносно того, хто прославився сумнівними справами та безсоромним беззаконням. Таким чином, є два види підозри: та, що виникає і потім підкріплюється доказом, який може бути підставою для винесення судового рішення, і, друга, та, що виникає без видимої причини і яка, якщо її зіставити з її протилежністю, буде рівною з нею. Цей другий вид підозри аналогічний до сумніву, і на його підставі не можна виносити рішення. Це свого роду підозра, яка заборонена Кораном.

Це вказує на те, що особа не може піддаватися особистому обшуку або обшуку будинку, стеження, запису розмов по телефону або іншим чином, будь-якому втручання в особисте життя або розкриттю будь-якої конфіденційної інформації лише на підставі сумнівної підозри про те, що вона могла скоїти злочин. Це тому, що необґрунтована підозра є найгіршою з можливих підозр, і той, хто має таку підозру, є правопорушником. Вона нічого не додає до істини, і на ній не можна нічого збудувати, якщо немає інформації, що вказує на наявність такої істини, підстав та доказів, що її підтверджують.

Тут слід зазначити, що всі коментатори Корану та фахівці з юридичного тлумачення Корану пішли вслід за вченими-юристами у питанні дозволу арешту та попереднього затримання. Насправді вони проводили різницю між тими, чий зовнішній спосіб життя вказував на їхню чесність чи нечесність. Таким чином, вони вважали, що заборона поширюється тільки на стеження за чесними та порядними людьми. Однак стосовно інших ці вчені вважали, що шпигувати за ними було законним.

Коран та Сунна забороняють шпигунство в цілому, а не в конкретних термінах. Наявність свідчень про попередні порушення або звинувачення когось недостатньо для порушення

недоторканності особи чи її приватного життя за відсутності вагомих підтверджуючих доказів. Цю думку підтримав Омар, коли утримався від шпигунства за Абу Міхджаном аль-Сакафі і Рабія ібн Умайя, оскільки обидва були відомі своєю любов'ю до міцних напоїв. Те саме було вірно, коли Ібн Масуд не шпигував за Аль-Валідом ібн Укбою, хоча той був сумнозвісний своєю пристрастю до алкоголю.

Грунтуючись на цих принципах, шаріат не дозволяє обшук людини або її будинку, стеження за особистими розмовами, цензуру особистої пошти та порушення приватного життя, якщо немає законних доказів, що свідчать про її причетність до злочинних дій. Такі докази мають розглядатися органом, відповідальним за виконання правил Шаріату. Цей орган, очевидно, також повинен вміти правильно інтерпретувати вчення Шаріату і його вищі цілі, усвідомлювати, що ці права гарантуються Кораном і Сунною, і будь-яка спроба їх змінити чи конкретизувати є порушенням того, що встановили ці два джерела. Тому вищезазначені дії дозволені лише у тому випадку, якщо вони можуть допомогти визначити обставини злочину, захистити суспільство, забезпечивши покарання злочинців.

Коротше кажучи, слідчий орган не може виходити за межі того, що є абсолютно необхідним. Більше того, ті, хто має владу, повинні завжди дотримуватися належної ісламської поведінки. Наприклад, якщо уповноваженою особою є чоловік, він не повинен проводити особистий огляд жінки або входити до будинку, де присутні жінки. Окрім того, не повинно знищуватися або конфіскуватися особисте майно, яке не має відношення до можливого злочину.

*Допит обвинуваченого.* Слідчий може допитати обвинуваченого на будь-яку тему, яка допоможе встановити істину, і може виснути йому звинувачення. Обвинувачений, однак, як ми це побачимо у наступній статті, не зобов'язаний відповідати на його запитання.



## ПРИМІТКИ

1. Hasan Ibrahim, *Tarīkh al-Islam al-Siyasī*, 1:102.
2. Там само., 1:458
3. Пророк сказав: «Я керую на основі зовнішнього». Це саме значення може бути отримано з кількох інших хадисів, багато з яких є достовірними. Докладніше див. виноска автора в його виданні *Al-Razi Al-Mahsul* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1992), 80-83.
4. Хадис переданий Аль-Тімірдіхі, Абу Давудом, Аль-Насаї, Аль-Байхакі, та Аль-Хакімом. Див. al-Shawkani, *Nayl al-Awtar* (Beirut: Dar al-Jil, n.d.), 9:220
5. Загальний юридичний принцип свідчить, що «доказ належить тому, хто стверджує, а присяга – тому, хто заперечує», і, таким чином, покладає тягар доказування на того, хто стверджує або позивача. [Пер.]
6. Ibn al-Qayyim, *Ilam al-Mnwaqqicin*, 1:85; al-Mawardi, *A-Alikam al-Sultaniyyah*, 71-72; al-Bayhaqi *Al-Sunan al-Kubra*, 10:115
7. Ibn al-Qayyim, *Al-turuq al-Hukmiyyah*, 218
8. *Kitab al-Qada'*, 309; Mahmud Aruns, *A-Qada' fi al-Islam*, 49; Ibrahim Najib Muhammad Awad, *Al-Nizam al-Qada'i*, 48
9. Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, 741
10. Там само., 1150, Див. також Ibrahim, *Tarikh al-Islam al-Siyasi*, 2:55, 3:306
11. Ibrahim, *Tarikh al-Islam al-Siyasi*, 4:377-86; Awad Muhammad Awad, *Al-Majallah al-Arabiyyah li al-Difac al-Ijtimaci*, no. 10 (October 1979): 98
12. Ibn al-Qayyim, *Al-Turuq*, 215-16
13. Al-Mawardi, *Al-Alikam al-Sidtaniyyah*, 69-73; Ibrahim, *Tarikh al-Islam al-Siyasi*, 4:377-86
14. Це віра в іслам, зрілість, здатність розумно міркувати, свобода і надійність, володіння всіма своїми здібностями та знання джерел Шариату.

15. Ibn al-Qayyim, Al-Turuq, 215
16. Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah, 740
17. Там само. Ibn al-Qayyim, Al-Turuq, 218-19
18. Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah, 740-43; Awad, Al-Majallah al-Arabiyyah, 101-3
19. Ibn Khaldun, Al-Muqaddimah.
20. Al-Misbah, 107, 129; Див. «Т-Н-М» в al-Zabidi, Taj al-Arus.
21. Ibn Abu Shaybah, Al-Musannaf, 8:320; al-Bayhaqi Al-Sunan al-Kubra, 10:201; al-Tirmidhi, Al-Sunan, хадис № 2299; al-Khassaf, Adab al-Qadi, 2:112, 1:229
22. Ibn Abu Shaybah, Al-Musannaf
23. Ahmad Abd al-Razzaq al-Kubaysi, Al-Hudiid wa al-Ahkam, 228; Abu al-Walid ibn Shahnah al-Hanafī, Lisan al-Hukkam, 226; Ala al-Din al-Tarabulsi, Mucin al-Hukkam, 54
24. Al-Kubaysi, Al-Hudud, 288
25. Al-Jurjani, Kitab al-Tacrifat, 93; al-Muttarizi, Al-Mucarrab min al-Mugharrib, 164
26. Al-Kubaysi, Al-Hudud, 287
27. Sharh Hudud Ibn Arafah, 468
28. Hashiyat Qaylibi wa Umayrah, 4:334
29. Ibn al-Qayyim, Al-Turuq, 101, 103
30. Al-Mawardi, Al-Alikam al-Sultaniyyah
31. Ibn al-Qayyim, Al-Turuq
32. Там само.
33. Ibn Hazm, Al-Mulalla, 11:141
34. Abu Yusuf, Kitab al-Kharaj та його коментар Fiqh al-Muluk, 2:238
35. Ibn al-Qayyim, Al-Turuq, 103
36. Awad, Al-Majallat al-Arabiyyah
37. Це частина достовірного хадиса. Див. al-Suyuti, Al-Fath al-Kabir, 3:256

## ПРАВА ОБВИНУВАЧЕНОГО В ІСЛАМСЬКОМУ ПРАВІ: ЧАСТИНА ДРУГА

За законами ісламу обвинувачений користується багатьма правами. Вони будуть коротко викладені нижче.

### ПРАВО НА ЗАХИСТ

Обвинувачений має право захищатися від будь-якого звинувачення, доводячи, що наведені докази не відповідають дійсності, або суперечать один одному. У будь-якому випадку обвинуваченому має бути надано можливість скористатися цим правом, щоб звинувачення не перетворилося на обвинувальний вирок. Звинувачення означає, що є ймовірність сумніву, і саме від того, скільки є сумнівів буде залежати обсяг і параметри захисту. Зіставивши докази, представлені захистом, із доказами обвинувача, стане зрозумілою істина, що, зрештою, і є метою розслідування.

Отже, право на захист — це не лише право обвинуваченого використовувати чи ігнорувати його на свій розсуд, але це також право та обов'язок суспільства загалом. Якщо в інтересах людини не бути засудженим, коли вона насправді невинна, то інтереси суспільства є не менш важливими. Суспільство має забезпечити, щоб невинні не були засуджені, а винні не уникали покарання. Саме тому Шаріат гарантує право на захист та за жодних обставин і з будь-якої причини не відмовляє в ньому.

---

Ця стаття вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 11:4 (зима 1994 р.): 504–518 і була перекладена Юсуфом ДеЛоренцо. Стаття містить незначні редакційні правки.

У добре відомому хадисі повідомляється, що Пророк сказав Алі, якого він щойно призначив правителем Ємену: «О, Алі! Люди будуть приходити до тебе із проханням виносити судові рішення. Коли до тебе придуть дві сторони у суперечці, не приймай рішення на користь будь-якої зі сторін, доки не вислухаєш обох. Тільки таким чином ти дійдеш правильного рішення, і тільки так пізнаєш істину». Розповідають, що Омар ібн Абд Аль-Азіз сказав одному зі своїх суддів: «Коли учасник справи приходить до вас із виколотим оком, не поспішайте виносити рішення на його користь. Хто знає, може, інша сторона прийде до вас із виколотими обома очима!»

Основне правило щодо захисту полягає в тому, що його повинен здійснювати обвинувачений, оскільки це його право, якщо він може це зробити. А якщо ні, то його/її не можуть засудити. Ось чому деякі юристи вважають, що глухонімий не може бути покараний за злочини, щодо яких передбачається *хадд*, навіть якщо були дотримані всі умови, які стосуються доказів. Причина тут полягає у тому, що якби глухонімий був здатний говорити, він/вона міг би викликати деякі сумніви, які заперечують покарання *хадд* (на менше, покарання *тазір* або накладення штрафу), і можливо він/вона не міг/могла використовувати лише мову жестів висловити все, що він хоче. Таким чином, за таких обставин, якщо буде застосовано покарання *хадд*, правосуддя не перемаже, оскільки *хадд* буде здійснений за наявності сумніву.

## ПРАВО ОБВИНУВАЧЕНОГО НА ЗАХИСНИКА

Мені невідомо жодної думки ранніх юристів, яка б дозволяла обвинуваченому звертатися по допомогу до адвоката. У книгах, присвячених ісламському процесуальному праву (*ахкам аль-када*) та поведінці суддів (*адаб аль-каді*), це питання не згадується.

Ця очевидна прогалина може бути пов'язана з тим, що історично судові засідання були публічними. Оскільки на цих засіданнях було багато вчених-правознавців та експертів, які склали дійсну та відповідальну юридичну консультативну раду, яка активно допомагала судді у здійсненні правосуддя, потреби у професійному адвокаті ніколи не виникало.

Проте Абу Ханіфа ухвалив, що той, хто призначає іншого представляти себе в суді, несе відповідальність за будь-яке прийняте рішення, навіть якщо той, хто представлений, може не бути присутнім під час винесення рішення. Аналогічні думки висловлювалися та іншими юристами. У достовірному хадісі повідомляється, що Посланець сказав:

Я лише людина, і дехто з вас є більш промовистим, за інших. Тож іноді, коли до мене приїде сторона спору, я вважатиму її правдивою і судитиму на її користь. Але якщо я коли-небудь (помилково) ухвалю рішення про те, щоб право мусульманина було передане іншому, то знайте, що це подібно до полум'я з Пекла. Тримайся за нього або (якщо ти знаєш, що воно належить іншому) відмовся від нього.

В багатьох шаріатських текстах підкреслюється необхідність вирішення спорів будь-якими засобами. Коли ми розглядаємо великі відмінності в талантах та здібностях (особливо у здатності сперечатися та ефективно вести дебати) між учасниками спору, навіть тими, хто постає перед Пророком, ми розуміємо, що будь-який метод, який матиме наслідком справедливе врегулювання спору, може вважатися юридично дійсним. Таким чином, рішення обвинуваченого звернутися за допомогою у своєму захисті також може бути визнане дійсним за умови, що допомога походить від неупередженого та незалежного адвоката. За допомогою такого адвоката обвинувачений може отримати правильне уявлення про пред'явлені йому звинувачення, про те, що говорить закон, про вагу поданих доказів та про те, що можна використати (і як це можна використати) для спростування цього звинувачення. Зважаючи

на це, ми можемо з упевненістю припустити, що обвинувачений має право захищати себе і звертатися за допомогою до будь-кого іншого.

Деякі люди можуть заперечити проти цього на тій підставі, що хоча такий захисник може бути більш вправним захисником, аніж обвинувачений, також вірно і те, що він може бути більш вправним, ніж інша сторона. У результаті справедливе врегулювання може ніколи не бути досягнуто. Але можна заперечити цій думці, сказавши, що йдеться про максимально справедливе врегулювання, і що краще надати вибір адвоката, аніж позбавляти обвинуваченого допомоги у формулюванні його справи та спростуванні доказів іншої сторони. Це також краще, аніж залишати у судді сумніви щодо того, яке покарання має бути призначене. Як згадувалося вище, у законності остаточного вердикту не повинно бути місця сумнівам.

У своїй «Історії кадї Куртубі» Аль-Хашині повідомляє, що двоє людей звернулися за вирішенням своєї суперечки до Ахмада ібн Бакі. Вважаючи, що одна зі сторін суперечки, здавалося, знає, про що вона говорить, а інша (який здавалася чесною і правдивою) ні, він порадив останньому знайти когось, хто говорить би від його імені. Коли чоловік відповів, що говорить лише правду, незалежно від наслідків, суддя відповів: «Це не може бути гіршим, ніж вбивство правди [вашим опонентом]».

Проте, згідно Аль-Маріді, якщо суддя каже стороні спору звернутися за допомогою до когось іншого, особа, обрана як адвокат, може лише допомогти у встановленні (а не спростуванні) вимоги. Суддя не може призначити особу представляти когось іншого.

Отже, у нас двоє суддів: один радить стороні спору звернутися по допомогу до захисника, а інший вважає такі поради недоцільними. Очевидно, що це питання іджтихаду. У такому випадку цілком можливо, що найкращою та найближчою до духу шаріату є думка, яка дозволяє стороні спору звернутися

за юридичною допомогою. Ще більш імовірно, що право на юридичну допомогу вказується у справах кримінального права, як у справах хууд (де йдеться лише про права Аллага) або у випадках, коли передбачуваний злочин зачіпає права як Аллага, так і Його підданих.

Відповідно до процедур сучасних судів, обвинувачений обов'язково зіткнеться з супротивником, зазвичай адвокатом чи прокурором, який набагато більше красномовний і здатний відстоювати юридичні позиції, аніж він сам. За таких обставин обвинуваченому, очевидно, будуть потрібні послуги когось, хто може представити його справу та спростувати докази, висунуті обвинувачем. Однак тут постає питання: чи має обвинувачений право на захисника під час розслідування справи чи лише тоді, коли справа справді доходить до суду? Якщо питання підлягає іджтихаду і встановлено, що обвинуваченому дозволено звертатися за допомогою до адвоката, то для обвинуваченого можливо краще мати адвоката на обох етапах. Це також допоможе встановити факти у справі. Окрім того, якщо хтось хоче підготувати ефективний захист, необхідно отримати повне уявлення про передбачуваний злочин та докази, щоб звинувачення могли бути спростовані. Окрім того, необхідно зібрати та ефективно подати інформацію, яка доводить невинність обвинуваченого. Це буде значити, що обвинуваченому має бути дозволено звертатися за юридичною допомогою з моменту пред'явлення звинувачення.

## ПРАВО ОБВИНУВАЧЕНОГО ЗБЕРІГАТИ МОВЧАННЯ ТА БУТИ ВИСЛУХАНИМ

Обвинувачений має право на вільне висловлювання власної думки, не побоюючись зворотніх заходів або використання сироватки правди, наркотиків або гіпнозу для отримання інформації, яку він в іншому випадку не надав би.<sup>1</sup> Обвинувачений може не відповідати на запитання. Якщо він

відповідь, а пізніше буде встановлено, що відповіді були помилковими, він не може бути звинувачений або покараний за лжесвідчення. Якщо обвинувачений визнає свою провину або зізнається у злочині *хадд*, він може відмовитися від своїх свідчень і цим анулювати раніше зроблене зізнання.

## ЗАЯВИ ЗРОБЛЕНІ ПІД ТИСКОМ

Заборонено застосовувати заходи тиску до обвинуваченого з метою отримання визнання провини. Ібн Хазм пише:

Тому незаконно піддавати когось тортурам або шляхом нанесення побоїв, ув'язнення чи погроз. Ані в Корані, ані у встановленій Сунні, ані в іджма немає нічого, що узаконювало б таке ставлення, і ніщо не може бути назване релігією, якщо воно не виходить із одного з цих трьох джерел. Навпаки, Всевишній Аллаг заборонив це і доручив Свосму Посланцю сказати: «Воістину, ваша кров, ваше багатство, ваша репутація та ваше життя священні для вас». А тому, якщо Аллаг зробив і тіло, і репутацію священними, Він заборонив фізичну та словесну образу мусульман, за винятком випадків, передбачених законом, як наказано в Корані та Сунні.<sup>2</sup>

Однією з найважливіших умов, які мають бути виконані, перш ніж визнання провини може бути прийняте, є свобода вибору. Визнання, дане за власним бажанням, вважатиметься дійсним, оскільки його істинність вірогідніша, ніж його хибність. Це припущення засноване на тому факті, що немислимо, щоб розумна людина зізналася в чомусь шкідливому, якщо для цього не було вагомих підстав. Якщо визнання чи прийняття провини чи відповідальності отримано шляхом примусу, ймовірність того, що воно є хибним, буде вважатися більшою, аніж його істинність, завдяки фактору примусу. Оскільки воно було дано в надії уникнути більшого (або



більш певного чи безпосереднього) зла, його не можна вважати наданим добровільно. Тому більшість факігів ухвалили, що будь-яке визнання провини чи відповідальності, отримане під примусом, є недійсним та юридично неприпустимим.

У Корані ми читаємо «Виняток — ті, які були змушені так зробити, але серце їхнє знаходило спокій у вірі» (16:106). Тут Аллаг сказав, що примус є підставою для скасування гріха зневіри та передбаченого покарання за відступництво. Отже, це може вважатися основою скасування інших справ. У хадісі говориться, що Пророк сказав: «З моєї умми знято відповідальність за помилки, забудькуватість і примус».<sup>3</sup> Абу Давуд розповідав, що:

У племені Калаї були викрадені товари, плем'я звинуватило у злочині деяких ткачів. Коли вони довели справу до Нумана ібн Башіра, Сподвижника Пророка, він ув'язнив ткачів у в'язницю на кілька днів, а потім відпустив. Одноплемінники підійшли до Нумана і сказали: «Як ти міг відпустити їх, не побивши їх та не застосувавши інших тортур?» Нуман відповів: «Що ти хотів? Ти хотів, щоб я завдав їм шкоди? Якби ваш товар з'явився [після того, як вони були змушені зізнатися у місцезнаходженні товару], це було б обґрунтовано [бо ви б отримали свій товар назад]. В іншому випадку мені довелося б здерти [стільки шкіри] з ваших спин [для їх побиття, щоб отримати визнання], скільки зняв би з них». Одноплемінники сказали: «Це і є твоє рішення?» Нуман сказав: «Таке рішення Аллага та Його Посланця».<sup>4</sup>

Омар сказав: «Людина не відповідає за себе, якщо її морять голодом, заковують чи б'ють».<sup>5</sup> Шурайх сказав: «Ув'язнення це примус, загроза це примус, в'язниця це примус, і побої це примус».<sup>6</sup> Шабі сказав: «[піддавати людей] стражданням - це нововведення, яке гідне осуду».

З вищевикладеного зрозуміло, що вчені ніколи не вважали виправданим Шаріатом застосування владою сили проти обвинувачених. Навпаки, така поведінка була явно заборонена

Аллагом від імені Якого Посланець сказав: «Воістину, кожна частина тіла мусульманина священна для мусульманина; його кров, його багатство та його репутація».

Передають, що Урак ібн Малік сказав:

Двоє чоловіків з племені Гаффар підійшли до оази, що живиться водами Медини, в якій члени племені Гатфан пасли своїх верблюдів. Коли наступного ранку члени племені Гатфан прокинулися, вони виявили, що два їхні верблюди зникли, і звинуватили двох гаффарів. Коли вони відвели їх до Пророка і розповіли йому про те, що сталося, він затримав одного з них і сказав іншому: «Іди і шукай». З чоловіком взятим під варту поводитися як із ув'язненим, поки його товариш не повернувся з двома верблюдами. Пророк сказав одному з них або тому, кого він тримав із собою: «Попросіть Аллага пробачити мені». Тоді член племені Гаффар сказав: «Хай пробачить тебе Аллаг, О, Посланцю Аллага». І тоді Пророк сказав: «І тебе. І нехай Він дарує тобі смерть мученика на Його шляху». Пізніше, у битві біля Ухуду, ця людина загинула мученицькою смертю.<sup>7</sup>

Передають, що Абдаллаг ібн Абу Амір сказав:

Я вирушив в подорож із кількома вершниками. Коли ми прибули до Зу аль-Марви, у мене вкрали одну з сумок з одягом. Серед нас була одна людина, яку ми вважали підозрілою. Тому мої супутники сказали йому: «Гей, ану ж бо, віддай йому його сумку». Але чоловік відповів: «Я її не брав». Коли я повернувся додому, я пішов до Омара ібн аль-Хаттаба і розповів йому про те, що сталося. Він спитав мене, скільки нас було, і я сказав йому [хто там був]. Я також сказав йому: «О, Амір аль-Мумінін, я хотів привезти цього чоловіка назад у кайданах». Умар відповів: «Ти хотів привести його сюди в кайданах незважаючи на те, що не було свідків? Я не буду відшкодовувати тобі твоєї втрати і не буду довідуватися про цю справу». Умар дуже засмутив-

ся. Він ніколи не сплатив мені жодної винагороди, та не збирав відомості про цю справу.<sup>8</sup>

У першому прикладі Пророк вибачався у того, кого він затримав лише через своє звинувачення. Омар вважав права того, чие майно було вкрадено, недійсними, оскільки ця людина сказала йому, що хоче, щоб обвинувачений був заарештований, хоча не було жодних доказів, які б вказували на його провину. Що ж до недійсності сказаного внаслідок примусу, більшість учених вважає, що визнання, отримане під примусом, також недійсне і що з нього не може випливати жодних юридичних наслідків.<sup>9</sup>

Проте деякі вчені вважали визнання, отримане під примусом, дійсним, якщо обвинувачений був відомий своєю корупцією та злочинами, такими як крадіжка тощо. Вони наводять слова з хадиса Ібн аль-Омара, в якому він повідомив, що Пророк боровся з жителями Хайбара, поки вони не були змушені сховатися у своїй фортеці. Побачивши, що їхня земля, урожай і сади потрапили до рук мусульман, вони підписали договір про те, що їхні життя будуть збережені і що вони зможуть взяти з собою все, що зможуть забрати. Проте все їхнє золото і срібло залишиться Пророкові. Все це залежало від умови, що вони нічого не будуть приховувати. Якщо вони не дотримуються цієї умови, домовленість та захист ставали недійсними. Тим не менш, вони сховали трохи мускусу разом з грошима та коптовностями, які належали Хуйайу ібн Ахтабу, які він привіз із собою, коли його вигнали з племенем Надир. Пророк запитав дядька Хуйайя: «Що сталося з мускусом, який твій племінник привіз із собою?» Він відповів: «Його забрала війна та інші витрати». Пророк відповів: «Але він прибув зовсім недавно, а грошей було більше...» Тоді Пророк передав цю людину Зубайру, який піддав його деякому покаранню.<sup>10</sup> Тим часом було помічено, що Хуйай ховався серед якихось руїн. Отже, вони пішли туди і почали шукати та знайшли мускус, захований у руїнах.<sup>11</sup>

При цьому, цей хадис стосується євреїв, які перебували у стані війни, які порушили одну угоду (воюючи) лише для того, щоб знайти захист в іншій, яку вони також порушили. А що вже говорити про заподіяння болю невинному мусульманину, вина якого не була встановлена?

Деякі пізніші ханафітські вчені підтримували законність визнання, отриманого під примусом. Сархасі писав у своєму Аль-Мабсут: «Дехто з пізніших вчених серед наших шейхів видавали фетви, які підтверджували законність зізнань, отриманих під примусом, у випадках крадіжки, тому, що злодії в наш час неохоче зізнаються у своїх злочинах».

Розповідають, що Ісама ібн Юсуфа, союзника двох сподвижників Абу Ханіфи,<sup>12</sup> запитали про злодія, який заперечував (вчинення крадіжки). Ісам відповів: «Нехай принесе присягу про це».<sup>13</sup> Але емір заперечив: «Злодій і присяга? Візьми батіг!» Перш ніж йому завдали десять ударів батоном, чоловік зізнався, і вкрадене було повернуто. Ісам сказав: «Хвала Аллагу! Ніколи ще я не бачив, щоб несправедливість була такою схожою на справедливість, як у цьому випадку».

У збірнику фетв Баазія також підтверджується законність зізнань, отриманих під примусом. Коли Хасана ібн Аль-Зійада запитали, чи дозволено бити (підозрюваного) злодія доти, доки він не зізнається, він відповів: «Поки тіло не буде розкрито, ніколи не побачиш кістку».<sup>14</sup>

Ібн Абідін писав: «Побиття обвинуваченого в крадіжці – це питання політики. Так вважав Аль-Зайлаї. Каді може робити те, що є політичним, оскільки політика не є винятковою прерогативою імама».<sup>15</sup> Проте немає нічого, що могло б підтримати думки висловлені цими вченими. Досить того (як спростування), що ханафіт Ісам ібн Юсуф назвав це несправедливістю.

Більше того, жодна з цих причин не спростовує і навіть не послаблює докази, зібрані більшістю юристів щодо незаконності отримання визнання шляхом застосування (або

погрози) сили. Їхні думки матимуть силу тільки за наявності супутніх обставин, які ясно вказують на вину обвинуваченого, на те, що він сховав вкрадені предмети, та за відсутності передбачених доказів (для судового переслідування як справи *хадд*). У такому випадку суддя може застосувати силу для повернення вкраденого.

Але навіть в такому випадку немає жодних доказів, які б підтверджували їхню думку. Насправді, ханафітські вчені погодилися з більшістю в тому, що визнання, зроблене під примусом, є завжди недійсним, за винятком випадків крадіжки. Вони вважали, що навіть у випадках крадіжки до примусу можна вдаватися лише для того, щоб повернути вкрадене. В іншому випадку покарання *хадд* у вигляді відрубання руки не може бути застосоване, навіть коли є лише підозра, що застосувалася сила.<sup>16</sup>

Ібн аль-Каїм, наслідуючи думку свого шейха Ібн Таймійї, підтримав побиття тих, хто звинувачувався у крадіжці, якщо вони вже мали сумнозвісний послужний список злих справ. Але це було зроблено лише для того, щоб повернути вкрадене. На його думку, це визнання під примусом не могло бути підставою для застосування покарання *хадд*, оскільки наявність у злодія вкраденого була достатньою підставою його покарання. Він писав:

Якщо обвинуваченого б'ють, щоб отримати визнання, і він зізнається, а потім вкрадені речі знаходять там, де, за його словами, вони мають бути, йому можуть відрубати руку. Вирок буде виконано як покарання *хадд* не на підставі визнання, отриманого під примусом, а тому, що вкрадені речі були знайдені там, де він у своєму визнанні вказав вони мають бути.<sup>17</sup>

Ібн Хазм писав:

У випадку, якщо немає більше [доказів], аніж визнання, отримане під примусом, це нічого не буде означати, бо таке визнання не виправдовується нічим у Корані, Сунні або

іджмі. Більше того, святість плоті та крові людини визнані непорушними. Таким чином, ніщо з цього не може бути визнано законним, окрім того, що є в святих текстах або іджмі. Якщо, на додаток до визнання, є докази, що доводять те, у чому зізнався обвинувачений, і що він, безсумнівно, був злочинцем, тоді стає обов'язковим застосування проти нього покарання *хадд*.<sup>18</sup>

Я не думаю, що Ібн аль-Каїм мав на увазі щось інше, аніж те, що мав на увазі Ібн Хазм, коли він згадав незаперечні докази, отримані іншими способами, щоб справа могла бути вирішена на їх основі, а не лише на підставі визнання. Як згадувалося раніше, більшість юристів вважали визнання, здобуте під примусом, недійсним. Більше того, вони стверджували, що це так, навіть коли непрямі докази вказували на протилежне, як, наприклад, у випадку виявлення вкрадених речей у будинку обвинуваченого, зважаючи на можливість того, що речі могли бути поміщені туди кимось, в сподіванні притягнути до відповідальності обвинуваченого.<sup>19</sup>

Безсумнівно, думку більшості слід вважати переважною з погляду заборони примусу та анулювання юридичних наслідків всього, що отримано під примусом. Ця думка узгоджується з вченнями Корану та Сунни щодо необхідності відстоювати істину та справедливість. Визнання, отримане під примусом, неспроможне вважатися істиною, а покарання, здійснене через нього, неспроможне вважатися правосуддям. Більше того, єдиним істинним стримуючим фактором від небезпек, що загрожують суспільству, є гарантія того, що правда і справедливість переможуть. Отже, примус слід джерелом незліченних зол.

## ВИЗНАННЯ ОТРИМАНІ ПЛЯХОМ ОБМАНУ

Застосуванню обману для отримання визнання провини від обвинуваченого віддавав перевагу Ібн Хазм, який наводив

хадис<sup>20</sup>, в якому повідомляється, що Пророк використав обман, щоб заманити в пастку єврея, який розбив голову дівчинки каменем. У цьому випадку Пророк допитав чоловіка (після того, як дізнався від дівчини перед її смертю, що чоловік напав на неї) і продовжував допитувати його, поки він не поступився і не визнав свою провину.<sup>21</sup>

Ібн Хазм також згадав, що сподвижники використовували обман, щоб досягти визнання провини. Оскільки тут немає примусу чи тортур, Ібн Хазм вважав це добрим методом. Раніше Малік вважав, що обман це погано, але Ібн Хазм не погодився і спростував його аргументи. Проте ймовірніше всього, що позиція Маліка ближче до принципів ісламського права, адже обман позбавляє законної сили вибір і добровільний характер визнання, навіть якщо він не пов'язаний із заподіянням шкоди або загрозою заподіяння шкоди обвинуваченому. Насправді, заборона примусу пов'язана не так з фактором заподіяння шкоди, як із питанням свободи волі, щодо якого іслам має непохитну позицію.

## ВИЗНАННЯ ПРОВИНИ ВНАСЛІДОК ВІЛЬНОГО ВОЛЕВІЯВЛЕННЯ ТА ПРАВО ВІДМОВИТИСЯ ВІД СВОГО ВИЗНАННЯ

Щодо дійсності відмови обвинуваченого від свого визнання, існує два варіанти:

*По-перше:* є права, щодо яких відмова від свого визнання діє. Це хууд, що є правами Аллага, від яких можна відмовитися щоразу, коли щодо них виникають сумніви. Таким чином, якщо особа, яка звинувачується в злочині *хадд*, відмовляється від своїх показань, є шанс, що первісне визнання було хибним, а відмова правильною. Оскільки від застосування покарань *хадд* необхідно відмовлятися щоразу, коли виникають сумніви, тоді така відмова може застосовуватися щодо того хто, наприклад, визнав провину вчинення перелюбу та відмо-

вився від свого визнання. Всі класичні правознавці погодилися з цим, за винятком Ібн Абу Лейли, Усмана аль-Баффі, Ібн Абу Савра та Агль аль-Захіра (формалісти).<sup>22</sup> Однак, повідомляють, що Імам Малік сказав, що відмова від раніше взятого визнання власної провини є прийнятною, лише якщо це веде до сумніву. Власне, є дві версії думки Маліка про те, коли відмова від попередньо визнаної провини не викликає сумніву. Найбільш відома версія полягає в тому, що вона буде прийнята, а менш відома – що ні.<sup>23</sup>

Ця розбіжність у поглядах юристів мала місце щодо застосування покарань *хадд* за крадіжку та сп'яніння. Юристи загалом погоджувалися з тим, що відмова від свого попереднього визнання провини не може бути прийнята у випадку помилкового звинувачення (*кадф*). Вони також мали різні погляди і щодо дорожніх (озброєних) пограбувань. Згідно з однією думкою, будь-яка відмова від попередньо визнаної провини не може бути прийнята, тому що йдеться про права людей, які потребують захисту, як і у випадку помилкового звинувачення (де мають бути захищені права невинних). Друга думка полягає в тому, що відмова від попереднього визнання провини має бути прийнята так само як і у справі про перелюб.<sup>24</sup>

Докази прийняття відмови від попередньо визнаної провини виходять з хадиса, в якому Пророк спонукає Муїза забрати назад своє визнання у вчиненні перелюбу: «Можливо, ви просто цілувалися, або пестили чи дивилися один на одного...». Якби відмова від своєї попередньої визнаної провини була непринятною взагалі, Пророк би не спонукав би його у спосіб про який розповідають. Відмова від такого визнання може бути зроблена заявою, наприклад, з таким текстом: «Я відмовляюся від свого визнання», або вказівкою, як колись хтось тікає з місця, де має бути застосоване покарання. Аналогічно відмова може бути зроблена до або після рішення судді.

*По-друге:* існують права, фінансові або інші, щодо яких відмова від визнання недійсна. Це права людей. Зрозуміло, що



той хто визнає провину немає права розпорядження чужим майном. Проте оскільки визнання провини має наслідком встановлення такого права для когось іншого, звідси випливає, що відмова від нього анулює чиесь право. З цієї причини така відмова від попередньо визнаної провини як заявою, так і вказівкою, не може бути прийнята.

## ПРАВО ОБВИНУВАЧЕНОГО НА КОМПЕНСАЦІЮ ЗА ПОМИЛКИ У СУДОВОМУ РІШЕННІ

Деякі вчені дотримуються думки, що Шаріат дозволяє виплату компенсації обвинуваченому, затриманому в якості запобіжного заходу, але чия невинність була згодом встановлена. В якості доказу вони посилаються на рішення Алі про компенсацію (*зуфа*), яка має бути виплачена матері, коли внаслідок неправильного рішення судді у неї стався викидень.

Омару ібн аль-Хаттабу повідомили, що жінка, чий чоловік був відсутній, приймала гостей чоловічої статі. Вважаючи це гідним осуду, Омар послав когось допитати її. Коли їй сказали, що Омар викликав її, щоб пояснити свою поведінку, вона вигукнула: «Горе мені! Які у мене шанси з таким як Омар! Дорогою її охопив страх і почався біль. Не в змозі продовжувати, вона зупинилася біля будинку і тут же народила дитину, яка після пологів двічі закричала і померла. Омар звернувся за порадою до кількох Сподвижників. Йому сказали, що він не несе відповідальності за те, що сталося. Потім він звернувся до Алі, який мовчав, і запитав його думку. Алі відповів: «Якщо вони висловилися, виходячи зі своїх думок, то їхні думки помилкові. Якщо вони говорили, щоб принести вам задоволення, їх поради не принесуть вам користі. Моя думка така, що ви несете відповідальність і повинні заплатити гроші за кров (*дііа*). Зрештою, саме ти її налякав. Якби ти її так не налякав, вона б не народила раніше часу». Отже, Омар дав вказівку заплатити гроші.<sup>25</sup>

Школа ханбалітів каже, що правитель зобов'язаний платити гроші за кров.<sup>26</sup> Якщо з тієї ж причини помирає мати, правитель також повинен виплатити її гроші за кров. В цьому, юристи шафі погоджувалися з ханбалітами, стверджуючи, що дитина померла не через власний гріх, та вказуючи, що правитель несе відповідальність за сплату грошей за кров у випадку викидня у жінки, який стався внаслідок покарання *хадд*.<sup>27</sup>

Накладення покарання *хадд* є обов'язком правителя. Якщо він недбалий у виконанні цього обов'язку, він згіршить проти Аллага та Його Пророка. Оскільки відвідування сторонніми чоловіками вдома жінки, чий чоловік відсутній, є сумнівним питанням, влада має розібратися в цьому, щоб це не призвело до будь-яких соціальних лих. В описуваному випадку, можливо, Алі зайняв таку позицію, оскільки вважав, що справа мала бути вирішена по-іншому. Наприклад, жінка могла отримати поради у себе вдома та у не загрозовий формі. Так що, можливо, Алі хотів сказати, що якщо правителю треба поговорити з кимось, він повинен викликати людину ввічливо та у поважній манері, а не грубо. З іншого боку, якщо виклик правителем обвинуваченого був здійсненим належним чином, він не повинен нести таку відповідальність, а лише якщо тільки він не перевищить свої права і порушить права обвинуваченого.<sup>28</sup>

Слід також зазначити, що жінка народила до того, як її в чомусь звинуватили і до того, як стало відомо, навіщо її викликав Умар. Тому важко використати її випадок як прецедент, щоб сказати, що правитель несе відповідальність за виплату грошей за кров, коли людина вмирає, перебуваючи під вартою. Проте принципи Шаріату, безумовно, не заперечують проти того, щоб уряд полегшував страждання тих, кому вони були завдані внаслідок його помилок, якщо він прагне захищати права суспільства та підданих. Це може бути вибачення, матеріальна чи юридична компенсація. Насправді цілком можливо, що ці принципи заохочують такі дії. Пророк вибачився

перед представником племені Гаффарі, якого він затримав, а потім попросив його помолитися і попросити Аллага простити його. Коли він це зробив, Пророк негайно помолвився за цю людину і попросив Аллага дарувати їй мученицьку смерть. Це, безумовно, було більше, ніж просте вибачення Пророка, і це вказує на правильність думки про те, що обвинувачений повинен отримати компенсацію за будь-які страждання, які він/вона зазнає через недоведене звинувачення.

Що стосується тиранічних і деспотичних процедур, що використовуються деякими правителями, які порушують права та привілеї, даровані Аллагом людству, то вся умма згодна з тим, що такі правителі разом з їхніми чиновниками повинні нести відповідальність за як навмисну так і ненавмисну шкоду завдану такими діями як і будь-хто інший. Зрештою, Пророк взяв на себе відповідальність.

І насамкінець, юристи розділилися в думках щодо того за рахунок чого повинна виплачуватися така компенсація за провину правителя: його особистих коштів, коштів його сім'ї та сусідів (*акіла*) чи з громадських коштів (*байт аль-мал*). Кожен варіант мав своїх прибічників.<sup>29</sup>

## ВИСНОВОК

До моїх намірів не входило перерахування всіх прав обвинувачених в ісламі, я скоріше вказав на деякі з найважливіших. В протилежному випадку, мені довелося б навести огляд всі юридичних процедур, умов та етикету, покликаних захистити особу та гідність обвинуваченого. Сьогодні нам соромно бачити, що деякі держави де більшість населення складають мусульмани, зовсім не дбають про людську гідність та права і свідомо ігнорують гарантії, покликані захищати ці права. Багато хто з тих, хто пов'язаний з ісламом у деяких мусульманських країнах, стали прокляттям для ісламу та мусульман. Їх тиранія служить тільки для того, щоб спотворити

істину ісламу та ті шляхи за допомогою яких іслам підтримує справедливість, а також перетворити життя своїх підданих на справжнє пекло. Якщо респта світу вважає мусульман загалом жорстокими і деспотичними, то це через варварства цих правителів і зневагу до людської гідності. З цих причин світова спільнота завжди готова приєднатися до ворогів ісламу з будь-якої причини, просто тому, що вони вважають, що мусульмани це завжди агресори. Зрештою, як не вважати агресорами щодо своїх ворогів та опонентів тих, хто порушує права власних громадян та їх недоторканість?

### ПРИМІТКИ

1. Samir al-Januzi, Al-Majallah al-cArabiyyah, no. 7 (March 1978): 119
2. Ibn Hazm, Al-Muhalla, 11:141
3. Існує декілька версій цього хадису, деякі з яких є достовірними. Додаткову інформацію можна знайти в моїй редакції Al-Raz Al-Mahsul (Beirut: al-Risalah, 1992), 1:233.
4. Abu Dawud, Sunan, хадис № 4382. Те саме передано Аль-Насаї, хадис № 4878
5. Abd al-Razzaq, Al-Musannaf, 10:193
6. Там само, 216.
7. Там само.
8. Там само.
9. Див. Ibn Qudamah, A-Mughm, 15:12; Al-Bahuti, Kashshaf al-Qina', 6:454; Al-Ba~layusi, A-Insaf 12:133; Al-Shaharabadi, Muglini al-Muhtaj, 2:240; Al- fayru/abadi, Al-Muhadhdhab, 2:362; Al-Kaysani, Bada'F al-Sana'i' 7:189; Al-Mlrghanani, A-Hidayah, 3:275; Al-Sarkhasi, Al-Mabsüt, 9:184-85; Al- Dasuqi, Hashiyat al-Dasuqi 'ala al-Sharh al-Kabir, 3:348; Al-Kharashi, Al- Kharashi, 6:87; Ibn Ha/m, Al-Muhalla, 2:288; and Ibn al-Matundi, Al-Bahr al-Zakhkhar, 5:3

10. Наприклад з метою примусового витягнення інформації або зізнання. Ця частина хадису, однак, згадується лише в одній з декількох пов'язаних версій. Див. наступну виноску.

11. Ця версія була передана цілим ланцюжком оповідачів у Sunan al- Ahkam Байхакі, 9:137. Абу Дауд передав її (3006), але без згадки про те, що дядька було віддано Зубайру. Ось так це було передано Ібн Хаджром у його Fath al-Bari, 7:366-67. Див. також Abidin Hashiyah, 3:270; та Ibn al-Qayyim Al-Turuq al-Hukmiyah, 7-8

12. Це були Абу Юсуф та Мухаммад ібн аль-Хасан аль-Шайбані, двоє його сподвижників, найбільш відповідальні за збереження та поширення його правових думок та висновків. З іншого боку, добре відомо, що Абу Ханіфу оточували сподвижники, які спільно брали участь у процесі іджтихаду. Див Zahid al-Kawthari. Fiqh AM al-Iraq wa Nadidiuhum. [Пер.]

13. Загальне правило у справах, пов'язаних з позовом, полягає в тому, що справа могла бути вирішена, якщо позивач не міг надати докази, лише внаслідок принесення присяги відповідачем. Це узгоджується з юридичним принципом, згідно з яким «докази належать тим, хто стверджує, а присяга – тим, хто заперечує». Це не часто використовувалося у випадках, пов'язаних з покаранням хадд, таких як крадіжка, і пояснює, чому емір заперечував проти цього рішення. [Пер.]

14. Див. коментар Абідіна до al-Rifa Tanwir al-Absar, 3:270

15. Див. Ibn Abidin Hashiyah, 3:259, 104

16. Там само, 4:651. Загальним правилом щодо покарань хадд є те, що вони не можуть призначатися у випадку найменшого сумніву щодо справи. [Пер.]

17. Див. Ibn al-Qayyim, Al-Turuq al-Hukmiyah, 104

18. Ibn Hazm, Al-Muhalla, 11:142

19. Див. al-Zarqani, Sharh al-Muwatta'

20. Цей хадис, переданий Анасом ібн Маліком, увійшов до збірок Бухарі, Мусліма, Абу Давуда, Ібн Маджі, імама Ахмада та інших. [Пер.]

21. Ibn Hazm, Al-Muhalla, 11:142

22. Див. Al-Ifiah, 2:406; Kaslif al-QinaC 6:99; Al-Qawanin al-Fiqhiyyah, 344, Bidayatal-Mujtahid, 2:477; Mughnial-Muhtaj, 4:150; Bada'Cal-Sana'C, 7:61; та Al-Mabsut, 9:94

23. Див. Ibn Rushd, Bidayat al-Mujtahid, 2:477

24. Див. al-Nawawi, Al-Muhadhdhab, 2:364

25. Про цей випадок розповідається у таких роботах: Abd al-Razzaq, Al-Musannaf 9:454, 10:18; 11:18; Ibn Qudamah, Al-Mughni, 9:579; Ibn Hazm, Al-Muhalla, 11:24; al-Nawawi, Al-Muhadhdhab, 2:192

26. Ibn Qudamah, Al-Mughni, 9:579

27. Звичайно, вагітна жінка не повинна піддаватися покаранню хада доти, доки вона не народить і не відлучить від грудей свою дитину. Однак, якщо сталася помилка і вона юула покарана, тоді за всі наслідки відповідає імам. [Пер.]

28. На думку юристів Захірі правитель або його представник не можуть нести відповідальність в таких випадках. Див. Ibn Hazm, Al-Muhalla, 11:24-25. Аль-Маварді та Абу Яла розходилися в думках між покараннями хада та тазір, стверджуючи, що правитель несе відповідальність лише тоді, коли останнє призвело до смерті ув'язненого. Див. al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyyah, 238 and Abu Ya'la, Al-Ahkam, 282

29. Див. джерела вказані в кінці попередньої виноски.

**ЧАСТИНА IV:  
ПОЛІТИЧНА ДУМКА**

## ПОЛІТИЧНА НАУКА В СПАДЩИНІ КЛАСИЧНОЇ ІСЛАМСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Незважаючи на обмежений обсяг моїх знань, мені невідоме жодне спеціалізоване дослідження в нашій класичній спадщині, яке сьогодні можна було б описати як політичну думку або як трактати про політичні системи, міжнародні відносини, системи управління, історію дипломатії, політичний розвиток, методи політичної боротьби. аналіз, політичну теорію, політичне планування чи будь-які інші категорії, які вивчаються нині як частина сучасного знання.

Тим не менш, багато питань, порушених у цих предметах, розглядалися в класичній спадщині за допомогою фікгу (ісламської юриспруденції), який за свою довгу історію торкнувся багатьох предметів, які вивчаються сьогодні в межах соціальних наук. Так само багато питань, якими займається політична наука, розглядалися ранніми дослідниками ісламу в рамках класичного *фікга аль-ахкам ас-суннійа* (заповіді влади). Можливо, одним з найбільших помітних зусиль в цьому напрямку були праці Ібн Таймійї *Аль-Сійаса аль-Шарійа*, а також Аль-Хатиба аль-Іскафі *Аутф аль-Тадбір*. Питання розглянуті в них залишаються доцільними і сьогодні. Подібними творами є *Сулук аль-Малік фі Тадбір аль-Мамалік*, *Бадаі аль-Сілк* та інші.

Ці роботи показують, що значення політики для мусульманського розуму і, як це передбачено ісламом, включас створення умов для людства відповідно до цінностей, запропонованих Аллагом, для реалізації Його цілей у творінні і для виправдання наданої довіри намісництва, обов'язків цивіліза-

---

Ця стаття вперше з'явилася у Американському журналі ісламських соціальних наук 7, вип. 1 (березень 1990): 9–14, перекладено Юсуфом ДеЛоренцо. Стаття містить незначні редакційні правки.



ції, а відповідальність умми полягала в тому щоб виступати свідком людства у якості «золотої середини народів».

«Створення умов» включає читання минулого і засвоєння його уроків, а також тлумачення, розуміння і аналіз сьогодення у світлі цих уроків. Інші елементи включають планування майбутнього та використання всіх наукових знань, які прояснюють особливості сьогодення. У цьому прагненні необхідний певний вид проникливого, спрямованого інтелекту. Цей особливий вид геніальності та здібностей є тим, що фіккі називали фікґ аль-нафс (вроджена релігійна/юридична проникливість), атрибут того, для кого розуміння та аналітичні здібності стали його другою натурою.

## ВИКЛИКИ, ЯКІ СТОЯТЬ ПЕРЕД МУСУЛЬМАНСЬКИМИ ВЧЕНИМИ

Перед мусульманськими вченими-політологами поставили серйозні виклики. Дві фундаментальні проблеми часто заважають розвитку всебічного та об'єктивного погляду на речі. По-перше, цим вченим важко відокремити політичний аспект від інших наукових аспектів (наприклад, джерела ісламу [Коран та Сунна], методологію джерел, що використовується для інтерпретації цих текстів, або повноту законодавства). Важко, а може, й неможливо чітко розмежувати ці аспекти, як це робиться сьогодні у соціальних науках.

Цей момент став ще більш очевидним завдяки недавньому досвіду деяких ісламських університетів, в яких були нещодавно відкриті кафедри *аль-сйаса аль-шарійя* (наука про принципи Шаріату та здійснення діяльності уряду). Їм було дуже важко представити матеріал з політичної науки в ісламській традиції у методичній манері, що відповідає освітнім та академічним цілям, для яких вони були створені. Справді, такі фактори, як моделі застосування з ісламської історії, різноманітність досвіду з погляду того, наскільки близько (або навпа-

ки) ці моделі наближаються до заявленого ісламського ідеалу, різні позиції традиційних учених щодо таких моделей — все це сприяє вірі в твердження, що ісламська культура та освіта позбавлені науки про ісламську політичну думку.

По-друге, ця інтелектуальна порожнеча змушувала за умовчанням нав'язувати політичну перспективу та досвід Заходу як авторитетних джерел в галузі ісламської політичної науки. Проте, ця політична перспектива ґрунтується на цінностях, які, коли їх застосовують мусульманські вчені, насправді перешкоджають їхньому розумінню ісламської політичної системи. Окрім того, ці цінності не підходять для зміни чи розвитку в ісламському контексті. Серед найбільш помітних цінностей, що підтримуються західною думкою, і тих, що перешкоджають розумінню правильної ісламської точки зору, є наступні:

- Іслам така ж релігія, як і будь-яка інша, і тому він не повинен скільки-небудь істотно відрізнятись від християнства Середньовіччя в Європі в тому сенсі, що церква обов'язково повинна стояти на шляху прогресу. З цього погляду людський розвиток і прогрес стали можливими лише після розколу між церквою та державою. Після довгої та запеклої боротьби Захід здобув перемогу над церквою та всім, що вона представляла. Таким чином, немислимо, щоб житель Заходу міг уявити зв'язок між знанням і релігією, не кажучи вже про те, щоб прийняти концепцію засад гуманітарних та соціальних наук на основі релігії або надання їм релігійної перспективи.
- Іслам – це релігія, і релігія, яка спирається виключно на одкровення, відводить розуму та емпіричному знанню другорядні ролі. Прихильники такої точки зору вважають абсурдним припущення, що соціальна наука може бути заснована на релігії, особливо така дисципліна, як політична наука, яка надає значення людському досвіду та емпіричним знанням.

- Таким чином, джерела релігії, засновані на одкровенні, підлягають тлумаченню в першу чергу за допомогою мови, якою була відкрита релігія. Відповідно, визначення його істин залежить від цієї мови.
- Витоки релігії є історичними в тому сенсі, що вони пов'язані з подіями певного часу. Відповідно до цієї точки зору, історичність цих джерел стоїть на заваді будь-якої серйозної академічної роботи, створеної в рамках цієї релігії, і, окрім того, зводить нанівець будь-яку спробу узагальнення.

Ці неправильні уявлення вимагають, щоб сучасні мусульманські політологи мобілізували сьогодні більше, ніж будь-коли, усі наявні ресурси, щоб здійснити революцію думки в уммі та створити міцну академічну основу для ісламської науки про принципи та поведінку уряду, засновані на шаріаті. Таким чином, мусульмани зможуть відновити свою ідентичність і отримати стимул до роботи для відродження умми як впливової міжнародної сили, здатної вирвати вуздечку лідерства у зла і у самовпевненої зверхності на Землі.

## КРОКИ, ЯКІ НЕОБХІДНО ЗДІЙСНИТИ

Можливо, правильним початком для тих мусульманських політологів, які не знають про викладені вище істини, було б порівняльне дослідження деяких із наведених нижче тем:

- *Таухід*, абсолютна Єдиність Аллага (ХВА) як Божественної Сутності та Господа (Рабб).
- Абсолютна верховна влада Аллага та винятковість одкровення (вахі) як джерела законодавства.
- Одкровення та Всесвіт як джерела знання.
- Розум, почуття та експеримент як засоби пізнання.
- Єдність умми та унікальність її характеру та значення.

- Концепція намісництва (хілафа), гідності людства та те, що відрізняє людство від решти творіння.
- Нещастя та його відптовхування.
- Постійність джерела цінностей.
- Єдність абсолютної істини та реальності.
- *Тасхір* у сенсі використання, а не експлуатації.

Коли ми розглядаємо ці принципи, важко помітити будь-яку реальну схожість між ними та принципами, на яких засновані інші цивілізації.

В якості другого кроку ці мусульманські вчені повинні працювати над представленням повної концепції або проекту, заснованого на зазначених вище принципах, того, як мусульмани можуть займатися політикою в сучасному світі; як політика пов'язана із шариатськими зобов'язаннями; і як сучасні політичні практики та інститути можуть вважатися ісламськими або принаймні здатними обґрунтовувати ісламські цілі; і в таких областях, як індивідуальне політичне самовираження, *шура*, наказ творити добро та заборона коїти зло. Вони також мають відповісти на питання, як реалізувати істинно ісламські альтернативи в нинішніх політичних конфігураціях.

Ісламська цивілізація виробила різні приклади державного устрою, які в одних випадках наближалися до ідей справедливості та доброго правління, а в інших – до найгірших форм гноблення, несправедливості та тиранії. Деякі вчені фікту поблажливо ставилися до останньої обставини, тоді як інші зайняли позиції досить стійкої опозиції, боролися проти тиранії правителів та підтримували цілісність ісламських цінностей та ясність мети ісламу. Однак ця історія не залишила нам цілісного розуміння тих питань, що вважалися актуальними для сучасності. Серед них такі:

Якою є справжня природа *шура*? Як має бути виражений принцип і як у ньому можна брати участь? Які інститути не-

обхідно створити для реалізації шура? Як умма має бути готова до використання шура? Як слід аналізувати обставини історії умми, щоб винести з неї уроки? Яким має бути вплив фікгу на ісламську політичну думку, практику та інституції? Як умма може бути практично залучена до політичного процесу? Які засоби доведення умми до політичної дієздатності? Які інституції потрібні для такого заходу? Які гарантії можуть отримати сучасні вчені-політологи з вчень ісламу, які можуть бути представлені на законодавчому та інституційному рівні, щодо запобігання зловживанню правителем своїм службовим становищем та ігор з правами умми? Які гарантії та фундаментальні поняття можуть бути представлені немусульманським меншинам, які проживають в ісламських державах? Як вони можуть брати участь у політиці та урядуванні в державі з явно мусульманською більшістю?

У XIX столітті було зроблено кілька серйозних спроб створити ісламські держави на території традиційної мусульманської батьківщини. Проте, багато хто зазнав невдачі, тому що, серед іншого, ісламська політична думка не могла задовольнити основні концептуальні потреби сучасної ісламської держави. Крім того, мусульманські мислителі того часу не могли уявити сучасний ісламський фікг уряду та політичної діяльності, який міг би служити основою для встановлення здорової та чіткої ісламської політики.

Тим не менш, через різні ісламські рухи мусульмани як народ продемонстрували свою здатність стимулювати умму до досягнення її цілей і зароджувати в ній дух джигаду, щоб вона була готова піти на найбільші жертви. Прикладів цього безліч, але, мабуть, найбільш очевидними є джигад в Афганістані та інтифада в Палестині. Але, незважаючи на цю здатність, мусульманський розум все ще не може отримати вигоду з цих досягнень і використовувати їх з користю. Революції в ісламському світі є найкращим прикладом цього явища. Політологи та дослідники фікгу, незважаючи на відмінності у своїх

дисциплінах, явно перебувають у кращому положенні, щоб запропонувати вирішення цих проблем.

Фікг політики та управління, якого потребує умма в даний час, повинен звернутися до цілей і завдань ісламу, його загальних принципів та приписів. Таким чином, може бути розроблена повна система політичної думки, здатна взаємодіяти з сучасними реаліями для реалізації найвищих цілей ісламу. У цьому прагненні всі теорії повинні ґрунтуватися на загально-визнаних джерелах-доказах Шаріату, спираючись при цьому на історичний та сучасний досвід людства.

Необхідні джерела-докази для сучасних мусульманських учених, що беруть участь у цьому починанні, звичайно ж, розпочнуться з Корану та Сунни, іджми (консенсусу наукової спільноти) та кийасу (міркування за аналогією). Окрім цих чотирьох джерел, є й інші, менш відомі, але, безумовно, цінні джерела ісламського права: *маслаха мурсала* (вище благо), *істісхаб* (оцінка обставин), *бафа* (законна ліцензія), *адат* (звичай), *афаф* (юридична домовленість), *істікфа* (індукція), *істідлалъ* (дедукція), *істіхсан* (правова перевага), *сад ад-дзарай* (перешкоджання відмовками) та *акхд бі ал-ахафф* (прийняття найменш нав'язливого).

Мусульманські вчені, які вивчають ці додаткові методи, незабаром зрозуміють, що є великі можливості та відповідно користь для вправ інтелекту у встановленні фікгу урядування та політики.

# ВІДСУТНІ ВИМІРИ В СУЧАСНИХ ІСЛАМСЬКИХ РУХАХ

## ВСТУП

У цій статті розглядаються кілька аспектів, які, на мою думку, повністю або частково відсутні в мисленні чи практиці багатьох сучасних ісламських рухів. Однак я визнаю, що більшість цих рухів є лише продовженням тих рухів за реформи та незалежність, які відіграли роль першопроходців у захисті самобутності умми та опорі колоніальному проникненню та гегемонії на рубежі ХХ століття. У цій статті робиться спроба нагадати їм про деякі виміри, яких їм бракує, на тій підставі, що «пам'ять приносить віруючому світ добра» і що «мудрість — це пошук для віруючих; де б вони її не знайшли, вони мають дорожити нею».

Я повністю усвідомляю різку різницю між ідеологією, що характеризує етап звільнення та збереження ідентичності умми, та ідеологією постколоніального етапу, який неодмінно повинен відрізнитися зрілою реконструкцією. Це означає, що вивчення відсутніх або недооцінених вимірів у сучасній мусульманській ідеології потребує значних зусиль, кропіткої уваги та об'єктивності.

У цьому дослідженні я розкрию ці відсутні виміри, сподіваючись зробити свій внесок у розвиток і зрілість ісламської ідеології. Якщо мені це вдасться, то хвала Аллагу, Який винагороджує за заслуги у цьому житті та у майбутньому. Якщо я зазнаю невдачі, моє виправдання полягає в тому, що людство

---

Ця стаття спочатку з'явилася під номером 9 журналу МПД «Неперіодичні видання». Він був перекладений Відділом перекладів МПД у 1996 році.

схильне до неувважності та забудькуватості. Я прошу у Нього прощення, якщо забуду чи помилюся, і прошу Його допомогти нам отримати користь з того, чого Він нас навчив, і навчити нас тому, що корисне. Він — Всезнаючий, Відповідальний за все.

З того часу, як Аллаг створив Адама, навчив його всім поняттям і зробив його намісником на Землі, історія людства просувається до мети визначеної Творцем. Тим часом, люди поділилися на дві групи: ті, які виконують свої ролі відповідно до священних вчень, та ті, чий ролі походять з їхніх власних (або їхніх предків) концепцій та бажань. Перша група розглядає історію як продукт освяченої діалектики між Аллагом, людством та Всесвітом, тоді як друга група розглядає її як результат конфлікту між людством та природою. В результаті вони ігнорують, заперечують або обходять центральне місце Аллага в Його божественному плані або поклоняються хибним божествам, яким вони приписують ролі, подібні до Аллага. Іслам прагне виправити основні припущення таких людей, оновити їхнє бачення, допомогти їм знайти душевний спокій і дати їм остаточні відповіді на їхні типові питання.

## СУЧАСНА ІСЛАМСЬКА ІДЕОЛОГІЯ: ВІДСУТНІ ВИМІРИ

Розгляд ісламу як основи для мислення, так практики у всіх аспектах життя є основною метою і рушійною силою мусульман. Іслам виявляє постійний інтерес до людських проблем та долі людства. Тому Аллаг послав досконалий текст, який відповідає на питання існування, як у вигляді питань та перебігу подій, так і на рівні людства як намісника чи Всесвіту як дому та інструменту. Зрештою, Коран – це Слово Аллага, всеосяжна чудова Книга, яку Він назвав милістю до людства:

Того Дня Ми поставимо проти кожної громади свідка з них самих. А тебе Ми покличемо як свідка проти людей,



які знаходяться тут. Ми зіслали тобі Писання як пояснення кожної речі, прямий шлях, милість і радісну звістку для покірних! (16:89)

## ВІДПОВІДАЛЬНЕ СВДЧЕННЯ

Після того, як Посланець виконав свою місію, завдання відповідального свідчення, як передбачає Коран, було передано уммі в цілому: «Так Ми спрямували вашу громаду на середній шлях, щоб ви були свідками для людей...» (2: 143).

Завдяки свідченню Посланця і умми, спрямованої на середній шлях, чий колективні зусилля спрямовані на здійснення добрих справ і досягнення загальної гармонії, Аллаг здійснить Свою мету: «Він — Той, Хто послав Посланця Свого з прямим шляхом і релігією істини, щоб перевершила вона всі інші релігії, хоч як не було б це ненависно багатобожникам!» (61:9).

Свідчення – це відповідальний вчинок, концептуальний та фактичний. Таким чином, його потреба в перетворенні в живий світ має першорядне значення. Кожне застосування має власні економічні, соціальні та інтелектуальні компоненти, які, своєю чергою, засновані на певному культурному порядку, а також на певному порядку з точки зору наукової та дослідницької методології. Коран містить і виправляє всі методології, тому що за своєю природою це досконалий, божественний текст. Завдяки універсальності свого послання він однаково здатний породжувати і спрямовувати всі культурні порядки. Крім того, будучи останнім одкровенням Аллага людству, іслам може впоратися з культурними кризами людства, а також методологічними проблемами, притаманними областям людського знання. Таким чином, він може реконструювати їхні методи міркувань і, зрештою, вирішити ці проблеми у світлі Божественного керівництва та релігії істини. Наша відповідальність у свідченні, таким чином, набагато більша, ніж те, що ми представляли або застосовували на практиці досі.

## ВІДСУТНІ ВИМІРИ: ПРОЦЕДУРА ВІДКРИТТЯ

У наших поглядах та діяльності відсутні кілька важливих аспектів. Вони можуть бути виявлені шляхом критичної оцінки наших поточних дій та застосувань. Для цього нам потрібно зіставити їх з цілями, властивими нашому активному свідченню як справедливо врівноваженій уммі. Ці цілі викладені в Корані:

Аліф. Лям. Ра. Це Писання зіслано тобі для того, щоб ти вивів людей із темряви до світла з дозволу Господа їхнього, до шляху Великого, Хвалимого. (14:1)

Мета такого керівництва полягає в тому, щоб привести нас до прямого шляху таухіду, який має допомогти нам перебувати себе та відтворити нашу умму, щоб вона могла подолати недоліки нинішніх методологій, їхні рукотворні обмеження та атомістичні інтроверсії.

Нова темрява сучасної цивілізації різноманітна, бо вона поглинає всі процеси, культури та науки. Негативний досвід накопичується як для Заходу, так і для інших, і вимагає від людей загального розуміння того, як протистояти йому. В іншому випадку мусульмани почнуть з того ж, з чого почав Захід, і зрештою виявляться в такому ж спантеличенні та стагнації:

Або вони подібні до мороку в морських глибинах. Хвиля накриває їх згори, ще одна хвиля вище, а ще вище — хмара. Одна темрява над іншою! Якщо хтось витягне свою руку, то не зможе її побачити. Кому Аллаг не дав світла, тому немає світла! (24:40)

Від цієї суцільної темряви Аллаг дарує світло до якого Він веде тих, хто шукає його:

Аллаг — світло небес і землі. Світло Його схоже на ніщу, в якій є світильник, світильник у склі, а скло — наче зірка сяюча. Горить вона від благословенного оливного дерева, ні східного, ні західного; прагне запалати олія його, хоча

б вогонь і не торкнувся її. Світло над світлом! Аллаг веде до Свого світла того, кого побажає! Аллаг наводить притчі людям, і Аллаг про кожну річ знаючий! (24:35)

## В НАПРЯМКУ ВСЕБІЧНОГО РОЗУМІННЯ

Проблема реформи та змін є водночас складною та універсальною, для того, щоб упоратися з цим завданням цей факт вимагає всебічного розуміння. Через свою складність це всебічне розуміння має бути методологічним, спрямованим на дослідження всіх «глибин» темряви, культурної чи наукової, як на рівні теорії, так і на рівні застосування. Його мета повинна полягати в тому, щоб зрозуміти характеристики потоку та факторів, які впливають на зміни та викликають (або усувають) кризу. В цій роботі ми намагаємося розібратися з цими факторами, використовуючи комплексну методологію, вільну від редукціонізму чи фрагментації.

## УНІВЕРСАЛЬНА КРИЗА, УНІВЕРСАЛЬНЕ РІШЕННЯ

Чинники, які впливають на змінні поточного стану справ, не обмежуються географічним становищем мусульманських суспільств. Насправді універсальний аспект кризи випливає з тотальної взаємодії між націями та народами внаслідок сучасного інформаційного вибуху. Належне розуміння цих факторів, які проникають у нашу свідомість завдяки нашій взаємодії з іншими культурними порядками та науковими методологіями, є важливою передумовою для розуміння розвитку нашого нинішнього стану справ. Ці наукові методології та культурні порядки не тільки були передані нам у вигляді державних систем та соціально-економічних інститутів, а й сприяли формуванню нашого світогляду згідно з їхніми парадигмами.

Враховуючи це, кожна епістемологічна парадигма має потенціал поглинути іншу через інтелектуальне або інституційне вторгнення, особливо коли ми знаходимося у слабкій позиції на краю впливової та центральної цивілізації, яка універсально домінує з погляду своїх цивілізаційних та епістемологічних порядків. Якщо ця ситуація не вщухне, кінцевим продуктом буде повне поглинання цим домінуючим культурним та епістемологічним порядком.

### ТЕНДЕНЦІЯ ЙТИ НА КОМПРОМІС АБО ЗАПЕРЕЧЕННЯ: ЇЇ КОРЕНІ

В результаті вищевикладеного виникає тенденція або приєднатися до переможця (*аль-галіба*) - як стверджує юрист, соціолог та історик Ібн Хальдун (пом. 1406) в Аль-Рісала<sup>1</sup> - або відкинути його. Примирення з переможцем починається з поступок та компромісів. Одним із прикладів цього є наближення західної демократії до ісламської *шурі* (взаємна консультація), тим самим ігноруючи основні відмінності між цими двома культурними та епістемологічними парадигмами. Демократія виходить із ліберального індивідуалізму і ґрунтується на стримуванні конфлікту; шура заснована на обцинній єдності та повній відмові від конфлікту. Іншим прикладом є наближення соціальної справедливості до соціалізму, оскільки при цьому ігнорується той факт, що соціалізм корениться в класовому конфлікті, тоді як ісламські доктрини соціальної справедливості засновані на принципах розподілу багатства між людиною та суспільством в межах *закяту*,<sup>2</sup> правил успадкування і заборони збирати багатство заради нього самого. Загалом, нинішня ситуація є результатом потрапляння під вплив культурного та епістемологічного порядку, що пронизує нашу свідомість та практичні дії в ім'я універсалізму.

Ті, хто віддає перевагу прямому неприйняттю домінування іншого, захищають свою відмову, протиставляючи іс-

ламську спадщину спадщині переможця. Вони йдуть на багато чого, щоб прославити цю спадщину і представити її як головний та основоположний принцип. Це захисне самовихваляння засліпило мусульман від необхідності критично та аналітично досліджувати свою історію, щоб виявляти її слабкі місця. Насправді, наше нинішнє розуміння ісламської спадщини і, відповідно, сучасного світу не може вирішити нашу сучасну кризу. Про це свідчить той факт, що сьогодні ісламська культура дуже маргіналізована та принижена на світовій арені. Це явище розглянуто мною в інших роботах.<sup>3</sup>

Підбиваючи підсумки, можна сказати, що проблема досить складна і багатогранна, бо охоплює численні гносеологічні питання і виходить за межі регіонального в напрямку універсального. Внаслідок цього, для дослідження цих складних та багатокомпонентних вимірів у рамках об'єктивних та загальновизнаних рамок інтерактивного ісламського універсалізму був створений МІД. Інститут не проповідує світові основні принципи ісламу, яким би важливим не було це завдання, а прагне створити ісламську методологію, яка зможе перебудувати мусульманську свідомість, щоб вона могла подолати власні кризи.

## ПОТРЕБА В МЕТОДОЛОГІЇ

Необхідність у такій методології є першорядною. Її помітна відсутність на мусульманській і світовій арені робить як гуманітарні, так і природничі науки вразливими та схильними до нещасних випадків. Віра в основні принципи ісламу глибоко вкоренилася в серцях мусульман, а принципи поклоніння, взаємодії та політики Шаріату також ясно прописані та сформульовані у різних джерелах та посиланнях. Якщо ми просто обмежимося формальностями віри та практики, то не буде потреби в таких інститутах, як МІД. Проте необхідні узгоджені зусилля для встановлення нового виміру (методологічного),

за допомогою якого можуть бути виявлені інші виміри, яких бракує.

## ЗДОБУТТЯ ВЛАДИ: РІШЕННЯ?

Здобуття політичної влади саме по собі не вирішує ані проблем умми, ані забезпечує методологію для її реформування. Прагнення влади, щоб застосувати нашу правову спадщину, є марним, оскільки це свідчить про надмірне спрощення і є грубою помилкою судження. Якби наші проблеми почалися одразу після вторгнення Заходу та падіння халіфату, то для того, щоб вважати що здобуття політичної влади є якимось рішенням можливо ще було б якесь виправдання (хоч і незначне). Але наша криза почалася задовго до цього і за різних мусульманських режимів. Одночасне монгольське вторгнення зі сходу і хрестові походи із заходу за кілька століть до цього, за якими приблизно через п'ять століть відбулося вигнання мусульман з Іспанії, а зовсім недавно — ми бачимо жалюгідний результат таких сучасних причин як боротьба за незалежність Палестини та Афганістану були нічим іншим, як ознаками внутрішнього занепаду, замаскованого такими величними іменами, як *хліфа* і *салтана*.

Таким чином, отримання політичної влади саме не може бути прелюдією до реформи. Навпаки, реформа починається зі звернення до себе, до проблем, що викликали наше вродження. У цьому сенсі зосередження уваги на лікуванні має підготувати ґрунт для реформи. Однак ми повинні пам'ятати, що коріння кризи лежить у нашому мисленні та практичних діях, які відхилилися від істинних вчень Корану та Сунни, які часто неправильно тлумачаться як мусульманами, так і не-мусульманами.

Багато чорнила пішло на те, щоб пояснити, чому мусульмани повинні піднятися, але мало було написано про причини їх занепаду та краху. Більшість письменників рідко

йдуть далі за те, щоб сказати, що мусульмани відмовилися, тому що вони розлучилися із законом Аллага, і що, як сказав Пророк: «Благополуччя цієї умми в її останні дні буде засноване на тому, що принесло їй благополуччя на початку». Це вірно; але нам потрібно знати, що спричинило благополуччя умми на початку, а потім застосувати це до теперішнього часу. Іншими словами, нам потрібно знати, як перетворити це розуміння на життєздатну методологію, яку можна застосувати до сьогодення.

## СКЛАДОВІ БЛАГОПОЛУЧЧЯ У МИНУЛОМУ

Декілька факторів забезпечили уммі її здорову цілісність і життєздатність у минулому: вищий священний текст, останній Пророк, толерантний шаріат, універсалістська ідеологія та звернення до розуму та фітра<sup>4</sup> індивідуума. Очевидно, що все це не з'явилося з вакууму, але було викликано Божественною Волею, виявленою у часі та просторі. Аллаг, хвала Йому, поєднав у гармонії серця та душі, які інакше не могли б з'єднатися:

...і з'єднав їхні серця. Навіть якби ти витратив усе, що на землі, то не з'єднав би їхніх сердець. Це Аллаг з'єднав їх! Воістину, Він — Всемогутній, Мудрий! (8:63)

Аллаг зробив послання остаточним і кінцевим, тому що після пророка Мухаммада більше не буде ані пророків, ані людської непохибності:

Мухаммад — не батько когось із ваших чоловіків, але Посланець Аллага й Печатка пророків! Аллаг про кожну річ Знаючий! (33:40)

Більш того, Аллаг зробив Коран найвищим авторитетом і довідником, який настільки переконливий, що не потребує жодного доповнення:

Зіслали Ми тобі [О, Пророк] Писання в істині, яке підтвер-

джує те, що було до цього в писаннях, і тебе як наглядача над ним.... (5:48)<sup>5</sup>

Окрім того, Аллаг зробив шаріат законом терпимості та милосердя, у контексті якого мусульманам наказано робити те, що справедливе, і утримуватися від зла:

...які підуть за посланцем, неписьменним пророком, запис про якого вони знайдуть у Таураті та Інжілі. Він накаже їм найкраще й відверне від неприйняттого, він дозволить їм добре й заборонить лихе, він скине з них тягар і пута, які висять на них. Саме ті, які увірують у нього, шануватимуть його, допомагатимуть йому й підуть за світлом, яке буде зіслано йому — вони матимуть успіх!». (7:157)<sup>6</sup>

Недосконалі люди, схильні до помилок, повинні були нести звістку і намагатися створити зв'язки взаємної прихильності та залежності, а не покладатися на Його пряме втручання, щоб схилити серця один до одного. Але милість Аллага тривала, і послання підкорило мільярди сердець і голів у часі та просторі:

Він — Той, Хто відіслав до неписьменних посланця з-посеред них самих. Читає він їм знамення Його, очищує їх ними, вчить їх Писання та мудрості, хоча раніше вони перебували в справжній омані. Та інших серед тих, які ще не приєдналися до них, а Він — Великий, Мудрий! (62:2-3)

## ПОМИЛКОВА АНАЛОГІЯ

Ті ісламські рухи, які вимірюють себе минулими моделями та ігнорують час та відмінні риси, та при цьому очікують ідентичних результатів, мають переоцінити та скоригувати свою точку зору. Таким чином, можна домогтися справедливої та пропорційної взаємодії з минулим, замість того, щоб марно намагатися воскресити його, його тіло та душу.



## ЗАНЕПАД УММИ: ОСНОВОПОЛОЖНІ ПРИЧИНИ

Тоді виникає питання, як сталося, що великій енергії та творчості умми настав кінець і як виникла прірва між нею та її божественно натхненною роллю? Адже це сталося та посіяло насіння пізнішого чи подальшого занепаду, незважаючи на наявність халіфату та відносну відсутність зовнішнього тиску.

## СЕКУЛЯРИЗМ В ПОРІВНЯННІ З РЕФОРМОЮ

Секуляристи в мусульманському світі стверджують, що ідея трансцендентності має бути виключена із людських справ. Ця думка, можливо, заснована на кількох хибних припущеннях: Коран виконав своє завдання, і від нього нічого взяти, Сунна була повністю опрацьована і аж ніяк не може сприяти розвитку сучасної юриспруденції, та людські зусилля на яких ґрунтуються дослідження Корану та Сунни, більше не можуть розширюватись чи оновлюватись. Цей погляд породив трійцю, прямо протилежну інструментам божественного плану, що призвело до подальшої слабкості та занепаду.

Світську трійцю можна протиставити декільком складникам раннього благополуччя умми. По-перше, на відміну від концепції «єдності сердець і душ», до-ісламська роздробленість знову заявила про себе в таких формах, як трайбалізм, регіоналізм, територіальність, расизм, сектантство і конфесіоналізм. В результаті мусульмани розмножили секти і рухи, які протистоять один одному, аж до обміну звинуваченнями в зраді і твердженнями, що їхня партія є єдиним хранителем істини і порятунку. Такі мусульмани не прислухалися до попередження Корану:

Не будьте схожі на жінку, яка розпустила пряжу, попередньо міцно зв'язавши її. Ви перетворюєте свої клятви на хитрощі, коли одні з вас стають могутнішими за інших. Так

Аллаг випробовує вас. А в День Воскресіння Він неодмінно пояснить вам те, щодо чого ви сперечались! (16:92)

Іншими словами, мусульмани відійшли від ісламської всезагальності та необхідності єдності та опустилися до рівня ворогуючих племен.

По-друге, незважаючи на авторитет Корану і незаперечний авторитет Сунни у всеосяжному контексті одкровення, мусульмани дуже вибірково підходять до коранічних віршів та хадисів. Вони наголошували на тому, що хотіли наголосити, і ігнорували те, що, на їхню думку, мало бути проігноровано на користь якихось вузьких, ефемерних інтересів, яким вони надали легітимності. Іншими словами, вони підходили до Корану так само, як деякі давні ізраїльтяни ставилися до Тори: «... і яке ви зробили окремими [простими] листками, дещо звідти показуючи, а багато чого ховаючи?» (6:91).<sup>7</sup>

Як наслідок, мусульмани випустили з поля зору всеосяжну тотальність Корану та його методологію, тим самим втративши можливість співвідноситися з реальністю і контролювати неминучі зміни в часі та обставинах, як цього очікує від нас Коран. Натомість, мусульмани змусили обставини диктувати умови Корану та Сунні та своїм вибором виправдали своє відхилення. Замість того, щоб покращувати стан або ситуацію, посилаючись на цілісність божественного послання, вони пристосували його до ситуації і виправдали цю обставину, звернувшись до божественного тексту. Проте, це суперечить природному постулату у тому, що божественний текст, спроектований на реальність, призначений не задля її виправдання, а, скоріш, її зміни, поліпшення і, зрештою, реформування. Нинішня практика перетворення обставин на господаря священного тексту є, вочевидь, помилковою.

Взаємодія цих негативних факторів призвела до того, що мусульмани практично зруйнували порядок своєї віри та цивілізації. Вони настільки неправильно використали божественний текст, що втратили з поля зору мету свідчення люд-

ству, завдання, яке їм довірив Аллаг. По суті, вони втратили зв'язок з Самим Всевишнім, Хвала Йому. Чи з'єднає Він їхні серця і душі, як Він це зробив на початку, навіть якщо вони відрізали себе і розірвали свої зв'язки з вимогами релігійного та культурного свідчення?

Мусульманам слід повністю усвідомити свою відповідальність перед ісламом та людством. З цим має прийти зобов'язання свідчити, засноване на перевазі божественного тексту у всій його повноті, його ставленні до реальності та його всеосяжності. Але що це означає і як можна реалізувати? Що необхідно, так це «людська дія»: для встановлення «свідомого» контакту із «божественною дією», яка ініціювала божественний план і вивела людство з темряви до світла через Одкровення та діяльність Пророка й перших мусульман. Але чи достатньо цього, щоб отримати плоди іджтихаду (зусиль у законодавстві та інших питаннях), які практикувалися в перші роки ісламу, і застосувати їх зараз? Або ж ми маємо якісно іншу ситуацію, яка потребує подальшого іджтихаду? Яким чином ми можемо створити середовище необхідне для цього останнього іджтихаду? Якою мірою новий (і змінний) стан справ породжує нові труднощі у щоденній практиці? Які проблеми, якщо такі є, не можуть бути вирішені просто за допомогою *кййасу* (міркування за аналогією)? Такі проблеми неминуче вимагатимуть нового звернення до повноти Божественного одкровення в Корані та Сунні.

Виникає ще одне питання: якою мірою ми можемо через одкровення відповісти на нові проблеми, які ніколи раніше не ставилися? Це питання вимагає розгляду ідеї відносності та мінливості в коранічному сенсі, оскільки Коран є вічним світлом, яке застосовується у будь-який час і в будь-якому місці та перебуває на чолі соціальних та історичних змін.

Всі вищеперераховані запитання могли б бути недоречними, якби зміни, що відбуваються в сучасному світі, були кількісними, а не якісними, а саме скоріше змінами в ступені,

а не у змісті, бо останнє зажадало б кількісної зміни як методів дослідження, так і критеріїв, що визначають індукцію та дедукцію та вивчення людських та природних явищ.

Ті, хто стверджує, що зміни в реальному світі носять кількісний характер, по суті, дотримуються статичної точки зору, яка не звертає уваги на зміни у часі чи місці та не обурюється ними. Їхня інтелектуальна діяльність ніколи не виходить за рамки міркувань за аналогією, оскільки вони продовжують застосовувати традиційні методи вирішення проблем до сучасних проблем і вдаються до первісних правил, які управляють індукцією та дедукцією. Обсяг їх дослідження не виходить за межі конкретного явища, яке відірване від складнішої реальності і коментується принципом, відрізнаним від великих просторів Корану і Сунни.

Такий підхід розходиться з методом дослідження реального світу в його об'єктивній сукупності, а також з Кораном з його комплексністю та Сунною в значенні її методологічних настанов.

## В НАПРЯМКУ КОМПЛЕКСНОГО ПОГЛЯДУ НА ОДКРОВЕННЯ ТА СВІТ

На чому засноване це всеосяжне та динамічне уявлення? Ібн Хальдун пояснював основи цивілізації факторами навколишнього середовища та в рамках суспільства, заснованого на землеробстві та ремеслах (тобто суспільства натурального господарства). Його метод ґрунтувався на індуктивних міркуваннях, а його метафори стосувалися зростання і занепаду (зокрема, народження, зрілості і старості).

Сучасні західні дослідження донесли до нас розуміння основ індустриальної цивілізації, в якій людство вийшло за межі стадії «природної цивілізації», почавши керувати природними явищами, відкриваючи їхні властивості та закони взаємодії настільки, що фізична праця була замінена послі-

довно паровою, нафтовою, ядерною та сонячною енергією, і почало здійснювати технологічний контроль над частотами звукових хвиль та розповсюдженням зображень. В результаті, наша позиція у виробничому процесі змістилася з ремесла на інтелектуальну та технологічну компетенцію.

Ця кількісна та якісна зміна характеру людської цивілізації призвела до появи нових концепцій у людському мисленні та соціальних відносинах. Вони виникли зовсім інакше, ніж раніше. В результаті, уявлення людства про себе, а також ставлення людей до природного Всесвіту, людського суспільства, та система цінностей і етики, що існувала на ранніх етапах розвитку людства, зазнали серйозних змін.

## НОВА ЛОГІКА

Нова логіка, сформована технологіями, опановує світ не тому, що світ перейшов на дуже високий технологічний рівень, а тому, що деякі домінуючі та добре помітні центри культури, озброєні передовими методологіями наукових досліджень, придушили світові культурні та епістемологічні порядки та отримали масовий контроль над головами та сприйняттям.

Найбільшою зміною на сьогоднішній день є те, що когнітивні процеси більше не обмежуються ментальними гіпотезами, чуттєвим спостереженням, інтуїцією або поверхневим досвідом. Насправді всі вони були піддані систематичним сумнівам та науковим міркуванням, які знайшли своє відображення у природничих, а потім у гуманітарних та соціальних науках. Наука навіть перевершила емпіричне мислення, перетворивши його на «нелогічний емпіризм» замість «ментального емпіризму» і цим підпорядкувавши нас розрідженим законам логіки як замітника раціонального мислення.

Виникла деяка плутанина щодо різниці між розвитком людських суспільств у матеріальному сенсі та їх якісними

змінами в історичному. Нас цікавить останнє. Ця думка була закладена у працях Ібн Баттуті (пом. 777) та Ібн Хальдуна. Перший почав з того, що пов'язав природні явища із соціальними явищами, тоді як другий злив їх воедино в контексті народження, зрілості та старості у своїх ранніх спробах створити філософію історії та цивілізації.

Вищевикладене наголошує на необхідності динамічного, а не статичного розуміння людських суспільств. Додатковими значенням слова *statis* є стагнація і постійні константи, в той час як *динамізм* передбачає вічний рух. У своєму сприйнятті трьох історичних етапів цивілізації Ібн Хальдун прирівняв ці два поняття (постійне та змінне).

Змінна, чи то людська чи природна, не може бути зрозуміла без усвідомлення специфічних законів її актуалізації, які переформулювали природничі та гуманітарні науки, а потім синтезували їх у загальний методологічний зв'язок, що пов'язує всі науки воедино. Саме тут наука загалом сходиться і працює у тандемі зі структурою Всесвіту загалом. Ці дві цілі, своєю чергою, узгоджуються з цілісністю одкровення, втіленого в Корані, Абсолютній Книзі, яка відображає за існування і рух Всесвіту за всіх часів.

## МЕТОДОЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ ТА ПОЄДНАНЕ ЧИТАННЯ КОРАНУ ТА ВСЕСВІТУ

Використання Корану для роздумів про реальність та її покращення потребує всебічного розуміння Корану та реального світу. Для здійснення такого методологічного дослідження був створений МПД. Найбільше занепокоєння викликає відсутність цього цілісного та міждисциплінарного дослідження у думці та практиці сучасних мусульманських рухів, які, схоже, змирилися зі статичним поглядом на Всесвіт та фрагментарним трактуванням коранічного тексту.

Цілісне прочитання Корану відповідає цілісному прочитанню Всесвіту. По всьому Всесвіту розпорошені чудові знаки, відкриття всеосяжної системи та органічної єдності яких підвладне людському розуму. Так само в Корані є чудові знамення та *аяти* (вірші), всеосяжну систему, методологію та органічну єдність яких все ще належить відкрити. Це, можливо, пояснює, чому Пророк був натхненний розмістити глави та вірші не в хронологічному порядку, а відповідно до тонкої методології, встановленої Всемогутнім:

Коли Ми змінюємо один аят на інший — Аллаг краще знає, що відсилати — вони говорять: «Воістину, ти — брехун!» Але ж більшість із них не знає. Скажи: «Святий Дух приносить його від Господа твого з істиною, щоб зміцнити тих, які увірували, та як прямий шлях і радісну звістку для відданих!» (16:101-2)

«Зміцнення» — захід лише обумовлений певними обставинами, спрямований на вирішення напруженої ситуації. Це також пояснюється тим фактом, що обставини конкретного одкровення, знамення або вірша (*аята*) не є передумовами для цього конкретного вірша. У коранічному контексті «радісна звістка» може бути лише футуристичною. Тому Коран був викладений у певній послідовності, щоб він міг набути всеосяжної методологічної єдності і, таким чином, полегшити свідчення про розвиток людського розуму. Всебічне розуміння цієї методології вимагає вивчення «знаків» у рамках загальної моделі їхнього руху, чи то у формі чудесних знамень чи одкровень Корану або чудесних знамень природи:

Знамення для них — ніч, від якої Ми віддаляємо день, і вони опиняються в темряві! Сонце плине до свого постійного місця. Так визначив Всемогутній, Всезнаючий! Ми визначили для місяця стани, доки він не стає наче стара пальмова гілка. Сонце не повинно наздоганяти місяць, а ніч не повинна випереджати день. Усі вони плинуть небосхилом. (36:37-40)

Наглядач керує всіма явищами, від нескінченно малих атомів та субатомних частинок до нескінченно великих галактик та Всесвіту. Тут ми починаємо відновлювати нашу методологічну взаємодію з Кораном, яка є абсолютною у своїй методологічній єдності. Цього можна досягти, досліджуючи, як Одкровення через свою обмежену кількість віршів ставитися до необмежених просторів та незліченних аспектів Всесвіту, і як воно поводить з відносним через абсолютне:

Писання, яке Ми відкрили тобі — істина, яка підтверджує те, що було раніше. Воістину, Аллаг відає про Своїх рабів і бачить їх! Потім Ми дарували в спадок Писання тим із Наших рабів, кого Ми обрали. Серед них є несправедливі до себе, є помірковані, а є й ті, які випереджають інших у добрих справах із дозволу Аллага! Така велика ласка! (35:31-32)

Хіба ми не люди - всі ми - які або завдають шкоди своїм власним душам, або прямують по серединному шляху, або з благанням до Аллага намагаються, як недосконалі творіння докладати всіх зусиль на шляху добра?

Щоб розпочати наше читання Корану і Сунни на основі цього цілісного бачення, як засіб для досягнення цієї мети у 1982 році ми вибрали ісламізацію Знання. Ми виходили з необхідності ісламізації методологій природничих та гуманітарних наук через Коран, щоб зробити їх ключем до розуміння священного тексту. По суті, це був подвійний і взаємний процес: Коран повинен був виправити переважаючі методології пізнання, а виправлені методології пізнання повинні були надати засоби для глибшого проникнення та кращого розуміння Всесвіту Корану. Фактично, ця логіка лежала в основі нашого закликку об'єднати два читання, божественний текст і зрілий Всесвіт (обидва з яких вимагають людського інтелекту), як до цього закликають перші явлені вірші:



Читай! Ім'ям Господа твого, Який створив, створив людину зі згустку крові! Читай! І Господь твій — Найщедріший, Який навчив письма пером. Навчив людину того, чого вона не знала. (96:1-5)

Через це комбіноване прочитання, яке об'єднує чудесні знамення Одрокровення та природи, ми відкриваємо вимірювання взаємодії, які повинні відкинути будь-яку статичну думку, яка ігнорує закони Всесвіту та логіку зміни:

Ти [Аллаг] збільшуєш ніч через день, а день — через ніч. І Ти виводиш живе із мертвого, і виводиш мертве із живого. Ти наділяєш, кого побажаєш — без відплати за це! (3:27)

Послудуючи обидва читання та підкреслюючи взаємодію та формування, а також історичну логіку змін, ми можемо краще підготуватися до роботи з Кораном відповідно до чіткої методології, яка повинна допомогти нам подолати такі глухі кути, як ті, які виявлені в праці Ібн Рушда (пом. 1198) Фасал аль-Макал фі ма байн аль-Хікма ва аль-Шаріа мін аль-Іттисал або в трактаті Аль-Газалі (пом. 1111) Тахафут аль-Фаласіфа, який спонукав Ібн Рушда різко заперечити своєю працею Тахафут аль-Тахафут. Така напруженість також спонукала Османа ібн Абд аль-Рахмана Абу Амра ібн аль-Салаха (пом. 1246) оголосити логіку «незаконною» діяльністю, а Ібн Таймію (пом. 1328) спробувати примирити одну міру логіки з іншою, взятою з Корану, щоб запобігти суперечності між традицією та розумом. Натомість слід звертатися до всього Корану, не вдаючись до будь-якої дисципліни чи підходу, що базується на вибірковості у поводженні зі священним текстом.

Вимагається не «прагнення внаслідок реакції», а прагнення позитивним інтелектуальним зусиллям, керованим епістемологічною методологією Корану. Усі сучасні кризи методологій наук (чи то наукової діалектики чи позитивістської логіки), які засновані на теорії відносності та ймовірності, якщо додати їх до криз міжнародних культурних порядків та властивих їм конфліктів, зводяться до однієї фундаменталь-

ної кризи: деконструктивістського підходу методології наук та культурних порядків, які більше не можуть проводити реконструкцію, засновану на космічних законах, так чудово роз'яснених Одкровенням.

Внаслідок цього подвійного провалу (редукції без реконструкції) як у науковому, і у культурному планах зміцнився гедоністичний індивідуалізм. Насправді це не що інше, як повернення до первісних часів, коли люди, нехтуючи божественними законами милосердя, справедливості та відповідальної опіки, вбивали та грабували за своїм бажанням.

У контексті ісламізації Знання ми не пропонуємо ініціювати будь-які нові науки чи культурні порядки; швидше, ми пропонуємо переформулювати науки та переорієнтувати культурні порядки у межах певної методології. Іншими словами, ми прагнемо надихнути природничі науки, які в даний час є атомістичними та деконструктивними, прийняти універсальний та реконструктивний напрямок, який пов'язує природні та людські явища з їхнім глобальними межами і, зрештою, з божественним походженням. Таким чином, результати, отримані за допомогою методологій, інструментів та прийомів обмеженого ситуаційного дослідження, можуть бути доповнені духовними міркуваннями, вплив яких на психіку, так і на тіло не можна ігнорувати. Сама природа взаємодіє і виявляє даровані Аллагом чудеса між двома полюсами, нескінченно великими та нескінченно малими:

Воістину, ті, які сперечаються про знамення Аллага без жодного доказу, який би прийшов до них, мають у своїх серцях тільки зверхність! Їм не досягнути свого! Шукай захисту в Аллага, адже Він — Всечуючий, Всевидячий! Воістину, створення небес і землі є чимось більшим, ніж створення людей, але більшість людей не розуміє! (40:56-57)

На рівні наукового застосування ісламізація Знання відводить дослідників від атомарного дослідження природних чи людських явищ і дозволяє їм досліджувати всесвіт, у якому ці

явища сформувалися. Сучасні наукові теорії неохоче досліджують явища у ширшому цілеспрямованому контексті, оскільки вони не усвідомлюють діалектику нескінченного регенеративного циклу твору, його взаємодій та здійснення: виведення живого з мертвого та мертвого з живого та виявляючи диво нескінченної різноманітності з найпростіших елементів.

Ісламізація Знання є виходом із тупикової ситуації сучасної науки, бо вона дозволить науці породити нове, космічне розуміння філософії природознавства, розуміння, тісно пов'язане з *таухїдам*, де стає зрозумілим сенс наступного аяту: «Воістину, бояться Аллага серед Його рабів тільки наділені знанням! (35:28).

У цьому сенсі ісламізація Знання не лише обмежується природними явищами, які черпають свої ознаки з Корану, а й розширює сферу дослідження, щоб охопити ті людські явища, які взаємодіють зі своїми природними корелятами. Оскільки сучасна наука уникає досліджень у цих універсальних і космічних рамках або в цих складних явищах, дослідники ісламізації Знання повинні робити це не з духу непокори чи бажання заповігти суперечності між традиціоналістами та раціоналістами, а для пошуку істини, у всій її складності та нескінченності, керуючись цілісною методологією Корану в епоху неадекватних методологій. Це особливо доречно і невідкладно з огляду на епоху, в якій ми живемо і чий засоби комунікації та обміну інформацією — хоч би якими вони не були відповідними — є миттєвими та глобальними.

## ГЛУХІ КУТИ СУЧАСНОГО МУСУЛЬМАНСЬКОГО РУХУ

Визначивши, що потрібно, ми тепер розглянемо наші проблеми в швидкоплинному світі, а також способи їх вирішення.

Ці проблеми викристалізувалися відразу після перших століть гіджри,<sup>9</sup> приблизно на початку десятого століття нашої ери. Однак ця загальна оцінка не виключає виникнення проблем невдовзі після смерті Пророка, проблем, пов'язаних з такими питаннями, як наступність, природа політичної системи, документація і чому виникли різні школи фікту (ісламської юриспруденції) та секти.

Якщо ми намалюємо докладну діаграму типів проблем, з якими зіткнулися мусульманські реформатори, стане зрозуміло, що всі вони були питаннями, що торкалися самого коріння нашої думки, чи то юридичного, історичного, політичного, соціального, філософського, економічного або навіть лінгвістичного характеру. Наша культурна атрофія, за словами Ібн Хальдуна, не походила з одного єдиного джерела; швидше, це був результат багатоаспектної невдачі, яка спричинила багатоаспектні проблеми.

## КОЛЕКТИВНИЙ ІДЖТИХАД ТА КОЛЕКТИВНІ ДІЇ

Протягом століть деякі реформатори вирішували проблеми, пов'язані з тлумаченням Корану (*тафсір*). Вони відсіяли біблійні вигадки, легенди та міфи. Окремі з них зосередилися на політичній тиранії, тоді як інші розглянули питання природи уряду та політичного порядку.

Проте, вчені, чії дослідження та інтелектуальні зусилля мають сприяти реформуванню структури ісламської думки, ще не намагалися реформувати її методологію. Серед цих учених є лінгвісти, соціологи, історики та дослідники епістемологічних глухих кутів методології сучасної науки. Таким чином, лінгвіст, який проникає в семантичну серцевину певного тексту та аналізує його інтерпретацію та використання в одному або кількох історичних контекстах, дослідник, який вивчає культури сільськогосподарських суспільств, історик чи археолог, що вивчає досвід минулих цивілізацій, можуть усі, в

унісон збагачувати колективний іджтихад. У цьому світі ми пам'ятаємо про важливий внесок Ібн Баттуті та Ібн Хальдуна в іджтихад.

Це підтримує наш заклик до колективного іджтихаду. Звичайно, це не означає, що індивідуальність та унікальні навички кожного дослідника повинні бути принесені в жертву, бо кожен досягне того, чого прагне. Швидше, ця концепція передбачає інтеграцію всіх галузей знань у всеосяжну структуру, щоб нове «починання» могло справедливіше ставитися до людських та природних явищ.

За самою природою своєї всеосяжної логіки ця методологія передбачає різноманітність та успішну інтеграцію своїх дослідницьких матеріалів, щоб вона могла діагностувати об'єктивну реальність у тому вигляді, в якому вона існує, та глибше розуміти значення тексту, а також реанімувати відповідну традицію у критичній та науковій формі - тій, яка могла б артикулювати священний текст зсередини. Таким чином, МПД сподівається використати різні наукові ініціативи, щоб вони могли принести колективний урожай, який відповідає на всі проблеми життя, та сприяє ісламізації Знання у таких галузях, як психологія, економіка, соціологія та природничі науки. Раніше ми зазначали, що можливість взаємодії між ісламізацією наук (на основі Корану та Сунни) та перенаправленням цих наук, які вже були ісламізовані, в інтерпретаційне читання Корану та Сунни вже існує. Таким чином, науки повинні отримувати вирішення своїх проблем з Одкровення, і ті вчені, які мають справу з ісламським текстом, можуть краще зрозуміти його з погляду епістемологічних аспектів (наук) та наукових спостережень.

Реформування методів мислення, як прелюдія до виправлення практик, не обов'язково обмежується дослідженням підстав, з використанням яких більш ранні вчені підходили до Корану і Сунни, або вивченням правил іджтихаду, що панували тоді, оскільки ці правила сильно змінилися у зв'язку з

розвитком епістемологічних методологій та інструментів дослідження, у тому числі досліджень, що стосуються людського пізнання. Справді, деякі дослідники сприймають речі у їх множинності, полярності чи єдності. У тому ж ключі деякі вчені мають справу з такими речами, використовуючи описову інтерпретацію, тоді як інші використовують епістемологічний аналіз.

Колективний іджтихад, який може охоплювати всі складові дійсного життя та методи епістемології, має позбавити нас ілюзії можливої реформи виключно чи переважно політичними чи економічними зусиллями у дуже складній дійсності.

Відверто кажучи, наш досвід у МПД протягом приблизно десяти років спільної роботи в інтелектуальному плані виявив глибину та широту кризи умми та переконав нас у гострій необхідності колективного іджтихаду. Маючи такий досвід на суто інтелектуальному рівні, можна лише сумніватися у величині та інтенсивності зусиль, необхідних для зміни статус-кво у політичному, інтелектуальному та соціально-економічному масштабах, а також у складному та постійно мінливому контексті регіональних та міжнародних відносин.

## ДІЯТИ САМОСТІЙНО: ПАСТКА ВИНЯТКОВОСТІ

Концепція виняткової чи одномірної організації, хай політична чи інтелектуальна, завдала уммі невимовних збитків. Це помилково привело такі організації до думки, що вони втілюють волю та свідомість умми, помилкова концепція, яка не усвідомлює глибини та розгалуження її наслідків. Такі організації неспроможні служити заміною колективним зусиллям умми. Швидше, вони стануть просто фракціями у довгому списку ворожих груп минулого та сьогодення.

Аллаг попереджає нас про небезпеку обмежених претензій на винятковість як на індивідуальному, так і соціальному рівні. Відповідно, Він наказує нам сформувати умму, яка

вказує на те, що правильно, і забороняє те, що неправильно. Ця заповідь узгоджується з двома іншими закликами до єдності всієї умми, колективних думок і дій. Однак у Корані згадуються певні умовні чинники:

Нехай буде серед вас громада, яка закликає до блага, буде наказувати добре та забороняти неприйнятне. Саме такі й матимуть успіх! (3:104)

Перша настанова передбачає:

Тримайтеся разом біля Аллага і не розділяйтеся! Згадайте милість Аллага до вас, коли ви були ворогами, а Він об'єднав ваші серця, і за милістю Його ви стали братами один для одного. Ви були на краю вогняної прірви, та Аллаг рятував вас від неї. Ось так Аллаг роз'яснює вам Свої знамення — можливо, ви підете прямим шляхом! (3:103)<sup>10</sup>

Друга настанова передбачає:

І не будьте схожими на тих, які розділилися та розійшлися між собою після того, як до них прийшло знання; на таких чекає велика кара (3:105)

Претензія на одноосібне представництво всієї умми не санкціонована Кораном та Сунною. Насправді, обидва джерела застерігають від таких тенденцій через їхній розкольніцький характер. «Благі наміри» не повинні бути виправданням таких тенденцій. Швидше, нехай всі добрі наміри діють у рамках конструктивної взаємодії з уммою. Збагачення та доповнення цих колективних зусиль за належної поваги до інших груп має бути спільною політикою та метою. Це узгоджується з божественними закликами до єдності та взаємної любові. Примітно, що група, про яку йдеться у цих віршах, не є відокремленим формуванням, а описується як умма, ціла нація або та, яка несе у своїй совісті устремління та турботи універсальної умми та працює над їх виконанням. Сам термін умма натякає на *умм* (мати), від якого він походить, і, таким чином, натякає на ідеальні стосунки матері та дитини, а також сто-

сунки між самими дітьми. Члени такої умми повинні прагнути реформувати її за допомогою колективних та узгоджених дій.

Коран розглядає фракційність і поділ як серйозне моральне та соціальне зло, наслідки якого опоганюють людську психіку та політичне тіло. Упередженість, фанатизм, лицемірство і несправедливість входять до багатьох недуг, що випливають з цього. Отже, шлях, що веде до таких пасток, чітко позначений і засуджений як несумісний з ісламським посланням. Але ті, хто завзято, навіть із «добрими намірами», підтримує чи узаконує фракційність, є співучасниками — хоч іноді й мимоволі — колосальних злочинів:

Є серед людей таких, чії розмови про земне життя викликають твій подив. Він закликає Аллага бути свідком тому, що в його серці, тоді як він є впертим ворогом твоїм! І коли відвертається він, то поспішає сіяти безчестя на землі, нищити посіви та нащадків. Та Аллаг не любить нечестивців! Коли йому говорять: «Побійся Аллага!» — то гординя веде його до гріха. Достатньо йому буде геєни! Мерзотне ж це місце для спочинку! Серед людей є й така, яка продає свою душу, прагнучи задовольнити Аллага. Аллаг — Ласкавий до рабів Своїх! О ви, які увірували! Будьте покірні Аллагу в усьому і не йдіть слідами шайтана. Воістину, він для вас — справжній ворог! (2:204-8)

Завданням мусульман повинне стати виявлення та подальше впровадження формули колективної дії, оскільки це дозволить їм усім серцем увійти до ісламу, як наказує Аллаг. Результатом таких колективних зусиль має стати послідовна та життєздатна умма, яка енергійно та розумно вирішує внутрішні та зовнішні проблеми.

Складні кризи, з якими стикаються мусульмани, потребують комплексних та колективних рішень. Гуманітарні науки стали настільки вузько спеціалізованими, що їхні методології та дослідницькі інструменти проникають у всі соціальні та людські явища. Це різко контрастує з часом, коли вчений-ен-



циклопедист міг мати всі знання медицини, астрономії, математики та філософії свого часу.

Тоді таких учених часто вважали найвищим авторитетом щодо набутих ними знань. Проте, в даний час джерела знань розгалузилися і стали доповнювати одне одного, що призвело до безперечної необхідності колективних зусиль. Понад те, культурні порядки тісно пов'язані з науковими дисциплінами, тим самим надаючи глобальний вимір проблемам і альтернативам, що фактично виводить їх за межі досяжності будь-якого окремого утворення. Враховуючи ці факти, ми підкреслюємо колективну дію, не хежуючи, звичайно, відмінними рисами та здібностями. Однак тенденція діяти самостійно в організації та діях, нехай і з «добрими намірами», залишається дуже серйозною загрозою для наших колективних прагнень.

## ПОХОДЖЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ЄДИНОЇ МОЖЛИВОЇ ДУМКИ

Концепція єдиної можливої думки ґрунтується на помилковому переконанні, що тільки вона покликана змінити існуючий стан справ. Це спрощене уявлення сягає глибоко своїм корінням в ілюзію володіння всієї істиною. Найчастіше це відбувається через незнання складності реальності, і навіть природи самої істини. Ця помилкова думка призводить до надмірного спрощення запропонованої програми реформ на користь потенційних новачків, сподіваючись, що більш зрілу взаємодію з більш істотними питаннями можна буде відкласти до туманного моменту у віддаленому майбутньому.

Це призводить до того, що «організація» передує самій думці, а суворі інтелектуальні та освітні зусилля замінюються на поверхневі та спрощені «диктанти» або зубріння. Основні питання включені до формальних «програм», які зосереджені на простих гаслах. За потребою це тягне за собою доступ до легкодоступних ідей з існуючих та загальновідомих джерел,

а також розвитку духу принизливої поступливості та наслідування, що суперечить наказу Аллага:

Не йди за тим, про що не маєш знання, адже слух, зір і серце — усіх їх спитають про обіцяне. (в Судний день). (17:36)

Звідси випливає, що як схильність до методологічної критики, так і потенціал творчості зникають, а сліпе наслідування інституціонується; що елементи руху розчиняються у кількісному загальному цілому; і що думка та роздуми замінюються безглуздою концепцією: Лідерство, яке тепер займає вершину ієрархії, непогрішне. Це не тільки залишає широко відчинені двері для фанатизму, а й перекручує людину як лідера, так і послідовника.

Така організація, яка стверджує, що вона має знання і легітимність, відштовхує всіх членів умми і звинувачує їх у відступництві і невігластві. Вона починається з неправильної передумови нового знайомства ісламу та світу, ігноруючи всю історію та попередні події. Проходження чотирнадцяти століть та звичай багатьох поколінь мусульман не можуть бути укладені в одну групу, партію чи організацію. Стверджувати протилежне – це акт інтелектуального насильства, який провокує та виправдовує фактичне насильство.

Більшість мусульман, хоч би як були виражені їхні відхилення чи слабкості, живуть і сповідують іслам, навіть якщо відповідають лише мінімальним вимогам. Жодна група чи окрема людина не може претендувати на одноосібне представництво умми чи монополію на істину. Немає жодного виправдання і тому, щоб вдаватися до насильства або з боку опозиційних груп або урядів. В кінцевому рахунку, Аллаг ніколи не наділяв владою над уммою одну людину чи групу. Тому дуже добре, що деякі мудрі та відповідальні ісламські рухи відкидають насильство. Однак інші рухи, що претендують на володіння істиною, вселяють своїм молодим і вразливим послі-

довникам правомірність насильства щодо інших членів умми. Навіть визнані члени таких рухів можуть бути вигнані, якщо вони не погоджуються з диктатом керівництва. Це призводить до відсутності диверсифікації або вільного обміну думками - інтелектуальної гамівної сорочки.

Якщо говорити коротко, іслам заснований на бездоганному авторитеті досконалого ісламського тексту, універсального дискурсу та терпимого й милосердного шаріату. Дійсне усвідомлення такої складної реальності потребує колективної свідомості та волі. Сучасні мусульмани, всі з яких перебувають у лещатах жахливої і складної кризи, повинні зосередити свої зусилля, які за своєю природою також повинні бути комплексними, на завданні, що стоїть перед ними. Тут немає місця вузькопартійним чи ексклюзивним формулюванням.

## ВИСНОВКИ

Підбиваючи підсумки, слід зауважити, що під час розгляду тих аспектів, які відсутні в перспективі сучасних ісламських рухів наші вчені повинні враховувати деякі основні характеристики умми. Ці показники характеристики можна сформулювати наступним чином: Коран, який має божественне походження та верховну владу; віра в Мухаммада як печатку всіх пророків; універсальна ідеологія; універсальний та толерантний шаріат; і поєднане читання як Одкровення, так і Всесвіту. Ці п'ять характеристик зобов'язують умму розвивати колективну волю, яка усвідомлює вимоги, пов'язані з кожною характеристикою, і засоби для перенесення їх усіх на ісламський рух, а також у загальному плані на людські зусилля і реальність.

Відмінні риси, як наявні, так і відсутні, існуючих ісламських рухів можна резюмувати так:

- Ісламські рухи запламували себе тенденційним менталітетом і тепер розходяться з найвищими інтересами умми.

Оскільки вони не можуть виконувати будь-яку форму колективної роботи, вони стали легкою мішенню для тих, хто прагне їх ізолювати чи знищити.

- Деякі з цих рухів змішали священні тексти з людськими інтерпретаціями та юриспруденцією, отриманою з іджтихаду на основі цих текстів.
- Це змішання божественного і людського призвело до того, що деякі з цих рухів заявляють, що тільки вони володіють істиною, тим самим надаючи власній людській думці й іджтихаду святість фундаментальних текстів. Окрім того, вони експропріювали історичні досягнення умми і привласнили собі її заслуги, стверджуючи, що вони є єдиним продовженням чи втіленням цієї історичної реальності.
- Деякі рухи помилково вважають, що вони можуть обійтися без інтелектуальних зусиль або іджтихаду, поки у них є Коран і Сунна. Відповідно, їм не вдається зв'язати ісламський текст із реальним світом і вони втрачають здатність актуалізувати віру. Деякі з них починають свою діяльність як повноцінні «організації» задовго до того, як вони зможуть визначити або реформувати світ своїх думок. У результаті вони починають безсистемно вибирати поняття з реального світу та мусульманської традиції, щоб відповідати вимогам своїх організацій та повсякденної діяльності, замість того щоб виходити зі здорового та раціонального судження.
- Вони заявляли свої претензії на втілення через організацію та членство – за винятком усіх інших груп – всієї умми. Це не більше ніж інтелектуальна незрілість та юнацька пристрась до винятковості й театральності.
- Незважаючи на свою невтомну словесну відданість Корану та Сунні, ці рухи не розробили для себе відповідних програм і тим самим продемонстрували слабке розу-

міння їх членами методологічних засад ісламських доктрин та шаріату. Як ми знаємо, методологія є наріжним каменем, що веде до розвитку всеосяжного ісламського дискурсу, здатного реалізувати кінцеві цілі ісламу.

- Із самого початку сучасних контактів із Заходом ісламська ідеологія була залишена напризволяще між припливами та відливами, між прогресом та регресом. У часи, коли для відбиття зовнішньої небезпеки була потрібна тотальна мобілізація зусиль і ресурсів, вона опинялася на висоті. Однак у часи будівництва та розвитку складалося враження, що ісламській ідеології майже повсюдно патетично бракувало сил та цілісності. Як би там не було, аналіз суттєвих характеристик сучасної ісламської ідеології повинен забезпечити нам більше усвідомлення необхідності виправлення його форми та змісту, для того, щоб зробити його більш життєздатним в епоху, що загрожує інтелектуальними та іншими проблемами.

## В НАПРЯМКУ ВИРІШЕННЯ КРИЗИ

Загальні характеристики ісламської ідеології були розглянуті нами під час нашого огляду вимірів, яких бракує у сучасній мусульманській ідеології. У цьому розділі ми більш детально зупинимося на цих відсутніх вимірах і дослідимо способи їх повернення та включення в ісламську ідеологію, щоб вона могла відновити свою ефективність та подолати кризу. У цьому зв'язку необхідно пам'ятати найбільш характерні риси ісламу: всеосяжність і терпимість Шаріату; дуже загальний підхід до людства, часу та місця; цілеспрямованість творіння; універсальність ісламської ідеології; вищий авторитет Корану; переконливий характер пророцтва Мухаммада; і віру у спроможність людства відновити даровану їй Аллагом здатність відкривати для себе божественний замисел (та меха-

ніку) вічного оновлення – знання, яке дозволить людям запропонувати здорове та гармонійне прочитання як Одрокровення, так і космосу.

## ВСЕОСЯЖНІСТЬ

Всеосязність має на увазі збалансований опис найбільш істотних фактів. В ісламському контексті це основи віри, методологія мислення, спосіб життя, що впливає з такої віри та мислення, методологія дослідження та підхід до людства та Всесвіту в цілому. Це також має на увазі, що всі основні питання (наприклад, реальність божественного, святість життя та намісництво людства) були пояснені Божественним Одрокровенням і що всі аспекти людської діяльності (наприклад, поклоніння та взаємодія) були описані та передбачені в рамках цього намісництва. У цьому світогляді немає такого поняття, як безцільна, нігілістична дія; швидше дії людини, які ця всеосязна система випромінює, або які відповідають їй становлять форму *ібада* (поклоніння). Сам «хліб», який людина заробляє для своєї сім'ї, кохання (як фізичне, так і духовне), яке існує між чоловіком і дружиною, є формою поклоніння. Така святість гарантує гідність людства і не дає людям впасти до рівня того, що спочатку було створено для їхнього служіння, чи це тварини, рослини чи предмети. Таким чином, людство радіє відчуттю миру та безпеки зі своїм Господом, тим самим уникаючи таких почуттів, як нігілізм та відчуження. Іншими словами, це божественна всеосязна методологія життя в цілому.

## ЗАГАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО ЛЮДСТВА, ЧАСУ ТА МІСЦЯ

Це означає, що іслам не обмежується певною громадою, часом чи місцем. Його послання ніколи не призначало-

ся для звернення лише до певної спільноти в певному місці та в певний час. Скоріше, це заклик до людства, яке в рамках ісламської методології розглядається як неподільне ціле. Цей підхід розглядає людську єдність як факт життя та характеристику життя, незалежно від раси чи будь-яких інших міркувань. Однією з його особливостей є властива мусульманам віра у єдність всього одкровення та всіх пророків. Інша — віра в загальне походження людства та його призначення шукати істину та формувати (реформувати) необхідні зв'язки любові та співпраці.

## ЦІЛЕСПРЯМОВАНІСТЬ

Якщо уважно та вдумливо спостерігати за Всесвітом, приходять розуміння того, що творіння має цільовий характер. Кожна істота, велика або мала, була створена для того, щоб відігравати певну роль у цьому житті, незалежно від того чи усвідомлює це людство або ні. Коран ясно говорить про це: «Невже ви вважаєте, що Ми створили вас для забави та що ви не повернетесь до Нас? [для звітування]?» (23:115) і «Невже людина думає, що вона залишена без нагляду?» (75:36).<sup>11</sup>

Ніщо у цьому Всесвіті не можна назвати випадковим, без мети, причини чи ролі. Віра в сліпий випадок — риса відстаłego та примітивного мислення, яке бере початок з часів появи людства. На відміну від цього, іслам вивів людство з темряви того часу і дозволив людям перейти на спосіб мислення, заснований на раціональному та методологічному принципі, який повинен дозволити їм виявляти зв'язок між різними явищами та між причиною та наслідком. Іслам породжує стан розуму, який повинен допомогти їм відкривати для себе присутність благодійного Творця у Всесвіті та Його вплив на людство, а також ознаки Його мети та задуму у кожному аспекті творіння. Ця інтелектуальна (пізнавальна) діяльність, своєю чергою, повинна породити науки і галузі знань, які організу-

ють людську свідомість, озброюють її, щоб обійти лише часткове значення предметів та явищ і пов'язати їх усе воедино, щоб виявити їхній взаємозв'язок та призначення:

Ми не створювали небес, землі й того, що поміж ними, заради розваги, а Ми створили їх лише в істині; але більшість [людей] не знає! (44:38-39)

## УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ

На даному етапі людської історії надзвичайно важливим та корисним є розуміння цього найважливішого аспекту ісламу та усвідомлення його значення. Коран був зісланий арабською мовою Посланцю, людині, яка жила серед свого народу в Мекці. Одрокнення було відкрито у Мекці, а разом із ним доведений до досконалості іслам. Опісля, араби, за своєю волею чи з якоїсь природної схильності принесли Коран на терени древніх цивілізацій на Близькому Сході та в інші місця; насправді їхнім стимулом був божественний імпульс, який взяв гору над племінними та расовими уподобаннями. Їхній зв'язок з Кораном і посланням був заснований на тому, що це іслам сформував їх, а не навпаки. Вони поставили перед собою дві мети: закликати до віри в Аллага і стати «найкращою громадою, створеною серед людей: яка наказує добре, забороняє неприйнятне» (3:110).

Цей заклик до досягнення загальнолюдських цілей можна узагальнити як відволікання людей від поклоніння демагогам до поклоніння лише Аллагу, від пригнічення, яке було притаманне практичній діяльності інших релігій, до справедливості ісламу, від обмеженості вузькими мирськими справами до розширення та безмежних можливостей миру та майбутнього життя. Всі ці питання принесли користь кожному, хто почув цю ідеологію, яка, по суті, вільна від будь-яких на-



ціональних чи індивідуальних інтересів. Натомість, завдяки своєму світогляду альтруїзму та терпимості, іслам охоплював людей усіх культур і дозволяв їм вільно та творчо виражати свій різноманітний культурний досвід, що значно збагатило ісламську цивілізацію. Такі народи користувалися рівним статусом у ствердженні послання та відповідальності за передачу його іншим. Протягом кількох десятиліть іслам проливав світло над територіями починаючи від Південної Європи до Південного Китаю. Він об'єднав колишні язичницькі народи, такі як монголи, перси, турки і бербери, в масовий всеосяжний рух, який здійснювався в рамках і відповідно до системи та характеру відносин, що існували між народами того часу.

Люди Писання, якщо вони цього хотіли і з власної волі, укладали угоди з мусульманами. Таким чином, їм було дозволено зберегти свою національну ідентичність, релігію та культурні особливості незайманими, а вони, своєю чергою, повноправно увійшли до складу Ісламської держави. Візантійська влада у Великій Сирії впала, так само як і Перська імперія, і світло ісламу незабаром осяяло стародавні цивілізації регіону і почало будувати першу всезагальну державу. Мусульманам вдалося вийти за межі двоїстості Сходу та Заходу та охопити все релігійне та культурне різноманіття універсальністю ісламської ідеології.

Незважаючи на здатність сучасної цивілізації миритися з плюралізмом, універсальність ісламської ідеології завжди характеризувалася прийняттям плюралізму, але тільки після впровадження у цей самий плюралізм своїх ідеалів та підштовхування його до всезагальності, щоб він міг функціонувати і розвиватися в позитивному всезагальному руслі, уникаючи сектантського поділу. Таким чином, іслам завжди функціонував як сила тяжіння, а не відкидання та дискримінації, як у випадку із сучасним західним централізмом.

Коранічна обітниця перемоги і панування голосу істини залежить від прагнення божественного керівництва та істини.

Насправді, слово «іслам» ніколи не використовується, коли обітниця викладена в Корані, щоб люди не були спантеличені або введені в оману і не припускали, що ця обітниця стосується тріумфу раннього ісламу в Аравії та стародавньому світі або будь-якого номінального ісламського руху у будь-який момент часу. Це тому, що це не пророцтво, яке має здійснитися незалежно від причин чи умов, чи подія, яка має бути активована факторами, що дублюють фактори стародавнього минулого. Скоріше, мова йде про історичні зміни, що регулюються законами, встановленими Аллагом, які людство має відкрити та дотримуватися.

Людство досягло вищого рівня наукових знань та методології. Шлях науки був довгим та важким. Однак останнім часом люди почали сумніватися в деяких внесках наукового розуму і приходять до розуміння того, що хоча науковий розум і дозволив людству детально розібрати реальність за допомогою аналізу, він не зміг допомогти людству синтезувати або реконструювати її. Крім того, людство почало усвідомлювати небезпеку цієї стадії розвитку, відчуваючи, що продовження цього шляху призведе до нігілізму і, зрештою, до кінця історії. Таким чином, напруга і занепокоєння, характерні для освічених людей на Заході та інших місцях, тепер досягли нових висот. Рішенням цього, безперечно, є Іслам. Іншими словами, мусульмани можуть представити Коран як цивілізаційну заміну на глобальному рівні. Але як це зробити?

## ПЕРЕШКОДИ НА ШЛЯХУ ДО ІСЛАМСЬКОЇ ВСЕЗАГАЛЬНОСТІ

Історична модель вкоренила у свідомості мусульман певні моделі, що застосовувалися на ранніх етапах ісламської експансії. Широко поширеними є уявлення про те, що мусульманська умма зобов'язана створити державу, подібну до

тієї, яка була заснована Пророком у Медині, і що мусульманам потрібна постійна мобілізація, щоб втілити цю мрію в реальність. Як наслідок, замість того, щоб приділяти належну увагу сучасному світові та далекоглядному мисленню, сучасний ісламський дискурс залишився бранцем як цього бажання, так і уявних сценаріїв, які від нього залежать. Прагнення до політичної влади та «державного» виключення респіти стало нормою. Це парадоксальним чином (але передбачувано) зробило цю мету ще більш віддаленою.

Розпад (чи розчленування) Османської імперії призвів до того що кожна мусульманська громада мобілізувала весь свій потенціал, включаючи релігійні переконання, для опору колонізації і гегемонії. Це призвело до різкого підвищення статусу та ролі традиції при одночасному закріпленні настроїв на неприйняття всього, що пов'язане із противником. Такі парадигми укорінилися у свідомості сучасного мусульманина. Незважаючи на наявність великої кількості внесків у інтелектуальну чи полемічну область, на них значною мірою був здійснений вплив цих парадигм. Декілька поколінь мусульман вважали ці внески важливими для цілісності та виживання умми і, таким чином, стверджували, що їх слід захищати та дотримуватися в масовому порядку, незалежно від того, виправдані вони чи ні, і без будь-якого перегляду чи перевірки.

Окрім того, той, хто програв, зазвичай стає зацікавленим у наслідуванні переможця. У той самий час поведінка того хто програв приймає форму простої реакції, якщо він живе у стані хронічної інтелектуальної кризи і розумового застою, як це і має місце в сучасній уммі. Це зробило процес представлення коранічної моделі цивілізації як альтернативи надзвичайно складним завданням.

## ПОРІВНЯННЯ ІСЛАМСЬКОГО ТА ЗАХІДНОГО УНІВЕРСАЛІЗМУ

Інтелектуальні характеристики сучасного західного універсалізму чи централізму можна резюмувати так: це позитивістський універсалізм, посилений і захищений науковою методологією, яка успішно (хоч і не повністю) стимулювала людський потенціал критичного та аналітичного мислення. Окрім того, вона прищепила людству тенденцію відкидати все, що впливає на його свободу вибору та відбору. Цей універсалізм поширився по всьому світу, нав'язуючи себе, а також свої цінності та продукти кожному, використовуючи весь світ як зону свого впливу. Він також заохочував підозрілість до всього релігійного та церковного, запропонувавши в якості страшного попередження модель середньовічної католицької церкви. За такого сценарію, чи можуть іслам та його священна книга бути представлені як джерело культурної альтернативи?

Якщо іслам буде представлений так, як його представляють зараз мусульмани та ісламські релігійні рухи, глобальною відповіддю може бути лише неприйняття і навіть репресії. Більше того, якщо іслам вводиться як всеосяжна назва географічної області, в якій нині проживають мусульмани, не кажучи вже про його самопроголошених прихильників, представників і спадкоємців її історичної та культурної спадщини (яка навіть має анахронічне вираження), тоді він розглядатиметься як спотворений образ юдаїзму чи християнства, хоч і вільний від деяких їхніх негативних елементів і спрямований на те, щоб запропонувати функціональну релігію, яка могла б задовольнити духовні та інші потреби людей.

Як би там не було, іслам незмінно представлений у формі, що не відповідає його величі та потенціалу. Він стандартно пропонується через густий клубок переданого фікту, який більш личить простому сільськогосподарському суспільству і для базового обміну благами, аніж для складних реалій нашого

часу. Навіть якщо нас запевняють, що ця спадщина здатна задовольнити складні потреби сучасних суспільств та їхніх економік, ми, по суті, навантажуюмо її чимось таким, із чим вона не може впоратися. Це настільки погано і негативно відібується на ісламі та його універсальності, що може звести нанівець його глобалізм і створити враження, що іслам застосовується тільки до неосвічених країн землеробської ери.

Це буде дуже сумно, бо це суперечить самому духу та вченню ісламу. І це також несправедливо щодо реальної історії, в якій іслам розгалужувався, щоб поєднати Атлантику з Тихим океаном і зайняти центральне становище, поєднавши Азію, Африку та Європу та об'єднавши різні цивілізації, культури та раси в одній людській структурі. Цей ісламський універсалізм завжди був силою для глобальної взаємодії, яка в усі часи вперто усувала бар'єри, тоді як до світської концепції універсалізму звертаються лише тоді, коли спалахують націоналістичні чи регіональні кризи і коли починають атрофуватися і відмирати регіональні порядки. Однак, у випадку ісламської універсальності його приписи творити добро та єдності підтримуються божественним порядком та обітницею, які мають бути реалізовані в людській діяльності.

## СУЧАСНА ЗАХІДНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ: ІСТОРІЯ ТА ВИЗНАЧНІ РИСИ

Стародавнім азіатським і африканським цивілізаціям ніколи не вдалося створити універсальний вимір, який міг би стати на один щабель з універсальністю ісламу. Західна Європа, однак, виробила версії універсалізму через еллінську та римську моделі — перша сформувалася внаслідок завоювання Олександром великих азіатських територій, а друга — внаслідок успадкування Грецької імперії. Сучасний Захід вважає себе спадкоємцем обох.

Еллінська і римська цивілізації були язичницькими, що черпали свою силу від божеств на горі Олімп у випадку Афін і від обожнюваних цезарів у Римі до того, як це місто звернулося до зіпсованого язичництвом християнства. Обидві цивілізації вирости в культурному порядку, який мав свій власний погляд на людство. Обидва світогляди дозволяли рабству (якщо людина не була «громадянином») експлуатувати працю людини, яка була примусовою і неоплачуваною, і ставили рабів у невблаганне підпорядкування інтересам Афін чи Риму. Найціннішим рабом був гладіатор. Сучасні спадкоємці цих двох цивілізацій не розробили суттєво відмінної альтернативи, про що свідчить їхнє поневолення людей у шахтах та інших галузях промисловості засобами, які нагадують їхні древні зразки, що поневолювали людей для того, щоб будувати свої храми та керувати своїми кораблями.

Цей культурний порядок, як у його початковій, так і в сучасній формі, заснований на уявленні про людство, якому притаманна схильність до конфліктів, агресії та взаємної ворожості. Протилежністю цьому є універсальність ісламу, яка перевершує такі позитивістські підходи чи то грецькі, римські або ж сучасні західні. Ісламський підхід проявляється в наступному:

По-перше, на відміну від примусових грецьких та римських моделей, іслам прийшов як визволитель. Історія не знає випадку, щоб мусульманські армії воювали проти народів звільнених ними країн. Усі війни велися проти армій імператорів та тиранів. Звільнені народи підтримали мусульманських завойовників проти своїх гнобителів. Ці мусульмани були першими в історії, яких народи підкорених країн зустрічали як визволителів. Це відбувалося таким чином, оскільки, ці мусульмани були віддані божественному писанню, яке дисциплінувало їх в етичному і моральному сенсах настільки, що вони не дозволяли собі стати зарозумілими або «творити беззаконня на землі». Таким чином, іслам встановив перше

універсальне братерство, на відміну від владного та виборчого «універсалізму», що в той час переважав.

По-друге, основні центри ісламської цивілізації (наприклад, Медина, Дамаск, Багдад, Каїр та Стамбул) характеризувались активною відданістю *таухіду*. Аллаг не був божеством раси чи соціальної групи, але був Господом людства. Насправді Ісламська цивілізація багато в чому сформувалася завдяки своїй безкомпромісній позиції проти політеїзму, а також наведенню мостів до інших монотейстичних традицій, незважаючи на їхні відхилення. Таким чином, юдаїзм та християнство залишилися і були сприйняті ісламом. Прихильників інших віросповідань у Персії та Індії терпіли та пропонували захист у рамках загальної структури. Іншими словами, іслам був першою системою, яка на додаток до інших пристосувала релігії, що походять від авраамічної спадщини, і ніколи не змушувала людей змінювати свою релігію, бо: «Немає примусу до релігії» (2:256).

По-третє, ісламська модель цивілізації характеризувалася відсутністю поневолення підкорених народів. На відміну від Афін і Риму, Медина, Дамаск, Багдад і Каїр не були побудовані безкоштовно рабами, привезеними з колоній. В районах де збирався закят він розподілявся, і, таким чином, приносив користь тим не-мусульманам, які були союзниками або залежали від допомоги мусульман. Ісламська модель (у її чистому вигляді) виразно розходилася з еллінською та римською моделями, оскільки її витoki йшли від спадщини всіх пророків, яка звільняла її від усіх доповнень та сплачувала її в справді універсальну та відкриту структуру. Вона прагнула звільнити і ушляхетнити людство, поставивши віруючих у прямі стосунки зі своїм Творцем, замість того, щоб поневолювати чи припинювати їх.

Централізована європейська цивілізація, незалежно від того, чи знаходився центр її розгалуження у Східній чи Західній Європі, виникла після того, як влада мусульман занепала

після розграбування Багдада монголами та Реконкісти Іспанії європейцями. Напад на осердя мусульман хвилі за хвилиною «хрестоносних» армій підтверджував панування Заходу. Принагідно зазначимо, що мусульмани називали ці події «франкськими війнами», що можна побачити у всіх сучасних мусульманських історичних свідченнях про них. Іслам не схвалює війни між «півмісяцем» та «хрестом» або між Сходом та Заходом, оскільки його природа протистоїть такій антагоністичній перспективі. Як би там не було, цей конкретний період був прелюдією до пізнішого проникнення, кульмінацією якого стало піднесення західного колоніалізму, та тогочасного імперіалізму.

Як наслідок, концепція універсалізму, нав'язана мусульманським (та іншим) регіонам, почала формуватися за західним зразком, щоб створити світ за своїм образом і подобою, встановивши новий «світовий порядок», відповідно до якого були відроджені три складові греко-римського універсалізму: центральний універсалізм укорінений у країнах Заходу, але охоплюючий світ у цілому; позитивістський централізм, у якому немає місця релігійним цінностям, незважаючи на те, що на словах визнається юдео-християнська спадщина; та порядок, заснований на конфлікті та привласненні.

Тим не менш, мусульмани, поряд з іншими на Заході та в інших місцях, повинні допомогти перетворити нинішню конфліктну ситуацію на більш сприятливий та приємний світ, у якому людство може влаштуватися, щоб насолоджуватися миром та безпекою, рухаючись шляхом божественного керівництва та істини.

## ЛОГІКА ВХОДЖЕННЯ В СВІТ ІСЛАМУ

Засудження ісламом агресії та расових забобонів є недвозначним. Іслам як віра звертається до людства і не визнає жодної переваги чи відмінності, окрім як у добрих справах, які



може правильно оцінити лише Аллаг. Виступати проти Заходу чи Сходу є одночасно не по-ісламському, і контрпродуктивно, оскільки все, що робить така позиція, це закриває очі мусульманам на складнощі реальності, загострюючи та поглиблюючи нинішню двоїстість. В такому випадку, справедливість, і здоровий глузд відійдуть на другий план, а візьмуть гору самозаспокоєність і самовдоволення на шкоду глобальному миру та єдності.

Всемогутній Аллаг є Господом усіх мусульман, а також усіх європейців, американців та всіх інших людей. Він створив нову ісламську універсальність, набагато більш всеосяжну і справедливу, аніж ті норми, які панують нині. Це універсальність милосердя та справедливості на воістину глобальному рівні. Для подальшого пояснення доречні такі спостереження.

По-перше, ісламська універсальність благословенна Творцем космосу. Його сенс існування — відчайдушна потреба світу в розв'язанні екологічних, інтелектуальних, економічних та політичних криз, які посилюватимуться у міру того, як стан світового соціального та морального порядку продовжує погіршуватися. Таким чином, ісламський світогляд надасть рішення і принесе полегшення не лише мусульманам, які у своєму нинішньому стані застою та сліпого наслідування гостро потребують допомоги та реформ, а й людству у час його морального та соціального занепаду.

По-друге, мусульмани повинні звертатися зі своїм дискурсом до всього світу. Звернення до Заходу, зокрема, також має вирішальне значення і може стати пріоритетним, оскільки західна культура переважно домінує в моральній, культурній, соціальній та людській поведінці у світі завдяки своєму всезагальному положенню та передовим технологіям. На наш погляд, ісламська універсальність може стати відповіддю на тривогу та спантелічення. З іншого боку, умма може знайти шлях до порятунку, тільки прийнявши це універсальне послання та просуюючи його вперед. Мусульманський розум повинен зга-

дати про цей вимір, щоб звернутися до людства з відповідним ісламським дискурсом та зрозуміти й усвідомити свою власну роль у житті.

По-третє, триумф ісламської універсальності, сформульований та втілений у життя відповідальним людським фактором є неминучим. Коли мусульмани почнуть працювати над досягненням цієї мети, вони зроблять це у відповідь на свій обов'язок бути намісниками Аллага на Землі та свідчити людству. Це відповідальність, а не поблажливість. Її виконання визначить міру їхньої свободи, а також їхнього успіху в подоланні власної кризи. Те, що вони роблять для інших, позначиться на них, оскільки Всемогутній визначив, щоб вони несли Його Послання та свідчили людству. Якщо вони й далі не впораються з цим завданням, їхнє становище не покращиться і вони не просунуться далі за нинішній глухий кут. Це особливі відносини розуміння та поваги між ними та Аллагом. Тим не менш, вони не повинні створювати в інших враження, що вони вищі за них або роблять їм ласку, коли несуть їм Його послання. Він Той, Хто дарує ласку Своїм слугам, яким доручено підносити Його слово. Своєю чергою, мусульмани повинні бути гранично смиренними і скромними, бо вони повинні працювати над тим, щоб Його слово було найвищим, а Земля – найкращим і безпечнішим місцем для всіх.

Західна культура, незважаючи на її жахливе глобальне панування, усвідомлює, як про це свідчать її власні мислителі та філософи, що вона не може вибратися з нинішнього глухого кута. Це пов'язано з такими причинами:

- Тоді як західна цивілізація прагне подальшого технологічного прогресу, після двох своїх промислових революцій вона страждає від соціальної, культурної та моральної деградації, для якої вона не знайшла адекватних рішень. Загадка зберігається. Культурний прогрес, який справді послідовний у всіх галузях, повинен рухатися одночасно і на всіх рівнях, щоб зміцнювати людство з погляду цінностей

та етики. Однак ми не бачимо цього у західній цивілізації. Насправді науки розвиваються, а люди деградують, їхні цінності зникають, а їхні страждання, примус і лиха зростають.

- Усі сучасні світські спроби керувати людською долею провалилися, незважаючи на весь оптимізм до та після двох світових воєн. Надії були великі, але після того як спалахнули ці пожежі людство стало свідком найжахливіших актів варварства. Що може запобігти повторенню таких жахів за відсутності керованого механізму, який керує такою долею, окрім божественної настанови? Насправді те, що відбувається нині, — це просто зміна тактики та інструментів конфлікту, бо сам конфлікт та примус людства невблаганно продовжуються.

- Усі сучасні спроби побудувати цивілізацію, чи то на основі соціалістичної чи капіталістичної ідеології, відзначалися інакодумством та бунтом. Під покровом матеріалістичного панування люди продовжують шукати свою ідентичність, повертаючись спочатку до націоналізму і, зрештою, заглиблюючись у питання долі, що приводить їх назад до релігії. Це нещодавно і найбільш драматично сталося у колишньому Радянському Союзі. Проте, людство неспроможне знайти рішення в контексті західного лібералізму і позитивізму, бо лібералізм дає лише фрагментарне, виборче мислення. У цьому контексті людство шукає своє внутрішнє «я» і не знаходить його; люди зосереджуються на усічених деталях і стають жертвами депресії та відчуження навіть від власного сімейного коріння. Одержимість західних людей свободою беззмістовна, бо людство існує без зобов'язань перед будь-чим і будь-ким. Це свого роду свобода, що межує з нігілізмом та саморуйнуванням. Її головні символи, Дарвін, Маркс, Фрейд та Ейнштейн, підкреслювали доктрини та області інтересів, які переслідувалися, але не призвели до справжньої реалізації.

- Цей порядок, заснований на конфлікті та виживанні найбільш пристосованих, виявляється ще більш ворожим до реальних інтересів звичайних людей не тільки на Заході, а й у іншому світі, ніж це вважалося раніше. Таких людей примушують під шквалом реклами та інших засобів переконання купувати продукти та ухвалювати рішення, які вони інакше не купили б і не ухвалили. Великі компанії настільки домінують над психікою споживачів, що вони обирають освітню модель, продукти харчування та одяг, які використовуватимуться. Відповідно, люди існують і поводяться під цим тиском. Проте чи довго це триватиме?

## ДЕТЕРМІНАНТИ КРИЗИ В ЗАХІДНІЙ СВІДОМОСТІ

На цю тему було написано багато, і це нам надає достатньо доказів (і підтверджень) цієї проблеми. Якби нам довелося систематизувати ці дані, ми виявили б такі детермінанти:

По-перше, християнське богослов'я, експропрійоване греко-римською спадщиною, більше не спроможне дати західному розуму універсальний погляд, що виходить за рамки концепції втіленого Бога. Таким чином, християнське богослов'я покінчило з чистотою *таухіду*, замінило його політеїстичним втіленням і вилучило метафізичну концепцію, яка виходить за рамки природи та філософії. Згодом людське розумове зусилля було обмежене вузькою областю, бо поняття Божественної сутності (першої основи універсальності) було зведено до рівня природного об'єкта. Таким чином, християнське богослов'я, яке мало б сприяти розширенню обріїв західного мислення, завадило цьому. Незважаючи на прикрий стан, в якому вони опинилися, мусульмани все ж таки повинні заохочувати людей до того, щоб вони, як і вони самі, повніше входили до ісламу.

Повернення до Бога, згідно з християнським богослов'ям, не виходить за межі вузького «я». Концепція верхо-

венства Бога, яка з філософської позиції відсутня у християнській теології, представляє собою чистоту і верховенство концепцій священного та *таухіду* і, поміж іншого, забезпечує вирішення криз, що випливають з культурних забобонів та зарозумілості. Цей висновок, який міститься у проголошенні *таухіду*, має вирішальне значення. Проте багато людей не визнають цього факту.

У християнському світогляді Бог втілюється, прийнявши форму Свого творіння, або з'явившись подібним до нього, або втілюючись у ньому. Це призводить до думки, що Богові потрібно, щоб людство визнало Його, хоча б тільки для того, щоб здобути любов і вірність. Звідси також випливає, що людство може втілюватися у божественній формі, щоб набутися богоподібної сили. Таким чином, людство може обійтися без сили втіленого Бога і, таким чином, стати незалежним від Нього і вийти за межі Його вчень та правил, щоб стати самодостатнім тираном. Таким чином, західна цивілізація відкинула Бога-Всемогутнього. Коли вона знову відкрила Його і спробувала знайти для Нього нове місце в рамках свого нового фундаменталізму, вона захотіла, щоб Він повернувся на її власних умовах.

Враховуючи ці факти, християнське богослов'я є основою цієї культурної та інтелектуальної замороки, яку неможливо вирішити без введення в західну цивілізацію концепції *Аллаг Вагід – Аллагу Акбар* (Бог Єдиний – Бог понад усе). Бог, оскільки він є більшим, аніж будь-яка природна подія, що відбувається в часі або просторі, не може бути захоплений ані жодним із цих елементів, ані навіть силою дії у виняткових випадках (наприклад, чудеса Ісуса). Таким чином, ми можемо розрізнити методологію божественного творіння та методологію створення речей та визначення їхніх функцій.

Оскільки християнське богослов'я не визнає монотеїзм і не вірить у верховенство Бога, його концепція творення та методологія творіння змішані. Так, західна думка створила фі-

лософії природничих наук настільки ж фрагментарним та загадковим чином, що зробила їх одночасно обмеженими та неясними. Заперечуючи або ігноруючи божественний елемент, вони втратили великий потенціал для розширення.

По-друге, існує проблема природного розуму по відношенню до наукового. Природний розум звільнився від християнської теології і, спираючись на принципи та постулати наукового розуму, спробував виправдати цю дію. Кінцевим результатом став поділ шляхів між наукою та теологією, при цьому культура або прийняла цей поділ, або залишилася нейтральною. Матеріалісти використали ситуацію, щоб підтвердити або закріпити нейтралізацію Бога, тоді як позитивісти зробили саме поняття Бога архаїчним та недоречним.

По-третє, тут присутня проблема деконструкції та неможливості реконструювати. Розвинувши як природне, так і наукове мислення у протиборстві з вузьким християнським богослов'ям, наукове мислення, підкріплене силою критики та аналізу, приступило до ретельного та глибокого дослідження та вивчення «метафізики» всього. Таким чином, воно віднесло всі постулати до їхніх базових компонентів відповідно до логіки індустріальної цивілізації. Було досягнуто значного успіху. Проте найважливішою проблемою зараз є реконструкція.

Реконструкція в галузі матерії та енергії увінчалася успіхом, хоча це і дорого обійшлося екології та мало людські жертви. Такі наслідки позначаються на спробах реконструкції, особливо у культурному порядку та структурі історичного та соціального розвитку. Західний культурний порядок, заснований на греко-римському досвіді, утвердився на стрижнях конфлікту та переваги. Цей порядок винятковий і ґрунтується на домінуванні сили та логіці сили майже у всіх областях. Зважаючи на це, Заходу важко застосовувати моральні практики, за винятком тих випадків, коли вони не можуть призвести до ефективних та всеосяжних реформ. Наприклад, ви можете молитися Богові, як хочете, але ви не можете діяти в соціаль-

ному чи економічному плані або таким чином, що суперечить інтересам тих, хто перебуває при владі, або йде врозріз із їхньою соціальною філософією чи економічною думкою. Саме через це світові порядки, старі та нові, прагнули усунути (або повалити) всі відмінні риси інших націй та народів.

Тут питання, здається, відноситься до культурного порядку, а не до релігії чи моралі як такої. Можна свідчити про Ісуса в багатьох формах, але робота з всебічного втілення в життя його навчань цілком може бути засуджена як політичний акт, який є фундаменталістським і екстремістським.

## ПЛАН ДІЙ

Що мають зробити мусульмани, щоб досягти взаємовигідної взаємодії між універсальністю ісламу та Заходом? Завдання непросте, але здійсненне.

Це нелегко, тому що Захід схильний рішуче чинити опір будь-якій реформації, особливо якщо вона виходить з релігійної (особливо ісламської) думки, оскільки Захід має довгу історію опору релігійним догмам у поєднанні з колективною пам'яттю про конфлікт з ісламом. Насправді і християнське богослов'я, і ісламські доктрини навряд чи можна відрізнити з погляду секуляризму. Крім того, культурний порядок Заходу відкидає заклики до будь-якої системи цінностей, яку не можна порівняти з його власною, особливо після розпаду Радянського Союзу. Вважається, що ця подія дала західній ліберальній системі довідку про відмінний стан здоров'я та підтвердила правильність її позиції.

Можна спробувати три підходи. По-перше, враховуючи хронічну кризу Заходу в результаті аналітичної деконструкції та нездатності реконструювати, мусульмани повинні озброїтися епістемологічною методологією Корану, а потім встановити тісні стосунки з аналітичними школами Заходу незалежно від їхніх тенденцій чи напрямків. Ці школи разом з їхніми

філософськими, інтелектуальними та культурними базами продовжують розширюватися і забезпечують сприятливий вхід в епістемологічний контакт із Заходом на благо людства.

По-друге, мусульмани повинні надавати всіляку підтримку ісламізації Знання, коли йдеться про керівництво природничими науками та реконструкцію гуманітарних та соціальних наук. Розвиток цих наук у їхній універсальній єдності стане стимулом для більшості жителів Заходу відкрити свій розум для нашої методології, щоб вони могли досліджувати та використовувати її.

По-третє, тоді може бути діалог у межах наукової методології, у якому мусульмани можуть вносити своє знання Корану разом із розумінням універсальних законів. Якщо дозволять обставини, нова ісламська універсальність буде епістемологічною та методологічною; вона буде діяти більш справедливо та переконливо у глобальному масштабі. Усюди мусульмани повинні уникати порушення (або потрапляння в пастку) делікатних питань або тих, що активізують історичну пам'ять Заходу. Швидше, їм слід вдатися до вивчення та наукових досліджень, спрямованих на вирішення сучасних питань, криз та проблем на основі епістемологічної методології Корану та Сунни Пророка.

Але якою мірою сучасні ісламські рухи можуть зрозуміти (або взяти на себе) це важливе завдання?

## ДЕТЕРМІНАНТИ КРИЗИ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ СВІДОМОСТІ

Ісламські рухи, засновані на історичних та культурних претензіях, пов'язали свою свідомість та бачення з мусульманським минулим і тим самим уникають реалій сьогодення, особливо за часів кризи та відсутності безпеки. Щоразу, коли вони проєктують ісламську спадщину на свою сучасну ситуацію, вони роблять це зі статичним мисленням, приділя-



ючи мало уваги характеристикам коранічного тексту та його загальним й позачасовим твердженням. Таким чином, вони обмежують Коран і Сунну визначеними рамками, запропонованими попередніми поколіннями вчених, які працювали в рамках певних методологічних та епістемологічних обмежень і навіть іноді з погано задокументованим матеріалом. Цей підхід не намагається проаналізувати ці обмеження та недоліки, щоб розрізнити чи розрахувати величезні зміни, які можуть вплинути на ці обмеження внаслідок людської взаємодії, чи з урахуванням змінних часу та місця разом із законами історичних змін. Такий аналіз дозволив би зрозуміти цінність та обсяг місцевої та міжнародної взаємодії в узгодженому, вільному контексті.

Криза Заходу є результатом деконструктивного модусу, який не може реконструювати, тому що він виключив концепції Бога, трансцендентності та одкровення. Криза в мусульманському світі проявляється в неповноцінній методології поводження з виправдано всеосяжною спадщиною, яка, тим не менше, завжди стикається зі статичним мисленням, коли справа доходить до інтерпретації цієї спадщини. Ця реальність заважає їй примиритися з концепціями та методологіями сучасного та динамічного світу. Оскільки ісламським рухам не вдається домогтися змін за допомогою ісламської епістемологічної методології, вони вдаються до морального насильства, тавруючи інших як «відступників»; чіпляються за триумфи ранньої ісламської історії; і відносять питання на рахунок світу Невидимого та Невідомого, нехтуючи методологією ісламу щодо взаємодії між цим світом, людством та космосом. В якості альтернативи вони можуть отримати політичну владу, щоб внести зміни, призначити правителем священнослужителя під божественною юрисдикцією, та умилоствити Всемогутнього, застосовуючи ісламський кримінальний кодекс. У контексті цього надмірного спрощення — а по суті тривіалізації — ісламу створюються політичні програми для підтримки заяви

про те, що вони представляють, висловлюють та говорять від імені ісламу.

Світ бачить, що такі ісламські рухи намагаються змінити всі форми правління та всі режими, навіть ті, в яких вони працюють, незалежно від того, чи виникає їхня політична легітимність з ісламського права. Та навіть при цьому, ісламські рухи продовжують сваритися між собою, і кожен із них стверджує, що він є найбільш законним. У процесі вони намагаються поставити в незручне становище і відсунути на задній план всі інші рухи та системи з погляду їхньої концепції та практики ісламу. Заявляючи про свою безкомпромісну опозицію ліберальному плюралізму, вони позбавляють інші системи та режими їхньої легітимності, оскільки тільки вони мають таку концепцію або передають її іншим. Відповідно вони заігнотизовані мрією про владу і тому ігнорують концепцію універсальності, а також методології або інструменти для її досягнення. Таким чином, вони не беруть до уваги основний аспект ісламського дискурсу. Їхня одержимість вузькими політичними цілями змушує їх визначати будь-який успіх з погляду досягнутої політичної влади. Дехто вважає це трампліном для універсалізму; але логіка цього аргументу, якщо вона взагалі висувається, є порожньою та ігнорує вічні закони причин і наслідків.

Багато ісламських рухів досягли кількох ісламських цілей, але їм не вдалося побудувати парадигму, що пов'язує ці цілі із законами та шляхами соціальних змін. Як наслідок, вони змирилися з вербуванням нових членів та розширенням по горизонталі, оскільки їхня концепція змін пов'язана з формуванням кількісно великого *джамма*. Звернення до законів суспільного та історичного прогресу, до законів і норм зміни, а також до реальності культурного та інтелектуального розвитку та їх загальних напрямів — все це просто не входить у сферу їхніх інтересів, бо багато які з цих течій поводяться з думкою та наукою як такими, що є нижчими за їхню гідність і класи-

фікують їх як такі, що суперечать вірі.

Тим не менш, робилися численні спроби вийти з цього глухого кута і звільнити мусульманську свідомість від цих порочних кіл. Але ці спроби ще не можуть дати належного імпульсу для виходу з кризи. Різні спроби реформувати *усуль аль-фікх* (джерела юриспруденції) або сам *фікх*, або відродити та модернізувати такі дисципліни, як *ільм аль-калам* (схоластична філософія), не можуть пов'язати певне твердження у священному тексті з реальним світом, який підпорядкований законам історичних змін та особливостям часу та місця. Ані розслабленість, ані жорсткість зроблених на індивідуальне замовлення фетв не можуть допомогти в цьому контексті; це може призвести тільки до ще більшої плутанини та фабрикації.

Коли справа доходить до цієї стадії, ідея набуття політичної влади стає привабливим рішенням або виходом із кризи, з якою не впоралися інтелектуальні методології. Ідея стає метою, на досягненні якої зосереджені всі зусилля і яку, одного разу досягнувши, підтримують, докладаючи всіх зусиль. Припущення, що лежить в основі, таке: якщо думка не впоралася, чому б нам не використувати ціпок?

Божественний дискурс, звернений до людства ще до місії Мухаммада, є послідовним, кидає виклик і не може відставати від історичного розвитку людських суспільств. Якщо людство швидко рухається до універсалізму, то як дискурс остаточного універсального послання може повернутися до стану регіоналізму, націоналізму чи вузького інтересу? Цього не може бути; як і не може бажана мета загальної єдності бути досягнута без усвідомлення Божественних Законів і закономірностей.

Мухаммад ібн Умар Фахр аль-Дін аль-Разі (пом. 1210) повідомив у своєму тафсірі, за словами Абдаллага ібн Ахмада Абу Бакра аль-Каффала аль-Маррузі (пом. 1027), що поділ правознавцями світу на Дар аль-Іслам (Землю ісламу), Дар аль-Харб (Землю Війни) та Дар аль-Ахд (Землю договору) більше не прийнятний. За його словами, краще розділити світ

на Дар аль-Іслам та Дар аль-Дава (Землю Заклику до ісламу). Ми можемо замінити поділ світу на мусульманську умму та немусульманські нації шляхом класифікації людства на Уммат аль-Іджаба (нація, що підтримує іслам) та Уммат аль-Дава (нація, яку слід запросити до ісламу).

Думки таких вчених, як Аль-Разі, Аль-Каффаль та Аль-Касім ібн Мухаммад Абу аль-Хасан аль-Каффаль аль-Шапі (пом. 1010), більше узгоджувалися з навчаннями та джерелами ісламу, а також з істинною концепцією універсалізму, ніж багато сучасних лідерів ісламських рухів, які ігнорують або не знають про універсальність ісламу і, таким чином, обмежують його окресленими географічними областями. Використовуючи такі ярлики, як Схід і Захід, вони перекривають цілий світ можливостей.

Відсутність цього універсального виміру завдала мусульманській свідомості невимовної інтелектуальної шкоди. Якби ісламські рухи врахували цей відсутній вимір раніше, можна було б запобігти появі багатьох інфантильних і нетямущих думок. Тим часом секуляристи закликають до універсалізму у рамках Нового Світового Порядку. Цей заклик, однак, є жалюгідною капітуляцією перед менталітетом сліпого наслідування і підпорядкування, поряд з готовністю підкоритися тотальній асиміляції.

Більш гармонійна ісламська універсальність буде прагнути інвестувати в останні плоди людського розуму, включаючи інформаційний вибух і більш цілющі аспекти технологій, що розвиваються. Мусульмани повинні бути частиною неухильного руху до глобалізму та супутньої дискусії, щоб знайти найкращий спосіб її реалізації.

Сучасна технологія є продуктом тривалого історичного процесу розвитку, який людська цивілізація породжувала з давніх-давен як вираження природних її тенденцій, що чекають актуалізації. Універсальна схильність (і досвід) в ісламі, безумовно, стали стимулом для реалізації цих природних тен-

денцій. Це є основою внеску мусульман у людську цивілізацію.

Маючи гарантовану історичну достовірність, ісламська універсальність не боїться бути пригніченою західним централізмом, оскільки останній насправді не є універсалізмом взагалі. Швидше, це централізм, який не може забезпечити стан інтеграції, необхідність справедливого і органічного об'єднання людства.

Оскільки Захід не розширив методології природознавства до їх універсальних меж і філософських цілей, його криза триває. Західна цивілізація вражаючим чином випустила на свободу джина природничих наук, але здатна взаємодіяти з ним лише за допомогою обмежених позитивістських філософій. Марксизм намагався дати західній думці її філософські цілі; однак розмах кризи марксизму був більшим, ніж рішення, яке він передбачав запропонувати. Ось чому він занепав, і ось чому криза почала тривати у значно більшому масштабі.

Нинішній культурний порядок Заходу не може вийти з виру скрутного становища. Капіталістичний Захід найрадіснішим чином святкував розвал Радянського Союзу та видачу посвідчення про його смерть, оскільки він сприйняв цю подію як тріумф своєї думки та методології, забувши, що якби не початкова криза самого Заходу, марксизм ніколи б не з'явився. Він не усвідомлював, що будь-який позитивістський підхід, який намагається нейтралізувати Аллага, приречений на той самий кінець. Не визнавав він і того, що людська діалектика, яка перебуває в гармонії зі Всесвітом і Божественною Волею, приречена покласти край будь-якій системі, що не відповідає її історичному розвитку. Це вірно незалежно від того, чи є природа цієї системи теологічним порядком, що ігнорує закони Всесвіту, або селективною позитивістською системою, що перетворює людство на гвинтик у своїй виробничій машині.

Зважаючи на взаємодію між різними кризами у світі необхідно шукати універсальні рішення. Будь-яка окрема кри-

за рідко викликається лише локальними чи регіональними факторами. Економічна, екологічна, стратегічна, політична та культурна взаємодія, спричинена інформаційним вибухом, перетворила окремі культурні порядки на складові, які, перетинаючись, утворюють універсальну, глобальну структуру. Чи є цей перетин наслідком волі та устремлінь людей або невблаганною логікою діалектичної взаємодії, що не дозволяє жодній території і жодному народу ізолюватися від того, що відбувається навколо них, - не має значення.

### ЗАКЛЮЧНІ ЗАУВАЖЕННЯ

У своїй відомій статті «Зіткнення цивілізацій»<sup>12</sup> Семюел П. Хантінгтон писав про конфлікт між цивілізаціями і постулював, що найближчі десятиліття стануть свідками останньої стадії виникнення та розвитку конфліктів у сучасному світі. Він також зазначив, що деякі не-західні країни, які були не більш ніж мішенню для імперських амбіцій Заходу, стали рушійною силою поряд із Заходом. У своїх прогнозах Хантінгтон стверджував, що світ майбутнього буде формуватися в результаті взаємодії семи цивілізацій: західної, конфуціанської, японської, ісламської, індуїстської, греко-православної та латиноамериканської, за можливої участі африканської. У своїй під-класифікації ісламської цивілізації він послався на арабський, турецький та малайський виміри, тим самим проігнорувавши перські, індійські та інші нації, що йдуть під її прапором. Він розділив західну цивілізацію на європейську та американську, наголосивши на суттєвих відмінностях між усіма цивілізаціями. У тому числі він вважав, що релігійні відмінності є найбільш сприятливими для виникнення конфлікту. Також, він розглянув кілька важливих гідних вивчення культурних явищ.

Його упущення, однак, свідчать про деяку наївність та нерозуміння того, що стосується його поглядів на іслам, його

культуру та цивілізацію. На жаль, це ставить Хантінгтона в конвенційний орієнталістський контекст і позбавляє його можливості бачити інші аспекти цивілізації та релігії, крім тих ворожих та екзотичних елементів, які приваблюють багатьох сходознавців. Також відчувається, що він читав історичну карту деяких із цих цивілізацій так, ніби жив у піснадцятому столітті. Недостатньо уваги приділяється нескінченним благим можливостям, що пропонуються сучасними (і майбутніми) інформаційними та іншими технологіями людству.

Хантінгтон також не в змозі запропонувати будь-який глибокий аналіз економічних та екологічних факторів або розглянути значення Саміту Землі, який був скликаний для обговорення загальних екологічних проблем, що стоять перед нашою планетою. Він навіть не розглядає зростання впливу західної парадигми на решту світу. Він просто (і несправедливо) фокусується на конфлікті між ісламом та Заходом, пропонуючи кілька порад щодо того, як Захід може виграти майбутню битву проти ісламу та як мобілізувати союзників. На жаль, Хантінгтон дуже мало знає про іслам, якщо не брати до уваги спотвореного образу, почерпнутого з джерел сходознавців та засобів масової інформації. Якби до цих джерел ставилися критичніше, цей серйозно помилковий аналіз міг би привести до інших висновків. Проекція Хантінгтона може здійснитися тільки в тому випадку, якщо світ не знайде належних підстав для єдності в рамках відкритої цивілізації, що виступає полюсом тяжіння, а не монополією, чії цінності широко поширені та поділяються всіма, а не обумовлені комерційними чи расовими інтересами.

Цінності Корану та ісламу надихають людей робити те, що справедливе, і утримуватися від зла, щоб слідувати своїй вродженій доброті та здатності творити добро. Вони також дозволяють людям насолоджуватися тим, що корисно та чисто, і відвертають їх від усього поганого та нечистого, звільняючи їх від тягара та ідолопоклонства. Так людство стає

намісником Аллага на Землі, його благословенним домом, і всі люди пов'язані між собою узами братерства та баченням спільної долі.

Роже Гароді, який глибоко вивчив іслам і зрозумів його особливості, передбачає діалог між цивілізаціями, який готує ґрунт для універсалізму. У вступі до свого «Pour un Dialogue des Civilisations» («Діалог цивілізацій») <sup>13</sup> він підкреслює, що те, що було зручно називати «Заходом», насправді зародилося в Месопотамії та Стародавньому Єгипті тисячі років тому. Він критикує Захід за ігнорування особливостей та властивостей ісламської цивілізації зокрема та інших цивілізацій загалом. Фактично він закликає Захід відкрити для себе, як це зробив він, якості ісламської цивілізації. Він відверто вказує, що його індивідуальна криза перед зверненням до ісламу була (у мікро-космічному плані) спорідненою з кризою Заходу і значною мірою була викликана ним. З цього випливає, що відкриття істинного ісламу може бути прелюдією до вирішення західних криз.

Він також пропонує бачення (насправді програму) можливої глобальної культурної революції, яку він описує наступним чином: не-західні цивілізації повинні займати у навчальних програмах у західних університетах та школах таке саме становище, як і західна цивілізація; слід переглянути філософську думку, припускаючи при цьому, що теоретичні та філософські дослідження не слід недооцінювати порівняно з науковими та технологічними дослідженнями; слід приділити увагу естетиці як науці; слід приділяти більше уваги футуристичним дослідженням із постійним зверненням до всесвітньої історії.

Тут доречно нагадати, що Аль-Шафі'ї написав свою Аль-Худжа в Багдаді і читав її таким багдадським ученим, як Ахмад ібн Ханбаль (пом. 855 р.), Ібрагім ібн Халід Абу Саур аль-Кальбі (пом. 854 р.) і Аль-Хусейн ібн Алі ібн Язід аль-Карабісі (пом. 862). Коли він вирушив до Каїру, він повністю



переглянув свої погляди в юриспруденції, за винятком тринадцяти *масайл* (питань з фікту). Іншими словами, він створив дві різні версії свого фікга. Такий був досвід вченого, який прожив лише п'ятдесят років!

Культурна різниця між Багдадом і Каїром на той час не могла бути такою явною, як, скажімо, між Китаєм та Америкою сьогодні. Тим не менш, сьогоднішні вчені з фікту намагаються змусити мусульман жити відповідно до культурного порядку, заснованого на юриспруденції, сформульованій у школах Хіджазу або Куфи у другому ісламському столітті. По-стали в результаті обмеження пов'язані з їх недостатнім розумінням універсальності ісламу та його здатності охоплювати різні культурні порядки в рамках істинно вічних цінностей, а не тих, що сформовані забаганкою чи упередженням.

Універсальність ісламу — занадто глибока і важлива концепція, щоб використовувати її як просте гасло. Це важливий, далекосяжний методологічний вступ, який змусить нас розглянути нашу спадщину у всій її повноті, дуже критично, вимогливо і ретельно; читати цю спадщину методологічно та епістемологічно; розрізняти її парадигми; і повторно класифікувати та оцінювати її у світлі Корану та Сунни та їх методологій, оскільки вони обидві проєктуються на реальний світ.

Це завдання вимагає тисяч розумних, винахідливих та старанних голів, освічених епістемологічною методологією Корану та прикладною методологією Сунни, для роботи в сотнях інститутів та університетів або разом з ними. Досягнувши цього, мусульмани виявлять, що багато аспектів їхніх успадкованих наук мають бути замінені, виправлені або оновлені, і що ця надійна спадщина може бути побудована і розширена, щоб допомогти їм упоратися з нинішніми та майбутніми проблемами.

Хтось запитас: «Навіщо морочитися?» Проста відповідь буде такою: це доля та відповідальність умми, сенс її існування та благородна місія перед людством. Оскільки Мухаммад був

Печаткою [і останнім] з усіх Пророків, і оскільки Всемогутній заприсягся нікого не карати, доки Він не послав Посланця (17:15), ця умма стала відповідальною за людство. Подібно до стародавніх єврейських пророків, її вченим та інтелектуалам було доручено донести послання Аллага до світу, який нічого не підозрював. Передача (і активізація) цього послання не є можливим варіантом, оскільки мусульмани повинні постійно переглядати ісламський дискурс і робити його зрозумілим для всіх. Якщо вони цього не зроблять, на долю умми випаде те, що випадає на долю посланця, який відмовляється від своєї місії (див. 7:175-77).

Людина, яка «була б піднесена» з милості Аллага, але натомість «схилилася до землі і послідувала своїм суєтним бажанням», може стати символом народу, який одержав знамення Аллага, але відступив від них, — народу, який, віддаючи перевагу світським благам і матеріальному комфорту, деградував замість того, щоб прагнути бути моральним маяком та взірцем для світу.

Мусульманам слід знати про два божественні закони *і-тібдал* (заміна одного народу іншим), наприклад: «Та якщо ви відвернетесь, то Він замінить вас іншими людьми, які не будуть схожими на вас!» (47:38) і *тідвал* (чергування): «Ми змінюємо для людей такі дні по чергово» (3:140).

Як розповідає Коран, божественне застосування таких законів призвело до того, що попередні народи були замінені уммою Мухаммада, щоб людство почало рухатися до універсальності. Це почалося з побудови «основної умми» і з заміни поняття «народ» поняттям «світова нація» та Посланцем, посланим «як милість до всього людства». Поряд із цим було введено систему законодавства, яка була раціональною, широкою і досить припустимою, щоб служити людству на різних стадіях його розвитку; пряме божественне покарання було відкладено до Судного Дня; і правління у вигляді прямого втручання Аллага замінили авторитетом Корану.

Замість таких чудес, як послання манни з небес і поділ Червоного моря, які справили враження на людство в певний період його незрілої свідомості, людство тепер було поміщене в центр творіння як розумна істота, яка мала покладатися на Коран, а також Сунну Пророка Мухаммада, знайти своє місце та щастя у вселенському наказі як Його намісник. Отже, повторне відкриття людством Корану та його відповідності всьому Всесвіту є імперативом, оскільки Коран містить епістемологічну методологію, подібну до норм, що управляють Всесвітом та його рухом.

Людство — стрижень цієї моделі, та її зусилля — основа застосування. Людство одночасно є читачем Корану та читачем Всесвіту. Таким чином, наше розуміння вищого авторитету Корану та його людського застосування є життєво важливим. У цьому сенсі *муджтагід* винагороджується (Богом) двічі, якщо він правий у своїх судженнях, і один раз, якщо він помиляється. І знову ж, в ісламі людство ушляхетнене завданням свого намісництва, в ході виконання якого кожна людина знаходить єдність і мир зі своїми побратимами. Цей вимір ролі людства на Землі може бути знехтуваним лише за власний рахунок людства

## ПРИМІТКИ

1. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, tr. Franz Rosenthal (London: Routledge and Kegan Paul, 1987)

2. Залят: обов'язковий поділ багатства з бідними та сусільством у розмірі 2,5% на рік від привласненого багатства понад певний мінімум. Це також стосується загальної благодійності, яка заохочується божественними приписами.

3. Taha al-Alwani, *Al-Azmah al-Fikriyyah at Mucasirah: Tashkins wa Mnqtarahat cPlaj* [The Contemporary Intellectual

Crisis: A Scrutiny of the Problem and Possible Solutions] (Herndon, VA., ПІТ, 1989); *Islah al-Fikr al- Islaini bayna al-Qudurat wa al-Aqabat: Waraqat Amal* [Reforming Islamic Intellectual Discourse: Capabilities and Obstacles: A Working Paper] (Herndon, VA: ПІТ, 1991).

4. Фітра: вроджена, орієнтована на Аллага природа з якою з'являється на світ кожна людина.

5. Muhammad Asad (tr.), *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980).

6. Там само.

7. Там само.

8. Там само.

9. Ця хіджра стосується переїзду Пророка з Мекки до Медіни на дванадцятий рік його місії (622). Ця подія позначає початок ісламського календаря.

10. Asad, *The Message of the Qur'an*

11. Там само.

12. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (Summer 1993): 22-49

13. Paris: Denoel, 1977

## ВЛАДА: БОГА ЧИ КОРАНУ?

Будь-яке дослідження влади має розглядати предмет із різних точок зору, включаючи аналіз понять та його формулювань, і навіть вплив цих понять на практичному і на теоретичному рівнях. Це дослідження не претендує на звання останнього слова з цього питання. Швидше, його мета полягає в тому, щоб відкрити двері для подальшого дослідження та вивчення, а також для критичного аналізу як основної концепції так і пов'язаної і залежної від неї мережі концепцій.

Я не витрачатииму багато часу на аналіз лексичних аспектів концепцій, які ми збираємося вивчити, тому що терміни та концепції — це дві різні речі. При вивченні термінології можливо достатньо визначити лексичний корінь та його конкретні значення, а потім обговорити вживання, відповідні для певної області, предмету чи науки. Після цього можна спробувати дати визначення цього терміну таким чином, щоб отримати ясне уявлення про його ймовірне значення. Однак концепція може бути описана як термін, пов'язаний з мережею філософського та культурного коріння. Більше того, незалежно від різноманітності свого коріння концепція завжди співвідноситься з епістемологічною парадигмою, в рамках якої вона функціонує. Це припущення є вірним щодо ісламських концепцій або тих концепцій, які є ключовими для розуміння ісламського порядку.

Наприклад, ціла мережа пов'язаних концепцій оточує ісламську концепцію божественної влади. Поки вони не будуть зрозумілі як самі по собі, так і в ширшому контексті самого іс-

---

Ця стаття вперше з'явилася в Американському журналі ісламських соціальних наук 13, вип. 4 (зима 1996): 536-50, переклад Юсуфа ДеЛоренцо. Стаття містить незначні редакційні правки.

ламського порядку, концепція божественної влади залишиться неясною. Ця мережа включає поняття божественності, творіння, поклоніння, світу та потойбіччя, божественного дискурсу, законного та незаконного, класифікацію текстів як відносних або невідповідних або як загальних чи окремих, релігійних законів більш ранніх громад, єдності релігії та багато інших. Незалежно від природи або важливості цих допоміжних концепцій, неможливо повністю зрозуміти концепцію без розуміння концепцій, які пов'язані з нею.

Люди іноді приходять до помилкових уявлень про концепції, коли намагаються зрозуміти їх виходячи лише з їхнього лексичного значення або вживання. Останні кілька десятиліть концепція божественної влади неправильно розумілася декількома школами думки у межах сучасних ісламських реформаторських рухів. Це дослідження спрямоване на те, щоб прояснити цю концепцію та позбавити її двозначностей та плутанини, які навколо неї виникли. Я почну з короткої вказівки на кілька моментів, які необхідні для розуміння подальшого обговорення.

Розглянемо залик Бога до Патріарха Ібрагіма (Авраама):

«Я зроблю тебе імамом для людей». Той запитав: «А моїх нащадків?» Сказав Аллаг: «Мій завіт не стосується нечестивців!» (2:124)

Це *імамат*, свого роду лідерство, яке стало можливим завдяки Богу: є справедливість і несправедливість як цінності, які слід визнати; є несправедливі (до себе та інших) і ті, які справедливі; і ті, хто перевершує інших у справедливості та добрих справах.

У цьому вірші лідерство набуває форми заповіту між Богом і людством заповіту, який не можна поширювати на тих, хто несправедливий або наближається до несправедливості. Цінність справедливості підкреслена тут як протилежність несправедливості і показана як друга (після *таухід*) найвища

мета місії пророків і тих реформаторів, які пізніше займуть їхнє місце.

Другий момент, про який слід пам'ятати, полягає в тому, що ідея божественно призначеного лідерства, яка притаманна концепції імама, природно веде до концепції обраності (*istifa*): «Аллаг обрав посланців і серед ангелів, і серед людей» (22:75). Понад те, ця концепція через певні характеристики пов'язана з процесом божественного обрання народів і націй: «Воістину, Аллаг обрав Адама, Нуха, рід Ібрагіма та рід Імрана перед жителями світів» (3:33).

Це божественне обрання окремих людей як пророків і посланців для народів, які повинні були стати центром їхніх зусиль, лідерства та керівництва, необхідно пам'ятати протягом усього нашого обговорення божественної влади.

Вивчаючи історію правових та політичних систем стародавніх цивілізацій, ми виявляємо, що деякі з них були засновані на ідеї божественного верховенства чи правління. Наприклад, такі системи були у шумерів, аккадців та вавилонян. Серед найважливіших народів, згадуваних у будь-якому обговоренні божественної влади, — давні євреї, пізніше відомі як Діти Ізраїлю. Насправді форма божественної влади, яку вони розуміли, була досить чітко визначена: відкрите Богом в Одкровенні Писання, Скрижалі, написані Богом, із заповідями, яким вони повинні були слідувати, і пророки та посланці, яким було доручено повідомляти людям Волю Бога.

Серед найважливіших елементів юдейського розуміння божественної влади були уявлення про те, що вони були Божим «обраним народом» і що Бог правив ними безпосередньо, обирав серед них Своїх посланців і наказував їм втілювати в життя Його правління та нести Його вчення в люди. Можливо, не менш важливим було розуміння того, що в результаті вони були найближче до Бога з усіх людей, а отже, і «Божим народом», і що їхня земля, таким чином, є «священною» або «святою» землею. Ця концепція божественної влади наклала

чіткий відбиток на кожен аспект життя євреїв, включаючи їхні світогляд, характер як народу та уявлення про закон, поклоніння, життя та Всесвіт.

Місію пророка Ісуса можна розглядати як спробу виправити багато концепцій, які вплинули на євреїв у їхніх відносинах або стосунках з Богом, Всесвітом, його пророками, а також із собою та своїми сусідами:

Я буду підтверджувати те, що було до мене в Таураті.<sup>1</sup> Я дозволю вам частину того, що заборонено вам. (3:50)

І коли сказав Іса, син Мар'ям: «О сини Ізраїля! Я — посланець Аллага до вас, який підтверджує те, що було до мене в Таураті, й сповіщає добру звістку про посланця, котрий з'явиться після мене. Ім'я його — Ахмад». (61:6)

Не подумайте, ніби Я руйнувати Закон чи Пророків прийшов, Я не руйнувати прийшов, але виконати. Поправді ж кажу вам: доки небо й земля не минеться, ані йота єдина, ані жаден значок із Закону не минеться, аж поки не збудеться все. (Матвія 5:17)

Легше небо й земля проминеться, аніж одна риса з Закону загине (Луки 16:17)

Всі ці вірші ясно вказують на те, що Ісус був посланий, щоб підтримати Тору, закликати людей до її вчення і, можливо, найголовніше, пояснити їм, як застосовувати ці вчення у повсякденному житті. Але християнська думка відрізнялася від юдейської у багатьох питаннях, навіть якщо обидві традиції черпали свої концепції з одного і того ж джерела, можливо, через те, що Ісус наголошував на реформі в цілому, особливо він звертав увагу на надмірну увагу рабинів до літери, а не до духу священних писань. Ось чому він так часто використовував притчі, намагаючись допомогти своєму народу зрозуміти Тору, яка займала як серця, так і розум віруючих.

Однак щодо божественного верховенства християнське розуміння ґрунтувалося на вченні Тори та витікаючих із неї



законах. Це відображено у відповіді Ісуса Пілату, коли Пілат спитав його:

І каже до Нього Пілат: Не говориш до мене? Хіба ж Ти не знаєш, що маю я владу розп'ясти Тебе, і маю владу Тебе відпустити? Ісус відповів: Надо Мною ти жадної влади не мав би, коли б тобі зверху не дано було; (Івана 19:10-11)

Ця концепція була далі підкреслена у листі Павла до римлян:

Немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. (Римлян 13:1)

Щодо коранічної концепції божественної влади, давайте почнемо з розгляду відповідних віршів:

У мене немає того, що ви намагаєтеся прискорити. Рішення належить Аллагу. (6:57)

А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллаг, вони — нечестивці! (5:47)

Про що б ви не сперечались, кінцеве рішення належить Аллагу. (42:10)

Та ж ні! Клянуся Господом твоїм, не увірують вони, поки не візьмуть тебе суддею в тому, що викликає суперечку між ними. Тоді в душах їхніх не знайдеться опору тому, що ти присудив, і вони цілком підкоряться йому (4:65)

В центрі місії Мухаммада було те, що Авраам вказав у своїй молитві до Бога:

Господи наш! Відішли посланця нащадкам нашим, який прочитає їм знамення Твої, навчить їх Писання та мудрості, очистить їх. (2:129)

І потім Аллаг відповів:

Аллаг уже виявив милість до віруючих, коли відіслав до них посланця з-посеред них самих. Він читає їм знамення Його, очищує їх, вчить їх Писання та мудрості, хоча раніше вони їй перебували у справжній омані. (3:164)

Пророку Мухаммаду було наказано викласти зміст своєї місії таким чином:

«Мені наказано тільки поклонятися Господу цього міста, Який зробив його забороненим. Йому належить кожна річ! І мені наказано бути відданим [Йому] й читати Коран (27:91)

Коли ми розглядаємо життя Пророка, ми виявляємо, що він діяв як лідер, суддя, правитель, радник та вчитель. Всі ці ролі були взяті на себе як частина його пророцтва, а не в результаті набуття ним влади. Враховуючи, що його пророцтво було повчальним та таким що виховує та очищає, він не був посланий з мечем панування чи наказу.

Тут нам слід добре подумати про те, як Пророк наказав у ніч перед визволенням Мекки запалити вогнища на всіх навколишніх пагорбах на знак демонстрації сили, покликаної придушити будь-які думки про спротив серед меканців. Тієї ночі Абу Суф'ян, його давній супротивник, розшукав його в компанії його дядька (Аббаса), щоб оголосити про своє навернення і домогтися якогось почесного жесту. Коли Абу Суф'ян побачив багаття і зрозумів, скільки послідовників було у Пророка, він сказав Аббасу: «Ну, царство твого племінника, безперечно, розрослося!» Аббас відповів: «Це пророцтво, о, Абу Суф'яне, а не царювання».

Звісно, Аббас зрозумів різницю. Звертаючись до оточуючих, Пророк неодноразово наголошував, що він не цар чи султан. Одного разу, наприклад, коли якась людина затремтіла від страху перед ним, він сказав: «Заспокойся! Я не король. Я лише син курайшитської жінки, яка їла в'ялене м'ясо [*кадід*] (як і ви)». У тому ж дусі добре відома молитва пророка: «О Аллаг! Дозволь мені жити бідним і дозволь мені померти бідним».

Таким чином, пророцтво Мухаммада ґрунтувалося на настановах, просвіті, читанні Корану та його вчень та покращенні умов життя людини. За таких обставин, якщо він і займався тим, що здавалося політичним, то він робив це з мір-

кувань настанови. У цьому різниця між пророчим правлінням та іншими формами правління. Більше того, це виконувалося після його смерті його політичними наступниками, кожен з яких розумів свою основну роль, що включає читання коранічних віршів людям, пояснення змісту цих віршів, повчання їх як застосовувати коранічні вчення (мудрість) в їхньому повсякденному житті і допомогу їм очиститися. Жоден із цих аспектів не пов'язаний із авторитетом, який походив виключно від влади.

Зважаючи на вищевикладене, надзвичайно важко припустити, що влада в Ісламі — це питання влади, якою наділений безпосередньо Бог або якою володіє від Його імені або від імені Шаріату Пророк або його політичні наступники. Навпаки, влада у Ісламі нерозривно пов'язані з освітою, просвітою, читанням Корану і очищенням; вони, своєю чергою, впливають на її здійснення. Цікаві слова Пророка, коли він заглядав у майбутнє умми: «Хілафа правитиме 30 років. Після цього настане період скреготу монархії». Іншими словами, він проводив різницю між халіфатом, що прямував шляхом пророцтва, і владою, заснованою на силі і здійснюваною під певним ім'ям, гаслом чи ідеологією.

Таким чином, в ісламському розумінні є пророцтво та *хілафа*, яка йде шляхом пророцтва. Проте влада належить Корану, який характеризується атрибутами, яких немає у жодному з ранніх писань. Наприклад, Бог гарантував, що його текст залишиться незмінним упродовж усієї історії. Окрім того, він підтверджує все більш ранні писання і є керівництвом для всього людства, його шаріат милосердний і поблажливий, та багато іншого. Однак важливим є те, що Коран слід розуміти та інтерпретувати через людське читання, оскільки його мова звернена до людей. З цього моменту в загальну картину входить повністю питання читання та інтерпретації разом з ідеєю «двох прочитань» (читання текстів у поєднанні з читанням реально суцього).<sup>2</sup>

Таким чином, у той час як концепція божественної влади розумілася більш ранніми монотеїстичними традиціями як залучення Бога безпосередньо до людських справ, ісламське розуміння полягає в тому, що божественна влада знаходиться в Його вічному посланні, Корані, який є Словом Божим:

Ми зіслали тобі нагадування, щоб ти пояснив людям те, що зіслано їм — можливо, поміркують вони! (16:44)

Це Писання зіслано тобі для того, щоб ти вивів людей із темряви до світла з дозволу Господа їхнього, до шляху Великого, Хвалимого. (14:1)

Ми зіслали тобі Писання як пояснення кожної речі, прямий шлях, милість і радісну звістку для покірних! (16:89)

Влада в Ісламі – це влада Корану; його повинні розуміти, інтерпретувати і потім з мудрістю застосовувати ті, хто присвятив себе йому та очищенню себе за його допомогою, кожен відповідно до своїх культурних, географічних, економічних, соціальних та історичних обставин.

Оскільки Коран наділений божественною владою, мусульмани несуть відповідальність за надання всіх гарантій, що вимагаються цінностями, які поділяються людством загалом, такими як справедливість, істина, захист та керівництво. Більш того, такого роду влада підкріплюється багатьма різними аспектами, включаючи універсальний і всеосяжний характер Шаріату та його основу в текстах Корану, які відкриті всім. Таким чином, Коран ніколи не може стати винятковим надбанням однієї групи в ім'я божественної влади виключно через те, що такі люди стверджують, що вони єдині, хто може отримати доступ до нього і зрозуміти його. Так само, його влада є визвольною концепцією, яка дає можливість наступним поколінням мусульман постійно оновлювати своє розуміння волі Бога для них і впорядковувати свої справи у покірній манері:

Даруй нам найкраще в цьому житті й у житті наступному. Ми повертаємося до Тебе!» Він відповів: «Я вражаю Своєю карою, кого побажаю, але милість Моя охоплює кожную річ! Я дарую її тим, які богобоязливі, які дають закят і які вірують у Напі знамення, які підуть за посланцем, неписьменим пророком, запис про якого вони знайдуть у Таураті та Інжілі. Він накаже їм найкраще й відверне від неприйняттого, він дозволить їм добре й заборонить лихе, він скине з них тягар і пута, які висять на них» (7:156-57).

У цій уммі, єдиній, яку Бог мав намір зробити «золотою серединою» і чие послання призначене стати останнім посланням людству, Коран є найвищою владою. Дозвольте мені процитувати тут Аль-Шатібі:

Таким чином, шаріат [під яким він має на увазі Коран] є абсолютною владою над усіма, і над Пророком, мир йому, і над усіма віруючими. Таким чином, Книга є провідником, а Одрокнення (вахі) наставляє і роз'яснює це керівництво, тоді як усі [члени] творіння є тими, для кого призначено це керівництво. Тому, коли серце і члени Пророка, або його внутрішня і зовнішня суть, були освітлені світлом Істини, він став першим і найбільшим провідником умми, бо Аллаг виділив його, за винятком усіх інших, для отримання цього ясного світла, обравши його зі всього Свого творіння. Аллаг вибрав його, перш за все, для отримання Одрокнення, яке висвітлило його внутрішню і зовнішню сутність, тому його характер став ніби Кораном. Це сталося тому, що Пророк, нехай благословить його Аллаг і вітає, надавав Одрокненню владу над собою доти, доки його характер не був приведений у відповідність до цього Одрокнення, у відповідність з Кораном. Таким чином, Одрокнення було владою і постійним оратором, у той час як Пророк, мир йому, підкорявся йому, відповідаючи на його заклик і спіраючись на його авторитет. Тож, справа була такою, що шаріат був владою над Пророком, мир йому, або якщо Ко-

ран був владою, тоді все людство заслуговує на підпорядкування владі Корану.<sup>3</sup>

Але чи можна запитати, як так сталося, що так багато сучасних ісламських рухів набули такого помилкового розуміння божественної влади? Чому вони намагалися від її імені зайняти посади політичної влади та наполягали на тому, що Іслам на цьому заснований?

Почнемо з того, що більшість цих рухів є продовженням рухів за незалежність, які починалися як спроби джигаду проти іноземних колоніальних держав. У той час вони взяли в свої руки все, включаючи всю інтелектуальну та культурну спадщину умми, щоб протистояти ворогові, закликаючи мусульман до слави минулого. Незважаючи на те, що дуже мало хто з цих рухів дійсно домігся того, чого він прагнув, колонізатори пішли, з'явилися нові обличчя і були створені національні уряди. Однак під час їх формування переважав вплив західних концепцій, включаючи ідеї про націоналізм, національні уряди та здійснення влади. В результаті нові уряди часто були мало схожими на моделі мусульманського минулого.

У такій атмосфері ісламські рухи розпочали свою внутрішню боротьбу з метою досягнення того, за що віддали свої життя багато їхніх попередників в Алжирі, Єгипті, Індії, Іраку та багатьох інших ісламських країнах. Більше того, у більшості учасників виникло відчуття, що умма знову стала жертвою, але цього разу власного народу! Зіткнувшись зі станом залежності в економіці, політиці, думці, інститутах і навіть культурі, лідери ісламських рухів знову звернулися до спадщини ісламу, щоб знайти правильні релігійні ідеї та гасла, якими можна було б запалити уяву мас та протистояти ідеологіям та практикам своїх нових правителів, які, незважаючи на свої ісламські імена та номінальні ісламські атрибути своїх урядів, мало чим відрізнялися від своїх попередників-колонізаторів. Таким чином, ісламісти затаврували своїх супротивників як *джагілі*, позначенням до-ісламських язичників, і звинуватили їх в узур-

пації керма влади на тій підставі, що влада та верховенство належать лише Богу.

Приблизно це сталося в Пакистані, де ісламістське керівництво, особливо Абу аль-Кала аль-Мавдуді, досить активно підтримувало дуалістичний поділ і протиставлення *джагілі* та Божественної Влади. Як держава, сформована в ім'я Ісламу, і як батьківщина мусульманської меншини Індії, народне бачення Пакистану полягало в тому, що це буде ісламська держава. Тому було цілком природно, що коли почалися дебати про форму і легітимність його правління, обтяжливі терміни *джагілі* і *верховенства* Бога швидко набули широкого розповсюдження.

Дивлячись на Єгипет, ми відзначаємо, що хоча його досвід значно відрізняється від досвіду Пакистану, між ними є багато спільного. Наприклад, в обох випадках ісламісти одними з перших організували населення проти колонізаторів. У Єгипті ісламісти відіграли головну роль у повстанні Орабі Паші, у революції 1919 року та у всіх наступних рухах опору, включаючи спробу позбавити Суецький канал від його 70 000 британських «захисників» і звільнити Палестину. Маючи все це на увазі, ісламісти повністю очікували, що їхні співвітчизники визнають їхні права та визнають їхню тривалу і важку боротьбу. Тому, коли армійські офіцери виступили за скасування монархії, саме ісламісти взяли за придушення населення. У той час було добре відомо, що без підтримки та допомоги ісламістів (Братів-мусульман) революція ніколи не відбулася б. Проте за кілька місяців революціонери засудили своїх ісламістських соратників і розірвали з ними домовленості. Однак, щоб заспокоїти маси і закликати їх до прихильності Ісламу, революціонери намагалися на словах служити Ісламу. Однак вони швидко нейтралізували вплив своїх колишніх союзників, піддавши їх найжорстокішим переслідуванням.

Зі своїх тюремних камер, місць суворого режиму та місць заслання ісламісти мстилися єдиним відомим їм спосо-

бом: звертаючись до культурної та інтелектуальної спадщини ісламу та вказуючи масам, як їхнє нове керівництво не тільки зрадило ісламістів, а й сам іслам та мусульманські маси. Це послання було передано в дослідженнях і творах кількох найвидатніших мислителів руху, серед яких Абд аль-Кадір Ауда, який писав про правові та політичні системи, і Саїд Кутб, який використовував емоційний термін *джагілі* для позначення революційного керівництва. Окрім того, він процитував коранічні вірші, в яких тих, хто не править згідно шариату (як упорядкованого виразу Божественного одкровення), затаврували як невіруючих.<sup>4</sup>

Насправді, Саїд Кутб докладно розглядав терміни *джагілія* (доісламське язичництво) і *хакімія* (влада). У його пізніших роботах його міркування про владу набули додаткового значення через його думку про те, що люди і партії, які прийшли до влади після здобуття незалежності в усьому мусульманському світі, помилково привласнили право влади, яке належало одному Богу. На думку Кутба, жодна людина не мала права претендувати на легітимність свого правління, якщо це правління не було заснованим на владі Бога.<sup>5</sup> Однак, він не надав детальне пояснення того як уряд, заснований на владі Бога, міг би здійснювати свою діяльність на практиці. Можливо тому, що його метою було просто повернути до цього увагу умми і продемонструвати, що її правителі не змогли досягти своїх проголошених цілей після здобуття незалежності.

Кутб розвинув концепцію авторитету до рівня високої складності. За його словами, символічна фраза «Немає іншого бога, окрім Бога» включала значення того, що Бог є єдиним авторитетом, і що вся влада належить Йому одному.<sup>6</sup> При цьому, він не проводив меж між значенням влади Аллага тією мірою, якою вона стосувалася, наприклад, політичної сфери, або сфери природного Всесвіту або юридичної сфери. Таким чином, і Кутб, і Аль-Маудуді намагалися показати, що божественна та людська влада протистоять одна одній. Так само,



як Аль-Маудуді заперечував будь-яку роль окремих людей або груп у питанні влади, крім «слухання і покорі», Кутб робив те саме через те, що Бог є єдиною владою.

Завдяки впливу цих двох мислителів та активістів концепція божественної влади стала розумітися в ісламістських колах майже так само, як вона розумілася за часів Мойсея: Бог створив Його державу, згідно Його власних законів та процедур, які, оскільки вони походять від божественного, є священні та невіддільні від віри та символів віри. У такій системі немає різниці між тим, що належить цьому світові, і тому, що буде в подальшому житті, і немає нічого, що відокремлювало б «громадянське» від «релігійного» чи іншого. Це популярне уявлення зберігалось, незважаючи на спроби інших пояснити в тих же загальних рамках роль людей, залучених до розуміння та інтерпретації існуючих реалій у вигляді іджтихаду. Окрім того, багато коментаторів та інших людей намагалися розібратися з такими поняттями, як держава, уряд і законність, читаючи Коран та хадиси та вивчаючи історію, а потім переносючи ці сучасні значення на тексти Корану і Сунни. В результаті такої діяльності вони настільки спотворили ці поняття, що знадобиться великий аналіз та реконструкція, перш ніж можна буде досягти якогось ясного розуміння.

Щоб прояснити концепцію божественної влади, слід розглянути кілька фундаментальних питань. З самого початку послання та дискурс Ісламу були універсальними: «Ми відіслали тебе до всіх людей як доброго вісника й застерігача, але ж більшість людей не знає!» (34:28).

Атрибут універсальності послання означає, що воно може сподобатися всім, чи це азіати, африканці, європейці або американці; дати відповідь на їхні потреби протягом усієї історії; і вести їх до успіху у цьому світі та у майбутньому житті. Навіть якщо мусульмани можуть опинитися у вкрай скрутному становищі, вони ніколи не повинні намагатися перетворити іслам або його концепції на зброю або засіб повалення, тому

що Іслам як релігія Бога призначений для людства в цілому.

Окрім того, навіть незважаючи на те, що Коран був посланий арабською мовою, його значення є універсальними і всеосяжними. Більше того, ставлення Корану до обставин, у яких він був посланий, носить характер стосунків між абсолютним та відносним, або між безмежним та обмеженим. Нарешті, тоді як його вірші обмежені в лексичному сенсі, їх значення безмежні і помітні через розуміння його структурної цілісності та унікальної інтелектуальної методології.

У міру того, як ми відходимо від цих богословських істин, оскільки вони можуть бути описані як об'єктивні наукові постулати на підтримку вічного та універсального послання ісламу, ми помічаємо, що деякі з його особливих характеристик настільки очевидні, що ми ніколи не приділяли особливої уваги їхнім методологічним наслідкам. Серед них є концепції завершеності пророцтва (хатам аль-нубува), принципи юридичної допомоги та милосердя, а також абсолютної влади Корану незалежно від часу та місця.

Таким чином, у той час як коранічний дискурс починається зі звернення до найпростішого сімейного осередку: «О Адаме! Живи разом зі своєю дружиною у раю» (2:35), потім до розширеної сім'ї: «Застерігай своїх найближчих родичів!» (26:214), потім до племені: «О сини Ізраїля! Згадайте блага Мої, якими Я наділив вас!» (2:40) і «...А це — нагадування тобі й твоєму народу і скоро вас запитають!» (43:44), а потім до утворення більшого, ніж просто одне плем'я: «...щоб ти застерігав Матір селищ і тих, хто живе поза нею» (42:7).

Після цього мова переходить до тих, хто не належить до роду та племені: «Він — Той, Хто відіслав до неписьменних посланця з-посеред них самих» (62:2), де під «неписьменними» розуміються всі ті, хто ніколи не отримав одкровення раніше. Розглянемо, що написав Аль-Шафі'ї у своїй Рісала: «Він послав його (тобто Аллаг послав пророка) у той час, коли люди ділилися на дві категорії».

Однією з цих груп були Люди Книги, які змінили свої закони, відкинули віру в Бога, займалися брехнею та змішували брехню з істиною, яку відкрив їм Бог. Після цього Аллаг загадав Своєму Пророку дещо з їхньої невіри, сказавши:

«І серед них є такі, які своїми язиками спотворюють Писання, щоб ви сприйняли за Писання те, чого насправді у Писанні немає. І вони говорять: «Це від Аллага», — а насправді воно не від Аллага! І вони зводять на Аллага наговір і знають вони!» (3:78)

Горе тим, хто пише Писання власноруч, а потім говорить: «Це — від Аллага!» — щоб продати це за мізерну ціну! Горе їм за те, що написали вони, і горе їм за те, що вони собі здобули! (2:79)

Сказали юдеї: «Узайр — син Аллага!» Сказали християни: «Месія — син Аллага!» Ці слова з їхніх вуст схожі на слова невіруючих, які жили раніше. Нехай знищить їх Аллаг! Як же вони віддалилися! Вони беруть собі за Господа, крім Аллага, своїх учених, ченців і Месію, сина Мар'ям. Але ж їм наказували поклонятися Єдиному Богу! Немає бога, крім Нього! (9:30-31)

Невже ти не бачив тих, кому дано частину Писання? Вони вірують у джібта, тагута і говорять про невіруючих: «Ці йдуть правильнішим шляхом, ніж віруючі!» Вони — ті, кого прокляв Аллаг! А кого прокляв Аллаг, тому ніколи не знайдеться помічників! (4:51-52)

Іншою категорією була група, яка відкинула віру в Аллага та робила те, що Аллаг не допускав. Своїми руками вони споруджували каміння та дерева та зображення, які їм подобалися, давали їм імена, які самі ж і вигадували, проголошували їх божествами, а потім поклонялися їм. Коли вони знаходили щось приємніше для них в якості об'єкта поклоніння, вони відмовлялися від того, чому поклонялися, споруджували своїми руками нові об'єкти поклоніння та починали поклонятися-

ся їм! То були араби! Група не-арабів пішла тим же шляхом, поклоняючись усьому, що їм подобалося, чи то кит, тварина, зірка, вогонь чи щось ще. Бог переказав Мухаммаду одну з відповідей, наданих тими, хто не поклонявся Йому: «Воістину, ми знайшли, що наші батьки були об'єднані цією вірою, тож ми йдемо по їхніх слідах!» (43:22). І Він процитував їх: «І сказали вони: «Не полишайте богів своїх — не полишайте ні Вада, ні Сува, ні Ягуса, ні Яука, ні Насра!» (71:23).<sup>7</sup>

Пророк не помер доти, доки не поширив Божественні Слова за межі сім'ї, племені та нації, щоб охопити людство, та доки не були послані такі вірші:

Він — Той, Хто послав Свого Посланця з прямим шляхом і релігією істини, щоб перевершити нею всі інші релігії. (9:33; 61:9)

Він — Той, Хто відіслав Свого Посланця із прямим шляхом та істинною релігією, щоб піднести її над усіма іншими релігіями. Достатньо Аллага як Свідка! (48:28)

Таким чином, в історичному сенсі божественний дискурс розкривався поступово і по різному в різних законодавчих обставинах, кожна з яких мала свої особливості. Так само кожен пророк стикався зі своїми особливими обставинами. Ось чому Бог дав кожному з них різну правову систему та спосіб життя. Як сказано в Корані: «Кожному з-посеред вас встановили Ми різні закони й приписи» (5:48).

Цей вірш попереджає нас про важливість порівняння релігійних правових систем із нашими, оскільки вони належать до різних обставин віруючих. Нарешті, коли ми підходимо до Корану та його універсального послання, ми виявляємо, що його правова система – це система полегшення та милосердя для людства, створена для того, щоб об'єднати всіх людей у рамках спільних цінностей та концепцій.

...які підуть за посланцем, неписьменним пророком, запис про якого вони знайдуть у Таураті та Інджілі. Він накаже їм

найкраще їй відверне від неприйняттого, він дозволить їм добре їй заборонить лихе, він скине з них тягар і пута, які висять на них. Саме ті, які увірують у нього, шануватимуть його, допомагатимуть йому й підуть за світлом, яке буде зіслано йому — вони матимуть успіх!» (7:157)

Тому дуже важливо, щоб ті з нас, хто перебуває в ісламських колах, усвідомили, що ми стоїмо віч-на-віч з божественним дискурсом, який розвивався поетапно, поки, нарешті, тепер він не звернувся до людства в цілому. Відповідно, вже неможливо зрозуміти концепцію божественної влади так, як її розуміли в колишніх релігійних традиціях. Популярне сьогодні мусульманами розуміння цієї концепції було забарвлене в спроби протистояти західним концепціям влади, уряду та легітимності, вирвавши коранічні концепції з контексту та ігноруючи структурну цілісність, універсальність та справжнє значення Корану, завершеність пророцтва.

Таким чином, у концепції влади Корану ми можемо розрізнити відповідальність окремих людей за читання та розуміння, а потім за тлумачення та застосування. Що ж до Божественної Влади, то людина не більше ніж отримувач, єдиний обов'язок якого полягає в тому, щоб дотримуватися того, що йому було даровано. Авторитет Корану подібний до авторитету людини в тому сенсі, що він діє через читання людиною Корану і подальше застосування нею його вчення, незалежно від культурних, інтелектуальних або інших обставин, що формують контекст цього читання та застосування.

Якщо сучасна ісламська думка здатна виправити власні помилки, то, дасть Бог, вона не залишиться бездіяльною і приреченою на нескінченне обертання в межах власної історії, нездатною вирішити власні проблеми. Багато з цих проблем пов'язані з концепціями законодавства, значеннями влади та суспільства, взаємовідносинами відкритих в одкровенні текстів до соціальних та історичних обставин, що змінюються,

а також з концепціями поваги до традиційної влади (*таклід*), оновленням та реформами. Якщо мусульмани серйозно поставляться до своєї відповідальності вирішувати ці питання в ім'я Бога, Який створив і навчив людство за допомогою пера тому, чого воно не знало, вони почнуть робити свій внесок у будівництво нового і кращого світу, і цим здійснити цілі істини для всього творіння.

### ПРИМІТКИ

1. Див. пояснення фрази Мухамада Асада *li ma bayna yadayhi* в прим.3 в Корані 3:3. Muhammad Asad. *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984), 65-66.

2. Див. працю автора: "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12, vol. 1 (spring 1995): 81-104.

3. Abu Ishaq al-Shatibi, *Kitab al-Itiham*, 2:328

4. Див. Коран 5:47

5. Див., зокрема, *Sayyid Qutb Maalim fi al-Tariq* та його *Muqawwimat al- Mujtamac al-Islami*

6. Вчиняючи таким чином, подальшим наслідком є те, що ті, хто не віддає належне Богу в цьому питанні, винні у формі ширку, яка є прямою зневірою – і до того ж найгіршим видом зневіри.

7. Imam al-Shafi, *Al-Risalah* (Cairo: Halabl, 1940), 8.

Наукове видання

Шейх Тага Джабір аль-Альвані

Важливі аспекти  
сучасної ісламської думки

Переклад з англійської: Андрій Василенко  
Редагування тексту: Марко Хряк-Петльований

Підписано до друку 18.01.2023 р.  
Формат 84x108.16. Гарнітура «Garamond»  
Друк офсет. Папір офсет.  
Ум.-друк. арк. 50,4. Обл.-вид. арк. 24,86.  
Тираж 500 прим.

ФОП Зеленський В.А.  
08131, Київська обл., Бучанський р-н,  
с. Софіївська Борщагівка, вул. Лугова, 19.  
Тел.: (050) 352-71-85  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
Серія ДК №4878 від 06.04.2015 р.

Ця збірка статей є реформістським проектом, що закликає мусульманських інтелектуалів і вчених у всьому світі усвідомити величезну широту і глибину кризи, що охопила сьогодні мусульманську думку, і необхідність вирішення цієї кризи, щоб дозволити уммі пережити відродження і виконати свою роль серед народів світу. Читач знайде багато статей, присвячених цій інтелектуальній кризі, у тому числі главу про роль та історію іджтихаду, що важливо, оскільки наші інтелектуальні проблеми не можуть бути вирішені без використання вченими незалежного мислення та творчості. В іншому розділі обговорюється наслідування (таклід) та закликає мусульманських учених та інтелектуалів відмовитися від наслідування і перестати віддавати перевагу минулому перед сьогоднішнім при спробі вирішити сучасні проблеми. В іншому розділі досліджуються питання прав людини.

«Приємно читати роботу традиційного вченого, який аналізує ментальний клімат мусульман у момент їхнього вступу в перше десятиліття нового тисячоліття. Враховуючи його минуле, шейху Тага потрібна велика мужність, щоб викрити те, що він вважає інтелектуальним редукаціонізмом, який домінує над деякими ісламістами. Мусульмани сьогодні сплять на нагромадженому скарбі ідей, створених творчими мислителями минулого. Шейх Тага висуває переконливі аргументи на користь нової практики іджтихаду, яка не могла б діяти без звернення до багатой спадщини інтелектуальних ресурсів».

*Анвар Ібрагім, экс-заступник прем'єр-міністра Малайзії*

«Важливі аспекти сучасної ісламської думки» знайомлять нас з думками та відкриттями видатного вченого та педагога. Аль-Альвані закликає до реконструкції мусульманського мислення, переоцінки та переосмислення (іджтихаду), щоб сформулювати ісламську відповідь на основні сучасні проблеми: авторитет минулого та його актуальність для сучасного життя; Коран, Ісламське правління та божественна верховна влада; Ісламське право та соціальні зміни, громадянство, права обвинувачених, статус жінок, освіта та капіталізм».

*Джон Л. Еспозіто - професор ісламознавства та директор-засновник Центру мусульмансько-християнського взаєморозуміння Джорджтаунського університету, США.*

**Доктор Тага Джабір аль-Альвані**

Автор є випускником Університету Аль-Азгар, Каїр. Він є президентом Вищої школи ісламських та соціальних наук (GSISS), США; Президентом Ради з фікгу Північної Америки. Член Ісламської академії фікга ОІС; та колишній президент Міжнародного інституту ісламської думки (МІІД), США. Він також є автором численних праць, у тому числі: «Вихідна методологія в Ісламській юриспруденції»; «На шляху до фікгу меншин»; «Етика незгоди в Ісламі»; «Іджтихад»; і «Коран і Сунна: просторово-часовий фактор».