

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

До 180-річчя Київського університету
До 55-річчя кафедри релігієзнавства

В. І. Лубський, Є. А. Харьковщенко,
М. В. Лубська, Т. Г. Горбаченко

ІСЛАМ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК
З КОНФЕСІЙНО-ПРАКТИЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
ДЛЯ СТУДЕНТІВ ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ

«Видавництво
«Центр учбової літератури»
Київ – 2014

УДК 28(075.8)
ББК 86.38я73
Л 82

Автори-укладачі:

Лубський В. І. – доктор філософських наук, професор;
Харьковщенко Є. А. – доктор філософських наук, професор;
Лубська М. В. – доктор філософських наук, професор;
Горбаченко Т. Г. – доктор філософських наук, професор.

Іслам: історія і сучасність [Текст]: Навчально-методичний посібник.
Л 82 / В. І. Лубський, Є. А. Харьковщенко, М. В. Лубська, Т. Г. Горбаченко.
– К.: «Центр учбової літератури», 2014. – 632 с.

ISBN 978-611-01-0666-5

Розглянуто час і місце виникнення ісламу. Соціально-економічні та історичні причини виникнення ісламу, напрями в ісламі. В хрестоматійному матеріалі подані розділи: що повинен знати віруючий мусульманин; іслам в запитаннях і відповідях; фрагменти книги Ісаака Фаріда «Бути мусульманином».

УДК 28(075.8)
ББК 86.38я73

ISBN 978-611-01-0666-5

© Лубський В. І., Харьковщенко Є. А.,
Лубська М. В., Горбаченко Т. Г., 2014.

ЗМІСТ

ПРОГРАМА КУРСУ «ІСЛАМОЗНАВСТВО»	5
Розділ 1. СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ ТА ПОЛІТИЧНІ ВІДНОСИНИ В АРАВІЙ НАПЕ- РЕДОДНІ ЗАРОДЖЕННЯ ТА ВИНИКНЕННЯ ІСЛАМУ	20
1.1. Виникнення та поширення ісламу	20
1.2. Коран священна книга мусульман	29
1.3. Особливості віровчення, культу й організації ісламу.	41
1.4. Сунна як віроповчальний текст ісламу	46
Розділ 2. КУЛЬТОВА ПРАКТИКА ІСЛАМУ	60
2.1. Мусульманські обряди	60
2.2. Молитва	60
2.3. Мусульманський піст.	76
2.4. Паломництво (хаджж)	80
2.5. Закят	84
Розділ 3. МУСУЛЬМАНСЬКІ СВЯТА	87
3.1. Найбільші великі свята в ісламі	87
3.2. Мусульманське свято Мі'радж	88
3.3. П'ятнична колективна молитва Джума- намаз	92
3.4. Суннат (обрізання)	93
Розділ 4. ЗАБОРОНИ В ІСЛАМІ	96
4.1. Заборони в торгівлі й фінансах	96
4.2. Заборони іновірцям вступати до святих місць Ісламу	98
4.3. Заборони Ісламу в галузі мистецтва	100
4.4. Заборони в сімейно-шлюбних питаннях	102
4.5. Заборона на використання в побуті золотих виробів	103
4.6. Харчові заборони	105
4.7. Мусульманський етикет при вживанні їжі	107
4.8. Ісламська концепція чистоти та охайності	109
4.9. Покарання за аморальні та гріховні вчинки	113
4.10. Покарання за крадіжку	114
Розділ 5. ОСНОВНІ ТЕЧІЇ І НАПРЯМИ В ІСЛАМІ	117
5.1. Напрями в Ісламі	117
5.2. Сунізм	117
5.3. Містико-аскетична течія в сунізмі — суфізм	120
5.4. Шіїзм: еволюція основних напрямів, догматика, культ, ритуал	122
5.5. Шіїзм та його основні течії	125
Розділ 6. ІСМАЇЛІЗМ ЯК ОДИН З ОСНОВНИХ НАПРЯМІВ ШІЇЗМУ	138
6.1. Ранні ісмаїліти	138
6.2. Ранні ісмаїлітські доктрини	145
6.3. Пізні Фатиміди і ранній ісмаїлізм муста'літів	150



6.4. Моделі розвитку ісмаїлізму в посталамутський період	154
6.5.Ранній посталамутський період і ставлення нізаритів до суфізму	155
6.6. Відродження Анджудана в історії нізаритів	158
6.7. Сатпант як особлива форма ісмаїлізму	162
6.8. Сучасний розвиток громади ісмаїлітів-нізаритів	169
Розділ 7. РУХ ХАРИДЖИТІВ (ХАВАРИДЖ) І ЙОГО ДУХОВНО-ПОЛІТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ	176
Розділ 8. СУНІТСЬКА ТЕОЛОГІЯ У СЕРЕДНІ ВІКИ: АШАРИЗМ	179
Розділ 9. РОЗВИТОК ТЕОЛОГІЇ ШИЇТІВ	183
Розділ 10. ТЕОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ НА ІСЛАМСЬКОМУ ЗАХОДІ	190
Розділ 11. КОРАН ЯК ПІДРУНТЯ ІСЛАМСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	195
Розділ 12. КАЛАМ — РАЦІОНАЛІСТИЧНА ТЕОЛОГІЯ І РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ	207
Розділ 13. СУФІЗМ — РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ МІСТИЦИЗМУ	217
Розділ 14. ФІЛОСОФІЯ МУСУЛЬМАНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ. «ФАЛСАФА» — «СХІДНИЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ»	232
14.1. Концепція знання в «фалсафі»	245
14.2. Проблема раціоналізму в арабо-ісламській філософії	258
14.3. Досвід як елемент знання. Зв'язок «фалсафи» з наукою і практичною ді- яльністю	264
14.4. Людина — світ — Бог у середньовічній ісламській культурі	270
Розділ 15. ІСЛАМСЬКІ РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВІ ШКОЛИ (МАЗХАБИ)	276
15.1. Ранні релігійно-правові школи.	276
15.2. Ханафітський і малікітський мазхаби	292
15.3. Шафіїтський і ханбалітський мазхаби	305
15.4. Шиїтські мазхаби	312
Розділ 16. МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО ЯК РЕЛІГІЙНИЙ І ПРАВОВИЙ ФЕНОМЕН	322
16.1. Співвідношення понять «шаріат» і «фікх»	322
16.2. Категорія «мусульманське право».	330
16.3. Джерела мусульманського права	335
16.4. Взаємозв'язок правових концепцій в ісламі	350
Бібліографічний список літератури і джерел до розділів 15 і 16	377
ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ	401
Фрагменти книги Ісаака Фаріда «Бути мусульманином»	401
Іслам у запитаннях і відповідях	522
Що повинен знати віруючий мусульманин	571
СЛОВНИК ІСЛАМОЗНАВЧИХ ТЕРМІНІВ	600

ПРОГРАМА КУРСУ «ІСЛАМОЗНАВСТВО»

ТЕМА I: ІСЛАМ (ЗАГАЛЬНІ ПОЛОЖЕННЯ)

Предмет та завдання лекційного курсу.

Іслам — третя та наймолодша світова релігія. Карта сучасного «мусульманського світу»: регіони розповсюдження ісламу, чисельність і етнічна приналежність його прихильників. Критерії приналежності до духовного світу ісламу. Фактор спадкоємності у становленні та розвитку ісламського соціокультурного комплексу. Багатоликі регіональні прояви мусульманської релігії та загальноісламські принципи, духовні орієнтири та цінності, що об'єднують мусульман та відрізняють іслам як ідеологічну систему від інших релігій. Інтеграційний потенціал ісламу і його культурно-цивілізаційна функція. Дієвість «ісламського фактору» в світовій політиці. Іслам у пострадянському просторі.

ТЕМА II: ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ІСЛАМУ

Соціально-економічні та політичні відношення в Аравії напередодні зародження ісламу. Ідейно-політичні фактори складання ісламського віровчення. Етнополітичні процеси на Аравійському півострові. Іслам як закономірний етап еволюції релігійної свідомості населення Аравії. Поліформна релігійна ситуація в епоху *джахільїї* (язичництва). Стародавня політична традиція в Аравії — останньому бастионі семітського язичництва. Ідолопоклонство, тотемізм, фетишизм, астральні культури. Поступове формування спільного аравійського пантеону божеств. Служителі храмів та ідолів, їх соціальний статус. Роль віщунів — *кахінів* в релігійному житті Аравії. Посилення позицій Мекки та її святилища Кааби як головного ідеологічного центру Західної Аравії. Плем'я курай, його привілейоване становище. Ранні тенденції переходу до єдинобожжя: «йеменський монотеїзм» в Південній Аравії. Пошуки об'єднуючої ідеології. Споконвічна духовна течія — ханіфізм; монотеїстичні ідеали халіфів як одне з джерел мусульманського віровчення. Аравія на стику релігійних потоків: християнство та іудаїзм на Аравійському півострові, головні шляхи їх проникнення та основні центри; зороастризм. Найстародавніші міфологічні уявлення, що були адаптовані ісламом.

Культурні досягнення аравійців до ісламу. Рівень розвитку матеріальної культури. Завоювання в писемній культурі: від перших протоарабських написів до складання алфавітного письма. Високорозвинута усна традиція: форми сакральної мови, поетичної мови (койне), побутової мови міжплемінного спілкування. Роль ораторського мистецтва та мистецтва віршування в культурі Аравії. Етноісторичні уявлення аравійців.

ТЕМА III: ВИНИКНЕННЯ ІСЛАМУ

Основні віхи біографії Мухаммада (нар. у 570 р.): легенди і історичні реконструкції. Джерела з теми і ступінь їх достовірності.

Початок релігійної проповіді в Мекці (610-622 рр.):

Дитинство і юність Мухаммада. Образ життя і соціокультурне тло. Рід і сім'я. Абу Таліб. Участь в торгових заходах і одруження з Хадіджею. Духовні пошуки майбутнього пророка. Знайомство зі змістовною стороною монотеїстичних учень. Підготовка до



пророчої місії. Перше одкровення. Спонукальні мотиви, що зумовили одкровення Мухаммада. До ісламські язичницькі уявлення, що визначили практику отримання пророцьких одкровень. Засвоєння соціально-політичного досвіду суспільно значимих аравійських персоналій — халіфів, провидців і прорицателів — камінів, племенних ораторів — хатибів, племінних вождів — сайідів, третейських суддів — хакі мів, поетів — ша'ірів. Перехід від таємної до публічної проповіді нового віровчення. Формування громади мусульман в Мекці. Зміст першопочаткових проповідей Мухаммада: їх оригінальні арабські риси і трансформовані в аравійському язичницькому середовищі елементи християнської й іудейської догматики. Мухаммад і його вчення у сприйнятті сучасників. Успіхи ісламського віровчення серед жителів Мекки, незадоволеність мекканської верхівки і його причини. Гоніння мусульман. Укладення Мухаммадом союзу з жителями Ясріба. Значимість притаманного ісламу інтегративного імпульсу.

Мединська громада Мухаммада і перемога ісламу в Аравії (622–632 рр.).

Переселення Мухаммада і його прибічників (сахаба) в Ясріб (Медину) — хіджра і її причини. Взаємовідношення між муха-джирами і ансарами. Формування громади і початок складення мусульманської обрядовості і догматики. Протистояння Мекки та Медини і його вирішення. Перша озброєна експедиція мусульман проти мединців (623 р.) Початок боротьби між Меккою і Мединою. Битва під Бадрою (624 р.) і її наслідки. Розгром мусульман під горою Ухуд (625 р.). Зародження ісламської державності: мединська громада — *умма* як прообраз мусульманського суспільства і держави. Облога Медини мекканською армією і її невдача (626 р.). Спроба Мухаммада зробити паломництво в Мекку. Худайбійське перемир'я (628 р.) і його пропагандистське значення. Порушення перемир'я мекканцями. Похід мусульман на Мекку й узяття міста (630 р.). Поширення ісламу в Аравії. Опір «лжепророків». Кончина Мухаммада (632 р.) і проблеми спадкоємства влади в мусульманській громаді. Історична роль Мухаммада. Особистість Пророка в інтерпретації мусульманської традиції, релігієзнавців та істориків різних поколінь.

ТЕМА IV: ЕПОХА ВЕЛИКИХ АРАБСЬКИХ ЗАВОЮВАНЬ. ІСЛАМ ЄДИНИЙ. ІСЛАМ РЕГІОНАЛЬНИЙ

Роль ісламу в зімкненні племен Аравії. Боротьба з «поверненням» до язичества — рухом *ридда* при халіфі Абу Бакрі (632—634 р.). Ідея «всесвітньої місії» ісламу як породження пізньої ісламської історіографії. Спонукальні мотиви й об'єктивні причини ісламської експансії за межі Аравійського півострова. Організаторська роль ісламу як однієї з рушійних сил завоювань. Іслам як прапор завойовницьких походів при халіфі Омарі (634—644 р.). Фактори зміцнення позицій ісламу на завойованих територіях: віротерпимість, податкові та інші пільги для тих, хто прийняв іслам. Сприйняття ісламу в різних культурно-цивілізаційних умовах. Адаптація ісламських норм до норм, що були запозичені з інших культурно-релігійних систем та історико-культурних регіонів. Дві моделі ісламізації: «завоювання» і «мирна». «Формальна» і «внутрішня» ісламізація. Всесвітньо-історичне значення завойовницького руху арабів-мусульман VII—VIII ст. Подальше поширення ісламу: світ ісламу в середньовіччі та на порозі нового часу.

«Гомогенність» і «гетерогенність» ісламу. Проблема співвідношення «ідеального» ісламу з реальними формами його побутування в різних регіонах його поширення. Теорія «трьох стадій» історичної еволюції ісламу як ідеологічної системи. Перша — «коранічна» (закріплення в Корані несистематизованого комплексу релігійно-політичних установок, правових і етичних норм — ціннісних орієнтирів для послідовників ісламу). Друга — стадія «лімітованого плюралізму» (стадія інтенсивної ідейної боротьби і роз-



біжностей, що породила головні напрямки ісламу, течії і школи богословсько-правового характеру; саморегуляція різноманітних форм релігійної ідеології загально-ісламськими установками). Третя — «регіональна», зв'язана з укоріненням ісламу у свідомості населення «периферійних» регіонів мусульманського світу і з додаванням регіональних форм його побутування. Широкий спектр специфічно ісламських внутрішньорегіональних проблем.

ТЕМА V: ПРОБЛЕМА ПОХОДЖЕННЯ І ГЕНЕЗИ РАНЬОГО ІСЛАМУ У СВІТОВІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

Історія тлумачення історичної і соціокультурної сутності ісламської релігії. Оцінка ісламу на Заході в середньовічну епоху. Виникнення наукового ісламознавства в XIX ст. Проблема релігійних взаємовпливів у ісламознавчій літературі. Європоцентризм як основа пошуків позаісламських коренів третьої світової релігії: іслам як «зразок усеосяжного синкретизму» і «арабська адаптація біблійного монотеїзму» («християнська версія» походження ісламу і версія «іудейської домінанти» у мусульманській релігії). Становлення вітчизняної історіографії з проблеми: «торгово-капіталістична», «землеробська», «бедуїнська» теорії походження ісламу; «іслам як ідеологія ранньофеодального суспільства» і «іслам як продукт рабовласницьких відносин в Аравії». Інтенсифікація фундаментальних ісламознавчих досліджень у світовій науці на сучасному етапі. Підхід до ісламу як до продукту культурного розвитку арабського суспільства, що увібрало в себе різноманітні традиції близькосхідного цивілізаційного масиву. Теорія «культурного синтезу».

ТЕМА VI: КОРАН І КОРАНІСТИКА

Традиційна мусульманська концепція коранічних одкровень. Історія створення і «канонізації» тексту Корану. Перші досвіди складання Корану. Кодекс першого зводу. Османова редакція. Ідейно-політична боротьба, пов'язана з редакцією Корана. Наступна уніфікація коранічного тексту: усунення різночитань і різнописань. Рецитація Корана (*'іль аль-кіра'а*): варіанти читань.

Текст Корану: структура, склад, загальна характеристика змісту. Легенди, притчі, епічні сказання, елементи полеміки. Основи віровчення, догматики і культово-обрядової практики. Коран як «арабський судейник». Коранічні сюжети й образи, що беруть свій початок з біблійного кола. Коран як історико-літературна пам'ятка, що відбиває розвиток традиційних форм релігійного життя Близького Сходу. Соціальна етика Корану. Неповнота розкриття визначених тем у Корані.

Принципи розташування сур: «мекканські» і «мединські». Проблема назви сур. Хронологія тексту, її умовний характер (традиційна схема і датування, що було закріплене мусульманськими екзегетами; версії і детальні хронології сучасних дослідників).

Коран як історичне джерело. Відображення в Корані ідейно-політичних, економічних, соціальних і етичних реалій епохи. Аравійські коранічні перекази і сюжети, їх реальна історична основа. Коран як літературна пам'ятка і його унікальний характер. Коран і арабська доісламська словесність. Мова Корану: стилістика, римована ораторська проза — *садже*, «діалоговий» характер фрагментів тексту (запис живої мови Пророка). Розвиток наукової полеміки навколо характеру мови Корану. Мова Корану — мекканський варіант міжплеменного поетичного койне аравітян.



Коранічна екзегетика — *тафсир* і найбільш відомі твори цього жанру. Тафсири ат-Табарі (838—923), ат-Тусі (п. у 1067 р.), аз-Замахшарі (1074—1143), аль-Байдаві (пом. між 1282—1316 р.), ар-Разі (пом. у 1209 р.), Джаляль ад-Діна аль-Махаллі (пом. у 1459 р.) і Джаляль ад-Діна ас-Суюті (пом. у 1505 р.) («Тафсир аль-Джалялайн»). Мусульманська реформаторська екзегетика межі ХІХ—ХХ ст. «Тафсир аль-Манар» Мухаммада Абдо і Рашида Ріди. Структура тафсирів. Європейська традиція наукового дослідження тафсирів. Тафсир як історико-філологічний і законодавчий коментар і *та'віль* як символіко-алегоричне тлумачення коранічного тексту: розходження підходів. «Наука про скасоване та те, що скасовує» аяятах (*'іль ан-насіх ва-ль-мансух*); жанр *асбаб ан-нузуль* (причини дарування), праці, присвячені перевазі (*фадль*) і чеснотам (*фадаль*) Корану.

Історія друкованих видань Корану. Від ранньолатинських перекладів до сучасних науково-критичних перекладів на європейські мови (Р.Белл, Р.Блашер, Р.Парет, А.Арберрі). Історія перекладів Корану в Росії. Робота над коранічним текстом у сучасному мусульманському світі. Основні напрямки в науковому дослідженні Корану. Використання новітніх комп'ютерних методик. Довідкова література по Корану: конкорданси, енциклопедії, словники, покажчики, бібліографічні довідники.

ТЕМА VII: СУНА І ЇЇ РОЛЬ У РОЗВИТКУ ІСЛАМСЬКОГО ДУХОВНОГО КОМПЛЕКСУ (ХАДІСИ І ХАДІСОЗНАВСТВО)

Суна — друге після Корана джерело ісламського віровчення. Проблема співвідношення Корана і Суни. Формування поняття «суна Пророка». Хадіс як специфічна форма трансляції знань і основа Суни. Дискусії щодо хронологічних рамок виникнення мусульманського переказу і часу його письмової фіксації. Жанри, що передували хадісам. Структура хадісів (*існад*, *матн* і їхній зміст). Методи і способи збору і передачі хадісів. Історія створення основного корпусу хадісів у VIII — X ст. Додавання і відокремлення регіональних хадісних центрів (мединський, іракський і сірійський), продуктивний обмін між ними. Масове ходіння хадісів, фабрикація підроблених переказів — «хадісотворчість». Короткі тематичні збірки, «критичний» добір хадісного матеріалу і зведення його в об'ємні зібрання. Боротьба традиціоналістської школи хадісознавців (*асхаб аль-хадіс*) з богословами-раціоналістами (*асхаб ар-ра'ї*). Зародження і становлення жанрів тлумачення, верифікації і критики хадісів (*аш-шарх*; *аль-джарх ва-т-та'діль*; *ма'рифат ар-риджал*). Визначення ступеня вірогідності хадісів у мусульманській традиції. Класифікації хадісів (за ступенем вірогідності існада; за джерелами). Типи хадісних збірників за способом організації матеріалу (*муснад* — за іменами найбільш ранніх передавачів; *мусаннаф* — за змістом, за предметами висловлення). Шість загальновизнаних у сунітському середовищі збірників хадісів: «Аль-Джамі' ас-сахіх» Мухаммада аль-Бухарі (810-870), «Аль-Джамі' ас-сахіх» Мусліма (пом. у 875 р.), «Кітаб ас-сунан» Ібн Маджі (пом. у 886 р.); «Кітаб ас-сунан» Абу Дауда ас-Сіджистані (пом. у 888 р.); «Аль-Джамі' аль-кабір» Мухаммада ат-Тірмізі (пом. у 892 р.); «Кітаб ас-сунан» ан-Нісаі (пом. у 915 р.). Роль хадісів у формуванні догматико-правової системи ісламу. Відношення до Суни в шіїтському середовищі: *ахбари*.

Рефлексивний характер хадісної літератури, проблема дійсності і наукова критика хадісів як культурно-історичного джерела, що відбиває еволюцію ісламу. Переклади збірників хадісів, сучасні методи їхнього вивчення і датування.



ТЕМА VIII: ОСНОВНІ ПОЛОЖЕННЯ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ДОГМАТИКИ

Нероздільність догматики і культу в ісламі. Історично сформована перевага ритуально-обрядових і морально-етичних приписів над догматикою. Поняття *дин* (релігія) як сукупність трьох складових: *іслам* (віддання себе Богу), *іман* (віра) та *іхсан* (моральна чеснота). Мусульманська богословська література жанру *Акіда* (виклад і обґрунтування головних догматичних уявлень, правових, ритуальних і етичних норм ісламу). Основні догмати ісламу (*усуль ад-дін*): вчення про єдиного Бога (*таухід*), віра в божественну справедливість і правосуддя (*'адль*), визнання пророчої місії Мухаммада і попередніх пророків (*нубувва*), віра у воскресіння, Судний день і потойбічний світ (*ма'ад*, чи *кійя-ма*), вчення про імамат-халіфат (*імама-хіляфа*). Останній догмат як предмет бурхливої полеміки і розбіжностей між сунітами і шиїтами. Проблема інтерпретацій загальних принципів ісламської віри. Перший з «п'яти стовпів віри» — *шахада* (ісламський «символ віри») і два перших догмати ісламу (сповідання віри в єдиного Бога і визнання пророчої місії Мухаммада), що відносяться до нього.

Вчення про «священну війну» (*джихад*) як один з головних обов'язків мусульман. Мусульманська інтерпретація джихада і його позаісламське трактування. Коранічні розпорядження відносно джихада — основа різноманітних тлумачень концепції війни і миру в ісламі. Поняття *дар аль-іслам* — «земля ісламу», *дар аль-харб* — «земля війни» і *дар ас-сульх* — «земля договору». Поглиблення концепції джихада (поняття «джихад серця», «джихад мови», «джихад руки» і «джихад меча»).

Основні проблеми мусульманської догматики: свобода волі і приречення, гріх і гріховність віруючого (уявлення про «малий» — *ас-сагіра* — і «тяжкий» — *аль-кабіра* — гріх), міра загробного воздаяння, додання Аллаху співтоваришів (*ширк*), проблема традиції і нововведень (*бід А*) та ін. Вчення про божественну милість і справедливість. Есхатологічні уявлення в ісламі (потойбічний світ — *ахіра*: рай і пекло). Вчення про ангелів і демонологія. Месіанські ідеї в ісламі: вчення про махді — мусульманського месію, провісника близького кінця світу. Махді в сунітському ісламі як «міфологічна прикраса ідеалу майбутнього» (И.Гольциер).

Іслам і доля-фатум: міф про фаталізм ісламу як про його найхарактернішу рису. Архаїчні концепції долі і способи подолання фатуму в ісламі.

ТЕМА IX: КУЛЬТОВО-ОБРЯДОВІ ПРИПИСИ ІСЛАМУ

Вчення про «п'ять стовпів віри» (*аль-аркан аль-хамса*, чи *аркан аль-іслам*): сповідання віри (*шахада*), канонічна молитва (*салат*), піст (*саум*), обов'язкова милостиня (*закат*), паломництво в Мекку (*хадж*). Порядок підготовки до молитви і її здійснення. Поняття ритуальної нечистоти (*джанаба*) і очищення (*тахара*). Заклик на молитву (*азан*). Одиночна і колективна молитва. П'ятнична молитва. *Хутба* — п'ятнична проповідь і її роль в ідейно-політичній орієнтації віруючих. Додаткові і добровільні молитви. Піст, правила його дотримання, визначення його термінів і добового часу. Обов'язкова милостиня, її соціальна сутність, розмір і порядок збору. *Садака* як добровільна милостиня. Егалітаристські тенденції в ісламі. Паломництво, його терміни, обряди і звичаї. Ритуали хаджу як «амальгама пережитків язичництва і нової обрядовості» (А.Массе). Культ Кааби і його корені. *Умра* — мале паломництво.

Мусульманські свята. Два головних мусульманських свята: велике свято жертвоприношення (*'ід аль-адха*; *курбан-байрам*) і свято розговіння (*'ід аль-фітр*', *ураза бай-*



рам і ін.) як невід'ємна частина обрядів паломництва і посту. П'ятниця (*йаум аль-джум'а*) — день суспільної молитви. *Маулід ан-набі* — свято народження пророка Мухаммада, історія його виникнення. *Лайлат аль-кадар* — ніч дарування Мухаммаду першого одкровення. *Лайлат аль-ісра' ва-ль-мі' радж* (ніч подорожі і вознесіння) — чудесна подорож Мухаммада з Мекки в Єрусалим і його вознесіння до небесного престолу Аллаха. Суперечливі трактування легенди про вознесіння Мухаммада на небо в мусульманському богослів'ї. Обряди, що супроводжують мусульманські свята. Мусульманські обряди, пов'язані із сімейно-шлюбними відносинами і життєвим циклом (народження дитини, обрізання, весілля, похорон і ін.). Заборони в ісламі: харчові, заборона алкоголю, азартних ігор, зображень людини і тварин, лишку (позикового відсотку) та ін.

Культово-обрядові центри ісламу. Мечеть (*масджид; джамі'*) — багатофункціональний релігійно-культурний і просвітительський центр. Формування основних елементів мечеті і їхнє призначення (мінарет, міхраб, мінбар, місце для ритуального омовіння). Поліформність традицій мусульманської архітектури. Медресе, їхні функції і програми навчання. Система передачі знань у мусульманському світі. Вақфи як основне джерело існування культових установ.

ТЕМА X: ОСНОВНІ НАПРЯМКИ В ІСЛАМІ: ФУНДАМЕНТАЛЬНИЙ РОЗКОЛ ІСЛАМУ (VII — VIII ст.)

Іслам як знаряддя політичного протистояння в халіфаті. Халіфат у період правління Османа (644-656 р.). Піднесення Омейядів. Формування *уіі А* — політичного угруповання прихильників Алі ібн Абі Таліба. Аргументація на користь Алі як претендента на верховну владу — його споріднення з засновником ісламу. Загибель Османа (656 р.) і проголошення халіфом Алі, його боротьба з Омейядами. Битва під Сиффіне (657 р.) і виділення хариджитів із шіїтського середовища. Протистояння шіїтів і хариджитів. Характеристика особистості Алі: «ідеальний імідж» героя ісламу і реальність. Убивство Алі (661 р.). Різні точки зору щодо часу виникнення *уіі і* як «релігійно-політичної партії» прихильників Алі. Антиомейядська опозиція. Відмовлення Хасану від халіфату (661 р.) і убивство Хусайна (680 р.).

Сутність і причини фундаментального розколу ісламу, основні напрямки його послідовників: суніти, шіїти, хариджити. Зв'язок їхньої появи, насамперед з політичними мотивами і боротьбою за владу в мусульманській громаді. Історичне значення фундаментального розколу ісламу для долі арабо-мусульманського світу.

ТЕМА XI: СУНІЗМ. СУНІТСЬКІ УЯВЛЕННЯ ПРО ДЕРЖАВУ І ВЛАДУ В ІСЛАМІ

Сунізм — найбільший напрямок в ісламі: основні формальні ознаки приналежності до сунітського ісламу. Оформлення сунізму слідом за шіїзмом, як негативна реакція на його становлення. Відсутність чіткого смислового наповнення терміну «сунізм», його значимість у протиставленні іншим напрямкам в ісламі. Множинність точок дотику сунізму і шіїзму. Фактори, що обумовлюють інтенсифікацію сунітсько-шіїтських протиріч. «Гомогенність» сунізму: відсутність у ньому особливих «сект».

Історичні джерела проблеми влади в ранньому ісламі. Нерозривність ісламу і політики з моменту зародження мусульманської релігії. «Мединська конституція» (*дустур Мадина*), особливості документа (регламентація відносин між племенами, що прийняли

іслам і об'єдналися в надродову громаду на основі релігії) і його значення для аналізу концепції влади в ранньому ісламі. «Мединська конституція» і практика громади-держави Мухаммада. Зародження передумов реального поділу влади на «світську» і «сакральну» паралельно з ідеалом їхньої злитості і єдності. Проблема верховної влади в Корані (вища влада — прерогатива Аллаха; функція Мухаммада — контроль за точним виконанням волі Аллаха на землі). Відсутність у Корані і Суні точних указівок щодо форм державного устрою і механізмів регулювання діяльності мусульманської держави. Поняття «халіф» (*халіфа*) і «халіфат» (*халіфа*). Халіф і імам. Обставини обрання чотирьох «праведних» халіфів. Відтворення практики родового суспільства при обранні племінного вождя. Джерело права на халіфат — суверенітет громади мусульман, представленої групою прибічників Мухаммада. Халіфська влада при Омейядах, практика передачі влади. Характер халіфату при Аббасідах (теоретично виборний, практично спадкоємний).

Теорія халіфату в працях сунітських правознавців. «Аль-Ахкам ас-султанійя» Алі аль-Маварді (пом. у 1058 р.) і його політико-юридична теорія як основа сунітської концепції імамату-халіфату. Курайшитське походження — одне з необхідних умов при виборі правителя. Виборність глави громади на підставі згоди громади чи призначення попереднім імамом спадкоємця при наявності санкції громади (*істіхляф*, чи *вілайят аль-Ахд*). Обов'язки халіфа і його відносини з мусульманською громадою. Критерії справедливості правителя і можливості його зсуву. Погляди Абд ар-Рахмана ібн Халдуна (1332-1406) на державу і його роль у житті мусульманського суспільства.

Співвідношення світського і духовного начал в ісламському віровченні й у політичних інститутах середньовічного ісламського світу. Відсутність зв'язку теократичної моделі влади в шаріаті з реальною дійсністю. Розпад халіфату Аббасідів. Халіфат при Османах. Ліквідація інституту халіфату. Сунітська теорія держави в сучасному мусульманському світі.

ТЕМА XII: РУХ ХАРИДЖИТІВ (ХАВАРІДЖ) І ЙОГО ДУХОВНО-ПОЛІТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ

Хариджизм — найбільш раннє в історії ісламу релігійно-політичне угруповання. Політичне підґрунтя виникнення руху хариджитів і його початкова фаза. Підпільно-терористична боротьба хариджитів з Алі й Омейядами. Соціальна база й ареали поширення хариджитського руху.

Внесок хариджитів у розробку догматичних питань, пов'язаних з теорією влади в ісламі, їхня роль як ініціаторів богословської суперечки про «гріховність» і «суверенітет громади». Визнання «невіруючим» того, хто вчинив «тяжкий» гріх. Концепція імамату-халіфату в хариджитській інтерпретації. Позиції «родової» демократії, обцинний характер верховної влади. Безумовна виборність глави мусульманської громади без врахування його походження, соціального статусу й етнічної приналежності. Питання про співвідношення релігійної совісті і політичної діяльності: головні вимоги до претендента на владу. Халіф як головна уповноважена особа громади і військовий проводир, його права й обов'язки. Допустимість одночасного існування декількох громад із правом обрання і зсуву свого керівника.

Хариджити як носії радикальних політичних настроїв і виразники зрівняльних тенденцій у соціальній сфері. Максималістський підхід хариджитів до віри (непримиренна боротьба за «чистоту» ісламу та строге проходження обрядовості), їхня фанатична нетерпимість до політичних і релігійних супротивників, до інакомислячих мусульман.



Розкол хариджитів і виділення угруповань, що суперничали, (2-а половина VII ст.). Аз-ракіти, ибадіти, суфріти: соціальна база, ідейні розбіжності, політична активність. Виступи хариджитів проти халіфської влади. Ослаблення хариджитського руху в IX — X ст. і його причини.

ТЕМА XIII: ЕВОЛЮЦІЯ ШИЇТСЬКОГО НАПРЯМКУ В ІСЛАМІ: ДОГМАТИКА І РИТУАЛ

Ранній шиїтський рух (2-а половина VII — початок VIII ст.) і передумови зародження безлічі течій і галузей, догматичних шкіл і «сект» шиїзму. Невдача внутрішнього курсу Алі, розбіжності усередині алідського роду і відсутність власного ідейного джерела. Історична роль шиїтської громади в VIII ст.: участь шиїтів у «аббасидській революції» і їхнє розмежування з ранніми Аббасидами. Розкол серед шиїтів на «помірних» і «крайніх». Зіткнення по питанню релігійно-політичного лідерства як основа диференціації шиїзму. Алідсько-аббасидські взаємини. Боротьба шиїтів за повернення влади нащадкам Алі. Успіхи шиїтів на політичному поприщі. Шиїтські державні утворення в IX — XI ст. Позиції шиїзму і шиїтські громади в епоху середньовіччя, нового часу й у сучасному світі.

Культ мучеництва Алі і Хусайна як каталізатор, що сприяв перетворенню шиїзму на релігійну течію. Становлення доктринального комплексу шиїтів. VIII ст. — інтенсивна розробка шиїтської концепції влади і держави. Множинність полемічних проалідських праць, що обґрунтовували право «сімейства Пророка» в особі Алі і його нащадків на верховенство в мусульманській громаді. Формулювання основних положень шиїтської доктрини влади (початок X ст.), наступний процес кодифікації шиїтської догматики, поглиблення її філософського обґрунтування.

«Серцевина» шиїтського релігійного вчення — доктрина верховної влади (*імамат*), її теолого-філософська інтерпретація. «Божественна» природа влади і спадкоємний принцип її передачі, заснований на спорідненні з Пророком. Імами з роду Алі як єдино законні і повноважні представники Аллаха на землі. Імамат як продовження пророцтва. Непогрішність імамів, авторитет їхнього вчителювання і необхідність беззастережної їм покорі. Імамат як найважливіша космічна сила, еманція предвічного божественного світла. Імами як власники таємного сакрального знання. Широка амплітуда інтерпретацій доктрини імамату в шиїзмі. Віра шиїтів помірною напрямку в «імама даного часу». Пряме обоження Алі і його нащадків у середовищі «крайніх» шиїтів. Три форми обоження: *зухур* («прояв»); *іттіхад* («єднання») *хулюль* («втілення»). Завершення розробки вчення про імамат після фізичного припинення визнаного ряду імамів. Теорія зупинки, переривання імамату, вчення про «схованого імама». Месіанські ідеї в шиїтському ісламі. Віра в повернення «схованого» імама, що поверне потоптані права боговбраному роду Алі і відновить на землі справедливість. Шиїтські релігійні авторитети як посередники між імамом і громадою в період чекання пришествя махді.

Шиїтське тлумачення Корана (*та'віль*). Шиїтський священний переказ (*ахбарі*) і його зміст. Статус і авторитет муджтахіда. Спільне і відмінне в догматиці помірних шиїтів і сунітів. Принцип «розсудливого приховування своєї віри» (*такійя*). Інститут тимчасового шлюбу (*мут'а, сіга*). Ідея величчя страждань за віру: місце культу мучеництва в шиїзмі. Паломництво до святих місць шиїтів (Неджеф, Кербела, Мешхед, Кум та ін.). *Ашура* — жалоба по Хусайну і церемонії, що її супроводжують.

ТЕМА XIV: «ПОМІРНІ» ШИЇТИ (ЗАЙДИТИ Й ІМАМІТИ)

Зайдити: етапи релігійно-політичної історії. Повстання онука Хусейна і правнука Алі-Зайда ібн Алі в Куфі (739-740 рр.) і створення зайдитської громади. Основна мета зайдитів — заснування теократичної держави на чолі з імамом з роду Алі. Розповсюдження зайдитського вчення і утворення зайдитських держав у Північній Африці, Табаристані і Йемені (з VIII ст.).

Формування доктрини імамату в зайдитській інтерпретації. Виборний характер імамату (після смерті Зайда в 740 р.). Можливість обрання імамом будь-кого з роду Алі (хасаніда або хусайніда). Вимоги, що ставляться зайдитами до імама. Вирішальна умова визнання права на імамат — здатність претендента виступити зі зброєю в руках проти несправедливого правителя. Неприпустимість імамату «перевершеного» (*мафдуль*) за наявності імамату «гідного» (*фадиль*). Заперечення божественної сутності імамів і їх непогрішності. Визнання можливості тимчасового існування імамату без імама. Допустимість існування декількох імамів одночасно в різних мусульманських країнах, якщо спілкування між ними утруднене. Невизнання вчення про «схованого імама». Схожість та відмінності зайдитської, імамїтської і сунїтської догматики.

Переважаюча частина шийтської громади — імамїти (*існа'ашарїти* — «дванадцятники», «двожінники»), основні етапи їхньої релігійно-політичної історії. Поняття про 12-ть «святих імамів» і зникнення останнього з них (IX ст.). Персоналії існа'ашарїтської «драбини» імамів і їх роль в шийтському русі. Організаційне об'єднання імамїтів після «схову» 12-го імама. Період «малого схову» (*аль-гаїба ас-сагіра*) (874-940 рр.). «Посланці» (*сафіри*; інший термін — *вакілі* — намісники, заступники) — посередники між «схованим» імамом і громадою. Період «великого схову» (*аль-гаїба аль-кабіра*). Імамїтське вчення про «схованого імама» його духовно-політичний потенціал. Ідея про «схованого» імама як зв'язуюча ланка між увяленими шийтів-імамїтів про сакральний характер влади, про невинне божественне керівництво і їх повсякденною практикою. Розробка і кодифікація імамїтської догматики і права. Шийтська династія Буїдів в Ірані та Іраці (X-XI ст.). Сефевідський період (XVI-XVIII ст.): торжество імамїтського напрямку в Ірані.

ТЕМА XV: «КРАЙНІ» ШИЇТИ І ЇХ РОЛЬ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ІСЛАМСЬКІЙ ІСТОРІЇ

Активний політичний прихильник Алі-Абдалла ібн Саба' як предтеча «крайніх» шийтів (середина VII ст.). Обоження Алі, міркування про нього як про «сприймача духовного заповіту» (*васї*) Мухаммада; заперечення смерті Алі й очікування його «повернення» (*радж'а*) як месії. Гулат (ті, хто тримається непоміркуваних поглядів) — численні угруповання і громади, що являють собою «крайню» течію в шийтському ісламі. Виділення гулат із шийтського середовища. Відмінність їх поглядів від «поміркуваних» шийтських учень. Поява в середовищі «крайніх» шийтів ідеї про притаманні імамам надприродні якості, про «схований» стан імамів і їх повернення до віруючих з місією спасіння, про «пророцькі» знання імамів, про переселення душ (*танасух*), про зміну божественної думки (*бада'*). Строкатість й еклектичність поглядів «крайніх» шийтів, адаптація їх ідей «помірним» шийїзмом. Злет активності «крайніх» шийтів в період нестабільності і династичних криз у халіфаті (VIII ст.). Ставлення сунїтів до «крайніх» шийтів.

Кайсанїти — «крайні» шийтські громади, що визнавали імамат Мухаммада ібн аль-Ханафїї, сина Алі від рабині з плем'я бану ханїфа, як сприймача вогню пророцтва від



Мухаммада через Алі і власника потаємного знання. Функція помсти за «безневинно-битого» Хусейна. Повстання в Куфі під керівництвом аль-Мухтара (686 р.). Смерть Мухаммада ібн аль-Ханафії (700 р.) і утворення його послідовниками низки «підсект» і напрямків: істинні кайсаніти, або мухтаріти; хашиміти; байяніти; різаміти, або аббасидські шіїти. Шіїтські угруповання, що виростили з кайсанітської гілки шіїзма, і повстання Абу Мусліма і аль-Муканни. Подальше роздроблення кайсанітів. Доктринальні побудови кайсанітів і їх вплив на догматику шіїтського ісламу. Припинення існування громад кайсанітів (середина IX ст.).

ТЕМА XVI: ІСМАЇЛІТИ В ІСТОРІЇ МУСУЛЬМАНСТВА

Історія раннього ісмаїлітського руху (VIII ст.). Розкол в шіїзмі, пов'язаний з проблемою наслідування духовної влади шостого імама Джа'фара ас-Садика (пом. у 765 р.). Виділення прибічників збереження імамату серед нащадків його старшого сина — Ізмаїла (пом. у 762 р.). Межа VIII-IX ст.: розподіл ісмаїлітів на дві гілки після смерті сина Ізмаїла — Мухаммада. 1. «Семеричники» (*саб'ійя*, з 2-ї половини IX ст. — кармати), що визнали Мухаммада ібн Ізмаїла останнім, сьомим імамом і очікували його повернення як *ка'їма* — члена «родини Пророка», покликаною піднятися проти незаконної влади і встановити на землі справедливість. 2. Ісмаїліти, що продовжували визнавати нащадків Мухаммада ібн Ізмаїла «схованими» імамами. Карматська громада-держава на Бахрейн (IX-XI ст.): радикалізм соціальної програми, прагнення до втілення «ідеалу вільної громади» на основі використання общинного рабства, господарське і політичне управління. Послаблення карматського руху, його причини.

Ісмаїлітський рух з кінця VIII ст. до приходу Фатімідів до влади в Північній Африці (909 р.): період «схову» (*сатп*). Таємні організації ісмаїлітів. Ісмаїлітська пропаганда (*да'ва*), її зміст і практичні досягнення. Заснування Фатімідського халіфату (909-1171 рр.) і остаточне розмежування між фатімідськими ісмаїлітами і карматами.

Релігійно-філософська доктрина ісмаїлізму. Виділення в ісмаїлітській ідеології двох аспектів — «зовнішнього», екзотеричного (*аз-захір*) і внутрішнього, езотеричного (*аль-батин*), їх діалектичний взаємозв'язок. *Та'віль* — алегоричне тлумачення Корану і *хаккаїк* — система світоглядних і богословських знань, що спирається на тлумачення потаємних «вищих» істин. Філософський зміст ісмаїлітського вчення: синтез античної мудрості і релігійно-філософських поглядів народів Сходу. Ісмаїлітська правова система.

Розкол ісмаїлітів на два табори в результаті суперництва за верховну владу після смерті халіфа аль-Мустансіра (1094 р.), виділення нizarітів і муста'літів, ареали їх розповсюдження. Nizarіти: Хасан ібн Саббах (пом. у 1124 р.) і створення незалежної держави з центром у фортеці Аламкт (1090-1256 рр.). Вчення *ад-да'ва аль-джадіда* («новий заклик»), його зміст і оцінки. Ієрархія ісмаїлітських проповідників. Тактика ісмаїлітів: міфи і реальність. Практика терору, її мотиви, кількість жертв, психологічний ефект і наслідки. «Велике Воскресіння» (1164 р.) як санкція нової народної версії ісмаїлізму. Розгром ісмаїлітської держави в Ірані Кулагу-ханом. Ісмаїліти-нizarіти в історії Сирії. Поступове відмежування сирійського ісмаїлітського руху від іранського центру. Участь ісмаїлітів у боротьбі між мусульманськими правителями і хрестоносцями. Переміщення релігійного центру муста'літів з Єгипту до Йемену (до початку XVI ст.), а потім в Індію. Nizarіти і мусталіти в сучасному світі. «Держава без території» під управлінням ага-ханів.

ТЕМА XVII: ДРУЗИ

Виникнення дружького вчення у Фатімідському Єгипті. Особа халіфа Хакіма, особливості його релігійної політики, оголошення себе земним утіленням Бога (1017 р.) і «зникнення» (1021 р.). Розбіжності серед фатімідських ісмаїлітів і виділення громади хакімітів, або друзів (*ад-дурузійя*), які обожували Хакіма і тих, хто вірив в його майбутнє пришествя. Оформлення дружької громади в Гірному Лівані. Проблема етноконфесійних коренів друзів. Формальне закриття дружької громади для нових членів (з середини XI ст.). Соціальна організація друзів: замкнутість, строга ендогамія, розподіл на «непосвячених» (*джуххаль*) і «посвячених» (*уккаль*). Догматика й особливості віровчення друзів. Езотеричний характер учення. «Послання мудрості» («Расаїль аль-хикма») як джерело нових постулатів і догматичних уявлень. Доступність догматичної літератури лише «посвяченим». Теорія напередвизначених історичних циклів. Друзька космогонія (п'ять «вищих космічних принципів» або еманцій). Віра в переселення душ. Основні приписи ісламу в дружькій інтерпретації: свідоцтво віри — ствердження таухіду як її основи; молитва як єднання з Богом шляхом втілення «п'яти космічних принципів»; милостиня — добровільна взаємодопомога членів громади; піст — утримання від розкриття істини непідготованим; паломництво — прагнення пізнати єдність Бога; вірність імаму — підкорення «космічним принципам». Заперечення традиційного ісламського трактування воздаяння як вічного блаженства або мучінь (рай та пекло). Специфіка дружького ритуально-обрядового комплексу (обмежена кількість свят, ігнорування загальномусульманських харчових заборон, обряду обрізання та ін.) Статус жінки в дружькій громаді і сімейний кодекс друзів. Широке застосування принципу *такійя*. Друзька громада в середньовіччі, в новий час і на сучасному етапі.

ТЕМА XVIII: СУНІТСЬКЕ БОГОСЛІВ'Я В СЕРЕДНІ ВІКИ: ЕВОЛЮЦІЯ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ТЕОЛОГО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Нерозчленованість релігії і права, догматики й ритуалу в ранньому ісламі. Неінституалізованість сунітської догматики. Гетерогенний характер ісламу як ідеологічної системи. Відносність понять «правовір'я» і «омана» в ісламі і некоректність застосування до них християнських понять «ортодоксія» і «ересь» як таких, що не передають специфіки і сутності релігійної системи ісламу. Відсутність в ісламі церкви, інституту узаконення догматів. Суперечливість основних джерел ісламського віровчення — Корану і Суні як основа для різномудства і розмаїття точок зору і позицій з богословських питань. Відсутність у всіх регіонах розповсюдження ісламу загальноприйнятої богословської школи. Формування громадської думки духовними авторитетами (*'улама і фукаха*). Умовність поняття «духовенство» стосовно ісламу. Невирішуваність проблеми «ортодоксії» в ісламі.

Неможливість застосування до ісламу стереотипу про «середньовічне мракобісся». Ідейні розходження в ранньому ісламі. Богословські дискусії з основних питань віровчення. Суперечка про напередвизначеність і свободу волі (джабаріти і кадаріти). Феномен вільномудства на мусульманському Сході: його підґрунтя і спонукальні мотиви. Вільномудство в ісламі і релігійний скептицизм. Релігійно-догматична школа мурджитів, визнання ними другорядності дій у порівнянні з вірою. Престижність як релігійного, так і нерелігійного знання. Розквіт світських наук, в тому числі світської філософії (*фальсафа*). Конфесійна різномірність ісламу як живильне середовище для критики ре-



лігійного світогляду і для розвитку відносної віротерпимості. Праці з порівняльного релігієзнавства.

Спекулятивна теологія — калам — логічно і історично перша філософізована форма вільномудства в ісламі. Широкий і вузькоспеціальний смисл поняття «калам». Методи і зміст каламу. Предмет міркувань мутакалімів — нормативні настанови релігії. Їх відношення до розуму як до вищої інстанції: священне писання як джерело проблематики, а не критерій істини. Раціоналізм, антидогматизм і критичний дух каламу. Популяризація ідей каламу. Усна форма диспутів із суперечливих питань, прийоми ведення полеміки. Символіко-аллегоричне тлумачення Корану, що виключає при аргументації конкретних тез посилення на будь-які авторитети, крім розуму. Проблема каламу: питання догматичного характеру (одвічність або сотвореність Корану, відповідальність людини за свої дії, доля грішника в потойбічному світі, єдність Бога і співвідношення його сутності й атрибутів, якості керівника мусульман). «Тонкощі» каламу — теми натурфілософського характеру.

Основні етапи розвитку середньовічного каламу як сукупності шкіл. Школа му'тазилітів — перший великий напрям каламу. Відділення від кола аль-Хасана аль-Басрі (пом. у 728 р.) його учнів Амра ібн Убайда (пом. у 761 р.) і основоположника му'тазилізму Василя ібн Ата (699-748 рр.). Формулювання в 1-й половині IX ст. П'яти основних положень — «коренів» му'тазилізму: 1. божественна «справедливість» (*'адль*), що передбачає свободу людської волі; 2. єдинобожжя (*таухід*) як визнання трансцендентності Бога, заперечення політеїзму, антропоморфізму, реальності і одвічності божественних атрибутів (положення про сотвореність Корану); 3. «обіцянка і погроза» (*аль-ва'д ва-ль-ва'ід*) як положення про немінучість воздаяння в потойбічному світі за скоєні людиною вчинки; 4. «проміжне становище» (*аль-манзіля байна-ль-манзілятайн*) між вірою і невір'ям людини, що скоїла тяжкий гріх; «вєління схвального і заборона несхвального» (*аль-амр бі-ль-ма'руф ва-н-нахй Ані-ль-мункар*) — обов'язок мусульманина сприяти усіма засобами, в тому числі і насильницьким шляхом, торжеству добра і нищенню зла. Політичне підґрунтя проблеми людської гріховності і кваліфікації «нечестивого» з точки зору долі, що очікує на нього в потойбічному світі (порівняння хариджитського, мурджитського і му'тазилітського підходів).

Історична доля му'тазилітського ідейного руху. Розквіт му'тазилітського каламу (1-ша половина IX ст.). Ліберальна для му'тазилітів атмосфера за халіфів аль-Ма'мунє (813-833 рр.), аль-Му-тасимє, (833-842 рр.) і аль-Васикє (842-847 рр.). Міхна. Гоніння на му'тазилітів за халіфа аль-Мутаваккіле (847-861 рр.). Головні школи му'тазилізма в Багдаді і Басрі та їх провідні представники. Раціоналістичні установки і теолого-філософські побудови му'тазилітів — надбання нових теологічних шкіл. Сунітський традиціоналізм — головний опонент раціоналістичних течій в межах мусульманської теології. Ханбалітство як реакція на розповсюдження му'тазилізму. Основні постулати й ідеали традиціоналістського богослів'я, наслідування авторитетів (*таклід*), боротьба з *бід'а* — нововведеннями релігійно-догматичного характеру. Спроба легалізації му'тазилізму шляхом компромісу з ученням традиціоналістів — догматиків. Аш'аритська школа каламу. Погляди Алі аль-Аш'арі (пом. у 935 р.), його прибічників і послідовників. Зближення каламу й арабо-мусульманської світської філософії (східного перипатетизму) (з XIII століття). «Пізні мутакаліми». Розмаїття точок зору і відмінність дослідницької літератури про історію і сутнісний зміст каламу. Неспроможність думки про калам як про «ортодоксальну схоластику».

ТЕМА XIX: МІСТИКО-АСКЕТИЧНИЙ НАПРЯМОК В ІСЛАМІ — СУФІЗМ (ТАСАВВУФ)

Різноманітність і багатозначність феномену суфізму (*тасаввуфа*): мусульманський містицизм як сукупність численних релігійно-філософських і етичних учень, а також поліваріантних практичних методів їх здійснення. Основа суфійського світогляду — ідея про містичне пізнання Бога і особлива концепція морального вдосконалення людини, пов'язана з проповіддю аскетизму і відмови від мирських благ. Гіпотези щодо походження терміну «тасаввуф». Незмінні теоретичні установки, притаманні суфійському руху: концепція шляху (*тарик*), і поняття святості (*вілайя*). Проблема витоків і ідейний коренів суфізму. Періодизація історії суфізму в середньовіччя.

Ранній етап формування ісламського містицизму: аскетизм (*зухд*) і рух сподвижників-аскетів, характерні риси їх релігійної практики. Один з перших відомих мусульманських аскетів аль-Хасан аль-Басрі (642-728 рр.), його учні і послідовники. Вклад жінок у становлення тасаввуфа. Рабі'а аль-'Адавія (пом. у 801 р.) і її учні про «всепоглинаючу і безкорисливу любов Бога». Ранні суфійські авторитети багдадської, суфійської, барсійської і хорасанської містико-аскетичних шкіл. Розробка суфійської ідеології в IX-X ст. аль-Мухасібі (781-857 рр.) і його вклад у формулювання основ суфійської «психології». Зу-н-Нун аль-Мисрі (пом. у 860/61 р.) і його роль у перетворенні суфізму на систему містичної філософії. Сахль ат-Тустарі (пом. у 896 р.) (коранічна екзегетика і теософія). Ат-Тирмизі (пом. в кінці IX ст.) (містична психологія, уявлення про «святих»). Виділення в тасаввуфі помірною і «крайнього», або «екстатичного» напрямків (умовність подібного розподілу). Крайні суфійські інтерпретації і проповідь містичного екстазу у аль-Бістамі (пом. у 875 р.) і аль-Халладжа (858-922 рр.). Перевага внутрішньої релігійності над зовнішніми формами її прояву: рух аль-маламатія в Хорасані і його ідейні послідовники в особі руху каландарія. Помірний тасаввуф і «вчення про тверезість» аль-Джунайда (пом. у 910 р.). Зразок «розсудливого» суфія — Абу Таліб аль-Маккі (пом. у 996 р.). «Легалізація» суфізму і створення «суфійської науки» («ільм ат-тасаввуф») (X-XI ст.). Систематизація суфійської традиції і поява перших праць, що фіксували головні положення суфійської теорії; тасаввуф як могутній інтелектуально-культурний і народний рух.

Базові положення суфійських доктрин. Концепції «шляху» (*тарик*) і «любви до Бога», теорія «зближення» і єднання з ним. Різноманітні трактування кінцевої мети містичного шляху: *фана'* (самознищення в Бозі) і його корелят — *бака'* (перебування в Божестві). Поняття про «стоянки і стани» (*макамат ва ахваль*). Учення про «святих» (*аулія'*). Морально-етичні уявлення суфіїв; ставлення до світських справ і світської влади. Проблема суфійської термінології.

Співвідношення тасаввуфа з нормативним сунітським ісламським комплексом. Основні напрямки критики суфізму теологами-традиціоналістами. Розквіт суфізму в XII-XIII ст. Перетворювальна діяльність аль-Газалі (1058-1111 рр.): поєднання ісламського традиціоналізму з суфійськими ідеалами. Діяльність суфійських ідеологів з поглибленої розробки філософських основ тасаввуфа. Ас-Сухварді (пом. у 1191 р.) і його містико-філософське вчення про «озаріння» (*ішрак*). Творчість ібн Арабі (пом. у 1240 р.) вплив його концептуальних побудов на майбутні покоління мусульманських мислителів і різноманітні аспекти арабо-мусульманської культури. Розвиток тасаввуфа в XIV-XVI ст. Поступова «девальвація» змістовної сторони пошуків в галузі «інтелектуального» суфізму, яка не була, однак, показником «стагнації» тасаввуфа в цілому. Поетична творчість в лоні суфійської традиції в епоху середньовіччя: тематика і образна система.



Західна і вітчизняна історіографія суфізму в історичній ретроспективі: еволюція трактувань і підходів.

ТЕМА XX: СУФІЙСЬКІ ІНСТИТУТИ І КУЛЬТ СВЯТИХ В ІСЛАМІ

Особливості і характерні риси практичного (прагматичного) суфізму. Тасаввуф як «масова релігія ісламу» (Р. Нікольсон). Становлення організаційних форм ісламського мистицизму. Первинні форми організації — суфійські обителі. Їх різновиди (*ханака, такійя, завія*): складання і розвиток у конкретних географічних і хронологічних межах, механізм функціонування.

Суфійські братства — *турук* як системний інститут у мусульманському суспільстві, що представляє собою єдність методу, доктрини, правил і формальної організації. Зародження суфійських братств (кінець XII ст.): перші ініціаційні об'єднання суфіїв — сухравардійя, кадірійя, рифайя. Складання в лоні хорасанської, месопотамської, мавераннахрської і магрибінської містичних традицій 12 основних (*усуль*) суфійських братств (XII — XIV ст.). Їх численні гілки, що оформилися в самостійні братства. Перетворення Єгипту на центр утворення турук після захоплення Іраку монголами. Поширення суфійських братств по усьому мусульманському світі, і перетворення суфізму на домінуючу релігійну життя мас мусульман. Місіонерська діяльність суфійських братств. Соціальна і політична роль тасаввуфа. Поступове зближення adeptів суфізму і носіїв «офіційної» ісламської доктрини. «Офіційні» духовні інститути і розгалужені суфійські структури як невід'ємні частини єдиного ісламського соціокультурного феномену. Представники мусульманської духовної еліти в суфійській системі.

Внутрішня структура й ієрархія суфійських об'єднань. Система наставництва: взаємозв'язок «наставник (*шейх, муришд, пір*) — учень (*мурид*)» — ядро дервишського братства. Інститут «намісників й емісарів» (*халіфа, мукаддам*) і «заступників» (*наїб*). «Професійні» суфії і «мирські» члени братств, їх обов'язки. Ланцюг духовної ініціації, посвяти і прилучення до божественної благодаті (*сильсіля*). Суфізм як специфічна релігійна практика, що передбачає жорстку самодисципліну і слідування чітко заданій психотехніці. Культуро-обрядовий комплекс тасаввуфа. Суфійське піклування — зикр як «серцевина» релігійної практики, його види і психологічний механізм. Обряди ініціації і посвяти. Участь дервишських братств у святкуванні маулідів. Ритуальні і догматичні розходження між суфійськими братствами. Економічні основи турук, канали фінансування.

Культ «святих» і його зв'язок з тасаввуфом. «Святість» і «святі» в ісламі, умовність цих термінів. Споконвічне невизнання нормативним ісламом існування святих. Роль суфійських теоретиків у формулюванні концепції святості (*вілайя*). Незрима ієрархія живих суфійських «святих» і її варіанти. Віра в благодійну силу (*барака*) і надприродні діяння мусульманських «святих» (*карамат*). Культ священних поховань, чудодійних атрибутів і реліквій. Паломництво до усипальниць мусульманських «святих» (*зіяра*). Причини зростання ролі культу «святих» у мусульманському світі й активність суфіїв і дервишських братств з його поширення. «Надмірність» культу аулія, його обмирщення і профанація.

Суфійські братства в культурі і суспільстві мусульманських країн у середньовіччі і в новий час. Дискусії у світовому ісламознавстві з проблеми «занепаду суфізму і його інститутів». Роль тасаввуфа в суспільно-політичному розвитку сучасного ісламського Сходу.

ТЕМА XXI: МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО

Складання мусульманського права як найважливіша складова процесу інституціоналізації ісламу в цілому. Шаріат — зведена система мусульманського права, оцінка цього поняття з позицій історичного і соціологічного підходів. Співвідношення понять шаріат і фікх. Фікх як юриспруденція (ісламська доктрина про правила поведінки мусульман; дисципліна, що займається виведенням конкретних правил поведінки із шаріату) і як мусульманське право в широкому смислі (ісламський комплекс соціальних норм). Основні джерела мусульманського права, їхня характеристика.

Джерела мусульманського права: взаємозв'язок теології і правознавства в ранньому ісламі. Утворення ранніх мусульманських правових шкіл — мединської (*асхаб аль-хадис*) і іракської (*асхаб ар-ра'ї*). Становлення теоретичних основ фікху і методик вирішення духовно-правових питань: *ра'ї* (незалежна думка чи судження законознавця як основа правового рішення), *іджма'* (консенсус мусульманської громади; одностайна думка чи рішення авторитетних осіб з обговорюваного питання), *кйяс* (судження за аналогією), *істислах* (незалежне судження заради користі), *істихсан* (краще рішення), *істи 'даль* (дедуктивний метод), *істисхаб* (презумпція незмінності стану); їх взаємозалежність, специфіка і ступінь поширення. Концепція іджтихад, її формування і змістова сторона (проблема інтерпретації). Остаточне складання фікху-юриспруденції як самостійної дисципліни (X ст.). Співвідношення фікху і теоретичного богослів'я: діалог і суперництво. Дві категорії норм фік-ха-юриспруденції: *'ібадат* (визначальні відносини мусульман з Аллахом, їхні релігійні обов'язки) і *му'амалят* (регулюючі відносини між людьми). Юридичні школи в сунітській традиції: формування провідних сунітських шкіл законодавства -мазхабів: ханіфітського, малікітського, шафіїтського і ханбалітського. Їхня загальна характеристика, основні риси, відомості про засновників, основні принципи і методи рішення правових питань, географічні ареали поширення. Найбільші шіїтські течії — джа'фаритська (імамїтська), зайдитська й ісмаїлітська. Об'єктивні розбіжності між мазхабами і їх причини. Теза про «закриття воріт іджтихада»: його тлумачення й об'єктивний смисл. Проблема співіснування мазхабів (відсутність «кастової» замкнутості) і їхнє місце в правосвідомості мусульман.

Вплив на мусульманське право римсько-візантійського, сасанідського, талмудичного права і канонічного права східно-християнських церков. Взаємодія мусульманського і звичайного права (*урф, Адам*). Мусульманське право і світське законодавство в історичній ретроспективі.

Основні галузі фікху і їхня комплексна характеристика: шлюбно-сімейне і спадкоємне, цивільне, карне, державне, міжнародне право, судоустрій і процес. Специфіка шаріатського суду (*махкама*), інститут шаріатських суддів — *каді* і їхнього обов'язку. Інститут муфтіїв в арабо-мусульманській історії. Богословсько-юридичний висновок — *фатва*. Фікх у правових системах мусульманських держав середньовіччя. Мусульманське право в працях вітчизняних і західних дослідників.



Соціально-економічні та політичні відносини в Аравії напередодні зародження та виникнення ісламу

1.1. ВИНИКНЕННЯ ТА ПОШИРЕННЯ ІСЛАМУ

Іслам, як християнство і буддизм, належить до числа світових релігій.

Іслам сповідують країни Близького та Середнього Сходу, Азії, Африки. За даними Всесвітньої ісламської ліги, в різних країнах світу налічується приблизно до 1 млрд послідовників ісламу.

Мусульмани мешкають більше ніж у 120 країнах. У 35 країнах вони становлять 95-99 % населення, в 15 державах — впливова меншість, у 28 країнах іслам — державна релігія.

В «ісламському» світі є заможні й бідні країни. Заможні — країни-експортери нафти, де національний дохід на душу населення вищий, ніж у багатьох розвинутих країнах. Це Саудівська Аравія, Лівія, Кувейт. Бідні — які за класифікацією ООН віднесені до розряду найбідніших країн, наприклад Бангладеш. Багаті нафтовидобувні країни арабського світу (Іран, Пакистан) утворюють центр «ісламського світу». Тяжіє до центру «ісламського світу» і Єгипет. Його авторитет у багатьох випадках пояснюється тим, що тут знаходиться ідеологічна цитадель ісламу — мусульманський університет Сель-Аль Азхар блискучий (мечеть та мусульманський університет у м. Каїрі). Мечеть збудована в 972 р., а в 996 р. створено медресе. У XI ст. — навчальний заклад університетського типу.

Основна маса віруючих мусульман зосереджена у двох великих регіонах сучасного світу.

Перший регіон охоплює район Близького та Середнього Сходу, який включає в себе всі країни від Марокко та Мавританії по берегу Атлантичного океану до Еміратів у зоні Перської затоки, Туреччина, Іран, Афганістан, Пакистан та деякі інші країни. Тут знаходиться країна ісламу — аравійські степи та напівпустелі, мешкають в цьому регіоні близько 60% мусульманського населення планети.

Другий регіон охоплює частину Південно-Східної Азії — Бангладеш, Малайзію, Індонезію, південну частину Філіппінського архіпелагу (о.Манденас). Тут мешкають близько третини мусульман. За межами цих регіонів більш менш значні групи мусульман трапляються в країнах Чорної Африки (Сенегал, Малі, Нігерія та ін.), на Балканах (Албанія та Югославія, Боснія та Герцеговина, частково Болгарія), у Китаї — серед національних меншин.

На території колишнього Радянського Союзу іслам поширений в Азербайджані, автономних республіках гірського Кавказу, Башкортостані, Татарстані, республіках Середньої Азії та Казахстані, а на території України — в Автономній Республіці Крим.

Іслам — наймолодша із світових релігій. Його батьківщиною є Аравійський півострів, точніше — північно-західна його частина — область Хіджаз зі священними містами Мекка та Медина. Формально заснування ісламу датують 26 липня 622 р., коли його

засновник релігійний реформатор Магомет змушений був утекти з Мекки в Медину, оскільки аристократична верхівка племені корейшитів не прийняла його вчення.

Цей рік називається хиджра. 26 липня 622 р. є початком мусульманського літочислення. Непарні місяці мусульманського календаря складаються з 30 днів, парні — з 29 (354 днів). Кожний третій рік — високосний (355 днів). Місячний календар використовують у більшості мусульманських країн, які у 1980 р. широко відзначали 1500-ліття хиджри та 1400-ліття ісламу.

Час виникнення ісламу (кінець VI — початок VII ст.) позначений гострою соціально-політичною боротьбою, руйнуванням первісно-общинного ладу та формуванням ранньокласового суспільства на Аравійському півострові. На відміну від християнства, виникнення ісламу відбувалося в процесі боротьби багатьох економічних укладів. З одного боку, в арабських племенах тривала боротьба між могутньою родовою аристократією племені корейшитів, з іншого — масами вільних бідняків, ремісників, хліборобів, конярів-пастухів, розхитувала первісно-общинний лад, готувала перехід до класового суспільства.

Водночас в економічному житті арабських племен проростали нові класові відносини, утверджувалося рабство, особливо боргове. Але рабство на той час історично вичерпало себе, воно сковувало розвиток рабовласницького устрою. Тому вже наприкінці VI ст. зароджуються елементи феодального устрою.

Аравія до ісламу. Іслам виник у середовищі арабів, корінних жителів Аравії. Доісламські араби — один з багатьох семітських народів, що мешкали в цьому районі Близького Сходу з давніх давен. Найпізніша традиція, що була зафіксована в Корані, виходить з того, що легендарний біблійний першопредок євреїв Авраам був прабадьком не тільки іудеїв, а й арабів: два народи пішли від його синів Ісаака та Ізмаїла, що були народжені його різними дружинами. У перші століття нашої ери араби (хлібороби та кочівники-бедуїни) вже широко розселилися не тільки по всій Аравії, а й на сусідніх з нею землях — у Месопотамії, Сирії, Палестині. Вони були вже знайомі з ранніми державними утвореннями, частина яких перебувала у сфері політичного та культурного впливу Візантії чи Ірану.

Невеликі держави Південної Аравії (Ємен, Мекка, Ятриб та ін.) у IV-VI ст. були об'єктом пильної уваги з боку Візантії та сасанівського Ірану, які змагалися одне з одним. Розташовані на узбережжі жвавого торговельного шляху, ці міста-держави існували в основному за рахунок торгівлі, частково також — ремесла та лихварства. Через Мекку та інші торгові центри йшли каравани з індійськими солодощами, екзотичними фруктами та винами, коштовним одягом та каменями, товарами далекого експорту, включаючи китайський шовк. Торговельні шляхи перетинали й Північну Аравію, але там вони знаходились під наглядом сильних держав-суперниць. Південна дорога, менш залежна від політичної кон'юнктури, була спокійнішою і надійнішою, тому й процвітала. На караванній торгівлі розбагатіли й міські араби (торговці та ремісники), й кочові племена бедуїнів, шейхи яких збирали свою частку за безперешкодний прохід караванів.

У IV ст. розширилась південноаравійська держава Хім'яритів, що об'єднало весь Ємен. На початку VI ст. ця держава була завойована ефіопським царством Аксум, а в 570 р. ефіопи були вигнані іранцями. Із захопленням Ємену та перетворенням його на свою сатрапію Іран практично взяв у свої руки всю транзитну торгівлю, направивши її північним шляхом. Південноаравійська торгівля призупинилась, її торговельні центри опинились у стані серйозної кризи, що зачепила також інтереси кочових арабських племен, в середовищі яких виділилася родоплемінна верхівка, що звикла до розкошів.



Напруженість кризової ситуації знайшла своє вираження, як це нерідко траплялось в історії, в духовній сфері, в ідеологічних суперечках, що й слугувало безпосереднім поштовхом до виникнення нової релігії.

Араби, особливо кочовики, були язичниками. Йдучи за стародавніми семітськими традиціями, що походили з вавилонської та навіть доавилонської Месопотамії, вони поклонялися сонцю та місяцю, різним богам та духам, силам природи, померлим пращурам. На півдні Аравії розквітав фетишизм, що знайшов своє відображення в культурі великого, поставленого на ребро, каміння. Найбільшим з них був знаменитий чорний камінь у храмі Кааба в Мекці. Оточений багатьма меншими кам'яними фетишами, що символізували інших племінних божеств та духів, цей чорний камінь сприймався всіма арабами як найвищий божественний символ. Можливо, це якоюсь мірою відображало уявлення про існування найвищого духовного божества, що складалося серед арабських племен.

Такого типу уявлення в Аравії були поширені давно. З ними були знайомі араби в Мекці, в Ятрибі та в містах Ємену. Їхнє джерело відоме — це монотеїстичні релігії, іудаїзм та християнство. Іудаїзм існував в Аравії вже протягом ряду століть, особливо в містах. Великі іудейські громади євреїв, які там жили, насамперед європейських торговців, активно функціонували в південноаравійських торговельних центрах і досить охоче розповсюджували своє вчення, особливо в Ятриб-Медині та в Ємені, де на межі V-VI ст. іудаїзм на короткий час став офіційною державною релігією. Завоювання Ємену ефіопами (християнами) помітно зменшило вплив іудаїзму, натомість посилило роль християнства.

Християнство, в тому числі несторіанського типу, поширилось у той час серед арабів Сирії, Палестини, Месопотамії, не кажучи вже про те, що територіально Аравія була буквально оточена християнськими державами (Візантією, Єгиптом, Аксумом), а в південно-аравійських містах існували християнські громади та храми. Крім монотеїзму іудео-християнського типу, на південно-аравійських арабів мав певний вплив й проникаючий сюди з Ірану зороастризм, а також пізніші його модифікації, що склалися під впливом християнства (маніхейство-маздакізм).

Усе це складне переплітіння вірувань та релігій з їхніми відчутними монотеїстичними тенденціями не могло не вплинути на арабські племена, що жили на межі кількох потужних релігійних потоків. Спокійне і довготривале опанування чужого культурного впливу та вироблення на його основі власного релігійно-культурного потенціалу (або просто приєднання до однієї з перелічених систем) могло б відбутися без потрясінь. Але в умовах різкого спаду в торгівлі та змушеного перегляду структури економіки, руйнування традиційного життєвого побуту все склалося інакше. На півдні Аравії араби, що втратили звичні джерела збагачення, гостро відчували свою слабкість, розпорошеність, нездатність протистояти ударам, що на них посипались. Історія сповнена прикладами занепаду й навіть загибелі багатьох народів, що опинилися в аналогічному стані. Але араби знайшли в собі сили виробити могутній інтегруючий імпульс, причому генератором цього імпульсу виявилась нова релігія.

У VI ст. у Південній Аравії помітно активізувався рух ханіфів, пророків-проповідників, що закликали відмовитися від язичеського бога. Докладних відомостей про ханіфів не збереглося, окремі їхні проповіді досить невиразні. Але відомо, що новий бог (арабською мовою — Аллах), ними запропонований, відрізнявся й від іудейського Яхве, й від християнської Трійці.

Кожний з ханіфів проголошував себе довіреною особою нового бога, проте до певного часу проповідь кожного з них успіху не мала, хоч діяльність кожного робила пев-

ний внесок у накопичення тих нових якостей, які рано чи пізно повинні були якось виявитися. Успіх випав на долю Мухаммеда — людини, що увійшла в історію ісламу як великий та головний пророк. Мухаммед виступив з проповіддю, зміст якої зводився до того, що існує лише один великий Аллах і що всі повинні коритися його волі. За короткий час Мухаммед став повним і загально-визнаним владикою величезної, добре згуртованої та організованої громади «правовірних», що прагнула активної діяльності в ім'я Аллаха та нової релігії.

Мухаммед народився в 570 р. в збіднілому роді Хашим могутнього мекканського племені курейш. Рано втративши своїх батьків, він спочатку пас худобу свого дядька Абу Таліба, а потім пішов на службу до заможної вдови Хадідже, де вів її торговельні справи, що сприяло його активному спілкуванню з представниками різних народів і релігій. Згодом Мухаммед одружився на Хадідже, і, незважаючи на різницю у віці, шлюб їхній був щасливим. Протягом 27 років їхнього подружнього життя Хадіджа народила дітей, але тільки улюблена дочка пророка Фатіма пережила батька й залишила потомків. Після смерті Хадіджі у пророка було багато дружин, включаючи й малолітніх, але жодна з них, наскільки це відомо, не залишила йому спадкоємців.

Після одруження на Хадіджі Мухаммед залишив торгівлю і цілковито вдався до релігійних пошуків. Його стали відвідувати «видіння», він почав чути «голоси». Приблизно з 610 р. Мухаммед почав виступати як релігійний провідник, новий пророк.

Вчення Мухаммеда полягає в тому, що він зумів добути з усіх знайомих йому релігій те головне, що в конкретних умовах Аравії початку VII ст. було так необхідне, — заклик арабів до об'єднання під знаменом єдиного бога. Цей заклик і дав імпульс небаченої сили.

На початку Мухаммед взагалі не наполягав на тому, що його вчення нове. Він виступив за визнання єдиного Бога, у чомусь спорідненого з іудейським та християнським, хоч водночас близького й до вищого божественного символу Кааби. Усю догматику свого вчення, включаючи пророків від Авраама до Ісуса, він відверто запозичив з Біблії. Авраам при цьому ототожнювався з «володарем Кааби» як прабатько всіх арабів. Євреїв і християн Мухаммед не тільки охоче запрошував включитися до общини правовірних, а й вважав своїми духовними братами. У перші роки поширення нового вчення Мухаммед навіть молився, ставши обличчям до святого міста іудеїв та християн — Єрусалима. Тільки після того, як євреї почали відверто висміювати теологічні та догматичні помилки Мухаммеда, пророк вимагав ставати обличчям під час молитви до Мекки, яка до того часу стала духовним центром ісламу.

Створивши культ єдиного Аллаха, Мухаммед закликав своїх послідовників щодня молитися йому, супроводячи молитву омовінням, дотримуватись посту та вносити в загальну касу правовірних податок на користь бідних (приблизно 2,5% загальної вартості майна). З Біблії Мухаммед запозичив ідею Страшного суду, уявлення про рай (населеного гуріями) та пекло, про Сатану (шайтана), бісів (джинів) та багато ін. Не чужим Мухаммеду виявився й дух ранньохристиянського егалітаризму: у всякому разі він спочатку активно виступав на захист бідних, проти утисків («обмірювань») заможними купцями.

Першими послідовниками пророка були Хадіджа, син Абу Таліба Алі — двоюрідний брат Мухаммеда, що одружився на Фатімі, купець Абу-Бекр, Омар та деякі інші, менш відомі діячі раннього ісламу. Усі вони увірували в божественність пророка, підтримували його й орієнтувалися на зв'язки з іудеями та християнами.

Кількість послідовників Мухаммеда в Мецці зростає, і це зустрічало опір заможних купців-курейшитів, найбільш впливових жителів міста. Курейшити, що опиралися на



святилище та богів Кааби, не бачили сенсу в новій релігії і навіть боялися посилення її послідовників. Смерть Хадіджі та Абу Таліба (він хоч і не став мусульманином, але підтримував племінника) позбавила Мухаммеда внутрішньої опори в Мекці, і в 622 р. пророк разом зі своїми послідовниками вирушив до сусідньої Медини, що суперничала з Меккою.

Ворожі курейшитам мединці охоче прийняли Мухаммеда, а наявність у Медині великої іудейської общини зробило їх більш підготовленими до прийняття його вчення. Незабаром після прибуття Мухаммеда в Медину майже більшість населення цього міста поповнили ряди правовірних. Це був великий успіх, майже тріумф, тому 622 рік, рік переселення (по-арабськи — хіджра) став вважатися першим роком нової мусульманської ери.

Мединська громада мусульман виробила свій статут, свої організаційні форми, перші закони та розпорядження в галузі не тільки ритуалу та культу, а й норм повсякденного життя. У нових законоположеннях, відмінності між ученням Мухаммеда і вченням християн та іудеїв вже набагато глибші, що цілком природно: культурні традиції арабів не могли не вплинути на норми сімейного життя (багатожонство, упокорення жінки) та на сферу права (чітке відстоювання інтересів приватної власності, природне для торгового народу), та навіть на характер харчових заборон (не пити вина) тощо. Усе це дало змогу Мухаммеду в Медині зробити значний крок на шляху відособлення нової релігії від інших, нехай навіть і споріднених з нею.

Невдовзі під впливом ісламської громади в Медині опинилась майже вся Південна та Західна Аравія. Де переконанням, а де й силою послідовники Мухаммеда досягали свого. Довше за всіх трималася Мекка, хоч мусульманські загони, запалені ідеєю джихаду (війни за віру), грабували її каравани та завдавали їй відчутних ударів. Найбільш далекоглядні з курейшитів почали переходити на бік пророка. Дні незалежної Мекки закінчувалися, у 630 р. Мухаммед урочисто вступив у це місто. Тепер уже курейшити не тільки прийняли його, а й схилилися перед ним. Прийнявши іслам, вони швидко зайняли помітні місця серед найближчих послідовників пророка. Мекка була офіційно оголошена священною столицею ісламу. Мухаммед не став жити в ній, а повернувся в Медину, а в 632 р. він здійснив паломництво (хадж) до Мекки. У тому ж році він помер і був похований у Медині. Після його смерті в Аравії деякі кочові племена намагалися повстати проти нових порядків, але невдало.

Спадкоємці Мухаммеда швидко й рішуче поклали край внутрішнім заворушенням, і всю свою енергію спрямували на поширення й утвердження ісламу. Мухаммед зробив головне, чого потребували на початку VII ст. араби: він об'єднав їх, дав їм єдине вчення і визначив шлях, по якому вони мали йти. Цей шлях передбачав дотримання норм ісламу та військову здобич, яка вже при Мухаммеді стала основи ім джерелом прибутків мусульманської громади: чотири п'ятих її розподілялась між воїнами, а одна п'ята йшла пророку та призначалась, в усякому разі спочатку, для потреб бідних.

Після смерті Мухаммеда постало питання про те, хто очолить мусульман. При цьому йшлося не стільки про духовного, релігійного лідера, скільки про лідера новоутвореної величезної держави з населенням та територією, що постійно збільшуються. У межах арабської ісламської громади обидві верховні посади, духовна та світська, злилися в одній особі, яка під найменуванням халіфа повинна була очолити правовірних.

Найближчим до пророка був його кузен та зять Алі, батько двох улюблених внуків пророка, Хасана та Хусейна. Першим халіфом обрали не його, а Абу-Бекра, найстарішого однодумця Мухаммеда. Абу-Бекр правив недовго (632-634), але зробив немало: при ньому було врегульовано внутрішні смути в Аравії і започатковано знамениті араб-

ські завоювання (походи на Сирію та зайняту сасанідським Іраном Месопотамію). Після смерті Абу-Бекра другим халіфом став Омар, якого обрав спадкоємцем Абу-Бекр. За десять років влади (634-644) Омар досяг величезних успіхів. Використовуючи слабкість та чвари усередині сасанідського Ірану, він не тільки відвоював у нього Месопотамію, а й просунувся далі, приєднавши до своїх володінь Закавказзя. Активно діючи проти Візантії, арабські полководці завоювали Сирію та Палестину аж до стін Константинополя. У 639 р. до халіфата був приєднаний і Єгипет.

У 644 р. Омар був убитий рабом-іранцем. Халіфом став Осман — також мухаджир (учасник хіджі, тобто найближчий прибічник пророка), що належав до заможного мекканського курейшського роду Омейядів. Сам Осман не був особистістю, але завоювання, що тривали при ньому, мали успіх. До халіфату були приєднані Вірменія та Мала Азія, ряд північноафриканських територій (Лівія — аж до самого Карфагена, який щойно відкупився від арабів, що підійшли до його стін). При Османі на перший план почали виходити Омейяди, які поступово прибирали до рук усі прибуткові посади, що приводило до незадоволення багатьох, хто відчував себе обділеним. Це були головним чином прибічники Алі, які отримали назву шиїтів (шиа — група, партія, секта). Шиїти вважали, що не Осман, а Алі, найближчий родич і прибічник пророка, повинен був зайняти місце халіфа.

Висунення Омейядів дало поштовх для посилення їхньої активності. Пропаганда шиїтів, яка стверджувала, що халіфи повинні бути з роду пророка, приваблювала багатьох, невдоволених підвищенням Омейядів. У їх числі опинилися не тільки араби, а й жителі більш віддалених країн, наприклад Ірану. Шиїтів підтримували й багато арабських племен кочовиків-бедуїнів. Справа закінчилася тим, що в 656 р. юрби шиїтів, які зібралися в Медині під виглядом паломників з Єгипту, Месопотамії та інших районів халіфату, вдерлися до палацу Османа і вбили його. Халіфом був проголошений Алі. Новий халіф переніс столицю з Медини в Куфу (Месопотамія) і усунув усіх призначених Османом намісників різних районів Арабського халіфату. Лише один з намісників — Муавія з роду Омейядів — відмовився підкоритися Алі й фактично відірвав Сирію від халіфату. Муавія почав готуватися до війни з Алі, а його прибічники, спираючись на текст Корану, виступили проти ідеї шиїтів про право на владу лише потомків Алі. Перевага сил була явно на боці Алі. Але у вирішальний момент бою з військами Муаві Алі завагався і погодився на вирішення суперечки про право на владу третейським судом.

Це було помилкою, якою скористалися противники Алі та шиїтів. З одного боку, нерішучістю Алі були невдоволені прибічники твердої політики, що зневірилися у новому халіфі й перестали його підтримувати; з іншого — у самому таборі шиїтів опинилася значна група мусульман, які схилилися до того, що халіф не повинен бути спадковим правителем, і його слід обирати «за волею Аллаха та народу». Ця група почала називатися харіджитами. Харіджити обрали свого халіфа, і тому саме проти нихусвоїх колишніх прибічників, Алі був вимушений направити головний удар.

Боротьба з харіджитами тривала багато років і дуже ослабила позиції Алі, який так і не встиг вирішити на свою користь суперечку з Муавією. У 661 р. Алі помер від кинджала харіджита. Шиїти втратили владу. Новим халіфом був проголошений Муавія, що став родоначальником династії Омейядів, яка правила халіфатом до 750 р.

Разом з Омейядами, що перенесли столицю у розкішно відбудований Дамаск з величними мечетями, головною течією в ісламі став протиставлений шиїзму сунізм. Суна — це священна легенда, що складалася з розповідей (хадисів) про життя та діяльність пророка, про його вислови тощо. Суна, що склалася протягом перших двох



століть ісламу, увібрала в себе багато історичного матеріалу та ще більше легендарних перебільшень. Суна стала чимось на зразок коментаря та пояснення до Корану. Усі, хто визнавав святість Суни, стали називатися сунітами. Починаючи з Омейядів, що опікали сунітів та протиставляли їх прибічникам Алі, цей напрям в ісламі почав вважатися ортодоксальним, у відношенні до якого всі інші, насамперед шиїти, були в явній або прихованій опозиції.

Особливо яскраво це проявилось після того, як Муавія, який знову відновив єдність арабо-ісламського світу, виступив проти змовників-шиїтів. Відразу ж після смерті Алі, його старший син Хасан віддав престол Муавії, забезпечивши при цьому певні привілеї для себе. Нейтралізувавши таким чином шиїтів, Муавія усі сили спрямував проти хариджитів. Придушивши повстання і примусивши таким чином визнати свою владу, він ще за життя призначив своїм спадкоємцем сина, започаткувавши практику престолонаслідування халіфів. Але після смерті Муавії була організована змова шиїтів, на чолі яких став другий син Алі та Фатіми — Хусейн. У бою з військами халіфа Хусейн загинув. Повстання шиїтів було придушене, але в особі похованого в Кербеле Хусейна шиїти отримали дуже важливого для них мученика, ім'я і пам'ять про якого з тих пір стали лозунгом і прапором шиїтів у їхній боротьбі з ненависними їм сунітами. Після загибелі Хусейна представники обох напрямів в ісламі стали непримиренними суперниками й дуже часто — запеклими ворогами.

Складна внутрішня боротьба навколо престолу халіфа не послабила наступального руху ісламу. Ще при Муавії араби завоювали Афганістан, Бухару, Самарканд, Мерв. На межі VII-VIII ст. вони підкорили значну частину Візантії, знову побувавши біля стін Константинополя. Була завойована частина Грузії, не припинялися напади на Хазарію. На початку VIII ст. намісники халіфа, придушивши ряд повстань, приєднали до халіфату майже всю Середню Азію, діставшись кордонів Індії та Китаю. У Північній Африці до халіфату було приєднано Лівію, потім Туніс, Марокко. Перейшовши через Гібралтар, араби завоювали Іспанію і через Піреней вторглися до Франції, де лише в битві при Пуатьє (732 р.) їх переможний рух було зупинено.

Арабські завоювання ґрунтувались на міцній основі, що й дало змогу халіфату проіснувати немало століть. Цією основою був іслам. Справа в тому, що завоювання йшло паралельно з ісламізацією завойованих народів. Якщо на початку, у часи пророка, одним з найважливіших причинних стимулів для завоювання були перегони за військовою здобиччю, яка одна тільки могла відшкодувати збитки, що понесли арабські міста від спаду торгівлі, то пізніше обставини змінилися. В умовах халіфату, у межах якого релігія була об'єднана з політичною адміністрацією і навіть відігравала провідну роль у цьому симбіозі, на перший план вийшла ісламізація. Намісники пророка, халіфи, вважали своїм обов'язком приєднати до імперії нові землі, обертаючи при цьому в мусульманство їхнє населення. У районах, де протягом століть мешкало багато арабів або близьких до них семітських племен — у Месопотамії, Сирії, Палестині, ісламізація практично звелася до арабізації. Місцеве населення за допомогою ісламу було порівняно легко асимільоване і згодом фактично стало арабським за мовою, культурою та загально етнічною ознакою. Складніше було становище в Лівані, де сильне коріння пустило християнство, але й там процес ішов досить успішно. Приблизно такою самою була ситуація в Північній Африці, з тією лише різницею, що місцеве населення тут не було семітським. Але процес асиміляції єгиптян, лівійців (берберів) та іншої частини місцевих народів привів до асиміляції місцевого населення, заміщення місцевої мови та культури арабською.

Інакше було з тими народами та районами, де арабів було небагато, — в Ірані, Афганістані, Закавказзі, Середній Азії, не кажучи вже про Іспанію. Тут ісламізація йшла не стільки шляхом арабізації, скільки за рахунок економічних привілеїв, які були встановлені для тих, хто прийняв іслам. Ці привілеї, у всякому разі спочатку, відіграли дуже вагомую роль.

Уся земля в халіфаті була проголошена державною власністю, при чому від імені держави нею розпоряджався халіф, а на місцях — його намісники у завойованих районах, еміри. Як правило, всі землі залишали їхнім колишнім власникам. Рента-податок майже з усіх земель надходила до казни халіфа. Але мусульмани як податок платили ушр — одну десяту частину прибутку, а всі останні — харадж, розмір якого коливався від одної до двох третин врожаю, а також подушну подать (джизію). Торгове мито для мусульман також було пільговим. Результати такого роду економічної політики були очевидні: потужні економічні важелі стали безвідмовним стимулом для ісламізації підкорених арабами народів. Прийняття ж ісламу завойованими народами, в тому числі й країнами високої та стародавньої культури (Єгипет, Іран), тягло за собою різку зміну культурних традицій. Ісламізація сильно трансформувала та уніфікувала побут, систему сімейних та суспільних відносин, етику, право на всій території халіфату. В одних випадках це супроводилося арабізацією, в інших — ні (Іран), але всюди те, що суперечило догмам ісламу, не вписувалося в його суворі норми, поступово відходило на задній план або зовсім забувалося. Іслам в усіх районах Арабського халіфату виходив на перший план і саме його норми визначали подальший напрям розвитку культури ісламізованих народів.

Влада Омейядів впала у 750 р. у зв'язку з повстанням Абу-Мусліма у Мерві та в Ірані. До повстання приєдналися хараджіти та шиїти. До влади прийшли халіфи з нового роду — Аббасидів. Аббасиди перемогли з допомогою шиїтів, проте вони визнали офіційною державною релігією сунізм і перенесли столицю в Багдад. Аббасиди не вели активної зовнішньої політики — за багато століть їх володарювання до халіфату були приєднані лише Сицилія, Кіпр та ще кілька незначних за розміром територій. Загальною їхньою метою було збереження завойованого. А зробити це було нелегко. Намісники-еміри з плином часу дедалі більше відособлювались у країнах, що ними управлялися. В Єгипті, Марокко, Лівії, Ірані, в Середній Азії протягом IX-X ст. виникли фактично власні емірати зі спадковою владою. До середини X ст. під владою халіфа залишився один Ірак, причому в самому Багдаді влада з рук халіфів перейшла до гвардійських військових начальників. Халіфи перетворилися лише у духовних керівників, «пап ісламу»; ім'я наступного халіфа все ще називалося під час головної молитви по п'ятницях усіма правовірними, його зображення було викарбувано на монетах. Халіф також мав право інвентури — тільки після його формального утвердження спадкоємець того чи іншого емірату отримував право на місце свого попередника. У 945 р. Багдад був захоплений західноіранським шахіншахом-шиїтом з роду Буїдів, після чого халіф остаточно втратив політичну владу. Ця влада була частково відновлена лише після захоплення Багдада в 1055 р. турками-сельджуками.

На початку XI ст. напівкочові племена огузів-туркмен на чолі з керівниками з роду Сельджуків вторглися на територію Ірана і за короткий час завоювали Іран, Ірак, значну частину Малої Азії. Прийнявши іслам, тюркські племена осіли біля Візантії. На початку XIII ст. під ударами хрестоносців із заходу, а потім монголів зі сходу сельджуцька держава розпалася. Навала монголів поклала кінець й існуванню халіфату Аббасидів; монголи були зупинені на Близькому Сході лише мамлюцькими султанами



Єгипту. Під владою монгольських ілханів опинились Іран, Ірак, Закавказзя та значна частина Малої Азії, включаючи колишній сельджуцький султанат.

У західній частині Малої Азії на початку XIV ст. невелика тюркська (турецька) держава бея Османа. Походи проти сусідньої Візантії були успішними: невдовзі велика частина Малої Азії опинилась під владою османських турків. У другій половині XIV ст. турки вторглися на Балкани і завоювали значну їхню частину. Крім того, турецькі султани розповсюдили свою владу на схід, аж до Іраку. Зіткнення з армією непереможного Тимура, наприкінці XIV ст., який розгромив монгольську державу ілханів та об'єднав під своєю владою Середню Азію, Іран та значну частину Близького Сходу, відкинуло турецьких султанів на вихідні позиції.

Але після розпаду імперії Тимура турки продовжили свою експансію. Утворивши регулярну армію з яничар, султани зруйнували Візантію, завершили завоювання Малої Азії та Балкан і на початку XVI ст., сильно потіснивши іранських Сефевидів, приєднали значну частину Вірменії та Північний Ірак. Повернувши потім війська на південний захід, турецькі султани завоювали Єгипет і Сирію, встановили свою владу в Аравії та примусили останнього з халіфів уступити турецькому султану прерогативи повелителя правовірних. Після цього влада турецького султана була поширена на всю арабську Північну Африку, а в Європі турецькі війська штурмували Відень. Крім того, васалом турецького султана вважався кримський хан, під владою якого перебувала значна частина Причорномор'я.

Об'єднавши під своєю владою більшість мусульманських країн і народів, турецький султан став фактичним повелителем правовірних, спадкоємцем верховної влади арабських халіфів. Але він уже не міг претендувати на релігійну владу в межах усього ісламського світу. Самостійним політичним утворенням у пізньому середньовіччі був сефевидський Іран з його переважно шіїтським населенням, не кажучи вже про Індію.

Ще наприкінці XII ст. воїни ісламу вторгалися в Північну Індію і, скориставшись міжусобною війною раджпутських князів, зайняли район Делі, потім Біхар та Бенгалію. На початку XIII ст. на завойованих землях виник Делійський султанат, а іслам став офіційною державною релігією Північної Індії. Разом з Ісламом виникли характерні для нього форми землеробства та податків; усі впливові посади в державній адміністрації були надані мусульманам. Іслам швидко розповсюджувався, особливо серед міського населення, у середовищі торговців. Правителі султанату енергійно розширяли свої володіння на схід та на південь, але були зупинені на межі XIV-XV ст. вторгненням Тимура.

У 1526 р. Північна Індія була завойована Бабуром, засновником імперії Великих Моголів, що призвело до зміцнення там позицій ісламу. У XIV ст. торговці арабських країн та Індії познайомили з ісламом індонезійців. На півострові Малакка, а потім на острові Ява виникли ісламські громади. Їхня коаліція в 1519 р. розгромила махараджу Маджапахіта, після чого іслам став широко розповсюджуватися на островах Індонезії. Торговці ще у VII-VIII ст. познайомили з ісламом і Китай. Правда, там іслам глибокого коріння не пустив, але мусульмани, як частина населення країни, з'явилися й існують там і нині.

Складними й різними шляхами проникав іслам до Африки. Мусульмани Єгипту розповсюдили його у Східному Судані, потім внаслідок контактів з аравійськими купцями з ісламом познайомились на узбережжі Східної Африки (Сомалі, Еритрея). Народи Західного Судану, що перебували в сфері впливу північноафриканських арабів Магрибу, сприйняли іслам від них. Від північноафриканських арабів іслам проник і в

державу Малі — одну з найбільших і найдавніших в історії Африки. Процес ісламізації негритянської Африки триває й досі.

На території колишнього СРСР іслам поширений в Азербайджані, автономних республіках гірського Північного Кавказу, Башкортостані, Татарстані, країнах Середньої Азії та Казахстану, а на території нашої країни іслам поширений в Автономній Республіці Крим.

1.2. КОРАН СВЯЩЕННА КНИГА МУСУЛЬМАН

Коран (аль-Куран — «читання», «читання вголос» від араб *кара* «читати») — це священна книга мусульман. Складається з 114 сур, одкровень, які були отримані пророком Мухаммадом. За уявленнями мусульман, текст Корану, як послання, адресоване арабам, був вкладений у вуста Мухаммада самим Богом.

Коран виділяється серед інших творів арабської писемності. Спочатку Мухаммад проповідував усно протягом двадцяти років (бл. 610-632 рр.). На досить ранній стадії проповідницької діяльності у Мухаммада дозріло уявлення про те, що те, що він переказує людям, зберігається в «небесній скрижалі», «одвічній і сокровенній», і посилається йому частинами в міру необхідності. Він неодноразово говорив про це своїм слухачам, але за життя не дбав про те, щоб його одкровення були записані в тій послідовності й тими словами, як вони були ним викладені. Більше того, він повертався до вже оприлюднених послань, міняв їх словесне вираження і сенс, роз'яснював і доповнював, об'єднував деякі з них, інші оголошував «скасованими» і вимовляв замість вилучених нові, посилаючись на виконання волі Аллаха.

Деякі мусульмани записували тексти, інші запам'ятовували їх напам'ять, іноді нагадуючи Мухаммаду про те, що він раніше говорив з якого-небудь приводу. Подібна усна практика послань відповідала традиції родового суспільства Аравії. Існуючі тоді системи писемності (арамейська, сирійська, набатейська, сабейсько-хіміярітська і власне, ще примітивна, арабська) використовувалися тільки для торговельних і політичних документів. Тому записи одкровень Мухаммада носили випадковий характер. У зв'язку з тим, що люди записували їх по пам'яті, опускаючи те, що їм здавалося очевидним (або навпаки — незрозумілим), ряд місць досить важко сприйняти непідготовленому читачеві.

У Корані можна знайти не тільки релігійні приписи та проповіді. Часом текст являє собою яскраву образну мову, яка барвистими порівняннями нагадує літературну пам'ятку арабських племен *Айям аль-араб* (Дні арабів), записану у XIII-X ст. У ній низка сюжетів перегукуються з сурами Корану.

Текст Корану в основному являє собою римовану прозу. Ця форма викладу, звана арабами «саджа», полягає в тому, що рядки віршів закінчуються співзвучними словами, замінюють риму, або фразами, повторюваними як рефрен. Слухачі Мухаммада спочатку сприймали його як оповідача, поета (багато казок користувалися римованою прозою, бо вона дозволяла краще запам'ятати текст), і тільки пізніше побачили в його промовах особливий сенс. Сам Мухаммад з цього приводу говорив «Аллах не вчив його віршам» (36:39) і що проповідь посланника Аллаха — «не слова поета» (69:41).

Ісламська культура (приблизно до ХУП ст.) надавала перевагу слуху над зором і ставила звучаще слово вище за написане, тим більше, що вимовлене слово мало і психологічний вплив. Ця обставина й визначило форму викладу в Корані. Висловлені Мухаммадом «одкровення» склалися з відрізків мовлення, які називалися аятот (араб.



буквально — «зміна», «диво»), що умовно перекладається як «вірш», «вірші Корану». Насправді аяті — це фрагменти ритмізованих прози. Групи аятів складають сури.

За життя Мухаммада єдиного зводу одкровенень не було. Після його смерті халіфи з плеяди «праведних» (*хулафа ар-рашідун*) висловлювали жаль з приводу смерті тих мусульман, які славилися добрим знанням напам'ять священних послань. Халіф Умар ібн аль-Хаттаб (585-644 рр.) запропонував зібрати разом фрагменти записів, які зберігалися у шанувальників Мухаммада. Його наступник халіф Усман ібн Аффан (575-656) доручив Зайду ібн Сабіту, колишньому секретареві Мухаммада, розібрати накопичені різними людьми тексти і створити єдиний звод. Робота зайняла приблизно шість років (між 650 і 656 рр.). Спеціальна колегія на чолі з Зайдом відібрала тексти, які вважала найбільш достовірними, всі інші версії за указом халіфа Усмана підлягали знищенню. Проте досягти цього одразу і повністю не вдалося: ще протягом двох-трьох століть в обігу перебували неканонічні версії Корану, але потім вони зникли, так само, як і фрагменти перших записів одкровенень.

Робота над складанням Корану була зроблена в критичний для мусульманської громади період. Після смерті Пророка деякі бедуїнські племена, які присягнули Мухаммаду (що автоматично передбачало прийняття ісламу), відчули себе вільними від політичних зобов'язань. Влада мединської громади над територією Аравії ослабла, і об'єднання арабських племен у рамках єдиної держави опинилося під питанням. Тим не менш, приєднання нових територій тривало. Ірак, Сирія, Єгипет і Палестина підкорилися ісламу. У зв'язку з цим створення канонічного тексту Корану стало справою виключно важливим, бо визнання священного тексту означало усвідомлення єдності мусульманського світу. Крім того, наявність священного писання у мусульман піднімало їх авторитет в очах сусідів — іудеїв і християн.

Більша частина тексту Корану — це діалог між богом, що говорять то від першого, то — від третьої особи, і тими, хто виступає проти нової релігії або коливається в її прийнятті. І. Ю. Крачковський, відомий російський сходознавець, автор одного з перекладів Корану, звертав увагу на те, що в ряді випадків представлена в Корані мова — це слова Мухаммада, виголошені ним у відповідь на незафіксовані репліки його слухачів, їх заперечення або навіть звинувачення на його адресу. Тільки в кількох випадках Мухаммад спочатку цитує звернені до нього слова, а потім вже дає відповідь, цитуючи одкровення, дані йому Аллахом. Природно, що вже найближчі покоління мусульман не могли точно сказати, з якого приводу було виголошено той чи інший текст. Надалі наявність таких фрагментів в Корані викликала до життя цілу галузь середньовічного мусульманського богослов'я, що спеціально займалася поясненням сенсу неясних місць у тексті. І тим не менше, ряд місць досі викликає різне тлумачення. Зокрема, в заголовках деяких сур фігурують літери: сура 20 — «та-ха», сури 40-46 — «ха-мім» і т.д. Деякі вважали, що це скорочення якихось слів, що мають містичне значення. З гіпотез, запропонованих дослідниками, правдоподібним здається думку німецького сходознавця Теодора Нельдеке (1836-1930), який вважав, що ці літери позначали корінні приголосні в імені передавачів (наприклад, *тальха*, Хамза). На його думку, букви були вставлені при складанні зведеного тексту Корану і потім через недогляд залишилися в канонічному тексті.

У деяких сурах можна виявити релігійно-правові приписи, що визначають «угодний богу» спосіб життя і поведінки, деякі правила обрядовості та відправлення культу. Сури, що містять притчі і розповіді на біблійні та фольклорні сюжети, перемижуються з описом прийдешнього кінця світу і судного дня, відплати грішникам і праведникам.

Перша з сур Корану Фатіха («відкриваюча» — араб.) Найбільш часто використовується в мусульманському ритуалі. Вона має форму молитви, і її зазвичай закінчують словом «амін». У самому Корані (15:87) є вказівка на те, що її читати можна якомога частіше. Всі інші сури (крім 113 і 114) розташовані в порядку зменшеного обсягу тексту. Дві останні мають зовсім особливий характер, по суті — це заклинання проти злого духу. Сури складаються з понад 6000 аятів (віршів), нумерація яких полегшує користування текстом. На думку дослідників, подібне розташування сур (в порядку зменшення обсягу) пов'язана з тим, що укладачі не могли розташувати їх у хронологічному порядку.

З давніх пір дослідників Корану займають питання хронології і контекстної термінології. У мусульманському світі також робилися спроби розташувати сури Корану в логічній послідовності. Одну з таких спроб почав тлумач Корана Джаляльаддін ас-Суйюті (1445-1505 рр.), однак духовенство висловило невдоволення його діяльністю.

Дослідники поділяють сури на мекканський і мединський періоди за часом їх створення. До першого періоду (610-622 рр.) відносять 90 сур, а до другого (622-632 рр.) — 24 сури, велика частина яких є довшою за мекканські. Ймовірно, що сура 8-а пов'язана з битвою при Бадрі (624 р.), 33-я — з війною у хандак (рів -араб, 627 р.), 48-а — з Худейбійською угодою (628 р.), а в сурі 30-й є згадка про поразку, завдану візантійськими військами іранцям в 614 р. Що стосується мединських сур, то їх характер демонструє, що їх автор став релігійним і політичним законодавцем. Ці сури містять низку розпоряджень членам мусульманської громади, які регламентують їх звернення до Пророка і поведінку в його присутності. Аналіз цих сур дозволяє дослідникам виявити найважливіші стереотипи поведінки, а також ряд характерних рис соціальної психології та громадської організації Аравії в часи Пророка.

Штучний порядок розташування сур, прийнятий в канонічному варіанті Корану, не міг задовольнити багатьох людей. Практично від самого початку тлумачі помітили розбіжності у стилі окремих частин Корану. Дійсно, частина мекканських сур відтворюють оповіді Агади (талмудичної літератури, яка в іудаїзмі використовується для тлумачення Тори). Подібні тексти займають приблизно четверту частину Корану, вони розповідають про те, як в давнину Бог карав людей, які відмовилися слухати пророків, і описують картини кінця світу і страшного суду.

У Корані є багато іудаїстських і християнських елементів. Однак ці запозичення потрапили в Коран не безпосередньо з іудейських чи християнських книг, а, мабуть, через усну передачу від іудейських талмудистів і християнських ченців. Про одного з християнських аскетів Бахіра (або Бухейра) відомо, що Мухаммад відвідував його в Басрі, коли супроводжував каравани з Хіджаза до Сирії. Деякі біблійні сюжети передані неточно. Наприклад, Марія, сестра Мойсея, ототожнена з Марією, матір'ю Ісуса, та ін. Картини раю, і особливо, пекла з його жахами, нагадують аналогічні сюжети в зороастрійських релігійних текстах.

Французький вчений А. Массе вважав, що «в очах Мухаммада його релігія мала те ж джерело, що іудаїзм і християнство: всі три релігії виходять безпосередньо з однієї і тієї ж небесної книги». Головна ідея проповідей Мухаммада — спонукати арабські племена визнати нову монотейстичну релігію. Аллах — Бог всіх людей на землі, він творець всього живого, єдиний вищий суддя, йому підпорядковуються пророки, ангели. Коран засуджує багатобожжя і попереджає про покарання, описуючи пекло, рай, судний день, долі провинилися народів, які відкинули проповідь посланих до них (до Мухаммада) пророків.



На думку ряду дослідників, коранічні оповіді, висхідні до біблійного кола, і власне аравійські легенди, що увійшли до Корану, багато в чому відбивають перипетії пророчої діяльності самого Мухаммада, а в ряді випадків пов'язані з реальними подіями, що мали місце в Аравії у VI ст. й залишили слід у пам'яті наступних поколінь. Про деякі події збереглися лише відлуння, але в контексті сюжетів, які можна виявити в Корані, стає очевидним, що мова йде про найбільш древній достовірний пласт історичної інформації. Відштовхуючись від коранічних переказів як достовірного свідчення, зіставивши його з джерелами різних типів (мусульманськими історичними творами, епіграфікою, доісламською поезією, результатами археологічних розкопок) стало можливим простежити й інтерпретувати ряд подій в Аравії VI-VII ст.

Значну частину змісту Корану складають релігійно-правові приписи, що формують спосіб життя мусульманина, його поведінку в побуті, ритуальну практику. Головний, вищий персонаж Корану — Аллах, єдиний бог, вічний і всемогутній. Коран відкидає концепцію трійці (4:116, 169), прийняту в християнстві. Саме Аллах представлений як творець Всесвіту, що складається з нижнього (земного) і верхнього (небесного) світів. Він створив перших людей Адама і його дружину Хавва (Єву).

Ранні сури, текст яких є римовану прозу, свідчать про те, що Мухаммад слідував традиції доісламських аравійських вішунів і казок. Велика їх частина є надзвичайно емоційні і відбивають страх і благоговіння Пророка перед Аллахом, які обрали Мухаммада для виконання особливої місії — повернути арабські племена до справжньої віри. Текст рясніє образами, що ймовірно виникли у свідомості самого Мухаммада, метафорами, характерними для традиційних аравійських сказань. Пізніші сури, пов'язані з мединським періодом, є більш ґрунтовними й аргументованими. Деякі з них набувають характеру настанови. Вони менш емоційні й навіть сухуваті.

Дослідники виявляють у Корані, з одного боку, сліди боротьби проти язичницьких обрядів з їхньою складною структурою, з іншого — вплив релігійних систем близькосхідного ареалу: наприклад, поту, очевидно, запозичений з семітських традицій. Харчові заборони повністю збігаються з іудейськими, обряд молитви нагадує обряди східного християнства, а обряди паломництва є спадщиною арабського язичництва.

Відомо, що проповідницька діяльність Мухаммада була скептично зустрінута іудеями та християнами. У тексті Корану є сліди полеміки, пізніх уточнень, які в ряді випадків суперечать спочатку викладеним ідеям. Крім того, Коран поступово насичується релігійно-філософським змістом, запозиченим з іудео-християнського кола, а також уявленнями, характерними для зороастризму і маніхейства. Так, у мекканських сурах Авраам виступає в якості одного з пророків, що передували Мухаммаду, але будь-якого зв'язку з арабами тут не виявляється. І, навпаки, в мединських сурах діяльність Авраама стала безпосередньо зв'язуватися з арабами. У Корані стверджується, що саме Авраам і його син Ісмаїл створили не тільки мекканській святині, але й чисту первісну релігію, ту саму, яку прагне відновити Мухаммад після того, як її спотворили іудеї і християни. Подібний поворот означав, що мединські сури написані після розриву Мухаммада з євреями, позначеним зміною «Кібли» (напряму) молитви. Розірвавши відносини з іудеями, Мухаммад деякий час ще сподівався на союз з християнами. Про це свідчать деякі фрагменти Корану (5:85). Однак пізніше (61: 6) зустрічаються нападки на християн. Тут же, в мединських сурах згадується Ісус (Іса). Відповідно до Корану, пророча місія Мухаммада була передбачена Ісусом (61:6). До речі, це твердження згодом сприяло тому, що після завоювання арабами Сирії та Єгипту, а також Північної Африки та Іспанії, багато християн приймали іслам, тим більше, що військові успіхи арабів спонукали їх думати, що арабам допомагає Бог.



Вже в період правління Омейядів і Аббасидів виникла проблема тлумачення деяких сур Корану, оскільки пізніші сури суперечили більш раннім. Для того, щоб виправдати цю заміну, факіхи (знавці мусльманського права) розробили систему *насх* («скасування» — араб.). З питання про те, які місця Корану слід вважати «скасовують» (*насіх*), а які є «скасованими» (*мансух*), виникло багато досліджень. Цей же принцип був використаний при вивченні хадисів.

Очевидно, що текст Корану піддався змінам при розподілі назв матеріалів на сури та аяти, і особливо тоді, коли до тексту були введені діакритичні знаки, завдяки яким можна було розрізнити деякі букви, що мають однакову графіку. Ці зміни тексту відбулися не раніше 702 р. У первинному списку вже були деякі діакритичні значки, але не було над-і підрядкових знаків. До цього часу суттєві різничитання могли виникати також із-за того, що в стародавньому арабському письмі не вказувалося подвоєння літер, не ставилися короткі голосні, від чого не було ясно, в якому часі — минулому або теперішньому, вжито те чи інше дієслово. Більш пізніми є і назви сур в Корані: про це свідчить використання в них не змісту, а ключових слів, що входять в ту чи іншу суру.

Недосконалість письма і суперечки щодо читання окремих місць тексту призвели до виникнення багатьох варіантів читання. У IX ст. з'явилися спеціальні твори про способи читання Корану. В XI ст., з виникненням мистецтва рецитації (декламації) Корану, було прийнято сім канонічних варіантів читання. Паралельно встановлювалися основи ритуального поведінки, пов'язаної з читанням Священного тексту, розроблялися навіть правила, пов'язані з ритмом дихання під час рецитації. Можна зробити висновок про те, що сам акт рецитації сприймався як повернення до акта його послання. До XII ст. ця проблематика була вже розроблена достатньо, серед авторів посібників на цю тему був і знаменитий арабський філософ Абу Хамід Мухаммад аль-Газалі.

Згодом богослови поділили Коран на 30 частин — *джуз* (по числу днів у місячному місяці) або на 60 частин (*х'ізб*) — розділів. Це було зроблено для того, щоб текстом можна було користуватися під час п'ятничних служб.

Поширення Корану в провінціях мусльманського світу було пов'язане зі становленням арабської писемності, а також рукописної традиції. Спочатку копії Корану були представлені сувоями або стопками пергамена, розміщеного між двома дощечками (до UP ст. основним матеріалом для письма на Близькому Сході був пергамен, для виготовлення якого використовувалися козячі, овечі, рідше газелі шкури). Це могли бути вертикальні і горизонтальні кодекси, потім утвердилася традиція вертикальних кодексів, що, ймовірно, було відображенням практики, прийнятої у християн. З переходом на більш дешевий матеріал, папір, став використовуватися горизонтальний формат. На пергамені переписувачі в основному писали великим почерком хіджазі, а пізніше куфічним (назви походять від області Хіджаз, де знаходилися Мекка і Медіна, а також міста Куфа на півдні Іраку). Але з появою паперу, особливо в провінціях халіфату, де було багато майстерень, переписувачі вносили нові елементи в стиль письма, створювалися нові почерки.

Сфера і способи вживання Корану і його фрагментів були надзвичайно різноманітні. Він служив «букварем»: дітей навчали по ньому читання та письма. На Корані клялися і навіть гадали. Сторінки Корану зберігали в маленьких релікваріях — мішечках, коробочках, які вішали на шию, ховали в складках одягу, вважаючи, що це допоможе від лихого ока.

Своєрідність Корану як літературної пам'ятки і джерела з ранньої історії ісламу полягає в тому, що він відобразив багато елементів соціальної психології, еволюціонуючою з руйнуванням родового суспільства. Крім того, в ньому відбився процес затвер-



дження нових соціальних інститутів та етико-культурних норм, характерних для монотеїзму. Однак розвиток ісламу не міг базуватися тільки на Корані. Потреби віровчення, етики і права вимагали розвитку релігійної доктрини. Ця обставина викликала до життя цілий ряд творів, які коментують те чи інше послання, що дають роз'яснення з приводу обставин послання того чи іншого одкровення.

Відомо, що першим тлумачем одкровень був сам Мухаммад. У сурі 16 (аят 44) говориться, що саме таке завдання було перед ним поставлено: «І послали ми тобі згадку, щоб ти роз'яснив людям, що їм послано». Після смерті Мухаммада окремі аяти і сури коментувалися імамами в мечеті після п'ятничної хутби (проповіді). З'явилися люди, які збирали такі коментарі і славилися знаннями в цій галузі. Однак паралельно цій традиції відбувалася і вульгаризація тексту священного писання. Численні оповідачі, що спеціалізувалися на «сказаннях про пророків», переказували деякі частини Корану, вводючи в оповідання нових персонажів із стародавніх легенд і історичних оповідей, поширених в тому чи іншому районі Близького Сходу.

З часом становлення халіфату виникає потреба створити якісь релігійно-політичні концепції, які могли б сприяти зміцненню влади. З'явилися збірники хадісів, присвячені життєпису Мухаммада. Навіть перші арабські лексикографічні та граматичні твори також значною мірою були пов'язані з потребами тлумачення Корану. Так виник комплекс наук про Коран (*ільм аль-Куран ва-т-тафсір*). Характерно, що його поява певною мірою була пов'язана із загостренням боротьби між Алідами та і Аббасидами у кінці правління Омейядів. Зокрема, численні тафсіри стали ідеологічною зброєю в боротьбі за владу в халіфаті.

Найбільш активними у створенні тафсір були прихильники Алідів, які намагалися довести їхнє право на владу в халіфаті за допомогою алегоричного тлумачення Корану. Крім того, вони намагалися інтерпретувати ряд аятів Корану (шляхом перестановок огласовок, маніпуляції з буквами і т.ін.) на користь Алі і його нащадків. Була навіть висунута версія про те, що всі згадки імені Алі були вилучені з Корану його упорядниками. Природно, ця тенденція зустріла опір сунітських правителів і духовенства. Проалідській пропаганді було протиставлено правовірність, що спиралося на сунну Пророка. Сунна, священний переказ ісламу, заснована на хадісах — розповідях про життя пророка, стала найважливішим джерелом для вивчення Корану.

Кожен з коментарів до Корану, що знову з'являлися, відбивав свій час і тлумачив той чи інший фрагмент священного писання з точки зору умов, що змінилися. Подібні тексти створюються і сьогодні. Необхідність у тлумаченнях була зумовлена також тим, що до складу халіфату увійшло багато народів і племен, які мали різних історико-культурним минулим. На підкорених територіях постійно виникали нові релігійні течії, які вносили розкол в мусульманську спільноту. Дискусії, полеміка з приводу створення і нестворення Корану, поява нових тафсір сприяли появі рухів, які закликали повернутися до «початкової чистоти» Корану. Серед них можна назвати представника ханбалітського мазхабу (релігійно-правової школи), теолога XIV ст. Ібн Таймію, а також його пізніх послідовників — рух ваххабітів (XVIII ст.). Насправді мова йде про більш широкий контекст — боротьбу навколо місця Корану в житті мусульманського суспільства, співвідношенні світського і духовного.

У УШ ст. в рамках мусульмансько-юдео-християнського суперництва виникла дискусія про «створення» і «нестворення» Корану. Мусульманські богослови вважали, що Коран — одвічне і нестворене «слово Аллаха», їх противники (мутазіліти, інакше — раціоналісти) дотримувалися протилежної точки зору. Згідно муатазілітам, Коран створений Аллахом, а допущення «споконвічності» і «несотворенності» цієї книги рівноцінно

наданню їй властивостей Бога, інакше визнання її як другого бога поряд з Аллахом, що означає повернення на стадію багатобожжя. Муатазіліти стверджували, що таким чином порушується один з головних принципів ісламу — *асль ат-таухід* (визнання єдності Аллаха). У цій суперечці можна виявити відгомін вчення християн про Ісуса Христа і його «єдиносущість». Насправді муатазіліти, ініціювавши дискусію про створення або нестворення Корану, спробували примирити іслам з деякими положеннями античної філософії, і висловили сміливі на той час ідеї.

Як прихильники помірно-раціоналістичного течії в ісламі, муатазіліти незабаром знайшли підтримку з боку аббасидського халіфа Мамуна (813-833 рр.), феодального правителя, який виявляв інтерес до науки та літератури. Стиль Корану здійснив значний вплив на подальшу арабську літературу, поетичну і прозову, а лексика знайшла своє відображення в мусульманському праві, теології, суфізмі та арабо-перської філософії.

Іслам народився серед арабів, природно, Коран написаний арабською мовою, яка й досі залишається сакральним мовою ісламу настільки, що справжні мусульмани не допускають думки про богослужбове вживанні перекладів Священної Книги з арабської мови.

І взагалі традиція перекладу Корану з арабської мови навіть для домашнього читання виникла досить пізно. Для ісламу арабська мова — сакральна мова, і лише на ній можна молитися і тільки на ній можна читати Коран. Справжні мусульмани вважають, що переклади є всього лише перекладами Корану, перекладами смислів, але не самим Кораном! Тільки текст на арабській мові, на якій Книга була послана, сміливо можна назвати Кораном, а ще точніше *мусхафом* Корану.

Переклад Корану з арабської мови зроблено майже на всі мови світу. Мова Корану арабська, але його переклади з арабської на турецьку і на англійську мови дуже поширені. Російськомовний Коран також існує в різних інтерпретаціях, що були виконані в різний час різними перекладачами з арабської — теологами ісламу або просто арабістами-сходознавцями.

На російську мову Коран вперше був перекладений за наказом Петра I П. Посніковим у 1716 р.. Однак першоджерелом був не сам Коран, а його не найкращий переклад на французьку мову, зроблений де Ріє в 1647р.

У 1787 р. за наказом Катерини II в друкарні Академії наук у Петербурзі був вперше надрукований повний текст Корану арабською мовою для безкоштовної роздачі «кіргізцам». Характерно, що текст був підготовлений муллою. До 1798 р. в Петербурзі вийшло п'ять видань Корану. У 1801-1802 рр. арабський шрифт з друкарні Академії наук був переданий в Казань, де до 1859 р. було віддруковано до 150 тис. примірників Корану. Настільки величезний тираж свідчив про рівень освіченості мусульман Російської імперії.

У 1790 р. вийшов Коран російською мовою, зроблений М. І. Верьовкіним (1732-1795 рр.). Саме з цим текстом познайомився А. С. Пушкін, який написав «Наслідкування Корану». Інтерес до мусульманської культури у XVIII ст. був надзвичайно великий, і вже в 1792 р. вийшов ще один переклад Корану, зроблений А. В. Колмиком з англійського перекладу Дж.Селя.

У другій половині XIX ст. вийшли нові переклади Корану на російську мову, у тому числі К. Ніколаєва, який взяв французьку версію А.Біберштейна-Казімірського. У 1871 р. з'явився переклад Д. М. Богуславського, який, на відміну від своїх попередників, вже був сходознавцем (провів кілька років на дипломатичній службі в Стамбулі). Однак цей переклад побачив світ лише в кінці минулого століття. Казанський сходо-



знавець і місіонер Г. С. Саблуков (1804-1880 рр.) зробив новий переклад в 1878 р. Цей переклад публікувався неодноразово, в тому числі з паралельним арабським текстом.

Новий переклад Корану був зроблений відомим ученим-арабістом І. Ю. Крачковським напередодні Другої світової війни на абсолютно новій основі. Вчений поставився до тексту як до літературного пам'ятника, і, використовуючи досвід своїх попередників літературознавців і фольклористів, розглянув його з урахуванням традицій арабської літератури УП-УШ ст., що дозволило передати соціально-політичну атмосферу Аравії часів Мухаммада. В останні роки з'явилися нові переклади Корану, виконані В. Пороховою, М.-Н.О.Османовим, а також анонімні переклади, зроблені за кордоном спеціально для російськомовних мусульман.

Перші спроби перекладу Корану на староукраїнську (старослов'яську) мову були здійснені в XV ст. у Великому князівстві Литовському, Руському та Жемантійському. Після приєднання до Великого князівства Великим князем Вітовтом Криму в Литву переселилась значна група татар. Саме ними й були здійснені перші спроби перекладу Корану на офіційну мову князівства.

Питання, пов'язані з Кораном, вивчалися в XVI-XVII ст. в Острозькій та Києво-Могилянській академіях. А Іоанікій Галятовський видав 1683 р. в Черігові трактат «Аль-Коран Мухамедів».

Першу спробу перекласти Коран сучасною українською зробив видатний український вчений-сходознавець Агатангел Кримський.

В кінці XX ст. було видано український переклад у Сімферополі, що його виконав письменник Валерій Магафурович Басиров. Видання Басирова є перекладом з російської мови.

Часткові переклади Корану з мови оригіналу опублікували Я. Полотнюк та В. Рибалкін.

Повний переклад Корану з арабської мови з урахуванням автохтонної екзегетики (тафсір) виконав острозький науковець Михайло Якубович. Цей текст перекладу схвалила до друку Комісія Центру імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою, що знаходиться у Медині (Саудівська Аравія). Найближчим часом україномовний Коран буде надруковано.

У великих книгосховищах світу представлені численні літографовані та друківані видання Корану. Набагато менше збереглося списків Корану, що відносяться до перших двох століть хіджри. Ця обставина викликала появу підроблених екземплярів Корану. Виготовити такий список не складно, тим більше що традиція переписувати Коран від руки зберігається досі. Зокрема, подібний екземпляр в кінці 19 ст. потрапив до Росії. У грудні 1917 народному комісару по освіті А. В. Луначарського було дано доручення В. І. Леніна надати Крайовому мусульманському з'їзду так званий Священний Коран Османа, що знаходився до цього в Публічній бібліотеці Петрограда. Після з'їзду він був відправлений до Уфи, а потім у Ташкент. Мова йде про екземпляр рукописного Корану, на сторінках якого виявлено плями крові. За переказами саме цей Коран тримав у руках халіф Осман (Усман ібн Аффан) (644-656 рр.) в останні хвилини свого життя. Цей примірник Корану був виявлений в мечеті Ходжі Ахрар в Самарканді, звідки потрапив до Санкт-Петербурга. Обстеження перебуваючої в Росії книги виявило, що це дійсно один з найдавніших збережених манускриптів, проте текст написаний не раніше кінця першої чверті УШ ст. (II ст. Хіджри), тобто через 50 років після смерті халіфа Османа. Більш того, дослідники під керівництвом арабіста А. Ф. Шибуніна (1867-1937) виявили, що кров на сторінки тексту наносилася неодноразово з перервами в кілька років.

Аналогічні екземпляри з плямами крові на сторінках є і в інших книгозбірницях світу, зокрема в 1902 р. схожий Коран був виявлений у бібліотеці Каїра. Ще один «Коран Османа» знаходиться в Стамбулі, в експозиції музею Топ-Капи. Як правило це стародавні рукописи УШ-ІХ ст., а плями крові на сторінках тексту наносилися через кілька століть. Як писав російський сходознавець І. П. Петрушевський, подібні екземпляри Корану — «благочестиві підробки» віруючих, які, також як і християни й іудеї, настільки нехитрим способом намагаються змусити побратимів по вірі не забувати про історію священного писання мусульман.

Хрестоматійний матеріал з Корану

СУРА І ВІДКРИВАЮЧА КНИГУ

Мекканська, у якій сім аятів. Явлена після сури «Аль-Муддассір» («Загорнутий у плащ»).

1. В ім'я Аллаха Всемилоствого, Всемилосердного!
2. Хвала Аллахові — Господові світів,
3. Всемилоствому, Всемилосердному,
4. Володареві Судного Дня!
5. Тобі поклоняємося і Тебе благаємо про поміч!
6. Веди нас шляхом прямим —
7. шляхом тих, кого Ти облагодіяв, а не тих, хто прогнівив Тебе, і не тих, хто блукає (переклад В. Рибалкіна)

СУРА 4 ЖІНКИ

(фрагмент, переклад В. Рибалкіна)

Мединська, в якій 176 аятів, послана після сури «ал-Мумтахана» («Випробувана»).

В ім'я Аллаха, Всемилоствого, Всемилосердного.

1. О люди! Бійтеся Господа вашого, що створив вас з однієї душі, з неї ж створив їй пару — а з них обох розсіяв багато чоловіків і жінок. Тож побійтеся Аллаха, Чиїм ім'ям ви вмовляєте один одного, та (остерігайтеся розірвати) родинні зв'язки (між собою). Аллах — незмінний Дозорець над вами.

2. Віддавайте сиротам їхнє майно, не підмінюйте (вашим) поганим (їхнє) гарне. Не проїдайте майна сиріт (на додачу) до вашого, бо це — великий гріх.

3. Якщо ви боїтеся бути несправедливими з сиротами, то беріть за дружин жінок, що подобаються вам, — двох, трьох, чотирьох. Якщо ж ви побоюєтеся, що не зможете піклуватися про них однаково, то одружуйтеся з однією чи з тими, кого придбали як рабів. Так краще, щоб не вчинити несправедливо.

4. Давайте дружинам придане як добровільний дарунок. Якщо ж вони самі поступаються з нього чим-небудь для вас, користуйтеся ним на благо й утіху.

5. Не віддавайте нетямущим вашого майна, яке Аллах дав вам для їхньої підтримки, а годуйте їх із нього, вдягайте та наставляйте їх на добродійність.

6. Випробовуйте сиріт, поки вони не досягнуть шлюбного віку. Коли ж ви помітите в них зрілість розуму, віддавайте їм їхнє майно, а не поспішайте розтратити його надаремне, негайно, перш ніж вони стануть повнолітніми. Хто багатий, нехай буде добро-



чесним; хто бідний, нехай годується з нього помірковано. Коли передаватимете їм їхнє майно, покличте при них свідків. Тільки Аллах веде щирий рахунок.

7. Чоловікам належить частка з того, що залишили (померлі) батьки та родичі. Жінкам теж належить доля з того, що залишили батьки й родичі. Ця частка може бути малою або великою — проте вона обов'язкова.

8. Коли під час розподілу присутні родичі, сироти й бідняки, обдаруйте їх якоюсь часткою та скажіть їм добре слово.

9. Нехай усі потурбуються, немовби вони самі залишали після себе немічних нащадків і переживали за них. Хай бояться Аллаха та скажуть розсудливі слова.

10. Ті, хто несправедливо проїдає майно сиріт, напихають власні черева вогнем — тож самі вони горітимуть у пекельному полум'ї.

11. Аллах приписує вам щодо дітей ваших так: синів — частка (спадщини), рівна частці двох дочок. Якщо дочок більше двох, то їм (належатиме) дві третини того, що він залишив. Якщо ж (дочка) всього одна, то їй — половина. Кожному з батьків (небіжчика) — по одній шостій спадщини, коли в нього (залишається) дитина. Якщо він не має дитини, а його батьки — (єдині) спадкоємці, то матері (належатиме) одна третина. Якщо ж у небіжчика є брати, то матері — одна шоста, після відрахування за заповітом або відрахування боргу. Ви не знаєте, хто вам ближчий у користі — батьки ваші чи сини. Така Аллахова настанова, бо Він — Усезнаючий, Премудрий.

12. Вам (належить) половина того, що залишили ваші дружини, якщо в них немає дитини. Коли ж у них є дитина, то вам — чверть спадщини після відрахування за їхнім заповітом або боргу. Вашим удовам (належить) чверть залишеної вами спадщини, якщо у вас немає дитини. Коли ж ви маєте дитину, то вдовам (належить) одна восьма частина того, що ви залишили, після відрахування за вашим заповітом або боргу. Якщо чоловік чи жінка не має прямих спадкоємців, а в нього чи в неї є брат або сестра, то кожному з них (належить) одна шоста (спадщини). Якщо ж братів і сестер більше, то (всі) вони ділять порівну одну третину після відрахування за заповітом або боргу, не завдаючи шкоди (іншим), за заповітом Аллаха, бо Він — Усезнаючий, Преласкавий.

13. Такі приписи Аллаха. Тих, хто кориться Аллахові та Його Посланцеві, Він введе до садів, де внизу течуть ріки. Вічно вони там перебуватимуть. І це — велике щастя,

14. Того ж, хто не послухається Аллаха та Його Посланця і порушить Його закон, Він вкине у вогонь. Навічно той у ньому перебуватиме, і чекає на нього принизлива кара.

15. А проти тих із ваших дружин, які живуть у розпусті, покличте за свідків чотирьох із вас. Якщо вони засвідчать (перелюбство), то тримайте дружин у домах, поки не упокоїть їх смерть або Аллах не призначить їм інший шлях.

16. Тих із вас, хто скоїть його, покарайте обох. Якщо ж вони розкаються обоє й виправляться, облиште їх. Аллах приймає спокуту, Всемилосердний Він.

17. Розкаяння Аллах (приймає) тільки від тих, хто робить зле з невігластва, а потім кається. Таких Аллах прощає, бо Він — Усезнаючий, Премудрий!

18. Але немає прощення тим, хто грішить (усе життя), і лише тоді, коли до нього приходять смерть, говорить: «Воістину, я каюся тепер», як не прощає й тих, хто помирає, залишаючись невірним. Таким Ми приготували болісну кару!

19. О ви, хто увірував! Не дозволено вам успадковувати дружин проти їхньої волі. Не перешкоджайте їм забирати частину того, що ви їм дали (при одруженні), якщо тільки вони не вчинили чогось явно непристойного. Поводьтеся з ними гідно. Якщо ж вони неприємні вам, то буває й так, що вам не подобається щось, а Аллах обертає вам його у велике благо.

20. Якщо ви захотіли замінити одну дружину на іншу, давши одній із них навіть (цілий) кинтар, не забирайте з нього нічого. Невже ви візьмете його (назад), звівши наклеп і вчинивши явний гріх?

21. І як ви зможете забрати те, коли ви вже увійшли один в одного, а вони взяли з вас тверду обітницю?

22. Не беріть шлюб з тими жінками, на яких були одружені ваші батьки, хіба що то вже трапилося раніше. Це — гріх, гидота і паскудний звичай.

23. Заборонені вам ваші матері, дочки, сестри, тітки по батькові та матері, братові та сестрині дочки, молочні матері, молочні сестри, матері ваших дружин, пасербиці — ваші вихованки від матерів, з якими ви зійшлися; якщо ж ви не сходилися з їхніми матерями, то немає на вас гріха, (коли ви берете заміж пасербиць). (Заборонені вам також) дружини ваших кривних синів, одночасно дві сестри, хіба що то вже трапилося раніше: Аллах — Усепрощаючий, Всемилолюбивий.

24. (Заборонені вам) і заміжні жінки, якщо їх не взято вами в полон, — (так) вам приписав Аллах. А дозволено вам, поза тим, на свій достаток шукати собі цнотливих, нерозпусних жінок. А за ті втіхи, що ви маєте від них, винагороджуйте їх як годиться. І не буде на вас гріха, якщо ви поладите між собою понад встановлений (магр). Аллах — Усезнаючий, Всемудрий.

25. Коли ж хтось із вас не матиме статку, щоб одружитися з порядними віруючими жінками, шукайте таких серед ваших віруючих дівчат-бранок, бо Аллах найліпше знає, наскільки ви віруєте: ви (походите) один від одного. Тож беріть їх заміж з дозволу їхніх родин і давайте їм гідну винагороду — цнотливим, не розпусницям, таким, що не мають коханців. Коли ж вони, вийшовши заміж, вчинять перелюбство, — покарання їм удвічі менше, ніж недоторканим вільним жінкам. Отак тим із вас, хто остерегається гріха. А якщо ви виявите терпіння, так буде ліпше для вас Аллах же — Усепрощаючий, Всемилолюбивий.

26. Аллах хоче просвітити вас, скерувати до прадавніх звичаїв і прийняти вашу спокуту. Адже Аллах -Усезнаючий, Премудрий.

27. Аллах хоче простити вас, тоді як ті, хто віддається своїм пристрастям, прагнуть, щоб ви відхилилися якомога далі.

28. Аллах хоче полегшення для вас, бо людину створено слабкою

29. О ви, хто увірував! Не оволодівайте майном один одного несправедливим шляхом, а тільки внаслідок торгівлі за взаємною згодою. І не вбивайте один одного. Аллах милостивий до вас

30. Того ж, хто робитиме так, — войовничо й насильно — Ми кинемо до пекельного вогню. Для Аллаха це зовсім легко.

31. Якщо ви триматиметеся подалі від великих гріхів, що вам заборонені, то Ми пробачимо ваші (дрібні) провини й упустимо вас через врата благословенні (до раю)

32. Не бажайте того, у чому Аллах віддав перевагу одним із вас перед іншими. (Нехай) чоловіки (вдовольняються) своєю здобутою часткою, а жінки — своєю. Благодійте Аллаха (дарувати вам долю) від Його щедрот, бо Аллах знає про все суше.

33. Кожному Ми визначили спадкоємців того, що залишили батьки та найближчі родичі. Тим же, з ким ви пов'язані клятвами, віддайте належну їм частку, бо Аллах над усім сущим свідок.

.....



Александр Пушкин

ПОДРАЖАНИЯ КОРАНУ
(фрагмент)

Посвячено П.А. Осиповой

I

«Клянусь четой и нечетой,
Клянусь мечом и правой битвой,
Клянуся утренней звездой,
Клянусь вечернею молитвой:
Нет, не покинул я тебя.
Кого же в сень успокоенья
Я ввел, главу его любя,
И скрыл от зоркого гоненья?
Не я ль в день жажды напоил
Тебя пустынными водами?
Не я ль язык твой одарил
Могучей властью над умами?
Мужайся ж, презирай обман,
Стезеею правды бодро следуй,
Люби сирот, и мой Коран
Дрожащей твари проповедуй.

II

О, жены чистые пророка,
От всех вы жен отличены:
Страшна для вас и тень порока.
Под сладкой сенью тишины
Живите скромно: вам пристало
Безбрачной девы покрывало.
Храните верные сердца
Для нег законных и стыдливых,
Да взор лукавый нечестивых
Не узрит вашего лица!
А вы, о гости Магомета,
Стекаясь к вечери его,
Брегитесь суетами света
Смутить пророка моего.
В паренье дум благочестивых,
Не любит он велеречивых
И слов нескромных и пустых:
Почтите пир его смиреньем,
И целомудренным склоненьем
Его невольниц молодых.

III

Смутясь, нахмурился пророк,
Слепца послышав приближенье:
Бежит, да не дерзнет порок
Ему являть недоуменье.
С небесной книги список дан
Тебе, пророк, не для строптивых;
Спокойно возвещай Коран,
Не понуждая нечестивых!
Почто ж кичится человек?
За то ль, что наг на свет явился,
Что дышит он недолгий век,
Что слаб умрет, как слаб родился?
За то ль, что бог и умертвит
И воскресит его — по воле?
Что с неба дни его хранит
И в радостях и в горькой доле?
За то ль, что дал ему плоды,
И хлеб, и финик, и оливу,
Благословив его труды,
И вертоград, и холм, и ниву?
Но дважды ангел вострубит;
На землю гром небесный грянет:
И брат от брата побежит,
И сын от матери отпрянет.
И все пред бога притекут,
Обезображенные страхом;
И нечестивые падут,
Покрыты пламенем и прахом».

1.3. ОСОБЛИВОСТІ ВІРОВЧЕННЯ, КУЛЬТУ Й ОРГАНІЗАЦІЇ ІСЛАМУ

Віровчення ісламу, як і будь-якої релігії, передбачає сповідування системи догматів. Існує воно у сунітському та шіїтському варіантах. У сунітському варіанті, який сформувався в VII—VIII ст., їх сім:

1. Віра в єдиного бога — Аллаха. Головний догмат ісламу «єдинобожжя» — виражений простою формулою сповідування віри: «Немає Бога, крім Аллаха, і Мухаммед — посланець Аллаха». Ця формула називається шахада (таухід), що означає «свідчення». Промовляючи її, мусульманин ніби засвідчує визнання принципу монотеїзму. Потрійне проголошення шахади перед духовною особою є ритуалом навернення до ісламу. Шахада входить до багатьох молитв. Вона є елементом азану — молитви, здійснюваної п'ять разів на день. Її текст прикрашає мусульманський орнамент.

Віра у всемогутнього, суворого, але справедливого Аллаха пов'язана з уявленнями про кінець світу, Страшний суд, посмертну відплату. Ці догми перейшли в іслам з іудаїзму та християнства і мало чим відрізняються від трактувань у цих релігіях.



На відміну від догматики, культова практика є досить складною. Вона містить п'ять обов'язкових положень («стовпів») ісламу. Деякі мусульманські богослови вважають шостим «стовпом» віри боротьбу проти «невірних» — джихад, або газават (війна за віру), що було одним з головних обов'язків мусульманина, всієї громади на першому етапі історії ісламу. Однак, починаючи з IX-X ст., з'явилися уявлення про вищу форму джихаду як про внутрішнє духовне вдосконалення на шляху пізнання Аллаха.

До головних віросповідальних положень ісламу належать:

Віра в ангелів. Склалася в ісламі на підставі коранічних уявлень. Ангели, — це істоти, які виконують веління Аллаха, охороняють рай та пекло.

Віра в Святе Письмо. Коран мусульмани вважають священною книгою ісламу — найвищим одкровенням.

Віра в пророків та посла іництво Мухаммеда. Про це свідчить формула: немає Бога, крім Аллаха.

Віра в кінець світу та загробне життя.

Віра у визначення долі людини Богом.

Віра у воскресіння після смерті.

Шіїтська система віровчення, що сформувалася у XII— XIII ст., визнає п'ять догматів:

Таухід — єдинобожжя.

Адль — справедливість.

Нубуаат — пророцтво.

Імамат — влада імамів.

Киямат — воскресіння.

Принципи ісламського віровчення, викладені в Корані та Суні, покладено в основу моральних і обрядових правил, обов'язкових для кожного мусульманина. Вони є джерелом мусульманського права — шаріату.

Шаріат. Усі чотири школи включені до вільної системи мусульманського права — шаріату. Мусульманське право єдине: воно не поділяється на цивільне, кримінальне, релігійне. Тісно пов'язане з релігією і визначене в своїх основних принципах авторитетами каламу, — це право передусім релігійне, яке враховує і норми звичаєвого права та адату. Шаріат («намічений», «вказаний» шлях) спирається на Коран і Суну, а також на збірники фіхху, свого роду кодекси і зводи ісламського законодавства, які були вироблені вищезгаданими школами і які мали реальний правовий авторитет, силу закону. Основна тенденція шаріату є оцінювання різних життєвих обставин з точки зору релігії. Закони шаріату, — це правова систематизація поведінки правовірних, їхніх зобов'язань перед людьми, суспільством і Аллахом. Авторизований догматичними нормами ісламу кодекс шаріату поділяється на три основні частини: ібадат (обов'язки, що стосуються релігійного культу), муамалат (виключно юридичні норми) та укубат (система покарань).

Приписи шаріату численні і суворі. Вони визначають норми взаємовідносин людини в родині й суспільстві, регламентують майже всі сторони її побуту і разом зі звичаєвим правом (адатом) створюють густу мережу обов'язкових приписів, що само по собі вже гарантує конформність поведінки правовірних. Зрозуміло, не всі й не завжди дотримуються норм шаріату, в мусульманському світі, як і скрізь, бувають порушення і злочини. Однак суворість кримінального законодавства і особливо покарань шаріату не тільки вражає, але й має помітний дисциплінуючий вплив. Наприклад, суворі покарання у випадку розкрадання чужої власності, навіть дрібної крадіжки, досить ефективно сприяють як зниженню рівня злочинності, так і недоторканності власності. Менш жор-



стоко переслідується вбивство, тут багато що вирішувалося згідно із законами адату з його традиційними інститутами кровної помсти (як говориться в Корані, правовірним дозволено помститися, але в межах еквівалента: вільного за вільного, раба за раба, жінку за жінку). Рішуче засуджується самогубство. У Корані є спеціальний аят, який забороняє вбивати новонароджених дівчаток (звичай, який існував в Аравії до ісламу).

Шаріат регулює цивільні стосунки, порядок вирішення майнових суперечок, стягнень і покарань у випадку порушення релігійних приписів, норм поведінки, відправлення культу, ритуалу тощо. Згідно з шаріатом, діяння людей поділяються на п'ять основних категорій: обов'язкові; дозволені; засуджувальні (але не карані) і заборонені. Дуже важливим при оцінюванні тієї чи іншої дії є намір: іноді скоєне діяння оцінюють не стільки з точки зору факту, який здійснений, скільки з точки зору мети, наміру людини.

До числа приписів шаріату належать норми, що стосуються прав і становища жінки. Про ці права, точніше про безправ'я жінок в ісламських країнах відомо немало. Офіційна процесуальна норма шаріату прирівнює двох жінок до одного чоловіка (зокрема, при свідченні). Правовірні, за Кораном, мають право брати дві, три, навіть чотири дружини (якщо можуть утримувати їх), не враховуючи рабинь-наложниць, кількість яких практично не обмежена. Крім того, чоловік завжди має право на розлучення і, отже, на заміну дружин. Дружина не має права на розлучення, вона зобов'язана погоджуватися з будь-яким рішенням чоловіка, в тому числі й у випадку розлучення. Дружина і рабина повинні бути вірними своєму панові, перелюбство жорстоко карається. Щоправда, практика побиття невірної дружини камінням — це більше норма адату, ніж офіційно канонізованого шаріату. Якщо ж зрада дружини доведена і підтверджена свідками, закони шаріату так само суворі й нещадні до винуватої.

Разом з тим у Корані і в нормах шаріату зафіксовані й певні права жінки — як особисті, так і майнові. Так, жінку, в тому числі й рабину, не можна було позбавити її дитини (у випадку розлучення з дружиною, продажу рабині), якщо дитина потребує догляду. Практично — це означає, що до семи років дитина за будь-яких умов залишається з матір'ю, в подальшому її може забрати батько, але не за будь-яких обставин. За дружиною визнавалися певні права при розподілі майна, спадкуванні, розлученні. Дружина у мусульман не приносить із собою приданого, хоч плата за дружину, калім, це теж більше практика адату, ніж канонічна норма шаріату; жінок і малолітніх дівчат їхні родичі часто продавали, дарували. Норми шаріату й особливо адату передбачають обов'язкове затворництво жінок, особливо заміжніх, зобов'язують їх закривати обличчя на людях. Жінкам майже завжди був закритий шлях до освіти, до будь-якої громадської діяльності.

Крім заборон, звернених до жінки, Коран і шаріат накладають ряд обмежень на всіх правовірних. Так, мусульманам заборонено вживати вино, і в цій забороні є своя логіка: п'яний не може здійснювати намаз, бо молитву не можна починати нечистим, якими завжди вважалися п'яні. Цієї заборони дотримуються не досить суворо, та все ж вона має певний вплив і є регулюючою нормою й зараз. Існують і харчові заборони. Як і іудеї, мусульмани не повинні їсти свинину, використовувати в їжу кров і падло. Також заборонені азартні ігри: азарт спалює людину і відволікає її від обов'язків, у тому числі й від обов'язкової п'ятиразової молитви.

До заборон належать зображення людей і навіть тварин. Ця заборона бере свій початок від боротьби з ідолопоклонством язичників і в ісламі знайшла своє логічне втілення. Хоча в живопису її дотримуються не дуже суворо (в шиїтському Ірані, наприклад, існувало високе мистецтво мініатюри із зображенням невеликих фігурок людей і



тварин), вона вплинула на характер ісламського мистецтва, де живопис і особливо скульптура майже зовсім витіснені архітектурою і орнаментом. Зате і архітектура, і орнамент досягли високого розвитку: мавзолей Тадж-Махал, багато відомих мечетей є шедеврами світової культури.

Мусульманські свята, обряди.

Свята в ісламі. Як правило, всі сімейні обряди мусульман супроводяться святами. Крім сімейних свят, в ісламі існують загальні, які стосуються всіх і тривають по декілька днів. Одне з таких загальних релігійних свят — ід уль-фільтр (свято розговіння), яке припадає на перший день місяця шавваль після місячного посту в рамазані. Це свято триває три дні, протягом яких кожен з правовірних звітує за місяць посту, наскільки сумлінно він дотримувався приписів, вивчав текст Корану, умироत्वорював свою душу, приборкував пристрасті, роздавав милостиню і т.д. Якщо він порушив дотримання посту, то був зобов'язаний сплатити штраф як відшкодування, найчастіше у вигляді пожертвування барана, верблюда або в грошовій формі. Це зверх тих обов'язкових виплат (зак'ят), які також припадають на кінець посту. Вважається, що заможні дають більше, бо саме вони передусім сплачують зак'ят, тоді як незаможні можуть святкувати без виплати милості. Практично свою частку, хоч би й невелику, вносять у свято всі його учасники: ніхто з них не забуває, що принесені ними в жертву барани або верблуди в день Страшного суду допоможуть їм потрапити до раю.

Інше велике мусульманське свято — ід уль-адха, велике свято жертвопринесення припадає на 70-й день після закінчення посту. Знову ріжуть худобу на честь Аллаха і в ім'я райського майбутнього, причому цього разу свято жертвопринесення пов'язується із запозиченою ісламом з Біблії легендою про жертвування Авраама, тільки в ісламській версії цієї легенди приносять у жертву і врятовують божественним втручанням Ісаака, а не Ісмаїла. Ті, хто здійснює хадж, як правило, приїжджають у Мекку саме в дні цього свята, коли вони приносять жертви Аллаху у священному місті мусульман.

Свято курбан-байрам — найдовше, воно триває не менше чотирьох днів, інші ісламські свята коротші. Так, 12 числа місяця рабі-аль-аввала, третього місяця мусульманського року, урочисто відзначається день народження пророка. У мечетях у цей день здійснюється богослужіння, розповідається про діяння і героїчні вчинки Мухаммеда. Правовірні на честь пророка влаштовують бенкет, а на його пам'ять збирають пожертвування. Ще одне свято, пов'язане з пам'яттю пророка, раджаб-байрам, свято на честь великого вознесення Мухаммеда. Легенда розповідає, що саме в цей день, 27 числа сьомого місяця раджаб, точніше, вночі перед цим днем пророк на казковому коні-кентаврі Бурак просто з постелі вознісся на небо, відвідав Єрусалим, де зустрівся з передуючими йому пророками Авраамом, Мойсеєм та Ісусом, а потім по драбині для ангелів, яка з'єднує землю з небом, досяг престолу Аллаха і мав з ним приємну бесіду. За легендою, усе це відбулося майже в одну мить, бо повернувшись додому, пророк знайшов постіль ще теплою, а вода з глечика, який він перевернув, поспішаючи під час від'їзду, ще не вилілася. Слід відмітити, що ця легенда дуже шанується у правовірних. Ті з них, котрі здійснюючи хадж, відвідують Єрусалим, обо в'язково проходять повз те місце, де «приземлявся» на своєму кентаврі пророк і де начебто зберігся на камені слід копита.

Ще одне свято припадає на 27-й день місяця рамазана, тобто кінець посту. На честь цього свята пирування не влаштовується, все-таки ще піст. Мусульмани в цей день сумлінно моляться, звертаючись до Аллаха і читаючи Коран: вважається, що в цей день Аллах через свого посланця Джебраїла переслав текст священного Корану на нижнє, близьке до землі небо, звідки архангел і передавав протягом багатьох років зміст свя-

щенної книги пророку. Мусульмани вважають, що цього дня щороку вирішується доля кожної людини на наступний рік (Аллах передає свої рішення ангелам, які вже потім дбають про їх утілення в житті). Це свято (як і аналогічний йому судний день іюм-кипур у євреїв) налаштовує мусульман на серйозний лад; правовірні особливо ревно моляться.

Ісламські обряди. Один з основних обрядів у мусульман є суннат, тобто обрізання. Хлопчиків приблизно в семирічному віці, коли вони, як вважалось, уже виходили з-під материнської опіки, піддавали цій операції, коріння якої знаходиться в стародавніх обрядах ініціації. Обрізання було відоме семітським племенам з давніх-давен, і, як згадувалось, вважалось важливим обрядом у євреїв, які піддавали цій операції 8-денних немовлят. В ісламі обряд обрізання семирічних (рідше старших) хлопчиків слугує, як і в іудеїв, свого роду символом релігійної належності і вважається обов'язковим. Цей обряд символізує зростання дитини, перехід її в новий, «дорослий» стан. Стерпті біль є справою гідності хлопчика, якого задовго готують до операції, роз'яснюючи йому всю її ритуальну важливість. Після обрізання хлопчик уже не повертається на жіночу частину будинку: його відокремлюють від сестер і привчають до чоловіків родини. Як і інші обряди, обрізання звичайно супроводиться святом (той), на яке з'їжджається багато родичів з відповідними подарунками на випадок свята.

Ще один важливий обряд у житті мусульманина — весілля. Молодих, як правило, вінчає один із служителів ісламу, який, здійснюючи церемонію, найчастіше читає четверту суру Корану, де викладені основні положення ісламу про місце, права і обов'язки жінки в родині і суспільстві. Імам або мулла, який здійснює обряд, від імені ісламу ніби скріплює союз молодих, перетворюючи його в офіційно визнаний і такий, що має силу закону, шлюб.

Святково, знов-таки зі спеціальними ритуальними обрядами, відзначається в родині мусульманина і народження дитини, особливо сина.

Останній із серії обрядів, які існують протягом усього життя мусульманина, це похорон. Цей обряд здійснюється вдень смерті і виконується за участю духовних осіб, які читають заупокійні молитви з Корану. Коштує він, як правило, недешево. Це, зокрема, пояснюється тим, що місце в раю слід оплатити. Гроші і подарунки невтішних родичів йдуть і присутнім на обряді муллам та імамам, і жебракам та дєрвішам, які супроводжують похоронну процесію, а також родичам та гостям, що беруть участь у поминках.

Крім цих важливих обрядів, існує багато інших, у тому числі зумовлених нормами адату. Усі вони досить широко практикуються, як, наприклад, звичай виплати калиму за наречену, грошами або відпрацюванням у господарстві майбутнього тестя. Цей обряд також походить із стародавніх традицій семітських племен (так відпрацював за свою наречену ще біблейський Іаков).

Загальна характеристика ісламського вчення про неминучість. Фаталізм мусульман тісно пов'язаний з більш загальною філософською проблемою неминучості(кадар). Справа в тому, що висловлювання Корану з цього приводу, незважаючи на добре відому формулу «на все воля Аллаха», досить суперечливі. То в ньому обстоюється ідея фатальної неминучості майбутнього (без волі Аллаха і волосина не впаде), то, навпаки, доля людини ставиться в пряму залежність від її власної поведінки, наприклад, від того, наскільки вона може приборкати власні пристрасті і спрямувати себе на праведний шлях. На ранньому етапі розвитку ісламу, коли тафсир тільки зароджувався, а богослов'я і правознавство були ще злиті в одне ціле в рамках ісламського законодавства (фікха), ідея фатальної неминучості домінувала, що, як згадувалось, було умовою успішного ведення воєнних дій і було вигідно Омей-ядам, оскільки обумовлювало їхню



владу вищою санкцією Аллаха. Однак до кінця правління Омейядів виділилось впливове крило з середовища факіхів (богословів-законо знавців), що виступали за ідею вільної волі, кадаріті. Потім кадаріті утворили особливу секту мутазилітів («ті, що ухиляються»). Мутазиліти виступали з різкою критикою фатальної неминучості, проголошуючи розум критерієм віри, добра і справедливості: «Добре не тому, що так звелів Аллах. Аллах звелів так, тому що це добре». Беручи за основу раціоналізм грецьких філософів, багато творів яких, особливо Арістотеля і Платона, вже були перекладені арабською мовою, мутазиліти піддали сумніву і багатьох інших тез ісламу, в яких відчувалася містика, зокрема положення про «нествореність» Корану. Вони стверджували, що ця священна книга все-таки була створена, нехай навіть Аллахом, і тому її можна тлумачити, можна будувати на її основі далекоглядні філософські теорії.

Мутазиліти, як і шіїти, допомогли Аббасидам повалити Омейядів, а при халіфі Мамуні (813-833) їхні погляди стали пануючими в ісламі. Однак після Мамуна мутазиліти, які сильно скомпрометували себе переслідуваннями своїх супротивників, самі опинились у становищі переслідуваних і скоро практично перестали існувати. Разом з ними зійшла нанівець і ідея про свободу волі, а один з останніх відомих мутазилітів аль-Ашарі (837-935) переглянув свої погляди і визнав, зокрема, тезу про «нестворення» Корану, дав оцінку крайнощам обох сторін (мутазилітів і їхніх опонентів) і сприяв становленню ортодоксального ісламського богослов'я, яке відокремилось від законознавства й отримало власну назву (калам).

1.4. СУННА ЯК ВИРОПОВЧАЛЬНИЙ ТЕКСТ ІСЛАМУ

Другим після Корану джерелом ісламського віровчення та права є сунна (араб. ас-сунна) — в первинному сенсі означає «спосіб, шлях, звичний шлях, наслідування») — приклад життєвого шляху посланця Аллаха для мусульманської общини в цілому і кожного мусульманина зокрема. Сунна, що описує вчинки Мухаммада, його висловлювання, виступає певним засобом у вирішенні всіх проблем індивідууму й суспільства. Оскільки іслам визнає безпосереднє спілкування Пророка з Аллахом, то і власні висловлювання Мухаммада вважаються богонатхненними, а сунна поряд із Кораном сприймається віруючими як Богом дана основа ісламу, як вказівка на те, які вчинки або думки, є угодними Аллаху. Сунна служила важливим дієвим засобом в адаптації ісламу до нових ситуацій, що виникали внаслідок успішної ісламської експансії та утворення халіфату, до динамічно мінливих історичних реалій. А.Б.Філіпс зазначає, що термін сунна «означає висловлювання або дії Пророка Мухаммада, а також висловлювання та дії інших людей в його присутності, які не викликали несхвалення з його боку».

В ісламі сунна розглядається як інший вид одкровення, що виводиться з таких аятів Корану: «І не говорить Він з пристрасті. Це лише одкровення, що явлене» [53:3-4]. Пророк роз'яснював людству цілі Бога, закладені в його посланні: «Я слідую лише тому, що було відкрите мені Господом моїм» [7:203]. Таким чином, сунна, як і Коран, є одкровенням, тому додержуватись їх для мусульман є обов'язком, оскільки про це зазначено в Корані: «І що дає вам Посланець приймайте, а що він вам заборонить, від того утримуйтесь» [59:7].

Сунна як священний текст створювалась протягом декількох століть (з VII по IX ст.). В період правління Омейядів (662-750рр.) в Арабському Халіфаті відбулися соціально-економічні зміни, що полягали у зміцненні феодальних відносин. З появою нових суспільних структур виникла й потреба в удосконаленні мусульманського права, трансфо-

рмації старих правових уявлень та інститутів, у створенні нових правових норм, що відображали б потреби у врегулюванні нових суспільних відносин. Одночасно ці норми повинні були узгоджуватися з принципами ісламу.

Ще до Мухаммада кожне арабське плем'я мало свою «сунну», тобто неписану збірку морально-правових норм, звичаєве право патріархального суспільства, яке було успадковане племенем від попередніх поколінь. Потреба в сунні — зведенні правил поведінки мусульманина у всіх життєвих ситуаціях — виникла після смерті Пророка. Адже виявилось, що настанов, які містяться в Корані, не достатньо для вирішення всіх державних та соціальних проблем. Це призвело до виникнення практики пошуку прецеденту, тобто, якщо рішення не можна було знайти в Корані, зверталися або до дій самого Пророка (сунна), або до звичаєвого права Медини (тим більше, що Мухаммад не відкидав родо-племінних законів). В крайньому випадку, вдавалися до думки (*ар-рай*) факіха, який повинен був вирішувати «по справедливості».

Однак використання *ар-рай* (особистої думки факіха) не набуло значного поширення. Мусульмани вважали за краще спиратися на вислови й дії Пророка, які, з часом були письмово зафіксованими і стали другим, після Корану, джерелом відповідей на релігійні та правові питання. Таким чином, дотримуватися сунни означає наслідувати приклад Мухаммада. У Корані зустрічаються вирази «сунна предків» [8:39; 15:13; 18:53; 35:41] і «сунна Аллаха» [17:79; 33:62; 48:23], що означає практику, якої дотримувались попередні покоління, або сам Аллах. Поза Кораном слово «сунна» має ширший зміст.

Дотримання правил, що викладені в сунні, вважається обов'язковим для членів мусульманської громади. Звідси виникла назва «сунніти» — ті, хто прямує шляхом. Після смерті Мухаммада на основі сунни вирішувалося багато практичних питань життя громади і навіть халіфату. Пропагандистами сунни спочатку виступали сподвижники Пророка і члени його сім'ї, які зберегли в пам'яті його вислови, його вчинки або навіть мовчання в деяких ситуаціях. Згодом до сунни стали включати приклади з життя чотирьох праведних халіфів — Абу Бакра, Умара, Усмана, Алі.

Сунна включає норми державного, кримінального, майнового, сімейного права, а також пропонує стереотипи поведінки мусульманина в побуті. Спочатку за основу була взята сунна Мухаммада, що включала вчинки (*філ*), вислови (*каул*) Пророка та невисловлене схвалення (*такріп*), зафіксовані його послідовниками у вигляді хадисів (хадис, множина *ахадис* — повідомлення, розповідь). Поява й подальше використання хадисів було зумовлене тим, що «божественних встановлень», викладених в Корані, виявилось недостатньо для вирішення безлічі питань, що поставали перед новими поколіннями мусульман. Важливим джерелом стали перекази про вчинки, поради й рекомендації Мухаммада його сучасникам. Ідеальний образ Пророка, вождя, засновника держави, спочатку бідної й гнаної, але такої, що не побоялася виступити проти помилок своїх одноплемінників, людини, яку вибрав для своїх послань Аллах, викликав пошану й захоплення мусульман. Це був образ, з яким кожен міг зв'язати свої вчинки. Тому вчення про пророка Мухаммада, його слова й справи, стало важливою складовою частиною ісламу, увійшло до символу віри, до права, до богослів'я, історіографії і літератури.

У IX-X ст. ісламські богослови обговорювали питання про допустимість використання «*усуль ад-дін*» (основ релігії) інших джерел, проте більшість їх відкинула таку можливість. Сунна є складовою частиною ісламської богословської освіти. При підготовці імамів і факіхів (богословів-законознавців) знання сунни Пророка є однією з необхідних умов авторитету релігійного діяча. У богослов'ї існує ряд дисциплін, які без-



посередньо засновані на сунні, з нею зв'язуються всі нововведення, інакше вони оголошуються *бід'а* (непотрібним нововведенням).

Основним складовим елементом сунни є хадис. Хадис — повідомлення про різні епізоди життя пророка Мухаммада; його висловлювання, передані усним чи письмовим шляхом. В Корані слово «хадис» згадується в аятах 18:6 і 20:9 в значенні розповіді, повідомлення. Хадис складається з двох частини: *існад* (арабською дослівно означає — опора), який включає перерахування тих осіб, які передавали звістку про Пророка до моменту його письмової фіксації, і власне сам текст хадису — *матн*, що містить конкретну інформацію. За мусульманською традицією *існад* є доказом істинності того, що відбулося з пророком Мухаммадом, оскільки опора на традицію, на думку авторитетів, є в ісламі головною.

«Хадис — це розповідь, що містить конкретні відомості щодо Пророка Мухаммада: висловлювання Пророка, його свідчення про будь-яку його власну дію або про будь-яку подію, учасником і свідком якої він був, або відомості про нього суто описового плану». Хадиси є переказом про слова та дії Мухаммада, що зачіпають різні релігійно-правові сторони життя мусульманської громади.

М.Самбо і М.Хігаб зазначають, що ці два поняття — сунна і хадиси — часто вживають як рівнозначні, одне замість іншого, однак між ними є певні відмінності. «Хадис буквально означає «повідомлення», «повідання». Між тим як сунна буквально означає «практика», «звичай». Сунна — це дії й висловлювання пророка Мухаммада, його реакція на різні події, по суті — життя Пророка. А хадиси — це оповідання, що фіксують сунну Послання Аллаха, описи тих чи інших вчинків Пророка та його висловлювань». Таке ототожнення пов'язане з тим, що хадиси Пророка зберігають сунну, або «спосіб життя», звичаї й звички ранньої мусульманської громади. Адже хадиси мають на меті підтвердити, що певні вчинки були здійснені Пророком, і тому їх мають наслідувати всі віруючі мусульмани.

Сунна включає надзвичайно різноманітний матеріал, який пов'язаний з релігійними, правовими, морально-етичними аспектами життя мусульманської громади. Численні хадиси висвітлюють у деталях культово-обрядову сторону ісламу та його догматичні принципи. Історичні хадиси лягли в основу *сіри* — опису життя Пророка Мухаммада. Хадиси містять пророкування політичних змін, різного роду подій і катаклізмів. Окрему категорію становлять перекази про переваги арабських племен і областей світу ісламу. Особливе місце в сунні займають «священні» хадиси з висловлюваннями нібито самого Аллаха.

В цілому на базі хадисів була розроблена система стереотипів поведінки мусульманина, де всі вчинки людини розглядалися крізь призму п'яти понять: *ваджіб* або *фард* — «обов'язкові», *мандуб* — що «рекомендуються», *мубах* або *джаїз* — «дозволені» (що не припускають схвалення або винагороди), *макрух* — «не схвалювані» (але такі, що не забороняються) і *махзур* — «заборонені».

Існують й інші класифікації хадисів. Так, М.Самбо і М.Хігаб подають таку класифікацію: *сахіх* (достовірні), *хасан* (прийнятні), *хасан-сахіх* (хадиси зі слабким *існадом*, однак зміст яких підтверджений достовірними хадисами); *даїф* — слабкі хадиси, тобто ті, що мають перерваний *існад*. *Мухадіси* (знавці хадисів) поділяли хадиси також на інші групи в залежності від характеру та особливостей *існаду*, *матну* та кількості передавачів.

Хадиси *сахіх*. Це такий вид хадисів з безперервним *існадом*, кожний передавач якого від першого до останнього відзначався безсторонністю та точністю, в міру чого в йо-

го існаді немає ніяких відхилень та недоліків. В ісламі не існує ніяких сумнівів, що такі хадиси передані від Посланця Аллаха.

Віднесення хадиса до категорії *saxix* повинно відповідати таким умовам:

по-перше, це — добросовісність (*a'laля*) передавачів хадиса. Під словом «добросовісність» мається на увазі відсутність у передавачів проявів невіри, власних нововведень, великих та малих гріхів, а також, безумовно, глибока релігійна віра. Передавачів які володіють цими якостями в науці про хадиси називають *аділь* тобто такі, які заслуговують довіри, добросовісні;

по-друге, точність передавачів. Передавачі хадисів повинні володіти якістю точного запам'ятовування хадисів й розповідати їх однаково, навіть якщо проходить багато років. Хадиси, передані від передавачів, які не володіють якостями запам'ятовування та збереження хадисів, не визнаються як достовірні. Ця умова називається *затом*;

по-третє, безперервність існаду. Це означає, що кожний із передавачів цього хадиса від першого до останнього сприйняв його безпосередньо від попереднього передавача;

по-четверте, відсутність відхилень. Під цим маються на увазі такі випадки, коли передавач, який заслуговує довіри, подає хадис, який відрізняється за матном від хадиса, що переданий людиною, яка заслуговує ще більшої довіри;

по-п'яте, відсутність в матні та існаді хадису недоліків (*ілля*) і причин, які дають підстави сумніватися в достовірності хадиса, хоча зовнішньо він виглядає бездоганним

Хадиси *хасан* (буквально означає «краса») займають середнє положення між достовірними та слабкими хадисами, хоча більше тяжіють до достовірних. Різниця між цими хадисами, полягає у невизначеності точного положення передавачів, але в той же час, жодний з передавачів не повинен звинувачуватися в брехні, та відзначається добросовісністю. Ступінь пам'яті передавачів таких хадисів знаходиться нижче ступеня пам'яті передавачів хадисів *saxix*.

У хадисах *даіф* (слабких) відсутня одна або кілька умов хадисів *saxix* та *хасан*. Хадис вважається слабким, якщо є сумнів щодо добросовісності передавача у зв'язку зі слабкою пам'яттю або розривом ланцюга передавачів. Вчені-мухаддиси висунули три версії щодо здійснення або не здійснення релігійно-правових дій на основі слабких хадисів:

- не здійснювати ніяких дій на основі слабких хадисів. Цієї думки дотримувалися аль-Бухарі та Муслім;

- можна здійснювати будь-які дії, спираючись на слабкий хадис. Цієї думки дотримувалися Абу Дауд та Ахмад бін Ханбаль, які твердили, що краще слабкий хадис, ніж рішення на основі *кясу*;

- при наявності деяких умов, можна здійснювати дії на основі слабких хадисів, коли мова йде про добровільне здійснення гідних справ. Ібн Хаджар аль-Аскалані перераховує ці умови наступним чином: хадис повинен бути не дуже слабким; повинен стосуватися такої основи, яка практично застосовується в релігії; людина повинна застосовувати те, про що говориться в такому хадисі, через обережність, а не в міру своєї впевненості в його достовірності.

Слабкі хадиси поділяються на численні категорії, наприклад, такі:

гаріб — хадис, переказаний лише одним передавачем: *му'адаль* — хадис, у списку свідчень якого відсутні згадки про двох або більше передавачів; *му'алляк* — хадис, у якого взагалі відсутній *існад*, тобто Пророк цитується прямо, без згадки про передавачів; *маджхуль* — повідомлення в яких один з передавачів невідомий видатним знавцем хадисів; *маклуб* — хадиси, в текстах чи ланцюгах передавачів яких є різне тлумачення; *мудаллас* — хадиси, в передачі яких відсутнє згадування першого передавача (*раві*);



мункати — повідомлення, в існаді якого є невідомий передавач; *мурсаль* — повідомлення, яке передане яким-небудь табіуном, але в передачі якого не згадується ім'я сподвижника, від якого він почув цей хадис; *шазз* — єдиний в своєму роді. Так називають перекази, які передані яким-небудь достатньо відомим передавачем, але такий що суперечить хадисам більш відомих й авторитетних передавачів.

Щодо кількості передавачів, хадиси розподіляються на *мутавватір* та *ахад*.

Мутавватір — хадис, який переказаний такою великою кількістю передавачів, котра виключає можливість одночасної домовленості між ними. Слово «*мутавватір*» утворено з слова «*таватур*», що означає «слідування один за одним». Хадис *мутавватір* повинен відповідати чотирьом основним вимогам: наявність великої кількості передавачів; ця кількість передавачів хадису повинна бути у всіх класах «*табакатах*», протягом всього ланцюжка; констатування неможливості об'єднання на неправді такої великої групи людей; джерело отримання інформації — повинно бути фізичне чуття або відчуття.

Якщо хадиси-*мутавватір*, передані багатьма передавачами дослівно співпадають, то їх називають *аль-мутавватір аль-лафзі*. Таких хадисів небагато. Але якщо з якоїсь причини є багато повідомлень, в яких співпадає їх загальний зміст, то їх називають *аль-мутавватір аль-маанаві*. Наприклад, є багато хадисів про здійснення Пророком намазу, посту, хаджу.

Ахад — хадис, котрий переказаний меншою кількістю осіб, і в свою чергу поділяється на: *маигур* — хадис, переказаний більш ніж двома передавачами; *азіз* — хадис, переказаний двома передавачами; *гаріб* — хадис, переказаний лише одним передавачем.

Щодо доказовості хадисів-*ахад*, то існують різні точки ісламських улемів. Деякі з них дозволяли це при умові, що всі передавачі цих хадисів повинні буди надійними, а ланцюжок передавачів має бути безперервним. Цієї думки дотримувались Ахмад ібн Ханбаль, Ібн Таймія, Ібн аль-Кайїм, Ашарі. Проте більшість улемів відносилися до цієї проблеми більш обережно, вважаючи, що, не дивлячись на надійність передавачів та їх нерозривний ланцюжок, немає ніякої гарантії того, що вони не можуть помилятися. Вони говорили, що на основі даних хадисів-*ахад* неможна будувати віроповчальні основи релігії, оскільки ідейний фундамент віри не може бути побудований на припущеннях. Ті улеми, які дотримувались цієї позиції, обґрунтовували її коранічними аятами: «І не слідуї за тим, про що в тебе немає знання...» (17:36); «... а припущення ніяк не позбавить від істини» (53:28) [82].

Щодо хадисів *кудсі* та *набаві*, то перший — це такий хадис, зміст якого походить від самого Аллаха, а його форма — від Пророка. Хадис *набаві* (від Пророка) — це хадис зміст і форма якого походять від Посланця Аллаха. З точки зору одкровення між Кораном та хадисом *кудсі* немає ніякої різниці. Але Коран виходить від Аллаха, як за формою, так і за змістом, тоді як хадис *кудсі* походить від Аллаха тільки за змістом. Такі *аль-хадис аль-кудсі* починаються так: «Сказав Посланець Аллаха про те, що Всемогутній Аллах сказав...». Існують й інші відмінності між Кораном та хадисом *кудсі*. Так наприклад, хадиси *кудсі* не можна читати під час намазу; дозволяється розповідати їх, передаючи лише зміст, а передавати їх відповідно до форми не є обов'язковою умовою.

За ступенем надійності класифікація хадисів ґрунтується на досконалості або недосконалості ланцюга їх передавачів, на відсутності у тексті будь-яких прихованих недоліків, а також на прийнятті або запереченні даного хадиса споборниками (*сахаб*а), їх послідовниками (*табіун*) та їх наступниками (*табітабіун*). Хадіси поділяються на

мутаватір (наступні свідчення), *машур* (знамениті), *ахаді* або *хабар аль-вахід* (розповідь однієї людини) і *мурсал* (з неповним *існадом*) [147].

Поряд з хадисами, що стосуються релігійних, правових та етичних аспектів життя громади, існують «історичні» хадиси, які стали основою життєпису Мухаммада. Виокремлюються також категорії хадисів-проорокувань, що передрікають різні політичні події та пов'язані з ними біди.

Хадиси з'явилися не раніше 90-х рр. VII ст. На початку VIII ст. вони утвердилися як авторитетне джерело мусульманського права. Активний збір переказів припав на 700-720 рр. Через півстоліття вони вже знаходилися в масовому користуванні. Професія збирача і знавця переказів про Пророка Мухаммада була почесною, престижною і найчастіше політично та ідеологічно ангажованою. Політичні угруповання, що боролися між собою, релігійні секти і течії намагалися спертися на авторитет Мухаммада та виправдати за допомогою хадисів свої претензії й доктринальні настанови. Поряд із збором оригінального хадисного матеріалу процвітала фабрикація підроблених переказів. Хадиси були не тільки формою літературної творчості й предметом гордості, але і засобом заробити гроші.

Зібранню хадисів сприяв Абу Бекр ібн Хазм — каді, а пізніше й правитель Медини, а також Ібн Шіхаб, який виконував наказ халіфа Умара ібн Абу аль-Азіза, який був переконаний, що без зібрання і запису хадисів знання сунни будуть втрачені. Це, головним чином, стосувалось частин сунни, в яких зачіпались аспекти економічного життя суспільства. Однак, після смерті Умара, а точніше за часів правління Хішама, Ібн Шіхаб настільки активізував діяльність щодо зібрання хадисів, що саме він вважається першим, хто повністю зібрав хадиси. Із зібраних матеріалів Ібн Шіхаб не зміг зробити книгу тому початок цьому процесу поклав Малік та його сучасники. З того часу запис хадисів набув нового значення, в цей період з'являються праці, що не поступаються за значимістю твору Маліка «*Мувамта*», і відбувається перехід від традиційної усної форми навчання до нового методу повного письмового викладу матеріалу.

Спочатку сунна передавалась усно споборниками Мухаммада і була зафіксована у вигляді хадисів у сунітів та *хабарів* у шіїтів. У значенні *ахбар* як мусульманського переказу про слова й вчинки є синонімом хадису. У ранньому ісламі ці два терміни вживались як рівнозначні. Однак шіїти у процесі формування свого вчення, оголосили недостовірними хадиси, що передавались сподвижниками Мухаммада, і протиставляли їм *ахбар*, який передавався зі слів шіїтських імамів.

Першими ланками в ланцюзі передавачів хадисів були *сахаб*а — споборники й соратники Мухаммада, люди, які безпосередньо з ним спілкувалися. Вони склали елітарну групу, що відіграла величезну роль у житті ранньої мусульманської общини, і були колективним хранителем вчення Пророка після його смерті. За ними йшли наступні покоління хранителів і передавачів хадисів. Перше і друге покоління після *сахабів* — їхні діти й онуки — відіграли значну роль у кодифікації ісламу. Злет хадисотворчості прийшовся на той час, коли пішло покоління сподвижників Мухаммада — *сахабів*, що відігравали роль гаранта достовірності хадисів. За правдивість хадису відповідали їхні спадкоємці, відокремлені значним проміжком часу від життя Пророка, а це породило проблему тенденційності й відносної достовірності хадисного матеріалу. Хадиси за умов безсумнівної наявності в них історичної основи епохи Мухаммада, містять елементи апологетики, що пов'язані з часом їхньої фіксації або створення.

Ісламська традиція описує як Пророк проводив навчання хадисам: по-перше, усне навчання проводив сам Пророк, повторюючи важливі хадиси по три рази, а потім він слухав *сахаб*а, намагаючись пересвідчитись, чи вони вірно запам'ятали; по-друге,



письмове навчання проводилось Пророком за допомогою різних листів, які писались під його диктовку і які він направляв царям, правителям, воєначальникам і намісникам. Ці листи містять багато положень правового характеру, наприклад, щодо податків тощо.

На початку VIII ст. відбулися зміни в формуванні регіональних центрів із збирання хадисів, між якими встановився широкий і продуктивний обмін. Серед них виділилися три, як найбільш авторитетні: мединський, що відрізнявся суворим традиціоналізмом і особливим інтересом до біографії Мухаммада та його військових походів; сирійський, з центром у Дамаску; іракський, центром у Куфі. Останній центр став джерелом активного формування догматико-правової системи ісламу. У другій половині VIII — на початку IX ст. мусульманський світ був сповнений стислими тематичними збірками переказів, потреба в яких зумовлювалася загальною ситуацією в догматично-правовій та релігійно-політичній сферах. Масова робота зі збирання хадисів та їхнього створення супроводжувалася зародженням і становленням жанру критики хадисів. Одночасно в стадії формування знаходився жанр тлумачення хідісів (*шарх*). З'явилися десятки томів відповідного жанру. Численні книги й біографічні словники класифікували оповідачів хадисів, наводили біографії збирачів і передавачів переказів, починаючи зі споборників Мухаммада, а також виявляли передавачів, які не заслуговували довіри. До кінця IX — початку X ст. хадиси були зведені у збірки. У ранніх збірках хадисний матеріал був організований на основі класифікації переказів за іменами найбільш ранніх передавачів. За абеткою перераховувалися соратники Пророка і повідомлялося, які хадиси виходили від конкретного виду, що дійшли до нашого часу, найбільш відомим є «*Аль-Муватта*» Маліка ібн Анаса (пом. у 795 р.), фундатора малікітського правового мазхабу, і «*Муснад*» фундатора ханбалітського мазхабу — Ахмеда ібн Ханбала (пом. у 855 р.). Оскільки збірки, що були складені за іменами оповідачів, були вкрай незручними у користуванні. Тому найбільшу популярність у мусульманському світі здобули збірники пізнішого типу — *мусаннаф*, у яких хадиси розташовувалися за змістом, за предметами висловлювання (про хадж, про молитву, про обмивання тощо).

У середині X ст., коли хадиси набули значення засобу встановлення звичаїв і вірувань громади, найважливішою метою їх укладачів стало підтвердження непогірності авторитету у сфері законів і звичаїв. Тому, хоча збирачі (або укладачі) приділяли прискіпливу увагу *існаду*, при систематизації хадисів *існад* підпорядковувався *матну* (змісту) хадиса. Наприклад, згідно аль-Бухарі (глава 30, переказ 26): «Абдан розповів нам таке: Йазід ібн Зураї розповів нам таке: Хішам розповів нам таке: Ібн Сірін розповів нам зі слів Абу Хурайри про Пророка, хай буде з ним благословення і вітання, — що він сказав: «Якщо хтось забувається та їсть і п'є, хай він завершить свій піст, бо це Аллах спонукає його їсти або пити».

Перекази були записані відповідно до їх змісту й теми, а також були систематизовані за назвами правових книг. Такі збірки носили називу *мусаннафат*.

Спочатку збірки хадисів складались за типом *муснаду*. Матеріал у них класифікувався за іменами найбільш ранніх передавачів—*сахаб*а (сподвижників) Мухаммада, адже саме вони після його смерті стали колективними зберігачами його вчення, а їх оповідання про його слова і справи, разом з їх особистим прикладом та поглядами, склали сунну — найважливіше, поряд з Кораном, джерело мусульманського права. Таким, наприклад, є «*Муснад*» Ахмада ібн Ханбала.

Книги канонічних збірок, які складались за типом *мусаннаф* («розподілене за сортами, за класами»), являли вже більш докладний зразок композиції. Матеріал у них розташовувався за тематичними рубриками або за предметами висловлювання, що вияви-

лось зручнішим, оскільки це звільняло від зайвих пошуків і давало можливість швидко дізнатися точку зору священного переказу з певного питання, в тому числі й правового.

Серед великої кількості різних видів збірок хадисів (*сахіхі, муснади, расаїли, мурджами, мустадраки* і т.д.), існують також так звані *арбаїни* (від араб. «*арбаїн*», «*арба'ун*» — сорок) — праці, котрі включають в себе сорок або більше хадисів. Зазвичай, це найбільш відомі та достовірні хадиси, котрі стосуються різних тем. Одну з таких збірок, «аль-Арбаїн ан-Нававі», уклав відомий знавець хадисів, Імам Мухі 'д-Дін Абу Закарія Йах'йа ан-Нававі.

Існують сотні різних збірок хадисів, проте найбільш авторитетними та загальнови-знаними вважаються шість наступних праць:

1) «*Аль-Джамі' ас-Сахіх*» Імама Мухаммада ібн Ісмаїла аль-Бухарі (194-256 рр. хіджри). Цей видатний вчений походив з Бухари. Під час своїх подорожей він зустрічав багатьох мухаддисів (знавців хадисів та науки про них). «*Ас-Сахіх*» складався ним більше шістнадцяти років. Сам аль-Бухарі зібрав більше 600 тис. хадисів, з яких, уважно перевіряючи список передавачів та текст, відібрав 7563 хадиси. Якщо врахувати те, що багато з них повторюються в різних версіях, то загалом «*ас-Сахіх*» містить трохи менше трьох тисяч хадисів. Хадиси у своїй збірці аль-Бухарі групував за тематичним принципом. Наприклад, «*Сахіх*» вміщує в себе такі різноманітні розділи як «Молитви», «Їжа», «Шлюб», «Затемнення», «Подарунки» та ін., тобто кожна частина включає хадиси, які стосуються віроповчальних принципів, ритуалів, релігійних приписів, етичних норм, правил торгівлі, судочинства, військових дій, природних явищ і т.д.

2) «*Аль-Джамі' ас-Сахіх*» Імама Мусліма ібн аль-Хаджаджа аль-Кушайрі (204-261 рр. хіджри). Цей видатний вчений народився у місті Нішапур, провінції Хорасан (північний схід сучасного Ірану). З трьохсот тисяч зібраних хадисів Муслім відібрав більше дев'яти тисяч. Наприкінці свого життя він зустрівся з аль-Бухарі. Нині їхні збірки хадисів є найавторитетнішими. Праця Мусліма подібна до «*Сахіха*» аль-Бухарі, хадиси в ній згруповані за тематичним принципом.

3) «*Сунан*» Імама Абу Давуда ас-Сіджистані (203-275 рр. хіджри). Абу Давуд написав велику кількість праць, зібравши під час подорожей, як він сам свідчить, більше 500000 хадисів, включивши до своєї збірки 4800 хадисів. Його «*Сунан*», котрий укладався більше 20 років, подібний до вищезгаданих «*Сахіхів*»; наприклад, перші розділи мають наступні назви — «очищення», «закят», «обряди хаджу», «шлюб», «розлучення», «піст», «джігад».

4) «*Сунан*» Імама Абу 'Іси ат-Тірмізі (209-279 рр. хіджри). Цей видатний вчений навчався у аль-Бухарі, склавши під час своїх подорожей збірку «*Джамі'*», яка включає в себе більше 4000 хадисів. Велике значення має також його оцінка різних хадисів. Окрім «*Джамі'*», ат-Тірмізі уклав також збірку «*Сунан Шамаа*», у якій містяться 397 хадисів, що описують зовнішність, приклад поведінки та риси характеру Пророка Мухаммада (мир йому і благословення Аллаха!).

5) «*Сунан*» Імама Абу 'Абд ар-Рахмана ан-Насаї (225-303 рр. хіджри). Ан-Насаї народився в Хорасані, знав напам'ять Коран і велику кількість хадисів. Тривалий час жив в Єгипті та Сирії, де навчався у відомих ісламських вчених. Окрім «*Сунану*», він уклав також муснад («*Муснад Алі*» та «*Муснад Малік*») — збірку хадисів, згруповану не за тематичним принципом, а за списком передавачів, відповідно до імен яких розташовані хадиси. Найвідомішим є муснад, присвячений 'Алі ібн Абу Талібу — двоюрідному брату Пророка (мир йому і благословення Аллаха!), а згодом четвертому халіфу.

6) «*Сунан*» Імама ібн Маджага аль-Кізвіні (209 — близько 273 рр. хіджри), відомого авторитету в галузі '*ільм аль-хадис* («наука про хадиси»).



Окрім цих шести збірок, надзвичайним авторитетом користується також «*Муватта*» — праця відомого знавця фікху, засновника однієї з богословсько-правових шкіл ісламу, Маліка ібн Анаса. В ній він подав детальні *існади* та упорядкував всі хадиси за темами. І хоча «*Муватта*» є довідником з ісламської юриспруденції, вона, разом з тим, є однією з перших наукових праць з хадисів. В цій книзі перед кожним хадисом імам Малік подає *існад*, тобто детально описує ланцюжок передачі цього хадиса. В деяких випадках *існад* прослідковується до самого Пророка, в деяких випадках — тільки до одного з його сподвижників. «*Муватта*» в її остаточній редакції з'явилась як результат діяльності Маліка щодо зібрання та поширення вчення (*амаль*) Медини, і в ній викладена його сутність. Остаточний текст датується 150 р. хіджри, однак протягом наступних тридцяти років в нього було внесені зміни, що зафіксовані у версіях, які дійшли до наших днів.

Як і більшість хадисів того періоду, «*Муватта*» містить в собі вислови як самого Пророка, так і його соратників та послідовників, а також відомості з *амалю* жителів Медини. Крім того, подана відносно незначна кількість власних розділів Маліка, оскільки автор ставив за мету викласти прийнятні думки та переконання його попередників, а не власні погляди. Книга систематизована за предметами — спочатку розглядається тема п'яти стовпів ісламу, потім сімейне право і т. ін. Кожний розділ поділяється на підрозділи, які висвітлюють окремі теми. На початку кожного підрозділу цитується хадис Пророка, потім вислови його соратників та послідовників, завершує підрозділ коментар Маліка, наводяться пояснення з *амалю*. Інколи одна або більше категорій можуть бути випущені, і тоді деякі підрозділи складаються або виключно з хадисів Пророка, або лише з пояснень з *амалю*, але в своїй більшості в підрозділах знаходяться не більше як одна категорія і відбувається чітке дотримання вказаної послідовності викладу. Хоча хадиси Пророка посідають чільне місце, в книзі подані не лише вони, оскільки досить часто, заключним словом виступає *амаль*».

Характерною особливістю для «*Муватти*» є наявність у ній підрозділу *джамі* (різне) з викладенням у ньому загальних відомостей, які важко назвати конкретним заголовком, оскільки вони не утворюють повноцінний розділ або підрозділ. «Такі підрозділи, зазвичай, розташовані у кінці головних розділів тексту, наприклад, «*Джамі аль-сійам*» — у кінці Книги посту і «*Джамі аль-Хадж*» — в кінці книги про хадж. Дійсно, остання третина «*Муватти*» так і називається — «*Кітаб аль-джамі*» (збірник різного) і висвітлює різні правові аспекти і питання поведінки, які не мають відношення до раніше зазначених тем згідно їх заголовків. Це є ще одним підтвердженням того, що Маліком була проведена класифікація матеріалів, де головні правові питання йшли під окремим заголовком, а матеріал більш узагальненого характеру завершував відповідні розділи.

«*Муватта*», безсумнівно, є найзначнішою з робіт Маліка, однак не єдиною, що містить його хадиси та переконання. Як видно з тексту «*Муватти*», для її створення були відібрані лише деякі відомі йому хадиси, а частину записаних з його слів і не включених до «*Муватти*» хадисів можна знайти в інших збірках.

Не можна не наголосити на тому, що у «*Муватта*» особиста думка Маліка виражена досить слабо, оскільки його метою було передати прийнятні його попередниками правила, а не викладати суто власні переконання. Однак, існують інші його праці, де викладені його погляди — це «*Муддавана*» робота Сахнуна, яка містить погляди Маліка, записані Ібн аль-Касімом; «*Мустахраджа*» робота аль-Утбі, відома ще й під назвою «*Утбія*»; «*Вадіха*»- робота Ібн Хабіба, «*Мухтасар аль-фікх*» — робота Абу Мусабі та «*Кітаб аль-навадир ва-ль-зіядат*» Ібн Абі Зіяда аль-Кайравані.

Шіїти мають свої власні збірки хадисів, що базуються на шіїтському тлумаченні ісламського віровчення. Перші записи шіїтських творів отримали назву *асл* («оригінал», «джерело»). Їх авторами були учні імама Мухаммада аль-Бакіра (пом. 732 р.), а також учні Джа'фара ас-Садіка (пом. 765 р.). Ці записи склались безпосередньо зі слів імама і обмежувались лише хадисом без будь-яких коментарів. Вже після смерті імама Джа'фара ас-Садіка шіїтські *мухадіси* відібрали чотириста збірок таких записів; вони були визнані оригінальними (*асл*) і служили джерелом для всіх наступних шіїтських богословів і *мухадісів*.

Джерела-*асл* ранніх імамів пізніше доповнювались відповідями наступних імамів і поступово почали також включати коментарі шіїтських *мухадісів*. На основі цих джерел було складено чотири основоположні шіїтські збірки хадисів, найбільш ранньою з яких є збірка названа «Кітаб аль-кафі фі 'іلم ад-дін» Мухаммада б.Йа'куба аль-Кулуні ар-Разі (пом. у 941 р.). Вона є найбільш повною з шіїтських переказів і містить біля 16 тис. хадисів.

Унікальним джерелом шіїтської ученості є енциклопедичний *Бір ал-анвр* (Моря світла) в більш ніж 100 томах, складений Муаммадом Біром ал-Маджліс з використанням ледве не всієї доступної на той час шіїтської літератури з коранознавства, хадисознавства та фікху.

Велике значення має *Нахдж* (Шлях красномовства) — збірка висловлювань, які мають різне походження і які приписані традицією самому Алі. Шлях красномовства фактично витіснив конкуруючі збірки переказів від Алі та породив чимало коментарів, найбільш відомий з яких склав 'Ізз ад-Дн Ібн Аб ал-адд ал-Му'тазіл.

Як зазначає А.Дої, існують такі науки, над якими працювали спеціалісти з хадисів:

асма-аль-ріджал, за допомогою якої були вивчені й збережені для нащадків історія життя біля півмільйона оповідачів хадисів;

мусталіх аль-хадис, за допомогою якої вивчається поділ хадисів на достовірні й сумнівні та критерії такого поділу;

гаріб аль-хадис, за допомогою якої було здійснено лінгвістичний аналіз хадисів;

ахадіс аль-маудух, у якій справжні хадиси відокремлені від вигаданих оповідань;

фікх аль-хадис. За допомогою цієї науки виконані дослідження хадисів, які стосуються правових приписів Корану.

Існує наука про переказ (*іلم аль-хадис*) — галузь знання, що присвячена вивченню хадисів. Її поява була зумовлена зростанням в ранньому ісламі кількості підроблених хадисів. Це і викликало у *мухаддісів* (знавців хадисів) критичне ставлення до хадисів, оскільки знавці усвідомлювали, що в обігу існує недостовірний матеріал, який необхідно було піддати вивченню. Головним об'єктом вивчення був не зміст самого переказу (*матн*), а *існад*. Для *мухаддісів* важливо було встановити наявність безперервного ланцюга передавачів, які іменувались *ар-ріджал* («люди», «мужі»). Це були біографії й критичні оцінки оповідачів хадисів або певних аспектів їхнього життя, які б допомогли у встановленні достовірності й надійності цих хадисів. Така перевірка отримала назву *ал-джарх ва-т-таділ* («відхилення» і «підтвердження»). Вважалося, що такими знаннями мав володіти *мухаддіс*. Укладаючи збірки, *мухаддіси* використовували критичні методи відбору. Так, наприклад, Аль-Бухарі вивчив більше 600 тисяч хадисів, з яких прийняв лише 7397.

У критиці *мухаддісів* вважалося найважливішим прослідкувати кожен хадис до вихідного оповідача крізь ланцюг передавачів. Вони повинні були бути праведними, мати прекрасну пам'ять. Крім цього, переказ, який наводиться у хадисі, мав відбуватися у присутності інших людей і повідомлятися кількома вихідними оповідачами. На основі



цих жорстких умов багато переказів, які повідомлялися лише одним *сахабом*, були відкинуті.

У критиці *матну* встановлювались такі вимоги до хадисів: 1) він не мав суперечити Корану та принципам ісламу; 2) не мав розходитись з вимогами розуму чи законами природи та життєвим досвідом; 3) не мав суперечити переказам, які вже були визнані, справжніми і надійними; 4) хадис, який вихваляв і підносив будь-яке плем'я, місцевість чи особу, як правило, мав бути відкинтий; 5) хадис, у якому містяться дати та найдрібніші подробиці майбутніх подій, теж мав бути відкинтий; 6) хадис, що містить будь-яке зауваження Пророка, яке не узгоджується з ісламською вірою у пророцтво і позицією самого Пророка, має бути відкинтий.

Значна частина хадисів відображає реальні події епохи зародження ісламу. Водночас велика їх частина відображає подальші етапи розвитку ісламського релігійного вірооочення. У формі священного переказу в іслам проникли елементи культурної спадщини ісламізованих народів. Хадиси — це найважливіша культурно-історична пам'ятка, що відбиває еволюцію ісламу.

Хрестоматійний матеріал із сунні

САХІХ АЛЬ-БУХАРІ

Збірник достовірних хадисів імама аль-Бухарі

(Мухаммад ібн Ісма'іль ібн Ібрахім аль-Мугіра аль-Бухарі, Абу 'Абдуллах)

2 — КНИГА ПРО ВІРУ

1 — ГЛАВА ПРО ВІРУ і

слова пророка, хай благословить його Аллах і вітає: «Іслам ґрунтується на п'яти стовпах ...»

Це слова і справи, і вона (віра) збільшується і зменшується. Аллах Всевишній сказав: «Щоб вони додали віру до своєї віри». Сура «аль-Фатх» («Перемога»), 4; «і Ми збільшили їх прихильність прямому шляху». Сура «аль-Кахф» («Печера»), 13; «Аллах збільшує прихильність прямому шляху тих, хто йде прямим шляхом». Сура «Мар'ям», 76; «Тим, хто йде прямим шляхом, Він збільшує їх прихильність прямому шляху і дарує їх богобоязливість». Сура «Мухаммад», 17; «щоб посилилася віра у віруючих». Сура «аль-Муддассір» («Загорнувись»), 31.

А також Його слова: «Що стосується тих, хто увірував, то їх віра від цього посилюється, і вони радіють». Сура «ат-Тауба» («Покаяння»), 124.

А також Його, нехай буде піднесено Його поминання, слова: «...» Побійтеся ж їх». Однак це лише примножило їх віру». Сура «Алі-Імран» («Сімейство Імрана»), 173.

А також слова Всевишнього: «Це примножило в них лише віру і покірність». Сура «аль-Ахзаб» («Сонми»), 22.

І також любов заради Аллаха, і ненависть заради Аллаха з віри.

'Умар ібн 'Абдуль 'Азіз написав 'Адію ібн 'Аді: «Воістину, у віри є приписи та релігійні заволоположення, межі та Сунні. І той, хто зробив її повною, зробив повноцінним свій іман, а хто не зробив її повною, не зробив іман повноцінним. Якщо я буду живий, то роз'ясню вам це, щоб ви ви надходили відповідно до нього, а якщо помру, то я й не прагнув перебувати з вами. Ібрахім сказав: «... Але я хочу, щоб моє серце заспокоїлося». (1) Му'аз сказав: «Сідай з нами, повіримо годинку». Ібн Мас'уд сказав: «Переконаність — це вся віра». Ібн 'Умар сказав: «Не досягне раб цієї богобоязливості, поки не залишить те, що відчуває в грудях». Муджахід сказав: «Узаконив для вас» — (означає): «заповів тобі та йому о, Мухаммад, одну релігію». Ібн 'Аббас, нехай буде задово-

лений Аллах ними обома, сказав: «Слова «...(свій) закон і шлях» означають:» Сунна (2) і шлях»».

(1) — Сура «аль-Бакара» 260.

(2) — Аль-Хафіз ібн Раджаб, та змилюється над ним Аллах, сказав: «Під сунною мається на увазі шлях пророка, хай благословить його Аллах і вітає, і його сподвижників. Той шлях, на якому не було хвороб, сумнівів і пристрастей. Потім під сунною стало розумітися переконання, очищене від сумнівів у питаннях віри в Аллаха, ангелів, посланників, книги, Судний День, приречення, а також у питаннях про гідність сподвижників і т.ін. І книги на цю тему отримали назву «Сунна». Причиною того, що ця наука була наділена ім'ям «сунна», стала її важливість, і той, хто суперечить тому, що в цих книгах, прирікає себе на загибель».

2 — ГЛАВА: Слова — «Ваша благання — ваша віра».

Слова Всевишнього Аллаха: «Скажи:» Мій Господь не став би звертати на вас увагу, якщо б не ваші молитви ««. «Аль-Фуркан» 25:77.

8 — Повідомляється, що Ібн 'Умар, нехай буде задоволений Аллах ними обома, сказав:

«Посланець Аллаха, нехай благословить його Аллах і вітає, сказав:» Іслам ґрунтується на п'яти (стовпах): свідочстві про те, що немає бога, окрім Аллаха, і що Мухаммад — посланець Аллаха, здійсненні молитви (1), виплати закят (2), здійсненні хаджа (3) і дотриманні посту в рамадані ««. Див також хадис № 4515. Також цей хадис передав Муслім 16.

1 Йдеться про обов'язкове здійснення у встановлений час п'яти молитов протягом доби.

2 Закят (іменуються обов'язкові відрахування на користь нужденних та деяких інших категорій мусульман. Закят є одним із стовпів Ісламу, і виплачувати його повинен кожен дорослий і дієздатний мусульманин за тієї умови, що він володіє певним мінімумом /нісаб/ майна. Закят виплачується з коштів, золота і срібла, товарів, худоби, пшениці, ячменю, фініків і т.ін. У Корані зазначається, що матеріальні цінності, зібрані в якості закят, можуть використовуватися для надання допомоги таким категоріям людей: бідним /фукара /, нужденним /масакін/, збирачам закят, тим, хто схиляється до Ісламу (з метою залучення їх сердець або зміцнення їх у релігії), рабам з метою їх викупу, неспроможним боржникам, учасникам священної війни / муджахідуна / і подорожнім, які не мають коштів на повернення додому (див.: Коран, «Покаяння», 60). У хадісах та літературі за фікгу терміном «садака» (добровільне жертва, милостиня) час-то позначався обов'язковий закят.

3 Обов'язкове один раз в житті при наявності можливості паломництво до Мекки.

ФАРУК

3 — ГЛАВА: Справи віри

І слова Всевишнього Аллаха: «Благочестя полягає не в тому, щоб ви звертали ваші обличчя на схід і захід. Але благочестивий той, хто увірував в Аллаха, в Останній день, в ангелів, у Писання, в пророків, хто роздавав майно, незважаючи на свою любов до нього, родичам, сиротам, бідним, подорожнім і тим, хто просить, витрачав його на звільнення рабів, здійснював молитву, виплачував закят, дотримувався договорів після їх укладення, виявляв терпіння в нестатку, при хворобі і під час битви. Такі ті, які правдиві. Такі богобоязливі».



І Його слова: «Воистину, досягли успіху віруючі». Сура «аль-Му'мінун» 1.

9 — Передають зі слів Абу Хурайри, нехай буде задоволений ним Аллах, про те, що посланець Аллаха, нехай благословить його Аллах і вітає, сказав:

«Віра (включає в себе) більше шістдесяті відгалужень, а сором'язливість — (одне з) відгалужень віри». Також цей хадис передав Муслім 35.

Ібн Хаджар аль-Аскалані, який роз'яснив цей хадис, хай змилюється до нього Всевишній Аллах, сказав: «Відгалуження віри поділяються на три групи. Одна група пов'язана з серцем, інша з мовою і остання з частинами тіла. Прикладами діянь виконуваних серцем, є переконання і наміри. Їх двадцять чотири:

- віра в Аллаха
- віра в ангелів
- віра в послані Письма
- віра в пророків Аллаха
- віра в Судний День
- віра у приречення з його добром і злом
- любов до Аллаха
- любов і ненависть заради Аллаха
- любов до пророка Мухаммаду с.а.с.
- щирість (уникнення показухи тощо)
- покаєння
- страх (перед Всевишнім Аллахом)
- сором'язливість
- подяка
- терплячість
- надія (на милість Всевишнього Аллаха)
- відданість
- виявляти задоволення передвизначенням (у що б це не стало)
- виявляти милосердя
- проявляти скромність
- уникати зверхності
- уникати заздрості
- не бути злопам'ятним
- не гніватися

Дій виконуваних мовою сім:

- свідокство (шахада)
- читання Корану
- вивчення корисних знань
- навчання корисним знань інших
- зчвернення з благами
- поминання Всевишнього Аллаха
- уникнення марнослів'я

Дій виконуваних тілом тридцять вісім:

- внутрішня і зовнішня чистота
- приховування аурау (соромницьких місць)



- здійснення обов'язкових та додаткових молитов
- виплата закятю
- дотримання обов'язкових та додаткових постів
- звільнення рабів
- вчинення хаджу і умри
- добродійництво і гостинність
- обхід навколо Кааби
- проведення ночі Приречення в поклонінні
- Ітікаф (проведення 10 останніх днів Рамадану в мечеті заради поклоніння Аллаху)
- Хіджра (переселення з країн невіри в країну Ісламу, де вільно можна сповідувати релігію)
 - виконання обітниць
 - збільшувати свою віру підкоряючись Всевишньому Аллаху
 - жертва спокутування за скоєні певні гріхи
 - одруження
 - забезпечення сім'ї
 - турбота про батьків і не ослуhatися їх
 - виховання дітей
 - зміцнювати родинні зв'язки
 - підкорятися господареві, бути м'яким з прислугою
 - дотримуватися справедливості
 - добре обходитися з сусідами
 - підпорядковуватися тим, кому необхідно підкорятися (глава держави і т.ін.)
 - бути в єдності з мусульманами
 - повертати борги
 - створювати мир між людьми
 - Джихад (з пристрастями, з шайтаном і т.ін.)
 - бути гречним, добре обходитися з людьми
 - витрачати кошти на шляху Аллаха (садака)
 - дотримуватися помірності
 - відповідати на привітання
 - не доставляти людям муки
 - брати участь на приписаних святах (уаліма, акіка і т.ін.)
 - зберігати довірене на зберігання
 - цуратися непотрібних розмов і справ
 - сказати «йархамукуллах» тому, хто, чхнув, сказав «альхамдуліллах»
 - усунути з шляху те, що може принести шкоду. Див. «Фатх аль-Барі» 1 / 68.



2.1. МУСУЛЬМАНСЬКІ ОБРЯДИ

В ісламі існує проста і доступна обрядовість, пов'язана з релігійними відправленнями і святами. Обряди і свята складають невід'ємну частину і один з головних атрибутів Ісламу, без яких не можна собі уявити цю релігію.

Обряди і свята Ісламу дотримуються за особливим мусульманським календарем. У Шаріаті до найдрібніших подробиць розроблені правила і ритуал здійснення молитви, посту, поховання, паломництва. Шаріат узаконив і обряд обрізання, незважаючи на те, що про цей ритуал нічого не говориться в Корані, оскільки він є авраамічною традицією.

Знання мусульманських обрядів і свят дає ключ до розуміння багатьох звичаїв і традицій народів, що сповідують Іслам, до розуміння психології віруючих мусульман. Обряди Ісламу є невід'ємною і дуже важливою частиною побуту та свідомості віруючих.

Визнання Аллаха і його посланця Пророка Мухаммада — найперші, основні положенні Шаріату. У тісному зв'язку з ними знаходиться чотири практичних вимоги, які повинні виконуватися мусульманами неухильно: намаз, салат (молитва); ураза, саум (пост), закят (милостиня, майнові відрахування на бідних і незаможних) і хаджж (паломництво до Мекки).

2.2. МОЛИТВА

Відома коранічна формула «Немає божества, крім Аллаха, і Мухаммед — посланник Аллаха» впроваджується в серця і душі мусульман виконанням різних молитовних обрядів і ритуалів. Найважливіше місце в практичному житті мусульманина займає намаз (молитва). «Молитва — опора віри, — говорив Пророк Мухаммад, — і, клянучи Аллахом, не досягне моє благословення тієї людини, яка вважає молитву марною і відхиляється від її виконання ... Хто виконує її, є захисник віри, а хто не виконує, є руйнівник віри».

Перед щоденною п'ятикратною молитвою обов'язковий азан — заклик до молитви. Кожен день п'ять разів він нагадує віруючим про їх обов'язок перед Богом. Жоден обряд Ісламу не зміцнює на практиці так сильно віру в Аллаха, як намаз. Мусульманські богослови стверджують, що дотримання відправлення мусульманських молитов охороняє і оберігає віруючого від злості, безсоромності, залучає його до доброти і справедливості. «Читай їм те, що відкрито тобі з Писання, і вистоюй молитву: адже молитва утримує від мерзоти і несхвального. А нагадування Аллаха більш велике, і Аллах знає те, що ви творите», — йдеться в Корані (29: 44).

В іншій сурі Корану вказується на кількість молитов, які повинні здійснювати віруючі протягом доби: «вистоювати молитву в обох кінцях дня і в (близьких) годиннику ночі. Воістину, добрі діяння видаляють погані! Це нагадування для пам'ятають» (11: 116).



Переклад смислів Корану, цитований нами, належить академіку І. Крачковському. Слід зазначити, однак, що й сам текст, і коментарі до нього залишають відкритим питання про кількість молитов протягом доби. Разом з тим у західних ісламознавців існує сумнів з приводу п'ятикратної молитви. Спробуємо прояснити, це питання.

Відомий індійський мусульманський богослов Хасан Девбенді, який робив смисловий переклад Корану на перську мову і супроводжував його коментарем для афганського короля Мухаммеда Захір-шаха, вважав, що коранічні слова «гарафіан-Нахар» і «зулфан хв ал'-лейл'» («в обох кінцях дня і частина нічних») мають на увазі в ранньому Ісламі трикратну молитву, що стала згодом п'ятикратною.

Як відзначають коментатори Корану, молитви розподілені протягом доби таким чином: три з них скоюються до сходу сонця і після заходу, дві — полуденна і Післяполудневою — виконуються у світлий денний час.

За твердженням мусульманських богословів і медиків, мусульманські молитви, крім безсумнівної духовної користі, мають ще й оздоровче, і дисциплінуюче значення. Звичка вставати в певний час, здійснювати ритуальне обмивання і п'ятикратну протягом доби молитву, яка передбачає різні рухи тіла, допомагає мусульманам зберігати бадьорість. Суворим дотриманням шариатських норм молитви віруючий виховує в собі дисциплінованість і охайність.

Час, присвячений молитві, це години, хвилини, віддаляють і відводять від прояву поганих схильностей, від алкоголізму, азартних ігор; молитва нагадує людині про Бога, допомагає збереженню моральної чистоти і зміцненню сім'ї. Віра в Бога, виконання молитви сприяють законослухняності, віра несумісна з жорстокістю, падінням моралі, багатьма іншими негативними явищами в суспільстві, Мусульманські джерела вказують, що Пророк Мухаммад особисто поколював позитивні приклади, прагнув брати участь у суспільному молитві та якості імама (предстоятеля) очолював церемонію обряду молитви. Коли траплялося, що він бував хворий, він доручав це своїм сподвижникам. Розповідають, що одного разу він попросив найближчого сподвижника Абу Бекра, батька своєї дружини Айші, очолити молитовний обряд в мечеті, але, відчувши себе трохи краще, відправився в мечеть і разом з іншими людьми, що молилися провів намаз.

Пророк Мухаммад говорив, маючи на увазі молитву, що «допомога Аллаха досягає суспільство, яке зібралось до доброї справи». Мусульмани, які здійснюють молитви, виконують свій обов'язок перед Аллахом.

Шаріат вимагає, щоб віруючі акуратно виконували не тільки обов'язкові молитви, але й додаткові, бо будь-яка молитва в Ісламі — це служіння Богу і його посланнику. Мухаммад передав слова Аллаха: «Мій найулюбленіший раб (мусульманин) наблизиться до мене через Нафіль-намаз», тобто через додатковий намаз. Додаткові молитви в Ісламі нерідко сприяють виконанню соціальних функцій в суспільстві. Так, наприклад, якщо заможна людина не має можливості виконувати додаткові молитви через хворобу, зайнятості або з інших поважних причин, він може надати матеріальну допомогу бідному, голодному, бездомному, іншим нужденним, і кожен такий його вчинок оцінюватиметься Шаріатом вище додаткових молитов.

Крім обов'язкового щоденного п'ятикратного намазу є й інші обов'язкові молитви. Залежно від мазхаба мусульманські вчені вказують наступні види обов'язкових молитов:

- Повсякденна п'ятиразова (ранкова, полуденна, вечірня, надвечірня, після заходу сонця);
- Молитва за небіжчиком;



- Молитва ритуального обходу навколо Кааби під час великого і малого хаджу в Мекку;

- Молитва аят (з нагоди затемнення Сонця, Місяця, а також під час землетрусів та інших природних лих);

- Молитви када (пропущені щоденні намази), які повинні бути заповнені або самою людиною, або його дітьми;

- Молитви за наймом, по клятві і по обітниці.

Вказуються ще дві обов'язкові молитви: джума-намаз — молитва по п'ятницях у соборних мечетях та святкові молитви (з нагоди Курбан-байраму-жертвопринесення і Ураза-байраму — розговіння з нагоди закінчення мусульманського посту в місяць рамадан).

Коли була встановлена обов'язковість п'ятикратного намазу?

Джерела свідчать, що обов'язковість п'ятикратного намазу була встановлена за велінням Бога за півтора року до хіджри (тобто до 622 р. — переселення Пророка Мухаммада і його сподвижників із Мекки в Медину), в ніч Мірадж (вознесення Пророка Мухаммада на небо) і через 11 років після початку його пророчої місії.

За Шаріатом три умови зобов'язують людину здійснювати молитву: він повинен бути мусульманином, дорослим, перебувати в здоровому глузді. Джерелами, зобов'язуючими здійснювати молитву, є: книга Аллаха — Коран; Сунна Пророка Мухаммада; іджма (узгоджена думка авторитетних богословів).

Шаріат встановив дві форми молитви для мусульман: фураді (одиначна молитва) і джама'ат (громадська молитва). Як правило, молитва фураді проводиться у відокремленому місці. Переважна більшість жінок не відвідують мечеть і здійснюють одиначну молитву. Шаріат віддає перевагу загальнодержавній молитві. Він вимагає, наприклад, щоб людина, що здійснює одиначну молитву, якщо почалася громадська молитва, первала би першу і підключилася до другої.

Ісламська молитва розділяється на два види. Перший не має елементів поясного поклону і падіння ниць, другий включає в себе ці елементи. Бувають випадки, коли яка-небудь частина відсутня: так, наприклад, похоронний намаз джаназ не має поясних і земних поклонів.

Ритуальна чистота і обмивання.

У книгах по Шаріату опису обряду мусульманської молитви, зазвичай, передє опис ритуального обмивання, оскільки без ритуальної чистоти молитва вважається недійсною. За відсутності ритуальної чистоти мале обмивання потрібно здійснити в наступних випадках:

- у зв'язку з молитвою;

- під час паломництва (обхід навколо Кааби);

- якщо людина дала клятву зробити обмивання;

- у разі обітниці тілом торкнутися Корану (в джа'фарітському мазхабі); ритуальне обмивання відбувається (над ними), якщо Коран, або лист з Корану, або папір, на якому написані ім'я Бога, або Пророка Мухаммада, або 12 імамів, впали в брудне місце.

Якщо Коран перекладений з арабської на іншу мову і надрукований арабською графікою, Шаріат допускає дотик до такого Корану без здійснення обряду обмивання. Це доводить, що Священним є лише Коран арабською мовою, в арабській графіці.

Повне обмивання (гусль) Шаріат встановив у наступних випадках:

- після статевих зносин;

- після менструації; після пологів



- Після скоєння повного обмивання людина вважається як у стані ритуальної чистоти, і додаткового малого обмивання для молитви або т.п. їй здійснювати не потрібно.

У джа'фармиському мазхабі обмивання потрібне ще в наступних випадках:

- дотику до трупа; обмивання трупа;
- обмивання при наданні клятви і обітниці.

Шаріат вимагає від віруючих суворого дотримання правил ритуального обмивання. Воно здійснюється двома способами: водою і піском.

Обмивання водою буває двох основних видів:

- Повне обмивання гусл', при якому слід змочити все тіло;
- Мале обмивання вуду, при якому в певній послідовності омиваються деякі частини тіла.

Умови ритуального обмивання водою за Шаріатом наступні. Вода, яка призначена для обмивання, повинна бути чистою і не вкраденою. Забороняється використовувати для обмивання воду, яка міститься в золотому або срібному посуді. Перш ніж приступити до обмивання, Шаріат вимагає здійснити!, Туалет, якщо в цьому є потреба. Якщо людина після обмивання помочилася, то вона може здійснювати молитву тільки після вторинного обмивання. Якщо у віруючого під час молитви виник сумнів у тому, чи правильно він зробив обмивання, молитва його вважається недійсною, і він повинен перервати її. Разом з тим, якщо після здійснення обмивання у людини з'явилися сумніви, порушилося її обмивання чи ні, слід вважати, що його обмивання не порушено.

Шаріат встановив суворий порядок здійснення обмивання, порушення якого робить цей ритуал недійсним. Порядок повного обмивання (гусл') такий: спочатку миють інтимні частини тіла, потім голову і шию, потім правий і лівий боки тіла і т.д. При малому обмиванні (вуду) спочатку миють руки, потім обличчя, потім передпліччя до ліктя, потім змочують лоб і ноги (погладжують їх мокрою рукою), причому голову змочують від чола вниз, до підборіддя; що стосується ніг — спочатку погладжують пальці, а потім всю ступню (згідно чотирьом сунітським мазхабам, ноги слід не змочити, а вимити). Обмивання ніг без зняття взуття і панчох недійсне, але можливо у випадку сильного морозу або побоювання, що можуть вкрасти взуття або комахи можуть вжалити відкриту ногу.

Ритуальне обмивання можна супроводжувати читанням певних молитов, різних для кожної частини тіла, що одухотворює виконання обряду і вимагає від віруючого знання всіх цих молитов.

Так, перед початком обмивання людина, звернувши свій погляд у воду, може сказати: «В ім'я Бога, клянусь Богу, слава Богу, який зробив воду чистою і не зробив брудною»; потім,

- перш ніж почати мити руки: «О, Боже, прийми мене в число, що каються і в число очищених»;

- коли полоще рот: «О, Боже, будь моїм свідком у день зустрічі з Тобою. Привчи мою мову до поминання Тебе»;

- коли очищає ніздрі: «О Ніг, що не забороняй мені райський вітер, прийми мене до числа тих, хто відчуває запах райського вітру, його дух і красу»;

- коли миє обличчя: «О Боже, зроби моє обличчя світлим»;

- Коли миє праву руку: «О Боже, уяви мені Книгу мою праворуч і вічність в раю зліва»;

- при митті лівої руки: «Бог мій, і не передавай мені Книгу мою Елевен сторони або за спини і не зроби її пов'язаною з моєю шиєю. Вдаюся до Тебе від вогню (пекла)»;



- коли мокрою рукою погладжує голову: «Про Бог, не відмов мені в Твоїй милості, благословенні, прийми моє покаяння»;

- коли миє ноги: «О Боже, зміцни мої ноги, коли шлях стає слизьким, зроби моє прагнення угодним Тобі, О володар багатства і щедрості!».

Шаріат вимагає вчасно починати обмивання, щоб встигнути до молитви. Обмивання вважається недійсним, якщо омиті обличчя і руки встигають висохнути до обмивання ніг. Частини тіла, які підлягають обмиванню, слід мити по порядку так, щоб вони всі були мокрими.

Шаріат встановлює особливі правила ритуального обмивання для людей, що мають тілесні ушкодження і рани. Таке обмивання називається джабрійа (вимушене). Так, якщо людина має на руці рану, якій під час обмивання може пошкодити вода, він повинен зняти пов'язку і помити місце навколо рани. Якщо і цього ще робити не можна, Шаріат вимагає, щоб пов'язка була замінена, після чого мокрою рукою треба погладжувати її поверхню; якщо і це протипоказано, слід зробити обмивання піском.

Ритуальне обмивання піском — найдавніша традиція жителів пустелі, де не завжди можна дістати воду. Обмивання піском називається тайаммум. Тут ми маємо справу також з давньої народною медициною. Розжарений гарячий пісок має властивість вбивати мікроби, він дуже зручний для видалення плям з одягу та всякого бруду. Для такого обмивання використовують пісок, землю, глину і т.д. У джа'фарітском мазхабе допускає також обмивання алебастром і вапном, але тільки некалені.

Ритуальне обмивання роблять недійсними наступні обставини: сечовипускання; вихід газів з кишечника; сон; випорожнення; стан неосудності (божевілля, сп'яніння, склероз); менструація; статеві зносини.

Вимоги та умови молитви.

Шаріат вимагає суворого дотримання умов молитви: починати її слід лише після відповідної підготовки. Необхідно дотримуватися таких умов:

- бути в стані ритуальної чистоти — тахарат;
- одяг та місце, де відбувається молитва, повинні бути чистими;
- при виборі місця, де буде здійснена молитва, необхідно упевнитися, що не виникне ніяких перешкод, при виконанні ритуалу;
- той, хто молиться повинен ретельно прикривати соромницькі частини тіла;
- той, хто молиться повинен стояти обличчям у бік Мекки — до кибла;
- той, хто молиться повинен твердо знати час настання молитви;
- той, хто молиться повинен мати переконання, що молитва відбувається в ім'я Аллаха;
- той, хто молиться повинен знати, що молитва містить елементи поясного поклону і падіння ниць;
- той, хто молиться повинен направити свої коліна в бік Мекки;
- той, хто молиться повинен пам'ятати, що падінню ниць передує поясний уклін;
- після першого земного поклону слід сісти і потім знову зробити земний уклін;
- наприкінці молитви той, хто молиться повинен привести себе в сидяче положення;
- той, хто молиться повинен пам'ятати кількість рах'атов (циклів поясних і земних поклонів);

- людина, яка має намір вчинити молитву разом з іншими в будинку Аллаха — мечеті, мінімум за дві години повинна відмовитися від часнику, цибулі та інших продуктів, що створюють неприємний запах, який може заповдіяти незручність молитися.

Молитва — одна з п'яти головних обов'язків мусульманина. Канони Ісламу приділяють велику увагу виконанню молитви. Є хадис, приблизний зміст якого: «Наскільки



тіло людини, який протягом доби п'ять разів купатиметься, буде чистим від бруду, і настільки сама людина, що здійснює п'ятикратний намаз, буде чиста від гріхів».

Закони Шаріату вимагають, щоб віруючі не допускали помилок при виконанні молитовних обрядів. Коли людина встає на молитву, вона повинна усвідомлювати, що знаходиться перед Богом, відчувати себе перед Ним покірною і смиренною. Ніщо не повинно відволікати її від молитви. Мусульманська традиція свідчить, що одного разу під час молитви у халіфа Алі з ноги витягли стрілу, і він навіть не звернув на це уваги, продовжуючи молитву.

Шаріат вимагає від мусульманина перед початком молитви відключитися від усього. Він повинен приступити до молитви, відкинувши егоїзм, заздрість, плітки, повинен остерігатися забороненою їжі і пиття, утримуватися від гріховних вчинків.

При повсякденній п'ятикратній молитві у дослідників-сходознавців існують різні думки. Деякі припускають, що спочатку вона була тільки триразовою, але це судження не підкріплене якими джерелами. Шаріат (всі п'ять мазхабов) визнає тільки п'ятикратну молитву. Це підтверджує «також хадисами. В одному з хадисів розповідається, що архангел Джабраїл (Гавриїл) спускався на землю п'ять разів на один день, щоб створити обрядову молитву в присутності Мухаммада, який слідував його приклад.

Шаріат наказує мусульманам приносити в проміжку між п'ятикратної молитвою ще додаткові, так звані бажані, схвалювані молитви — нафмла і гафіла. Ці молитви не входять до числа обов'язкових. Шаріат радить: якщо ви вільні, займіться молитвою.

Шаріат встановив суворий порядок здійснення молитви. Мусульманська молитва складається з одинадцяти частин. Це:

- нійят — намір молитви;
- стояння;
- Такбір — проголошення фрази «Аллах великий!»;
- руку — поясний уклін;
- суджуд — земні поклони;
- кіраатп — читання Корану;
- зікр — згадка і повторення імені Бога;
- свідчення віри — проголошення формули «Немає божества, крім Аллаха, і Мухаммед — посланник Аллаха»;
- салам — вітання;
- тарпшб-порядок (молитви);
- му палат — безперервність частин молитви.

Перший розділ молитви — нійят — полягає в тому, що той хто молиться обов'язково повинен визначити свій намір зробити молитву в ім'я єдиного Бога.

Мусульманське право вимагає при здійсненні обов'язкових молитов визначити Рукн (стовпи, основи молитви), тобто ті частини молитви, які не можна змінити, скоротити або подовжити. Рукн п'ять:

1. Нійят — намір.
2. Слова «Аллах великий!», Які вимовляються стоячи.
3. Стояння перед колінопреклонінням.
4. Поясний поклін.
5. Подвійний земний уклін.

Всі молитви в Ісламі починаються з такбіра — проголошення слів «Аллах ак-бар» (Аллах Аслік!). Віруючий повинен вимовляти їх чітко, неголосно і тільки на арабській мові. У разі, якщо той, хто молиться — глухонімий, Шаріат вимагає від нього особли-



вого знака, що означає, що він вимовляє ці слова; бажано також, щоб мова його при цьому ворухилася.

Голосно читати молитву забороняється. Шаріат рекомендує жінкам читати молитву пошепки, так, щоб сторонні чоловіки не чули їх голос. Шаріат вимагає також знання віруючими напам'ять певних молитов. Дозволяється читати молитву по книзі і по паперу лише окремим особам, які не можуть згадати напам'ять сури Корану. Віруючі не повинні забувати під час молитви благословляти Мухаммада і його сімейство і просити Бога про благословення його.

Громадська молитва

У системі громадської молитви в мечеті та інших молитовних приміщеннях особливе місце займає наслідування (таклід) імаму. Просто перебувати в мечеті і молитися — ще не означає брати участь у спільному молінні. Шаріат строго вимагає, щоб віруючі під час громадської молитви в мечеті, наслідували імама, не відставали від нього і не випереджали його під час виконання елементів молитви, інакше ритмічні рухи і загальне ритмічне звучання молитви будуть порушені. В одному вислові Мухаммада говориться: «Хто раніше імама доторкнувся чолом до землі, його лоб знаходиться в руках шайтана». Сподвижник Мухаммада Ібн Масуд, побачивши одного разу того, хто молиться, який не наслідував імаму, сказав: «Ти звершив молитву і не один, і не з імамом».

Для виконання колективної молитви Шаріат встановив жорсткі правила. Віруючі розташовуються рядами, відстань між якими не повинно перевищувати одного великого кроку, і перший ряд примикає до імама. Люди, разом вчиняють молитву, іменуються ма'мум (наслідувачі імама — керівника громадської молитви). Віруючі, які стоять десь далеко від імама, не обов'язково повинні бачити імама і слідувати йому. Вони наслідують тих, що моляться перед собою, а ті в свою чергу стоять перед ними, і таким чином натовп примикає до імама. Імамом може бути будь-який мусульманин, повнолітній, в здоровому глузді, справедливий з точки зору Шаріату, що знає правила молитви. Учасники громадської молитви повинні виконувати елементи молитви разом з усіма. Не допускається, щоб один виконував колінопреклоніння, а інший сидів і т.д. У суспільному молитві особливу організаційну роль грає ритмічний рух, супроводжуване ритмічним звучанням. Якщо хто-небудь не встиг виконати попередній елемент молитви, він, як правило, опускає цей елемент молитви і продовжує наступні за ним частини. Так виходить з людьми, які погано знають правила і текст молитви. Людина, яка бере на себе відповідальність очолювати громадську молитву, за Шаріатом вважається людиною, яка вчиняє дуже благородну справу. З цього приводу є хадис, де мовиться: «Якщо йому наслідує одна людина, кожен ракат прирівнюється до 150 молитвам, якщо наслідують йому дві людини — до 500 молитвам, якщо кількість його наслідувачів збільшується до десяти чоловік і більше, то стверджую, що якщо все небо перетвориться на папір, море — в чорнило, дерева, лісу — в перо і джини, люди, ангели займуться писанням, то вони не зможуть описати цю богоугодну справу».

Отже, основу молитви складають п'ять елементів руху: кіям — стояння; кіраат — читання коранічних сур; руку — поясний уклін; суджуд — падіння ниць; када ал'-ахіра — кінцеве положення молитви.

Коротко пояснимо вищевказані положення.

- Кіям — виконавши ритуальне обмивання (тахарат), той, хто молиться в стоячому положенні спрямований обличчям у бік Мекки. Всі віруючі, що беруть участь в суспільній молитві, на початку молитви приводять себе в стояче положення, за винятком тих, хто не може стояти через хворобу. Ця позиція — початок молитви.



- Кіраат — читання коранічних сур, без чого молитва вважається недійсною.
- Руку — після читання Корану той, хто молиться виконує поясний уклін так, щоб руки досягли колін.
- Суджуд — після поясного поклону той, хто молиться двічі торкається чолом до землі.
- Када ал'-ахіра — кінець молитви. У цій частині молитви той, хто молиться сідає і читає ат-тахіят і салом (вітання).

Шаріат приділяє велику увагу муедзину (глашатаю, який з мінарету мечеті кличе віруючих па молитву). Заклик до молитви проводиться на арабській мові. Шаріат вимагає, щоб муедзин мав приємний голос, хоча нерідко буває й інакше.

З цього приводу у відомого іранського поета Сааді (XII ст.) існує цікава розповідь: «Одна (людина) добровільно виголошувала заклик до молитви в мечеті Санджара, та так кепсько, що викликала у слухачів огиду. Власником мечеті був одні справедливий і великодушний емір, який не хотів його ображати. Сказав він йому: «О, доблесний чоловік, у цієї мечеті є свої старі муедзини, і кожному з них я призначив п'ять динарів (на місяць), але я віддам тобі десять динарів, якщо підеш в інше місце». На цьому вони змовилися, і муедзин пішов. Через деякий час він зустрів еміра на дорозі і сказав йому: «О, повелитель, ти вчинив зі мною несправедливо, випровадивши мене за десять динарів з тієї обителі, бо там, куди я пішов, мені пропонують двадцять динарів, щоб я пішов в інше місце, але я не погоджуюся». Емір покотився зі сміху і сказав: «Ні в якому разі не бери, вони погодяться (і) на п'ятдесят!».

Шаріат наставляє і простих прихожан. Вони також повинні бути акуратними, особливу увагу приділяючи чистоті своїх ніг. Адже під час молитви, коли моляться виконують поясний уклін і торкаються чолом до землі, той, хто молиться під час падіння ниць наближається головою до п'яті молиться попереду. Тому перед громадською молитвою необхідно мити ноги і надягати чисті шкарпетки.

Шаріат допускає, щоб імамом молитви був «сліпий, якщо немає зрячого». Але краще не турбувати сліпого, бо це обтяжливо для нього самого і незручно для прихожан. На Сході часто зустрічаються високоосвічені сліпі богослови, які знають напам'ять Коран і хадіси Пророка Мухаммада. Прикладом можуть служити великий арабський поет і філософ, богослов Х в. Абул-Аля аль-Муаррі в Сирії і єгипетський письменник-богослов XX в. Таха Хусейн.

У мечеті увагу відвідувачів привертають рівні ряди тих, хто молиться. Хто їх організовує? Якою командою віруючі займають свої місця? Ніхто заздалегідь не вчиться цьому. Люди, які зібралися на молитву, наслідують імама, вчать один одного, а імам стежить за порядком. У колективній молитві імам стоїть попереду тих, хто молиться. За спиною імама займають місця чоловіки солідного віку, потім більш молоді чоловіки й хлопці. Якщо є жінки (як правило, літні), вони розсідаються на верхньому ярусі мечеті, звідки бачать імама і чують його молитву. Якщо в мечеті, крім імама, всього один чоловік, то він розташовується не за спиною імама, а з правого боку від нього, не висуваячись вперед. А якщо в мечеті, крім імама, один чоловік і одна жінка, то в такому випадку чоловік займає місце праворуч від імама, а жінка — за спиною імама. Якщо кількість моливних чоловіків, крім імама, два і більше, вони займають місця за спиною імама.

Пророк Мухаммад звертав особливу увагу на те, щоб ті, що моляться утворювали рівні, правильні ряди під час колективної молитви. Він говорив: «Утворіть свої ряди рівно і красиво по плечу, не залишайте вільне місце між собою. І як тільки замети ті вільне місце і ряду, займи ті його і зрівняв зі своїм братом по плечу». Імам повинен нага-



дувати парафіянам, щоб вони займали вільні місця і стежили за правильним розташуванням колін, всього тіла. Якщо хто-небудь хоче пройти на вільне місце, інші моляться не повинні перешкоджати йому.

Які умови дотримуються віруючі, що розташувалися за спиною імама?

Людина, яка знаходиться безпосередньо за спиною імама, іменується Муктади (той, кому після імама наслідують, за ким стежать інші). Чим відрізняється Муктади від інших молільників? Муктади наслідує імаму і тримається так, щоб найближчі до нього могли йому наслідувати; Муктади за спиною імама займає місце таким чином, що плече імама виявляється попереду плеча Муктади; на моріння Муктади і його наслідувачів відносно молитви не повинні розходитися

Між імамом і його наслідувачами не повинно бути великої відстані або перешкоди, які могли б відокремити натовп молільників від імама.

Якщо віруючі знаходяться на пароплавах, під час молитви неприпустимо, щоб імам знаходився на одному судні, а його наслідувачі — на іншому. Імам і його наслідувачі повинні бути на одному судні.

Всі елементи молитви — проголошення «Аллаху Акбар», вчинення поясного поклону, падіння ниць, привітання салам та інші — Муктади виконує за імамом і не має права випереджати його.

Не можна раніше імама піднімати голову під час поясного поклону і падіння ниць.

Якщо на молитві, яка включає в себе руки (поясний уклін), імам в першому сидячому положенні, не закінчивши ат-тахіят (вітання), піднімається і входить на третій поясний уклін, його наслідувачі можуть піднятися разом з імамом або можуть піднятися після завершення ат-тахіят.

Якщо імам під час останнього сидячого положення, не закінчивши ат-тахіят, вимовляє салам, його наслідувачі здійснюють ат-тахіят і потім вимовляють слово «салам».

Бувають випадки, коли імам може допустити помилку в русі або при читанні молитви. У такому випадку ті, що моляться не йдуть за імамом і звертають його увагу на помилку словами «Субхан Аллах» або «Аллаху-акбар».

За правилами Шаріату, молитва завершується сидінням і вітанням салам.

Якщо ж імам замість привітання робить поясний уклін і падіння ниць, ті що моляться, не чекаючи імама, вітають один одного. Якщо ж імам наприкінці молі т ви забув привести себе в сидяче положення і перед поясним поклоном виголосив привітання і т.д., молитва імама і всіх інших вважається недійсною. Якщо імам під час читання коранічних аятів забув слова і зупинився, одні з тих, хто моляться за спиною імама продовжує, нагадуючи імаму, після чого, імам далі читає сам.

Святкові молитви.

Шаріат встановлює всього два свята — Ід-аль-Адха (велике свято жертвоприношення, відоме в мусульманських державах колишнього Союзу під тюркською назвою «Курбан-байрам») і Ід-аль-Фітр (мале свято розговіння, відоме також під тюркською назвою «Ураза-байрам»), Курбан — байрам є частиною мусульманського обряду паломництва до Мекки. Це свято відзначається вчиненням жертвоприношення в 10-й день 12-го місяця мусульманського календаря зультхіджа, в період здійснення паломництва до Мекки.

Другий канонічне свято Ісламу Ід-аль-Фітр або Ід-аль-Сагір (мале свято) присвячений закінченню мусульманського посту. Починається свято в перший день наступного за рамаданом 10-го місяця — шавваля. Свято триває, як правило, три-чотири дні. У Шаріаті вказується тільки один, офіційний день «того свята, — день подаяння особливої милостині, так званий садака фітра.



Отже, в Ісламі, на відміну від християнства, яке відзначає протягом року більше 200 свят, набагато менше свят. Два основних свята Ісламу — жертвопринесення і розговіння — складають невіддільну частину мусульманських обрядів хаджжа і урази і окремо від них не існують. Інші свята Мавлід (день народження Пророка Мухаммада), Мірадж (вознесення Пророка Мухаммада на небо) відзначаються скромно. Слід зазначити, що в сучасних умовах особливо пишно святкується в мусульманських країнах Мі'радж. Це свято про диво Пророка Мухаммада, який блискавично вознісся з Мекки в Єрусалим і вже звідти — до престолу Аллаха, пов'язується з розвитком астрономічної науки і космонавтики; деякі арабські богослови — у зв'язку з арабо — ізраїльським конфліктом і палестинським питанням — тлумачать Мі'радж: як Божественний заклик до звільнення Єрусалиму від ізраїльської окупації.

Які читаються молитви і які ритуали виконуються у святкові дні Ісламу? У чому полягає особливість цих святкових молитов?

Святкові молитви так само, як і п'ятничні молитви — джума-намаз, вчиняються колективно. Відомі середньовічні мусульманські правознавці Малик ібн Анас, імами Шафеї, Абу Дауд приносять хадис — вислів Пророка Мухаммада про те, що святкова молитва складається з двох рах'атов, і ця молитва відбувається в період сходу і до виходу сонця в зеніт. Святкові молитви були встановлені Пророком Мухаммадом в перший рік хіджри, тобто в 622 р. н.е.

Перед початком молитви мусульманам слід вимовити «нійят» (вираз наміри) про те, що скоюють святкову молитву з імамом. При скоєнні святкових молитов імам читає такбир, а ті, що моляться повторюють «Аллаху Акбар». Потім всі читають молитву «Субханака» — про себе. Після цього вироб — носять «Аллаху Акбар» три рази. Далі імам читає суру «Аль-Фатіха» або яку — або іншу коротку суру Корану. Завершується святкова молитва читанням аттахійят і ду'а, благословенням Пророку Мухаммаду. Моляться повертають голови направо і наліво, вимовляючи слова «Ас-саля-му алейкум ва рхматуллах ...».

Слід зазначити, що молитовні слова вимовляються і під час вчинення церемонії жертвопринесення. Людина, що приносить жертву, повинен чітко вимовити «Аллаху Акбар» три рази, сказати «Вісімллах» (в ім'я Аллаха), знову «такбир» три рази, «Салім ан-набі» (привітствіс Пророку Мухаммаду). При цьому він повинен повернутися обличчям до кибла в бік Мекки, попросити, у Всевишнього Аллаха прийняти жертву.

Молитви, ритуали, святкові церемонії, що проводяться та святкові дні, з точки зору Шаріату, є шлях до колективного духовного порятунку мусульман

Курбан-байрам пов'язаний з життям і сім'єю пророка Ібрагіма (Авраама). Ібрахім (Авраам) в іудаїзмі та християнстві — біблійний патріарх, вважається родоначальником арабів через сина Ісмаїла від дружини Хаджар (у християнстві — Агар) і євреїв (через сина Ісаака від жеїш — Сари). Релігійна історична традиція пов'язує з Ібрахімом (Авраамом) початок проповіді віри в єдиного Бога — Аллаха, в Корані Ібрахім названий Ханіф (вірує в єдиного Бога). У релігійних традиціях і переказах про Ібрахіма є такі відомості: в ім'я Бога він мав намір принести в жертву свого сина. Жертва іудейської та християнської версії — Ісаак, син Авраама, в мусульманстві Ісмаїл, син пророка Ібрахіма. За біблійною версією з Авраамом пов'язаний початок віри в єдиного Бога, обряд ритуального обрізання, жертвопринесення сина; він біблійний патріарх. (З цієї причини три монотеїстичні релігії — іудаїзм, християнство, іслам — іменуються авраамічних.)

Важлива заслуга Ісламу полягає в тому, що в мусульманських джерелах наводиться не тільки перерахування вищезгаданих заслуг пророка і патріарха Авраама (Ібрагіма),



вказуються й інші великі заслуги пророка Ібрахіма перед людством, які є лише в ісламській версії.

У Корані йому присвоєно високий титул — Ібрахім Халіл Аллах (Авраам друг Аллаха). Крім того, в Корані говориться, що пророк Ібрахім не є ні іудеєм, ні християнином, він — Ханіф (який визнає єдність Бога); пророк Ібрахім зі своїм сином Ісмаїлом збудували Каабу. За біблійною і коранічною версіями шайтану (Сатані) вдалося обдурити Адама і Єву (коранічні — Адам і Хавва), і вони були вигнані з раю, але пророка Ібрахіма шайтану обдурити не вдалося, і він був готовий виконати свій намір — принести в жертву сина Ісмаїла. Аллах Всевишній, переконавшись у ширості намірів Ібрагіма і його готовності принести в жертву сина Ісмаїла, змінив свій задум: життя Ісмаїла зберігається, жертва — людина — замінюється твариною. Історія пророка Ібрахіма і його сина Ісмаїла — це велике випробування людини Богом. В особі пророка Ібрахіма людина перемагає сатану. Остаточо скасовується стародавній звичай, згідно з яким, щоб умилювати богів, приносили в жертву людину, і людська жертва замінювалася твариною дозволеною (вівця, велика рогата худоба, верблюди).

У мусульманському святі — жертвоприношення — Курбан-байрам — є важлива соціальна проблема. Якщо в давніх традиціях жертвопринесення, як правило, люди відмовлялися використовувати м'ясо жертвних тварин для приготування їжі, спалюючи його цілком, то ісламські закони обов'язково вимагають, щоб м'ясо жертвних тварин роздавали бідним і нужденним, тому м'ясо жертвовної тварини заборонено продавати, його роздають бідним.

І, нарешті, заслуга пророка Ібрахіма оцінюється в ісламській традиції дуже високо, його ім'я згадується в мусульманських молитвах, кожен День як мінімум п'ять разів: «О, Аллах! Благослови Мухаммада і сім'ю Мухаммада, так само як благословив Ти Ібрагіма і сім'ю Ібрахіма. І ниспосли благодать на Мухаммада і сім'ю Мухаммада, так само як ниспослав на Ібрахіма і на сім'ю Ібрахіма в усіх світах. Істинно, Ти гідний похвали і слави».

Молитва подорожнього.

Шаріат встановлює особливі правила для мандрівників, щоб полегшити їм виконання обряду молитви. Молитва мандрівника, якщо його шлях становить вісім фарсахів (кожен фарсах дорівнює 5,5 км) * 5, відрізняється тим, що читається в скороченому вигляді. Якщо дружини здійснюють подорож без дозволу чоловіків та діти-без дозволу батьків, вони зобов'язані читати молитви не в скороченому вигляді; якщо ж віруючий здійснює подорож, щоб уникнути сплати своїх боргів. Іслам забороняє скорочувати молитви людині, яка під час подорожі має намір вчинити заборонений вчинок.

У системі Шаріату особливе місце займає молитва кочовника. Кочовники часто порушували обряди Ісламу і недостатньо практикували їх. У Корані є особливі нагадування про те, що арабів-кочовників, які упираються в невір'я, чекають пекельні муки.

Кочовники-скотарі, які пересуваються з одного місця на інше в пошуках пасовищ і джерел води, не звільняються від молитви. Кочовий спосіб життя за Шаріатом не рахується подорожжю і вимагає виконання обрядів Ісламу в повному обсязі. Звичайно, якщо кочовник здійснює паломництво в Мекку, то по дорозі він здійснює молитву в скороченому вигляді. Але віруючий, який має фах погонича верблюдів (а нині — водій машини, капітан корабля і т.ін.), за законами Шаріату зобов'язаний виконувати обряд молитви повністю. Якщо мусульманину по службі доводиться весь час їздити, він не звільняється від дотримання повного обряду молитви.

Особливі вимоги до здійснення молитви



У методі і формі визначення часу намазу в основному зберігається стародавній звичай. Переважна більшість віруючих на мусульманському Сході здійснює молитву за призовом глашатая-муедзина, який кличе віруючих на молитву з мінарету мечеті. Шаріат не допускає вимовляти заклик до молитви (азан) на іншій мові, крім арабської.

Арабські слова, вимовлені з мінарету ритмічно, хорошим, приємним голосом, магічно діють на оточуючих. І все-таки, що міститься в азані, який його зміст? Азан складається з семи пропозицій: «Аллах Велик. Свідчу, що немає божества, крім Аллаха. Свідчу, що Мухаммад — посланник Аллаха. Поспішайте на молитву. Поспішайте до спасіння (яким є молитва). Поспішайте до доброї справи (яким є молитва)». Такий зміст азана. У джафаритських мечетях муедзин після виразу «Нема божества, крім Аллаха, і Мухаммад посланник Аллаха» додає фразу: «Свідчу, що Алі є емір правовірних і близький друг Бога». У багатьох джафаритських мечетях, стіни яких прикрашені коранічними віршами, часто можна побачити фрази типу «Мухаммад і Алі благо людству». Однак, за твердженням джафаритських вчених, фраза про Алі в азані не є обов'язковою, і її відсутність не робить азан недійсним.

У багатьох віддалених місцевостях мусульманського світу досі практикується традиційний спосіб визначення часу молитов, для чого спостерігаються небесні тіла, рух сонця, тіні дерев, гір, будинків тощо. У великих же містах Стамбулі, Каїрі, Тегерані, Олександрії та інших широко використовують годинник, телевізор, радіо, сучасну техніку, репродуктори, встановлені в багатьох мечетях.

В системі мусульманської молитви особливе місце займає кибла — сторона, в яку звертаються мусульмани при молитві, — напрям до Мекки. Кібла встановлена у зв'язку з перебуванням в Мецці мусульманського храму Святої Кааби з «чорним каменем» (Хаджар аль-Асвад). Епітетом Мекки в Шаріаті служить назву «Бейт Іллахал'-Хараж» (Заборонене будинок Аллаха). Всі молитовні будинки (мечеті), надгробні пам'ятники, могили мусульман стоять фасадом у бік Мекки.

Слід зазначити, що на початковому етапі мусульмани молилися, повернувшись у бік Єрусалиму. Потім були послані аяти про те, що моляться слід звертати обличчя в бік храму Кааби в Мецці.

Шаріат і мусульманське духовенство ревно стежать за тим, щоб віруючі не зрівняли значення Мекки з її святинєю — Каабой, насамперед, — щоб молилися, повернувшись обличчям саме в бік Кааби. Не завжди мусульманам вдається визначити, де знаходиться Кааба. Тут їм допомагає найближча мечеть або мусульманська могила, бо вони завжди повернені в бік Мекки. Співали ж поблизу мечеті або могили, Шаріат допускає, щоб сторону визначив навіть кяфір за допомогою наукових приладів. Якщо в останньому випадку двоє правовірних чоловіків засвідчать сторону кибла, віруючі можуть молитися в цю сторону. Якщо віруючий знаходиться в такому місці, де немає ні людей, ні мечетей, ні могили, і не про можливість визначити бік Мекки, Шаріат радить молитися на всі чотири сторони світу. Для обґрунтування цього Шаріат посилається на Коран, де говориться, що «Аллаху належить і Схід, і Захід, і куди б ви не звернулися, там лик Аллаха». Якщо віруючий твердо знає, що кибла — одна з двох сторін, він повинен молитися на дві ці сторони. Шаріат не випускає з виду і ув'язнених, які перебувають у в'язницях, де абсолютно неможливо визначити сторони світу. Шаріат вимагає від них молитися лише в одну сторону, вселяючи собі, що саме вона і є стороною Мекки. Шаріат допускає здійснювати молитву також під час поїздки в будь-якому наземному транспорті, літаку, вертольоті і т.д.



Мусульманське право, на відміну від християнства, не наполягає на здійсненні молитви тільки в молитовному домі. Основою для цього служить відомий хадис про те, що «істинно Ніг створив всю землю придатною для молитви». Мусульманство. Допускає здійснення молитви в мечеті, будинках, в установах і навчальних закладах, в пустелі і т.д. Не слід здійснювати намаз перед могилою або між могилами, перед зображенням живих істот, перед палаючим вогнем, обличчям до сонця або в певному місці. Якщо людина здійснює молитву там, де перед ним можуть пройти люди, необхідно покласти перед собою палицю або протягнути по землі мотузку.

У джа'фаритському мазхабі для вибору місця молитви встановлені наступні десять умов. Перш за все, місце повинне бути дозволеним. Молитва на узурпованому місці, килимі, тахіті і т.д. недійсна. Якщо людина здійснює молитву верхи на коні і при цьому сидло і підкови на коні взяті в борг, молитва також недійсна.

Якщо мусульмани, які мають майно, ділянку тощо спільно з іншими пайовиками, здійснюють молитву без дозволу компаньйонів, вона недійсна. Якщо мусульманин купив будинок на кошти, з яких він не платив закят або хумс, молитва в цьому будинку не дозволяється. Шаріат не радить здійснення молитви на предметах, які рухаються і трусяться. Як було сказано, Шаріат допускає молитву па повітряному і наземному транспорті, але переважно мовчки, тому що враховує, що під час руху сильна тряска може перешкодити чіткому проголошенню молитовних слів.

Шаріат вимагає від мусульманина, щоб заздалегідь було визначено місце, де буде здійснена молитва, і воно повинно бути таким, щоб молитву можна було довести до кінця. Під навісом, який може обрушитися, молитися не дозволяється. Не допускається молитися на килимі з написом «Аллах» або навпаки могил. В основу цієї заборони лягло вислів Пророка Мухаммада: «Проклинає Аллах християн та іудеїв, які перетворили могили своїх пророків у місце молитви». В) приміщенні або місці, де роблять музичні інструменти, молитися, також не слід. Шаріат строго вимагає, щоб не допускалося ідолопоклонство. У зв'язку з цим не можна молитися перед статуями або обличчям у бік живої істоти. Якщо в приміщенні є малюнки живої істоти або дзеркало, Шаріат вимагає перед молитвою закривати їх чому-небудь. Молитися перед дзеркалом, де відбивається фігура самого хто молиться, також вважається ідолопоклонством. Правда, в деяких країнах цей закон Шаріату не завжди дотримується. Наприклад, в Єгипті можна побачити листівки, що продаються як сувеніри, із зображенням молільників навпроти сфінкса і пірамід.

Шаріат приділяє особливу увагу мечеті як місцю молитви. З історії Ісламу відомо, що спочатку мусульмани не мали пишних, багатих молитовних будинків. Мінарети мечетей також виникли через якийсь час для зручності заклик до молитви і для кращого огляду здалеку глашатая-мuedзина віруючими. Мінарети стали відмінною рисою мусульманських молитовних будинків. Три мечеті по Шаріату вважаються верховними: мечеть Аль-Харам у Мецці, мечеть Пророка в Медині, мечеть Аль-Акса в Єрусалимі. Ці мечеті вважаються верховними в силу своєї історичної зв'язку з ім'ям засновника Ісламу Мухаммада і його сподвижників, а також внаслідок згадки цих мечетей і в Корані. Так, в Корані згадується мечеть Аль-Харам (Заборонена) і Мецці і єрусалимська Аль-Аксла (Дистанційна) і зв'язку з переказом про вознесіння Мухаммада на небо. Після названих вище трьох мечетей Шаріат ділить інші молитовні будинки на дві категорії: соборні п'ятичні мечеті (джума-мечеть) і квартальні (маеджід махалли).

Шаріат ревно стежить за тим, щоб віруючі відвідували мечеть, особливо під час громадської молитви по п'ятницях. У Шаріаті стверджується, що якщо людина вважається мусульманином і не ходить в мечеть, то з ним не слід вестися тобто, бути його



сусідом, радитися з ним, брати дружину через його посередництво, віддавати в дружини за нього.

Шаріат встановлює ряд законів щодо використання мечетей. Мечеть призначена для молитви. Однак на ранньому етапі Ісламу, а також у період (Середньовіччя в мечеті вирішувалися не лише релігійні, а й світські та юридичні проблеми, які узгоджувалися з тими чи іншими релігійними встановленнями і догмами. У деяких мусульманських країнах в соборних мечетях розбиралися судові справи, як це було, наприклад, в Каїрі у відомій, мечеті Аль-Азхар. При ній було побудовано однойменне медресе, пізніше перетворилося на вищий навчальний мусульманський заклад. Нині університет Аль Азхар вважається найдавнішим і великим мусульманським університетом; не так давно в Каїрі відзначали тисячоліття його заснування. Використання мечеті в якості житла допускається Шаріатом тільки в крайньому випадку.

Шаріат не схвалює проведення в мечеті бесід про земні справи (торгівлю, сімейно-побутові), читання віршів, підвищення голосу (це дозволяється тільки муедзину). Не схвалюється відвідування мечеті людьми, які з'їли часник або цибулю тощо. Віруючий, що йде в мечеть, повинен бути одягнений чисто і охайно. У мечеть слід заходити з правої ноги, виходити ж з лівої ноги. Слід зазначити, що ця маленька деталь, на яку не завжди раніше звертали увагу, нерідко служила приводом для впізнання немусульман, які намагалися проникнути в Заборонну мечеть Мекки, навіть якщо вони (немусульмани) прекрасно знали арабську мову, звичаї і правила молитви. Шаріат схвалює тих віруючих, які приходять в мечеть раніше і залишають її пізніше інших людей.

Шаріат та Іслам ревно захищають престиж мечеті. Якщо навіть мечеть стає стара і непридатна для молитви, Шаріат забороняє продавати її або приєднувати до особистої ділянки. Продавати вікна та двері мечеті або використовувати їх в якості матеріалу при будівництві житлових будинків або установ забороняється. Якщо мечеть завалилася, її двері і вікна дозволяється використовувати тільки для інших мечетей або для будівництва нової. Руйнувати мечеть забороняється, і це може бути дозволено лише у випадку, якщо на її місці буде побудована інша мечеть, при чому не менша, а більша.

Забороняється прикрашати мечеті зображеннями живих істот. Також заважає зайва розкіш або марнотратство в оздобленні мечеті, так як в ній нічого не повинно відволікати людину від думок про Бога.

У законах Шаріату молитві приділено увагу до одягу, належної при здійсненні молитви. Тисячі років одяг, який носили мусульмани, виділяв людей мусульманського Сходу мул оточуючих. Зовнішнім ознакою рядового мусульманина було носіння чалми і особливого халата (аба). Велику увагу Шаріат приділяє тому, в якому вигляді і одязі мусульманин повинен здійснювати молитву. Порушення цього припису Шаріату робить молитву недійсною. До одягу мусульманина висуваються такі вимоги: він повинен бути чистим і зшитим із дозволеного матеріалу. Шкіряний одяг допускається лише у разі, якщо він зроблений з шкур тварини, м'ясо якого вважається їстівним (молитися в одязі, зшите із шкіри свині, собаки тощо, не дозволяється). Одяг віруючого мусульманина не повинен бути зшитим з чистого шовку, золототканної парчі (у звичайний час жінкам — мусульманкам дозволено носити такий одяг). Якщо у мусульманина два одяги і він не знає, який з них чистий, він зобов'язаний здійснювати молитву в обох, тобто два рази. Якщо слина або кров собаки, кішки або іншої тварини, а також кров і слина безбожника, що вважається з точки зору Шаріату нечистим, потрапила на одяг просив та не встигла засохнути, молитва вважається недійсною. Якщо віруючий не знає, з якої шкіри зшитий одяг, або якщо гудзик на його одязі виготовлений з кістки забороненої



тварини, Шаріат рекомендує не молитися в такому одязі. Допускається молитися у хутряному одязі.

Чоловіку-мусульманину забороняється носити на шиї золотий ланцюг, золотий перстень, золотий годинник, окуляри в золотій оправі. Жінкам золоті прикраси носити не заборонено.

Чоловікові неприпустимо носити одяг з підкладкою з натурального шовку, але можна мати в кишені носовичок. Шаріат забороняє чоловікові носити жіночий одяг і жінці — чоловічий. Здійснювати молитву в вкраденому або узурпованому одязі заборонено. Згідно джа'фарітському мазхабу, якщо одяг куплено на гроші, з яких не заплачено закят або хумс, чинена в ній молитва вважається недійсною.

Якщо з якоїсь причини віруючий залишився голим, Шаріат радить закрити сороміцькі (інтимні) місця травою, листям або замазати брудом, глиною. Якщо немає ні трави, ні глини, він повинен молитися сидячи, так, щоб сороміцькі місця були закриті іншою частиною тіла (колінами, рукою і т.д.). Шаріат забороняє направляти у бік Мекки срамні місця тіла. У зв'язку з цим забороняється також «сечовипускання» і т. д. обличчям у бік Кіблі.

Від жінки під час молитви Шаріат вимагає закривати все тіло, навіть голову, волосся і ступні ніг, лише трішки відкриваючи обличчя. Шаріат схвалює молитву в білому халаті і чалмі, засуджує чорний одяг. Забороняється здійснювати молитву в одязі, на якому є зображення живих істот, а також носити персні із зображенням тварини або людини.

Шаріатом допускається здійснення молитви на землі, на неістівних рослинах, листі. Дозволяється також молитися на рослинах, використовуваних для годівлі тварин (сіно, солома тощо). Молитися на чому-небудь їстівному, на одязі, крім верхньої, на мінералах і металах Шаріат не рекомендує, так само як на рослинах, які в одному регіоні використовують для їжі, а в іншому немає. Дозволяється молитися на вапняку і алебастрі, але не на прожарених. Дозволяється молитися на папері, виготовленої з соломи, а якщо вона виготовлена на бавовні, молитва вважається недійсною. Відвідування мечеті вважається богоугодною справою. У разі якщо мусульманин заходить в мечеть, Шаріат наказує йому вчинення двох рах'атов молитви на знак поваги до мечеті.

За вченням Ісламу, людина, яка привернула когось до наслідування мусульманської молитви, стає проповідником і борцем за віру. Шаріат ревно прославляє і захищає роль імама. Як керівник, глава молитовної церемонії, що має відповідні знання, імам є найбільш шанованою людиною в очах парафіян, і це зобов'язує його бути уважним до людей і до своїх обов'язків. Шаріат вимагає, щоб імам володів такими якостями: будь-який мусульманин в солідному віці може бути імамом, якщо він знаходиться в здоровому глузді, справедливий з точки зору Шаріату, знає правила молитви, володіє твердою вірою; імамом повинен бути чоловік (жінка не може бути імамом, якщо серед моїльників є чоловіки); останнє правило не стосується тих, що відійшли від Ісламу (сектах бегахітов і бабідов). Шаріатом допускається, щоб імамом була навіть жінка, але тільки для суспільства, що складається з одних жінок. Як правило, між імамом і наслідувачами не повинно бути ніякої перешкоди. В іншому випадку вважається, що натовп не примикає до імама, і молитва втрачає свій суспільний характер. Зазвичай в мечетях (особливо в джафарітських мечетях Ірану та Іраку) вішають фіранки з чорного матеріалу, за якими збираються на молитву жінки. Етичні та моральні норми Шаріату вимагають від жінки усуватися і ховатися від сторонніх чоловіків. Шаріат рекомендує жінкам здійснювати молитву у себе вдома, не забороняючи їм ходити в мечеть.



В якості імама жінки виступають звичайно в окремих будинках, де в суспільній молитві беруть участь тільки жінки і діти. У мечеті імамами, зазвичай, служать чоловіки.

Імам повинен знати напам'ять коранічні сури, які вживаються під час молитви; він не повинен мати фізичних недоліків, що заважають виконанню різних рухів тіла; він повинен бути хорошим оратором. Звичайно, не завжди можна знайти імама з усіма необхідними якостями. Але, безсумнівно, що освічений, красивий імам, з хорошим характером, у чистому акуратному одязі сприятиме збільшенню числа парафіян у мечеті.

Шаріат наказує своїм послідовникам різні додаткові молитви. У їх число входить так звана молитва када. Када — це обов'язкова молитва, яка з якихось причин не була виконана в свій час. Так, діти зобов'язані виконати недосконалі молитви своїх померлих батьків. Згідно джафарітському мазхабу, якщо у померлих немає дітей, на що залишилися від них кошти наймають платних виконавців када. Наймані виконавці повинні не ухилитися від виконання доручених їм справ. У разі, якщо помре хтось із найманих виконавців, шаріатські судді на кошти померлого наймають іншу людину. Шаріат карає тих, хто без причин ухиляється від виконання молитовних обов'язків. Якщо у померлих батьків залишилися старші сини-близнюки, потрібно, щоб вони одно поділили між собою обов'язок виконання молитви када. Останні можуть кинути жереб, і тоді її виконує один з них.

Старші сини звільняються від виконання цієї молитви в тому випадку, якщо батьки залишили заповіт, щоб їх када виконав хтось інший. Діти звільняються від виконання када, якщо вони «неповнолітні або божевільні. Однак шаріатські судді стежать за ними, поки вони досягнуть повноліття, а божевільні, як тільки виліковуються, також зобов'язані виконати молитви када.

З нагоди мусульманських свят Курбан-байраму (свято жертви) і Ідал-фитра (розговіння після місячного посту) Шаріат встановлює особливі молитви. Відмінною рисою молитов, присвячених мусульманським святам, є те, що, як правило, вони починаються зі сходом сонця і продовжуються до полудня. Але час виконання обов'язкових повсякденних молитов ця молитва переривається. Святкові молитви супроводжуються подачею милостині. Але час виконання святкових молитов Шаріат радить читати коранічні сури 87, 88 і 91. Характерною рисою святкової молитви є те, що Шаріат радить читати їх на полях і публічно в Мецці, в мечеті Аль-Харам.

Існують спеціальні молитва, які в джафарітському мазхабі іменуються аят, які вчиняються при затемненні Сонця, Місяця, при землетрусі, грозі, сильному вітрі, урагані, повені і т. д. У кожному такому випадку Шаріат вимагає від віруючого вчинити один намаз. Якщо одночасно настане землетрус і підніметься сильний ураган, потрібно прочитати дві молитви. Молитва аят, присвячений-III стихіям природи, складається з двох рах'атов. Ця молитва відбувається як тільки починається затемнення Сонця або Місяця або яке-небудь стихійне лихо.

Згідно джафарітському мазхабу мусульманин, який помітив стихійне лихо, але негайно не приступив до молитви аят і не виконав її, робить тяжкий гріх. До кінця життя на нього покладається обов'язок здійснювати цю молитву.

Молитва, присвячена викликом дощу, часто виконується на могилах ісламських святих, навіть на могилі Мухаммада в Медині. З приводу цієї молитви збереглися хадіси. Один з них такий: «Коли одного разу мединцем через відсутність дощу перебували під загрозою голоду, Айша (дружина Пророка. -Г.К.) Порадила їм зробити отвір в даху над похованням Пророка, відкрите в сторону неба. Таким чином, свята могила опинилася в безпосередньому зв'язку з небом. Лише тільки був виконаний цей рада, дощ почав лити струмками, вироста свіжа трава, і худобу почав повнішати».



Також розповідають, що в V ст. хіджри, коли в Самарканді була жорстока посуха і молитва про дарування дощу виявилася безсилою, самаркандський каді на чолі всієї громади здійснив паломництво в місцевість Хартанг до поховання імама аль-Бухарі. Це паломництво мало такий успіх, що люди повинні були через що почався дощ залишатися в Хартанге протягом семи днів, перш ніж з'явилася можливість повернутися в Самарканд. (Імам аль-Бухарі жив у X ст., Складений ним збірник хадисів «Ас-Сахіх» («Правильний»), вважається найбільш достовірним джерелом з Ісламу після Корану). Від здійснення молитви аят звільнилися лише жінки, у яких під час розгулу стихії почалася менструація.

У сучасних умовах для виконання шаріатських настанов використовуються дані астрономічних та інших наук. Стверджується, що якщо вчені, навіть якщо вони кяфіри, пророкують дату затемнення Сонця чи Місяця або землетрус, віруючі повинні готуватися до молитви аят.

Коран радить людям вивчати науки, і мусульмани ні в якому разі не повинні в цьому відставати від Заходу.

Відомий богослов Ірану шейх Бахаудді Нурі привів 12-й аят 16-й сури Корану, де говориться: «І підкорив Він (Бог) вам ніч, день, Сонце і Місяць ...» Іранський богослов тлумачить, що Бог створив Сонце і Місяць для людини і що люди повинні освоїти космос. Інший іранський богослов хаджі мірза Халіл Камрана наводить вірші Корану «Про сонм джинів, людей! Якщо можете проникнути за межі небес і землі, то пройдете», «Наблизилась година, і розкололася Луна «(55: 33). Іранський богослов прагне довести, що Коран багато століть тому показав, що па Місяці відбуваються вулканічні виверження. Далі іранський богослов стверджує, що Мі'радж (вознесіння Мухаммада на небо) сам по собі є закликос освоїти космос і проникнути в космічний простір і що врата небес відкриті, і проникнути туди цілком можливо.

2.3. МУСУЛЬМАНСЬКИЙ ПІСТ

Піст входить до числа канонів Ісламу (Фарда), дотримання яких вважається обов'язковим. У Шаріаті стверджується, що піст є веління Бога. Це означає, що необхідність його виконання не підлягає обговоренню, а тим більше, сумніву.

Мусульманський піст відрізняється від християнського й інших релігійних постів. Іслам категорично забороняє всякий прийом їжі — їсти, пити, навіть нюхати щонебудь їстівне — з раннього ранку до заходу сонця. Мусульманського посту (Ас-саум) дотримуються протягом 30 днів у мусульманському місяці рамадан за місячним календарем. Мусульманським піст буває двох видів: обов'язковий 30-денний піст в місяці рамадан; додатковий пост за обітницею, када, або просто за бажанням. Шаріат категорично забороняє виконувати додаткові пости в місяці рамадан.

У Шаріаті до найдрібніших подробиць розроблені правила дотримання посту. Наступні порушення, зазначені Шаріатом, роблять мусульманський піст недійсним — це їжа і питво, статеві зносини або онанізм, наклеп на Бога, Пророка і намісників Пророка (в принципі це дія виводить людину за рамки Ісламу, тому вчинивши так, слід покаятися і заново прийняти Іслам), потрапляння в горло густого пилу або щільного диму; згідно джа'фаритського мазахбу, наступні дії також порушують піст: повне занурення голови у воду і осквернення до ранкової молитви (маються на увазі в основному менструація, післяпологове кровотечу у жінок, клізма і блювота).

Піст вважається порушеним, якщо людина щось з'їсть або вип'є. Навіть проковтнути неїстівне — землі, смоли з дерева — в найменшій кількості робить піст недійсним. Якщо зубочистку вийняти з рота і назад взяти в рот, внаслідок чого в горло потрапить залишок їжі, то і це порушує піст. Якщо людина зайнята їжею, коли настав ранок, вона має вийняти шматок з рота, інакше той день буде порушеним, і вона має нести спокутування (годувати або одягати бідних і т.ін.). Бажано відмовлятися від поживних уколів. Можливе лише впорскування чого-небудь для притуплення почуттів. Залишок їжі між зубами Шаріат вимагає видаляти до ранкового азана (заклику до молитви). Прокоптування мокротиння також порушує пост. Якщо людина відчуває, що може померти від спраги, вона може випити воду в такій кількості, щоб не померти, але піст після цього вважається порушеним і вимагає спокути. Під час посту великі труднощі виникають перед тими, хто готує їжу для дітей і для тих, кому дозволяється не дотримувати посту. Вони можуть пробувати цю їжу і навіть жувати для з'ясування, чи готовий обід, але ні в якому разі не ковтати. Той, хто спеціально часто пробує підготовлювану їжу для свого задоволення, вважається порушником поста і повинен дати спокутування. Слабкість не дає мусульманину права порушувати піст. Але якщо він знає, що не зможе перенести спрагу і голод, то може прийняти їжу і воду в невеликій кількості. Шаріат ставить різку грань між тим, хто не може переносити спрагу і голодування в денний час, і тим, кому важко дотримуватися посту. В обох випадках Шаріат допускає прийняття їжі і води в невеликій кількості. Але в другому випадку піст вважається порушеним і потребує спокутування. Найменше зближення з жінкою під час посту робить його недійсним. Однак, стверджується в Шаріаті, якщо чоловік здійснить статевий акт, забувши про піст, останній порушеним не вважається. Але якщо під час цього акту він раптом згадає про піст, він повинен тут же перервати його і після повного обмивання приступити до дотримання посту.

До наклепу відноситься і що-небудь скомпоноване самою людиною, але з посиланням на Пророка. Якщо людина розповідає про що-небудь і йому невідомо, правда це чи брехня, він повинен посилатися на джерело, інакше піст його буде порушений.

Потрапляння в горло густого пилу, борошняного пилу або піску, робить піст порушеним. Тому віруючий повинен стежити, щоб не проковтнути пил у вітряну погоду. Так, Шаріат вимагає, щоб той, хто поститься остерігався і попадання в його горло густого пари і диму тютюну. Враховуючи той факт, що переважна більшість мусульман проживає в жарких кліматичних умовах, та й сам Іслам виник в одному з найбільш спекотних куточків світу-Аравії, в правилах дотримання мусульманського посту особлива увага приділяється проблемі перенесення спраги. Детальна розробка Шаріатом цього питання доводить, що постить найчастіше порушує пост саме через жагу, природному в країнах Азії та Африки, де спека вдень досягає п'ятдесяти градусів в тони.

У Шаріаті стверджується, що, якщо в денний час у місяці рамадан крапля дощу потрапить на губи того, хто постить і він її проковтне, піст вважається порушеним, точно так само, коли він повністю занурить голову у воду. Однак припустимо навіть повністю занурювати у воду тіло, тільки щоб голова була занурена не більш, ніж наполовину. І деякі люди примудряються двічі занурюватися у воду, один раз занурюючи одну частину голови, другий раз — іншу. І в цьому випадку пост не вважається порушеним. Шаріат, враховуючи це, засуджує тих, хто чинить так для свого задоволення. Але якщо той, хто постить ненавмисно послизнувся, впав у воду і занурився з головою або ж вчинив так, забувши про піст, його пост вважається непошкодженим. Якщо ж віруючий удаючи, що здійснює обмивання повністю занурює голову у воду в денний час ра-



мадана, піст його вважається недійсним. Але піст не порушується, якщо людина кидається у воду для порятунку потопаючих.

Ставити клізму для профілактики (а не для лікування) також вважається порушенням посту. Робить піст недійсним і блювота. Якщо людина ввечері або вночі щось з'їсть і відчуває, що це може в день викликати блювоту, то за такий день він повинен постити додатково або по можливості утриматися від блювоти в денний час. Якщо муха потрапить в горло, її треба постаратися витягнути. Якщо це можливо лише шляхом блювоти, Шаріат рекомендує краще її проковтнути, піст від цього не буде порушений. Чи не порушує піст і відрижка. Але якщо той, хто постить знає, що з відрижкою із стравоходу може вийти залишок їжі, він стримається від неї. Шаріат застерігає віруючого від відвідування місць, де його можуть примусити їсти або пити в порушення посту.

Хто ж звільняється від мусульманського посту?

Вільні, старі люди, вагітні жінки і матері-годувальниці, а також няні, годують дитину своїми грудьми (однак за Шаріатом, якщо няня годує своїм молоком дитини за плату, на час посту її можуть звільнити), мандрівники, воїни, які знаходяться в битві (що проходять звичайну військову службу від посту не звільнюються).

Шаріат звільняє людей від дотримання посту з великими застереженнями і численними умовами. Той, хто звільняється від посту в місяці рамадан, може постити в інший час. Звільнення від посту спричиняє додаткові матеріальні витрати у вигляді спокути. Як правило, спокутування порушення посту зобов'язує порушника звільнити раба або видати бідному один мудд (5 кг 128 г) пшениці або ячменю, чи нагодувати або забезпечити одягом бідного мусульманина.

Закони Шаріату про дотримання посту не обійшли і мандрівників, кочівників, пастухів, погоничів верблюдів, в сучасних умовах — працівників сухопутного, морського і повітряного транспорту. У канонах Ісламу говориться, що мандрівники здійснюють молитву в скороченому вигляді (замість чотирьох — два рак'ата) і звільнюються від дотримання посту. Але навіть і ті, які за законами Шаріату звільнюються від посту, не повинні в місяці рамадан захоплюватися надмірною їжею і питвом, статевими зносинами і дозволяти собі надмірне блаженство. Вони повинні уникати демонстративного прийняття їжі і води, щоб не дратувати тих, хто поститься.

Спосіб визначення початку місяця рамадан — одна із складних проблем Ісламу. У зв'язку з проникненням Ісламу в різні куточки земної кулі і категоричною заборонаю використовувати інші календарні системи, крім місячного календаря, створилися великі труднощі при визначенні початку рамадана. Канонічне визначення початку місяця рамадан встановлюється п'ятьма способами:

- людина сама бачила місяць;
- багато хто стверджує, що бачили місяць;
- два справедливих чоловіки стверджують, що бачили місяць;
- за мусульманським календарем пройшло 30 днів від початку місяця шаабан;
- відповідальні особи з духовенства офіційно повідомляють, що настав місяць рамадан.

Слід зазначити, що в сучасних умовах в мусульманських країнах широко використовуються радіо і телебачення, які повідомляють про настання початку місяця рамадан. Поряд з цим зберігається і середньовічний спосіб визначення початку рамадана, аж до того, що використовуються спеціальні глечики, куди з дня початку місяця шаабан кидають по одній горошині кожен день. Шаріат не вважає дійсним початок рамадана, якщо воно не підтвержене офіційним духовенством або двома справедливими особами. Людям, які перебувають в ув'язненні, про початок рамадана повідомляє адміністрація. Але якщо тюремники самі не знають, коли починається рамадан, укладені на свій роз-



суд повинні дотримуватися посту протягом 30 днів. Географічні та кліматичні відмінності іноді створюють труднощі для тих, хто поститься у мусульман. Так, на Півночі сонце влітку зовсім або майже не заходить (білі ночі), тому мусульмани в таких регіонах дотримуються посту за розкладом більш південних місцевостей.

У сучасних умовах мусульманські вчені пояснюють значення посту, стверджуючи, що мусульманський піст служить як засобом очищення й виховання душі, так і засобом розвантаження та очищення організму, сприяє нормалізації ваги людини, тобто має профілактичне оздоровче значення.

Мусульманський піст є найсуворішим з ісламських обрядів. Його визнають і засновники Ісламу, і відомі богослови. Аль-Газалі, найбільший богослов-філософ XI ст., говорив, що піст має ціль дати можливість мусульманам перевірити свою силу волі й терпіння перед Всевишнім і призначений для «приборкання пристрастей».

Пророк порівнював пост з закатом і казав: «Ас-саум закят аль джасад». (Піст є закатом тіла»).

Від тих, хто поститься вимагають відмови від усього, що могло б порушити піст. Щоб віруючі не порушували приписів посту, Шаріат встановив ряд заборон. У період посту забороняється капати ліки в очі і сурмити брови, бо запах ліків або сурми може дійти до ніздрів і горла і принести задоволення тим, хто поститься. Все, що послаблює тіло — донорство, відвідування бані, вдихання запахів тютюну, квітів, знаходження у воді, застосування запашних речовин, видалення зубів — і все інше, що може призвести до появи крові («нечистоти») у роті (чистка зубів вологою паличкою), засуджується. Цілувати дружину і займатися будь-якою справою, яке може привести до збудження тіла, також засуджується.

Шаріат дозволяє під час посту приймати ліки, якщо здоров'ю загрожує небезпека, але якщо можна потерпіти, рекомендується відмовитися і від прийняття ліків.

Дотримання 30-денного посту в місяці рамадан є обов'язковим. Труднощі цього обряду логічно обгрунтовані в самому Шаріаті тим, що піст є одним з покарань за порушення мусульманських законів і видом спокути. Наприклад, якщо мусульманин здійснив якусь провину, не заплатив закят, обдури в торгових справах і т.ін., у вигляді покарання йому призначають поряд з іншими видами спокутування також додатковий пост. Дотримуватися додаткового посту в дні свят Курбан-байрам і Ураза-байрам заборонено.

Жінці забороняється дотримуватися додаткового посту, якщо це принижує права чоловіка і заважає його справам, для проведення поста вона повинна отримати згоду чоловіка. Діти також не мають права дотримуватися додаткового посту без дозволу батьків.

Буває так, що дуже слабкі літні люди, не слухаючи поради лікаря, приймають рішення — постити, піддаючи своє здоров'я небезпеці, причому однією з причин дотримання посту слабкими людьми похилого віку є боязнь негативної суспільної думки. За Шаріатом хворі та немічні люди звільняються від посту.

Для дотримання додаткових постів Шаріат встановив особливий графік: виключається додатковий пост в місяці рамадан, в «заборонені» і дні, під час свят і т.д. Пост схвалюється в такі дні: перший і останній четвер місяця; в першу середу після закінчення перших днів місяця, 13, 14 і 15-го числа; в будь-які дні в місяці раджаб і шаабан; дні з 4 по 9-й місяці шавваль; 25 і 29-го числа місяця зуль-када; 1-9-го числа місяця зуль-хиджжа; в день Арафата (9-й день місяця зуль-хиджжа; коли паломники прибувають у гори Арафат у Мецці) в день мубахіл (день проклинання ідолів); 1, 3 і 7-й дні місяця Мухар-рам; день виступу Мухаммада зі своєю місією (27 раджаба). Це неповний графік



днів для додаткових постів, пропонований Шаріатом правовірним для покаяння і прояви сили своєї віри перед Богом.

Враховується, що строгість і важкий тягар посту можуть призвести до його порушення. Для цього в Шаріаті визначено форми і методи спокутування гріхів за порушення приписів посту. У ньому говориться, що якщо хто-небудь порушив піст в місяці рамадан (хоча б один день свідомо не постив), він зобов'язаний спокутувати свою провину. Якщо той, хто ж порушив пост, не в змозі спокутувати свою провину зазначеними для цього засобами, Шаріат пропонує для відпущення гріхів звернутися до Бога, вимовивши арабською мовою формулу «астагфіруллах» (буквально: Боже, прости).

Як вже говорилося, один з видів спокути за порушення посту в місяці рамадан — це дотримання додаткового посту протягом двох місяців; дозволяється додатково поститися 31 день поспіль, а решту 29 днів можна поститися в будь-який інший час протягом року. Шаріат суворо забороняє інтимні стосунки між чоловіком і дружиною під час посту. Порушили заборону повинні дати спокутування, правила якого Шаріат викладає вельми докладно.

До числа додаткових постів відноситься і обов'язковий піст када, який вчиняється у разі, коли віруючий не постив у місяці рамадан і дав обітницю дотримуватися в інший час. Така обітниця не може бути порушеною. У разі, якщо людина, що дала обітницю, помирає, його спадкоємці (старший син) повинні поститися за нього.

Хоча Шаріат і дозволяє не дотримуватися посту деяким категоріям людей (хворим, жінкам, які мають менструацію, і т.д.), по видуванню вони повинні виконати приписи посту.

Шаріат засуджує дотримання додаткових постів у дні відпочинку, установ — лени для послідовників трьох релігій: у п'ятницю (день мусульман), неділя (день християн) і суботу (день іудеїв).

2.4. ПАЛОМНИЦТВО (ХАДЖЖ)

Паломництво (хаджж) — один з основних приписів Ісламу, який зобов'язує мусульманина хоча б раз у житті відвідати Мекку. Паломництво в Ісламі складається з відвідування храму Кааби в Мекці і здійснення ряду супутніх обрядів, разом з хаджем можна відвідати могилу Мухаммада в Медині, здійснити молитви в ряді мечетей в Хиджазі — в області священних міст Ісламу.

Згідно з ученням Ісламу, паломництво до Мекки є обов'язком усіх мусульман. Деякі мусульмани відвідують також могили різних пророків, праведників і святих, таких, як могили пророка Ібрахіма в Хевроні, четвертого халіфа Алі ібн Абу Таліба, двоюрідного брата Пророка, в Неджефі, його сина імама Хусейна в Кербелі, імама Рези в Мешхеді, святого Ма' торби в Кумі, імама Бухарі в Хартанге, ходжа Ахмада Йасаві в Туркестані та ін. Відвідування могил пророків, праведників і святих іменується не хаджем (паломництвом), а зіятат (відвідуванням).

Закони і правила паломництва остаточно були сформульовані й канонізовані Шаріатом, який ставить наступні умови паломництва до Мекки:

- паломник повинен бути повнолітнім;
- паломник повинен бути не божевільним і вільним (не рабом);
- паломник повинен здійснювати паломництво, не будучи вимушеним для виконання заборонених справ-розбою, вбивства та ін., не повинен здійснювати паломництво, якщо у нього є справи важливіші або якщо дорога небезпечна і немає іншої дороги.



Паломник повинен мати такі можливості для паломництва:

- мати дорожній провіант; транспортні засоби для поїздки, в сучасних умовах — машину або кошти для придбання квитків на повітряний, морський і наземний транспорт;

- бути фізично здоровим, щоб виконувати вимоги паломництва; мати достатньо коштів на витрати сім'ї й людей, зміст яких доручено йому, або ж мати можливість все влаштувати так, щоб після повернення з хаджу його господарство не занепало і не вивилося в скрутному становищі;

- у разі якщо жінка знає, що після хаджу буде відчувати матеріальні труднощі, а чоловік її бідний, паломництво для неї не обов'язкове;

- для бідної людини паломництво не обов'язкове, якщо тільки яка-небудь заможна людина не пообіцяє взяти на себе витрати, включаючи утримання його сім'ї, і якщо є впевненість, що цей чоловік виконає свою обіцянку;

- якщо мусульманин здійснює поїздку до Хіджазу з якими-небудь справами (торгівельним тощо), по можливості, він повинен здійснити і хадж.

Шаріат допускає хадж по найму. Якщо мусульманин має кошти, але здоров'я не дозволяє йому зробити поїздку, він може замість себе послати в паломництво до Мекки іншого. Людина, що зробила паломництво за іншого, сама не вважається хаджі (що вчинили хадж) і має ще раз здійснити хадж за самого себе. Шаріатське правило про найманого для паломництва допускає, щоб чоловік здійснював хадж за жінку і навпаки. Але Шаріат строго засуджує тих, хто, не маючи матеріальних можливостей і володіючи слабким здоров'ям, все ж таки робить хадж, піддаючи своє життя небезпеці. Про це є повчання в «Книзі повчання» («Кабус-наме»), написаній в XI ст. Там говориться, що, «... якщо жебрак здійснює хадж, він піддає себе небезпеці, бо жебрак, що здійснює справу багатих, подібний до хворого, що вчиняє справу здорових». Далі наводиться розповідь:

«...Одного разу правитель Бухари задумав відвідати Будинок Божий. Людиною він був дуже багатою, і в каравані не було нікого багатшого за нього. Більше ста верблюдів були під його в'юками, а сам він сидів у носилках і їхав по пустелі, погойдуючись і ніжачись, з усіма припасами і начинням, що буває вдома. Багато народу, жебраків і багатих, йшло разом з ним.

Коли він доїхав до Арафата, попався йому назустріч жебрак дервіш, босоногий, охоплений спрагою і голодом. Всі ноги у нього були покриті пухирями. Побачив він правителя Бухари в такій милості й достатку, звернувся до нього і сказав: «У день відплати буде нагорода тобі і мені одна і та ж, ти ж їдеш в такому багатстві, а я в таких муках».

Правитель Бухари відповів йому: «Борони Боже, щоб нагорода моя дорівнювала твоєї нагороді! Якби я знав, що мене і тебе зрівняють, ніколи б не виїхав я в пустелю».

Дервіш запитав: «Чому?». Той відповів: «Я виконую наказ Господа нашого Всевишнього, а ти порушуєш його. Мене звали, я — гість, а ти дармоїд. Хіба може зрівнятися дармоїд з пошаною званого гостя? Господь Всевишній запросив багатіїв, а біднякам сказав: «І не піддає себе своїми руками в небезпеці. Ти без наказу Господа в злиднях і голоді прийшов у пустелю, піддав себе небезпеці і не послухався наказу Божого. Навіщо ти хочеш рівнятися з тими, що послухалися наказу?».

Незважаючи на заборону Шаріату здійснювати хадж тим, хто не має для цього можливості, в мусульманських країнах практично відсутні будь-які законодавчі заходи, що перешкоджають людям, які не мають для цього коштів і сил, відправлятися в паломництво. У світі діє багато благодійних організацій, метою яких є допомога незаможним



мусульманам в здійсненні хаджу. Вони беруть на себе багато витрат по здійсненню паломництва.

Хадж здійснюється щорічно в 12-му місяці мусульманського календаря — зуль-хиджжа.

Щоб уявити собі церемонію мусульманського паломництва, необхідно мати уявлення про містя, де повинні побувати паломники, щоб виконати обряд хаджу.

Місцем паломництва є область Саудівської Аравії — Хіджаз зі священними містами мусульман — Меккою і Медіною. У Мецці знаходиться Кааба зі священним «чорним каменем» (Хаджар аль-асвад), в Мецці ж та її околицях — пагорби Сафа і Мерва, священний колодязь Зам-зам і в долині Арафат — місцевість Муздалифа. У Медині знаходяться могили Мухаммада, його дочки Фатіми, праведних халіфів Абу Бакра, Умара, Усмана, могила дружини Мухаммада Аіши, мечеть Мухаммада (Масджид Набаві). Всі ці місця є об'єктами паломництва. Мусульманська традиція присвоїла відомим містам мусульманського Сходу особливі епітети: Мецці — «аль-Мукаррама», «умм аль-кура» («благословенна Мекка», «мати міст»), Медині — «аль-мупаввара» («промениста Медіна»), Багдаду — медінат ас-салям («Багдад — місто миру»), Дамаску — «джаніат ад-душ» («Дамаск — рай землі»), Каїру — «аль-Кахира» («переможний»), Бухарі — «ар-Шеріф» («благородна Бухара»), Стамбулу — «дар ас-Саадет» («обитель блаженства»).

За правилами хаджу паломники ступають на землю Хиджаза в особливому вбранні іхрам. Іхрам складається з двох шматків бязі або полотна. Одним шматком обертають тіло нижче пояса, іншим (побільше), перекидаючи його через ліве плече пропускаючи під праву пахву, закривають верхню частину чола.

За правилами хаджу, одягнувши іхрам, не можна вже зняти його до кінця хаджу. Той, хто з надзвичайної необхідності порушить це правило, зобов'язаний спокутувати свою провину, принести барана в жертву напередодні Курбан-байраму. Одягнутому в іхрам заборонено обрізати нігті, голитися, стригтися, палити. Паломник не повинен нікого ображати, підвищувати голос, вбивати (хоча б муху), зривати листя з дерев тощо. Він повинен весь поринути в думки про Аллаха.

Церемонія хаджжа починається з таваф — обходу навколо Кааби. У порога Кааби паломники вимовляють наступні слова арабською мовою: «Лаб-байк-аллахума лаб-байк. Ла кульки лаку лаббайк» (Ось я перед Тобою, о, Аллах. Ні в Тебе товариша, Ти один). Сім разів паломники обходять навколо Кааби і сім разів здійснюють ритуальний біг між пагорбами Сафа і Марва. Як правило, обхід Кааби відбувається під проводом добровільного сай-їда — знавця правил таваф і здійснюється проти годинникової стрілки. Площа Кааби досить широка, її огорожують великий і малий навіси. До Кааби ведуть мармурові доріжки. Паломники входять у двір мечеті Аль-Харам (Заборонена мечеть) через ворота, які носять символічну назву «Баб ан-Наджат» (Ворота порятунку). У лівому кутку зовнішньої східної стіни Кааби поміщені позолочені двері, трохи нижче і лівіше її розташована ніша, де зберігається священний «чорний камінь»-Хаджар аль-Асвад. Величина ніші дозволяє просунути, туди голову і торкнутися священного каменя губами, але при великому напливі паломників далеко не всім вдається прикласти до нього губами, багато паломників лише рукою дотягуються до нього, а потім цілують свою руку і прикладають її до очей. Навпаки позолоченої двері Кааби височить будова — Макам Ібрахім (Стояння Авраама). Тут вміщено кам'яна плита зі слідами ніг Ібрагіма (мусульманська традиція стверджує, що Кааба була побудована Ібрахімом і його сином Ісмаїлом). На знак поваги до пророка Ібрахіма паломники двічі читають тут молитву, і мусульманська традиція звеличує Ібрахіма епітетом «Ібрахім Халіл Аллах» («Авраам — друг Аллаха»). Слід відзначити, що ця традиція закріпила за



біблійними пророками і за Мухаммадом наступні епітети: «Ібрахім Халіл Аллах», «Іса рух Аллах», «Мухаммад расул Аллах», «Адам Сафі Аллах», «Нух Маджну Аллах» («Авраам — друг Аллаха»), «Мойсей — говорить з Аллахом», «Ісус — дух Божий», «Мухаммад — посланник Аллаха», «Адам — чистота Бога», «Ной — врятований Богом».

Поруч з Макам Ібрахім розташована будівля, щедро прикрашена строкатим арабським орнаментом. У ній знаходиться священна криниця Зам-зам. В даний час, щоб забезпечити водою мільйони паломників, криниця оснащена електричним мотором. Зовні, в східній стіні будівлі, поставлені крани. Під час першого обходу Кааби паломники відвідують внутрішню частину будівлі. Після обходу Кааби і пиття води з колодязя Зам-зам паломники здійснюють пробіг між пагорбами Сафа і Мерва, потім у долині Міна вони збирають камінчики, щоб кидати в трьох колишніх ідолів. Ці бовдури, що нагадують білі кам'яні стовпи, обгороджені також білою кам'яною стіною. Вони уособлюють дияволів. Побувавши у гори Муздالیфа, на дев'ятий день паломництва, паломники прибувають в долину Арафат, де слухають проповідь Мекканського імама.

На десятий день хаджу починається курбан-байрам: паломники приносять криваву жертву — барана або верблюда. За уявленнями мусульман, худоба, принесена в жертву під час Курбан-байраму в день Страшного суду, впізнає своїх благодійників серед безлічі мусульман і перевезе їх на собі в рай через міст Сірат, який лежить над вогняними язиками пекельного полум'я. Перед тим як відправитися в інше священне місто Хіджаза — Медину, прочани роблять прощальний обхід навколо Кааби — таваф ал'-виду, після чого отримують титул хаджі. У Медину можна проїхати через Таїф. Це єдине курортне місто Саудівської Аравії, яке розташоване на висоті 2400 футів над рівнем моря. У Таїфі знаходиться відома мечеть Аббаса — дядька Пророка. Паломники здійснюють молитву в цій мечеті.

Велика мечеть Пророка Мухаммада в Медині побудована з випаленої цегли і є зразком мусульманського архітектурного мистецтва. Підлога мечеті і її суфи виконані з чистого мармуру, встелені дорогими килимами. У південно-східній частині мечеті — місце вічного спочинку Мухаммада. Зовнішні стіни і двері усипальниці викладені кахлями всіх кольорів веселки. Пройшовши до усипальниці, паломники зобов'язані вимовити слова: «Ас-Салам вас-салат ...» (Мир і молитва тобі, о Пророк, улюбленець Аллаха, великий провидець). Поруч з усипальницею Пророка знаходяться могили його сподвижників — Абу Бакра і Умара.

На території Медини розташоване невелике кладовище під назвою «Джаннат аль-Баки» (Вічний рай), де знаходяться гробниці дочки Пророка Фатіми, дружини Пророка Айши, халіфа Усмана. Жінки-прочанки, послідовники джафарітської мазхаба, обов'язково відвідують могилу Фатіми, де роздають милостиню жебракам.

Паломництво підсилює почуття прихильності Ісламу. Паломникам, що прибули до Мекки здається, що вони потрапили до раю. Розповідають, як самотній прочанин з Дарфура після довгого шляху по пустелі раптово опинився серед яскраво освітленого двору мечеті Аль-Харам. При вигляді священної Кааби, оточеній морем світла, він впав ниць. Потім, вставши, вигукнув: «О Боже, візьми тепер мою душу, бо це — рай».

Паломництво до Мекки зміцнює братську знізь між різними народами і націями, сприяє зближенню їх культури і цивілізації. Перебуваючи в однаковому вбранні (нхраме) під час хаджу, люди усвідомлюють, як можна однаково жити і мислити, тим більше, що, перебуваючи у порога Дому Божого, вони постають рівними перед Богом, незалежно від їх соціального стану, кольору шкіри, відмінності мови і т.д.



Зірат могили четвертого халіфа, Алі ібн Абу Таліба, в місті Неджефі і його сина імама Хусейна в Кербелі (Ірак), а також одного з нащадків Алі, імама Рези, в Мешхеді (Іран) твердо увійшов звичай у послідовників джа'фарітського мазхаба. Вони відвідують також могилу Ма'суми, сестри імама Рези, в місті Кум (Іран). Могили нащадків 12 імамів є в багатьох країнах мусульманського світу. Однак послідовники джафарітського мазхабу вважають запропонованим відвідування могил імамів Хусейна і Рези. Людей, які відвідали ці могили, називають з поштою іменем кербалаї імешеді.

Виникнення міст Неджеф і Кербела пов'язано з похованням там халіфа Алі та його сина імама Хусейна. Алі був убитий в 661 р. в Куфі при виході з мечеті. Легенда свідчить, що смертельно пораненого халіфа за його заповітом прив'язали до верблюда і пустили по околицях Куфи. Пройшовши 20 км, верблюд опустився на коліна. Там і був похований халіф. Згодом навколо могили виникло місто Неджеф, що означає «пагорб». Традиція іменує місто «Неджеф аль-Ашраф». Пізніше над могилою Алі була вибудована мечеть із золотим куполом і мінаретами, неповторними за своєю красою. У Неджефі діє вищий джа'фарітський навчальний заклад Аль-Мадраса аль-Джафарі, побудований на кошти іранського текстильного фабриканта Хаджі Іт-Тіфака. У медресе навчаються студенти з багатьох країн світу. Мечеть Алі в Неджефі наповнена коштовними каменями і дорогими килимами. Величезна люстра зроблена з чистого золота. Перський килим, довжина якого досягає 92 м і ширина 1,8 м (оцінюється в 2,5 млн. дол.). Для виготовлення дверей мавзолею було використано більше трьох тонн золота.

У 80 км на північ від Неджефа знаходиться Кербела. Це місто виникло навколо могили сина халіфа Алі, онука Пророка Мухаммада імама Хусейна, убитого в 680 р. за вказівкою омейядського халіфа Іазіда ібн Муавії. Назва «Кербела» тлумачиться по-різному: Курб-Аллах (близькість до Аллаха), аль-курбва ал'-бала (скорбота і біда). Традиція іменує імама Хусейна і його прихильників, убитих в Кербелі, «шахід Кербела» (мученик Кербели), а події, які відбулися в 680 р., трагедією Кербели.

Щорічно в місяці мухаррам шиїти влаштовують траурні поминки — шахсей-вахсей, уболюючи за імамом Хусейном. У Кербелі знаходиться могила і мечеть аль-Аббаса, брата імама Хусейна по батькові. Однак послідовники джа'фарітського мазхаба, особливо іранці, високо шанують пам'ять аль-Аббаса як славетного воїна, називаючи його Хазрат Аббасом.

2.5. ЗАКЯТ

Закят — один із стовпів ісламу — це важливий соціально-економічний інститут, покликаний утвердити в суспільстві принципи справедливості і зачіпає дуже багато аспектів життєдіяльності суспільства. Життя сучасних мусульман значно змінилася в порівнянні з минулими століттями. У ХХІ ст. мусульмани стикаються з такими явищами, як глобалізація, безготівкові або віртуальні розрахунки, що розгортається на наших очах новітня фінансова криза. Цілком природно, що у людей виникають питання, як краще виконати релігійні приписи.

Якіж умови виплати закяту? Одна з умов для виплати закяту — це наявність протягом року заощаджень в певному розмірі, при яких закят стає обов'язковим. Ця сума називається «Нісаба» і дорівнює вартості 85 грамів золота. Термін, протягом якого повинні зберігатися заощадження, становить 354 дні або повний місячний рік. На практиці це означає, що якщо людина має в своєму розпорядженні суму, рівну Нісаба або більше цього і пройшов повний місячний рік з того моменту, як у нього з'явилася ця сума, то

він повинен виплатити закят в розмірі 2.5% від наявних заощаджень. Важливо не забувати, що обов'язковим є намір витратити кошти саме в якості закята.

Якщо людина не має заощаджень в розмірі, що дорівнює Нісаба, але знає про збільшення заробітної плати в майбутньому, то відраховувати строк заздалегідь не слід. Доктор економіки з Університету Юти Монзер Кахф пише, що в Нісаба не слід включати суму, призначену для термінової оплати або виплати боргу.

Що стосується бізнесменів і підприємців, власників підприємства (наприклад, людина є власником ательє), то, відповідаючи на це питання, фахівець в області ісламської економіки, консультант, економіст Монзер Кахф зазначає, що підприємець повинен виплачувати закят тільки з вартості майна за вирахуванням зобов'язань. Розрахувати розмір закята можна таким чином: готівкові + банківські рахунки + запас товарів, готових до реалізації + товари, що знаходяться в процесі виробництва + сировину для їх виготовлення + рахунки дебіторів — короткострокова кредиторська заборгованість = сума, з якої слід сплатити закят.

Деякі мусульмани вважають за краще вести відлік строку Хаула з місяця рамадан, оскільки в цей період у багато разів збільшується нагорода за добрі справи. Щоб почати відраховувати Хаула з рамадана, в цей місяць (зазвичай вибирають останні десять днів Рамадану) проводиться виплата закята за попередній місячний рік, можливо, неповний, і згодом час виплати закята щороку припадає на рамадан.

У багатьох мусульман виникає питання, чи можна давати закят нужденним родичам. На думку вчених, виплачувати закят нужденним родичам можна, і це є дуже похвальним справою. Так, доктор Муззаміль Сіддікі, відомий громадський діяч США, мусульманський богослов, теолог, голова Ради з фікху Північної Америки, зазначає, що закят не положено виплачувати наступним категоріям родичів: дружині, дітям, онукам, батькам, бабусям і дідусям. Турбота про них — це обов'язок мусульманина. Виплачувати закят слід після того, як будуть забезпечені найближчі родичі, і ще залишиться сума, рівна Нісаба. Отримувати закят можуть бідні й нужденні брати, сестри, дядьки, тітки, племінники і племінниці і т. ін. Виплата їм закята — це одночасно і милостиня, і підтримка сімейних уз, оскільки Пророк говорив: «Милостиня, яка дається бідним — це милостиня, а милостиня, яка дається родичу — це милостиня і підтримка сімейних уз».

З різних причин людині буває важко сказати тому, кому він допомагає, що таким чином він виплачує закят. Згідно з ісламом людина не повинна повідомляти нужденному, що той отримує закятні гроші, якщо інформація про це може зачепити його почуття. Богослови кажуть, що в такому випадку краще буде надати людині благодіяння, не зачіпаючи при цьому його гідність. У Священному Корані Всевишній Аллах говорить: «Якщо ви даєте милостиню відкрито — прекрасно. Якщо ви приховуєте її, коли даєте бідним, це ще краще для вас: вона спокутує деякі ваші гріхи. Аллах відає про те, що ви творите» (Аль-Бакара 2:272).

Фахівець у галузі ісламської економіки Монзер Кахф пише, що в принципі виплата закята за майбутнє забороняється, оскільки закят — це щорічний обов'язок мусульманина. У той же час він вважає, що можна виплатити закят більше встановленого розміру, якщо в цьому в даний момент дійсно є необхідність. У такому випадку він буде зарахований як закят за майбутні роки. Наприклад, можна витратити значну суму, більшу, ніж закят поточного року, щоб допомогти гостро нужденній людині.

Закят може даватися у вигляді продуктів харчування, домашнього начиння, одягу, засобів пересування (транспортних засобів), житла, якщо безпосередньо в них є гостра необхідність. Сума, що перевищує приписаний розмір, зараховується як закята за май-



бутні роки. Тобто вважається, що людина вже виплатила закят за стільки років, на скільки щорічних закят вистачить виплаченої ним суми.

Як переконатися, що закят дійшов до нужденних? Необхідно впевнитися, що виплачений закят доходить до тих людей, кому належить допомога. Якщо людина знає, що ці кошти отримують не ті, кому вони покладаються, або по недбалості допускає подібну ситуацію, то він повинен виплатити закят знову. Однак якщо помилка була ненавмисною, то закят вважається виплаченим, пише Музамміль Сіддікі. На Заході до послуг мусульман відкриті благодійні організації зі збору та розповсюдження закята. Якщо це надійні організації, які поширюють засоби відповідно до норм ісламу, то можна сміливо віддавати їм закят, і на виплату його людині немає обов'язку перевіряти, чи дійшли дійсно його гроші до адресата.

Закят зрівнює соціальний розрив між бідними і багатими. Через перерозподіл 1 / 40 майна багатих людей на користь бідних, відбувається згладжування соціальних потрясінь і революцій. Цікавий факт помічений західними соціологам, що саме співвідношення 1 / 40 між максимальними і мінімальними доходами є тією рисою, після якої настають соціальні потрясіння і поширюється загальне невдоволення серед народних мас, здатне перерости в громадянську війну або зміну влади. За допомогою закята багатий очищає своє майно від харама, переймається співчуттям до бідняка. Бідняк же відчуває повагу до багатого, але і не відчуває перед ним почуття обов'язку, тому що багатий допомагає біднякові за наказом Всевишнього Аллаха, і бідний йому нічим не зобов'язаний. Таким чином, закят скорочує розрив між багатими і бідними налагоджує відносини між класами суспільства, є справедливою формою розподілу доходів і стимулює розвиток суспільства. І тому, ісламська система оподаткування не має аналогів, вона більш справедлива і враховує інтереси всіх людей, тому що ця система придумана не людиною, а Господом світів — Всевишнім Аллахом, який Милостивий і Милосердний до своїх створінь!



3.1. НАЙБІЛЬШІ ВЕЛИКІ СВЯТА В ІСЛАМІ

В Ісламі узаконені всього два свята — Ід аль-Адха (велике свято жертвопринесення, відоме серед мусульман нашої країни під тюркською назвою Курбан-байрам) і Ід аль-Фітра (мале свято розговіння, відоме у нашій країні також під тюркською назвою Ураза-байрам). Курбан-байрам є частиною мусульманського обряду паломництва до Мекки. Це свято відзначається у вигляді жертвопринесення в 10-й день 12-го місяця мусульманського календаря зуль-хіджа в період здійснення паломництва до Мекки.

В Ісламі під час хаджжа, зробивши обхід навколо Кааби, побувавши у підніжжя пагорбів Мерв і Сафа і в Арафаті, виконавши ритуальні обряди хаджу (пробігши між пагорбами Мерв і Сафа, побивши камінням бовдура, послухавши проповідь Мекканського імама, випивши воду зі священного колодязя Замзам тощо), паломники на 10-й день паломництва приносять у жертву барана: хадж не можна увяйти без жертвопринесення. Обряд цей ще до приходу Ісламу виконували арабські племена, оскільки він був пов'язаний з традицією пророка Ібрахіма. Іслам зберіг цей звичай і традицію Ібрахіма і повернув йому забарвлення Єдинобожжя. Оскільки не всі мусульмани в стані здійснити паломництво до Мекки, канони Ісламу наказують мусульманам виконувати кульмінаційну частину обряду не тільки у Мекці. Шаріат допускає жертвопринесення навіть у країнах невірних — усюди, де можуть виявитися мусульмани.

Друге канонічне свято Ісламу, Ід аль-Фітра, або Ід аль-Сагір, присвячене закінченню мусульманського посту. Починається свято в перший день наступного за рамаданом 10-го місяця — шаввала. Свято триває, як правило, три або чотири дні. У Шаріаті вказується тільки один офіційний день цього свята — день подаяння особливої милостині — так званої садака-фітра.

Усі обряди, історичні дати, свята, пов'язані з ісламською релігією, відзначаються тільки за місячним мусульманським календарем. Оскільки мусульманський місячний рік на 11 днів коротший сонячного, всі мусульманські дати щороку зміщуються.

При характеристиці мусульманських свят в переважній більшості російськомовних енциклопедичних видань допущена помилка. Насамперед, помилковим є саме твердження про існування окремих мусульманських свят. Говорячи про мусульманські свята, не можна формально ототожнювати їх з християнськими й іншими релігійними святами, які в основному існують кожне саме по собі, окремо. Пояснювати сутність мусульманських свят необхідно на основі джерел Шаріату. Основні свята Ісламу — Курбан-байрам і Ураза-байрам — є невід'ємною частиною мусульманських канонічних обрядів паломництва і посту і окремо від них не існують.

Що ж до свят Мавлід (день народження Мухаммада) і Мі'радж (вознесіння Мухаммада на небо), то святами їх можна вважати лише умовно, тим більше що в первинному Ісламі їх зовсім не існувало. Мавлід, наприклад, стали відзначати лише через 300 років після виникнення Ісламу.



3.2. МУСУЛЬМАНСЬКЕ СВЯТО МІ'РАДЖ

Мі'радж пов'язаний з уявленням про диво Мухаммада, блискавично вознесеного з Мекки до Єрусалиму і звідти — до престолу Аллаха. У Корані про цю подорож розказано в сурі «Аль-Ісра» («Переніс вночі»), яка по-різному трактується сучасними богословами. Характерно висловлювання іранського богослова хаджі мірзи Камрана, який стверджував, що зміст сходження Пророка на небо є заклик мусульманського Пророка освоїти космос і проникнути в небесний простір.

У зв'язку з розвитком науки і техніки, з освоєнням космосу мусульманські богослови все частіше виступають з новими тлумаченнями небесної подорожі Мухаммада. Необхідно тому зупинитися на аналізі цього питання більш детально.

Отже, 27-го раджаба за традицією відзначається мусульманське свято Мірадж — в ознаменування чудесної подорожі Мухаммеда з Мекки до Єрусалиму, а звідти — на небо. (Тюркські народи це свято називають Раджаб-байрам.) До завоювання в 631 р. Мекки арабами-мусульманами, керованими Мухаммадом, мекканський храм Кааба слугував місцем зборів і дискусій між послідовниками старих арабських вірувань і нової релігії — Ісламу. В одній з цих дискусій розгорілася запекла суперечка навколо Мі'раджа. Ранні мусульманські джерела повідомляють про цю подію: «На наступний ранок після нічної неймовірної події — вознесення мусульманського Пророка на небо, Мухаммад прийшов у мекканський храм. Ворог Мухаммада Абу Джахль ібн Хішам уїдливо запитав Мухаммада:

- О, Мухаммад, знову ти збираєшся розповісти нам щось неймовірне?

- Так, — відповів Мухаммад, і почав розповідати, що вночі він здійснив подорож до Єрусалиму. Абу Джахль та інші араби-язичники з подивом запитали: «За одну ніч ти був в Єрусалимі і повернувся до Мекки? І ти можеш розповісти про це всім?». Мухаммад відповів: «Так».

Тоді Абу Джахль підняв галас: «О, курейшити, поспішайте сюди!», і, коли араби зібралися навколо Мухаммада, Абу Джахль сказав: «О, люди, відстань між Меккою і Єрусалимом — 2500 км, тільки в одну сторону потрібно гнати верблюдів протягом місяця, а Мухаммад стверджує, що цю величезну відстань він пройшов в одну ніч і повернувся в Мекку». Араби-язичники були в подиві, а Мухаммад все стверджував, що його переніс в Єрусалим Аллах. Мекканців ще більше здивувало, коли Мухаммад став стверджувати, що, повертаючись з Єрусалима, він побачив на шляху мекканський торговий караван, який повертався з Дамаска. Мекканці стали докладно питати Мухаммада про каравани. Мусульманська традиція стверджує, що Мухаммад точно описав вантаж каравану і навіть описав верблюда, що йде попереду каравану (його колір був Рамаді — піщаний). Мухаммад сказав, що караван прибуде до Мекки в середу під час сходу сонця. Мусульманські богослови стверджують, що ... караван прибув до Мекки в зазначений день».

Суперечка про небесну подорож Мухаммада виникла ще за життя останнього. Мусульманські джерела не приховують того факту, що Мі'радж заподіяв Мухаммаду великі неприємності і викликав гнів кяфірів Мекки. Першою людиною, яка почула від Мухаммада про його подорож до Єрусалиму, як стверджують мусульманські ідеологи, зокрема, єгипетський богослов Амін Мухаммад Усман, була двоюрідна сестра Мухаммада Хані, дочка Абу Таліба (Абу Таліб — дядько Мухаммада, що виховав його). У хадісі аль-Бухарі і Маліка ібн Анаса стверджується, що перед ранковою зорею Хані почула молитву Мухаммада, і, коли вона підійшла до нього, Мухаммад сказав, що він



повернувся з Єрусалима. Ханн була у здивуванні й розгублено благала Мухаммада, щоб він про це нікому не розповідав, тому що курайшити почнуть сміятися і знущатися над ним. Таким чином, в хадисі нехай не прямо, але побічно стверджується, що навіть близькі Мухаммада не дуже-то вірили в його нічну подорож і не хотіли, щоб набула розголосу ця неймовірна подія. Однак Мухаммад, всупереч порадам Хані, прийшов у мечеть і розповів про свою подорож.

Дружина Мухаммада Айша, повідомляється в одному з хадисів, розповіла, як один курайшит запитав Мухаммада, чи бачив він свого Бога — Аллаха під час небесної подорожі. Мухаммад відповів: «Я бачив нур (одне зі значень — світло) і зараз його бачу». І в Корані недвозначно говориться: «Аллаху нур» (Аллах є світло).

Тлумачення Мі'раджа, суперечка навколо вознесіння Мухаммада на небо продовжується ось вже більше 1400 років. Питання про те, як вознісся Мухаммад (тілесно чи духовно) викликало суперечливі тлумачення вже відразу після смерті Пророка. Більшість мусульманських богословів дотримується буквального розуміння першого аята 17-й сури Корану, де говориться наступне: «Хвала тому, хто переніс вночі Свого раба з мечеті недоторканною (Аль-Харам. — Г.К.) у мечеть віддалену (Аль-Акса)». Слово «раб» (арабською *абд*) вони тлумачать таким чином: раб — жива істота, створена з душі і тіла, і значить, Мухаммад піднявся на небо тілесно, тобто вознеслися його тіло і душа. Такому тлумаченню суперечить кілька хадисів, а вислів Айши: — Тіло посланника Бога не відлучалося».

Відомі збирачі хадисів аль-Бухарі, ат-Тірмізі стверджують, що сподвижники Мухаммада Ібн Аббас і Муавія дотримувалися думки Айши та стверджували, що посланець Аллаха вознісся на небо у сні. Але в той же час багато богословів сумніваються в достовірності передачі висловлення Айши. Вони стверджують, що Айша не могла знати про вознесіння Мухаммада на небо, оскільки вона стала дружиною Пророка тільки після хіджри, тобто після вознесіння, коли їй ледь виповнилося дев'ять років.

Отже, в Мецці Мухаммада переслідували, сміялися і знущалися над ним. Доходило до того, що в нього кидали грудки землі. Роздратований і зневірений Мухаммад звернувся з молитвою до Бога: «О, Господь! Звертаюся до Тебе зі скаргою, ослаблений і принижений людьми, Ти, Господь і покровитель слабких, врятуй мене від неприятелів...». Оскільки немусульманські вчені-ісламознавці сумнівалися в можливості такої подорожі, перекази про Ісра і Мі'раджі називаються в ісламознавчій літературі легендами. Існують дві основні версії того, як могла «виникнути подібна легенда» і з чим пов'язане її походження. З точки зору вчених-немусульман, через кризовий душевний стан у Мухаммада посилюлися здатності передбачення, і 17-а сура Корану про перенесення Мухаммада вночі в Єрусалим, ймовірно, є результатом сновидіння. Інші немусульманські ісламознавці вважають, що виникнення подібного переказу пов'язано з намаганням наділити Пророка здатністю творити чудеса. (Існують відомості про те, що, коли Мухаммад почав свою проповідницьку діяльність і оголосив себе пророком, мекканці сміялися над ним. Вони говорили: Який же ти пророк! Ти ходиш по ринках, як самий останній з нас).

У зв'язку з Мі'ражем слід зазначити, що мусульманських богословів дуже дратує і турбує твердження деяких дослідників, що легенди про Мі'радж дуже схожі на арабські казки «1001 ночі». Мусульманські богослови вважають, що таке твердження суперечить вченню Іслама, бо в такому тлумаченні Коранічний переказ втрачає свою Божественну і священну основу. Богослови вказують, що казки «1001 ночі» є творінням людини, а Мі'радж — Божественним одкровенням. Щоб зрозуміти думку дослідників, що призвела до такого висновку, необхідно звернути увагу на ту частину переказу, в



якій йдеться про неймовірні речі, які бачили і чули Мухаммад і супроводжуючий його в небесній подорожі архангел Джабраїл (Гавриїл). Основними джерелами цих переказів є хадиси, зібрані різними знавцями і збирачами хадисів — аль-Бухарі, Маліком ібн Анасом та ін. У всіх хадисах, що відносяться до Мі'раджу, стверджується, що провідником Мухаммада під час його нічної подорожі був архангел Джабраїл. Разом вони сіли на фантастичну тварину Бурак і вирушили з Мекки в Єрусалим, потім на небо, потім повернулися в Єрусалим і, нарешті, знову до Мекки.

Єгипетський богослов Мухаммад Діаб, посилаючись на деякі хадиси, стверджує, що ангел Джабраїл на Бураці очікував Мухаммада близько мекканської мечеті, звідки вони почали свою подорож. Спочатку вони побували на горі Синай (Сіон), потім прибули в Бейт Лахм (Віфлієм), потім зупинилися біля воріт мечеті Аль-Акса в Єрусалимі. Мухаммад увійшов в мечеть та здійснив там два рах'ата молитви; коли він виходив з мечеті, Джабраїл запитав його: «О, Мухаммад! Ти дізнався, хто молився за твоєю спиною? — Ні, — відповів Мухаммад. — Це були пророки Ібрахім, Муса, Дауд, Іса та інші».

Потім Джабраїл підніс Мухаммаду дві чаші — з молоком і вином (в другому хадисі — ще і третю — з водою). Мухаммад взяв молоко. У цьому та інших хадисах мусульманські богослови бачать підтвердження коранічної заборони на алкогольні напої.

Ще в одному хадисі йдеться про те, що по дорозі до Єрусалиму Мухаммад відчув приємний запах. Джабраїл пояснив, що це запах парфумів дружини і дочки фараона.

Згідно з одним з хадисів, сподвижник Мухаммада Зейд ібн Харіс запитав Пророка, як йому вдалося проникнути в небесний простір, Мухаммад відповів на це, що немає межі можливостям Бога, який здатний створити входи і виходи. Єгипетський богослов Мухаммад Раджа Ханафі, ґрунтуючись на хадисах, описує Царство Небесне і прийом там Мухаммада. Так, коли Мухаммад з Джабраїлом піднялися на небо, вони зупинилися біля його воріт. Джабраїл крикнув хранителю воріт:

- Відкрий! — За воротами почувся голос: «Хто там?»

- Я, Джабраїл. — З тобою є хто? — Так, зі мною посланник Бога Мухаммад.

- Його запросили? — Так.

Коли розкрилися небесні ворота, Пророка зустрів Адам. Праворуч і ліворуч від Адама стояло по людині. Що стоїть праворуч сміявся, що стоїть ліворуч — плакав. Джабраїл пояснив, що права сторона — місце мешканців раю, ліва — мешканців пекла. Піднявшись на Друге небо, вони побачили пророків Іах'ю (Іоанна) й Ісу, на Третьому — Йосипа, на Четвертому — пророка Ідріса, на П'ятому — Харуна (Аарона), на Шостому — пророка Мусу (Мойсея). Нарешті, Мухаммад і Джабраїл піднялися на Сьоме небо, де сидів праотець — патріарх усіх пророків Ібрахім (Авраам). Тут переказ досягає своєї кульмінаційної точки, бо Сьоме небо «стеля небес». Опис Мі'раджа підводить досліджуваних його богословів ще до одного висновку — про те, що Мухаммад побував у потойбічному світі. Це стверджує вчення Ісламу, бо переказ Мі'раджа дуже нагадує коранічні уявлення про потойбічний світ.

Для чого ж Мухаммаду потрібно було ще до своєї смерті побувати на «тому світі»? Чи не хотів він налякати своїх сучасників, особливо переслідуючих його і не бажавших прийняти Іслам курайшитів Мекки?

Єгипетський богослов д-р Мухаммад Кяміл аль-Фіггі стверджує, що Пророку обов'язково потрібно було здійснити подорож — Мірадж, щоб ясно уявити (світлоприставлення і життя загробного світу. Нижче наводимо кілька хадисів, де Мухаммад розповідає, що він бачив у потойбічному світі. Характерно, зокрема, що серед побачених там Мухаммад називає і своїх затятих ворогів Абу Джахлі і Абу Лахаба, які жили в

Мецці і тоді ще не померли. Природно, всі вороги Мухаммада виявилися в пеклі, піддаючись там різним болісним покаранням.

Під час небесної подорожі перед Мухаммадом і янголом Джабраїлом пройшов натовп людей, які ковтали плоди дерева аз-заккум (пекельного дерева, плодами якого годують грішників). Мухаммад запитав: «О Джабраїл, хто ці люди? Вони з твого народу. Це ті, хто не платив закят і милостиню садака зі своїх багатств». Потім вони побачили чоловіка, який безрезультатно намагався підняти величезну купу дров. Джабраїл пояснив, що це теж людина з народу Мухаммада, який привласнив собі чуже добро, залишене у нього на зберігання. Далі Мухаммад побачив маленький камінь, з якого вийшов величезний бик, не зумівший потім назад схватися в камені. Джабраїл пояснив, що, будучи людиною, той бик був великим хвальком, що пізніше розкався.

Повз Мухаммада пройшла ще одна юрба. Люди, що склали її ковтали палаюче вугілля і видавали моторошні крики болю. Джабраїл пояснив, що вони привласнили майно сиріт, і тому їх шлунки наповнені пекельним полум'ям. Після них пройшли люди, які виривали і з'їдали шматки м'яса зі своїх стегон. Вони виявилися наклепниками.

Ще один переказ про Мі'радж пов'язаний з встановленням мусульманського п'ятикратного молитовного обряду. Як відомо, про виникнення молитовного обряду Ісламу у дослідників є суперечливі думки. Одні стверджують, що в первинному Ісламі була триразова молитва і лише пізніше число молитов збільшилася до п'яти; інші — що їх завжди було п'ять. З переказів про Мі'радж стає відомим, що в первинному Ісламі передбачалося 50 молитов на день. Ось що говориться в переказі з цього приводу.

Під час небесної подорожі Мухаммада пророк Мойсей запитав його, яке зобов'язання Бог поклав на нього і його народ. Мухаммад відповів: «Хамсин салат» (50 молитов). Мойсей сказав йому: «Вернись і перепитай Бога, бо здійснювати кожен день 50-разову молитву — не під силу твоєму народу». У хадисі говориться, що Мухаммад кілька разів питав і уточнював у Бога число повсякденних молитов. Нарешті Бог пожалів його і скоротив це число до п'яти (арабською «п'ять» — хамса, «п'ятдесят» — хамсин).

Мусульманські богослови коментують даний хадис таким чином: п'ятикратна молитва, здійснена з вірою і душею, дорівнює 50-кратній молитві. Інша версія тлумачення: 50-кратну молитву слід здійснювати 27-го раджаба — у ніч вознесення Мухаммада на небо тощо. В останні роки мусульманські богослови особливо посилили пропаганду Мі'раджа у зв'язку з освоєнням космосу.

Перекази про Мі'радж в певному сенсі схожі на християнську легенду про вознесення Ісуса на небо. Мусульманська традиція про вознесення Мухаммада відрізняється від християнської тим, що Ісус, згідно з християнською легендою, спочатку був розп'ятий, потім через деякий час воскрес і вознісся на небо. Мухаммад ж перенісся до Єрусалиму і в ту ж ніч, на тому місці, де, як вважають, був розп'ятий Ісус, піднявся на небо. Мусульманська традиція свідчить, що небесна подорож Мухаммада було настільки блискавичною, що навіть не встигла охолонути його ліжка в Мецці, коли він повернувся з подорожі, що продовжувалася кілька годин.

Слід зазначити, що в Корані ніде не зустрічається термін «мі'радж» в сенсі «вознесення». 17-я сура Корану називається «Перенос вночі», а перший аят цієї сури теж говорить тільки про «перенесення» Мухаммада з Мекки до Єрусалиму. У сурі згадується назва єрусалимської мечеті — Аль-Акса, куди Мухаммад прибув і звершив молитву. Виникає питання: як це могло бути? Здавалося б, у часи Мухаммада Палестина ще не була завойована арабами і в Єрусалимі не було ніякої мечеті, а сам Мухаммад, крім цього випадку, ніколи не був у Єрусалимі. Палестина була завойована арабами лише після смерті Мухаммада, під час правління халіфа Умара. Пізніше араби в Єрусалимі



побудували мечеть і назвали її Куббат ас-Сахра (Купол скелі — за мусульманською версією на цій скелі був розп'ятий Ісус). Мухаммад під час подорожі опустився на цю скелю та здійснив там молитву. Дане питання вирішується просто-масджид (мечеть) арабською означає просто «місце земного поклону». «Масджид аль-Акса» в мусульманських джерелах — це храм, який збудували в Єрусалимі пророки Давуд і Сулайман, а також місце цього храму.

В арабських джерелах і канолах Ісламу це мусульманське свято називається ал'-Ісра і Мірадж. Це означає, що легенда про нічну подорож Мухаммада складається з двох частин. Перша — ал'-Ісра — перенесення Мухаммада з мекканської мечеті в Єрусалим. Друга — Мі'радж — сходи, по яких Мухаммад з Єрусалиму вночі вознісся на небо. Мусульманські богослови стверджують, що правильне тлумачення терміну «мі'радж» викладено відомим арабським істориком XII ст. Ібн аль-Асіром, який пояснює, що Мі'радж є сходи, по яких янголи спускалися на землю і піднімалися назад на небо. З тих же сходів з Єрусалиму янгол Джабраїл за велінням Бога возніс Мухаммада на небо.

Суперечливим є місяць і рік подорожі. У одному хадисі стверджується, що Мухаммад зробив свою нічну подорож за 16 місяців до хіджри, а в іншому — за 12 років до неї. Мусульманська традиція стверджує, що вознесення Мухаммада на небо здійснилося в одному з трьох заборонених місяців (рабі аль-аввал, Джумади аль-Ахіри або раджаб). Пізніше було вирішено встановити свято Мі'радж 27-го раджаба. У світлі сучасних уявлень про космічні польоти мусульманські богослови уточнюють деталі подорожі Мухаммада. Як вже говорилися, Мухаммад здійснив нічний політ на фантастичній тварині Бураку. Оскільки арабське слово «бурак» походить від кореня «барк», що означає «блискавка», а нині — «телеграф», «телеграма», єгипетський шейх Абдул-мупсіф Абдул-Фаттах зробив наступну заяву. Оскільки сучасна наука вважає найбільшою швидкістю швидкість світла, яка за одну секунду проходить сім разів навколо Землі, цей богослов вигукує: «Не перетворилося чи благородне тіло Пророка в світло і чи не віддалилося в космос зі швидкістю світла?» Він же далі стверджує, що сучасна наука не заперечує перетворення матерії у світло і повернення останньої до первісної форми. Так що в сучасному тлумаченні Мі'раджа тварина Бурак, на якому Мухаммад здійснив свою небесну подорож, перетворюється на блискавку або електрику, а тіло Мухаммада — у світло, що потім знову приймає людський образ.

Деякі інші богослови, навпаки, побоюються пояснювати Мі'радж на основі досягнень сучасної науки, бо людська свідомість не в змозі розкрити всі таємниці Божественного дива. Єгипетський богослов доктор Абдулазіз Азам задає питання: чому Мухаммад не вчинив свою подорож на небо прямо з Мекки, а зробив зупинку в Єрусалимі? І сам відповідає: Єрусалим з найдавніших часів є колискою і відправним пунктом небесних послань. Мечеть Аль-Акса в Єрусалимі була першою кіблою. Інші богослови стверджують, що Мухаммад відвідав Єрусалим, щоб зустрітися з колишніми, біблійними пророками — Авраамом, Моїсеєм, Ісусом та ін. — і цим підтвердив свою повагу і визнання Священних Писань іудаїзму і християнства, довів, що іудаїзм, християнство і Іслам мають єдину основу.

3.3. П'ЯТНИЧНА КОЛЕКТИВНА МОЛИТВА ДЖУМА- НАМАЗ

Говорячи про ісламські свята, слід відзначити і п'ятницю (Йаум аль — джума) — день колективної молитви, що перетворився сьогодні в день відпочинку в мусульманських країнах. Спочатку п'ятниця була днем відпочинку. У цей день, як правило, в со-

борних мечетях відбувалося громадське богослужіння, вирішувалися релігійні та світські питання. З якої причини п'ятниця, а не інший день, стала днем колективної молитви і відпочинку? У чому священність цього дня?

Мусульманська традиція огортає п'ятницю священним ореолом, оскільки Пророк Мухаммад сказав: «П'ятниця — хаджж для бідних і незможних». Коран був посланий в п'ятницю, у місяці рамадан. З п'ятницею пов'язано переселення Мухаммеда з Мекки до Медини, у п'ятницю очікується день Страшного суду тощо. У працях мусульманських богословів можна знайти й інші історичні дати, пов'язані з п'ятницею: Мухаммад в п'ятницю єдиний раз відвідав Каабу; Мекка була завойована саме в цей день. З приводу священності п'ятниці мається особливий хадис, де говориться: «Кращий із днів — п'ятниця. У п'ятницю створений Адам, у п'ятницю він увійшов до раю, у п'ятницю він вийшов звідти, годинники зупиняться (тобто настане Кінець Світу) тільки в п'ятницю».

На початковому етапі Іслам обійшов суботу та неділю, оскільки вони вже були «зайняті» більш старими віровченнями — іудаїзмом і християнством. Відмежовуючись від останніх, в Ісламі надавали п'ятниці особливого суспільного забарвлення, тим більше, що термін «П'ятниця» (джум'а) походить від арабського слова «джама'а», що означає «збиратися», від цього ж слова походить Джама'ат — народ і джами — соборна мечеть.

Цікаво відзначити, що в Ісламі відсутнє також свято Нового року. У деяких мусульманських країнах іноді відзначають християнський Новий рік. Початок мусульманського Нового року (за місячним календарем) в основному використовується для збору податків як з мусульман, так і з немусульман або ж для подання предписаної милостині закят.

Отже, в Ісламі, на відміну від християнства (що відзначає протягом року більше 200 свят), набагато менше свят. Основні мусульманські свята — жертвопринесення і розговіння — складають невіддільну частину мусульманських обрядів хаджу й урази і окремо від них не існують. Решта свят — Мавлід, Мі'радж, і п'ятниця — відзначаються скромно. Слід зазначити, що Мі'радж в сучасних умовах особливо пишно святкується мусульманськими богословами, які намагаються пов'язати його з розвитком науки і космонавтики.

3.4. СУННАТ (ОБРИЗАННЯ)

Про обряд обрізання нічого не говориться в Корані. Проте поширеною є думка про те, що обряд цей пов'язаний з канонами Ісламу, і в даний час без будь-якого підстави введення обряду обрізання приписується Корану. Це помітили багато відомих ісламознавців Заходу. Французький сходознавець А. Массе, посилаючись на голландського вченого С. Хюргроньє, писав, що «... для некультурної маси мусульман, так само як і для великого числа немусульман ... утримання від вживання в їжі свинячого м'яса й обрізання стали певною мірою критерієм Ісламу».

Обряд обрізання не можна вважати виключно ісламським насамперед тому, що він був відомий за багато століть до виникнення Ісламеєппнепепртнеобряд цей дотримувалися «з незапам'ятних часів єгиптяни, колхи і ефіопи».

Існування обряду обрізання у арабів за багато століть до виникнення Ісламу підтверджують багато вчених-сходознавці. Відомий російський дослідник А.Мюллер пише: «Обрізання побутувало в арабів задовго до Мухаммада. Іслам його тільки втримав». Г.И. Снесарев, вивчаючи «народний Іслам» в Узбекистані, Дійшов висновку, що обряд



обрізання в Середній Азії «... стали розглядати як Символ введення нового обличчя в релігійну громаду, подібно християнському обряду хрещення».

Відомі середньовічні історики ат-Табарі, аль-Балазурі, аль-Макрізі, докладно описали поширення Ісламу в період арабського завоювання Єгипту, Сирії, Месопотамії та інших районів, а також масовий перехід язичником і християн в мусульманство, жодним словом не згадують про вимогу дотримуватися обряду обрізання. Причиною поширення цього обряду серед народів, підкорених арабами, а пізніше тюркськими племенами, слід шукати в наслідуванні неписаним звичаям і традиціям арабів підкореними ними народами. Відомо, що арабське і тюркське завоювання супроводжувалося переселенням арабських і тюркських племен в завойовані країни, де вони ставали осілими. Безпосередні стосунки арабів та інших мусульман з підкореними ними народами сприяли поширенню не тільки традицій Ісламу, але й інших звичаїв арабів.

Вважається, що на батьків, родичів, близьких і опікунах лежить відповідальність за вчинення обряду обрізання у хлопчиків, до того як вони стануть повнолітніми. Якщо ж хлопчик не обрізаний аж до повноліття, обов'язки здійснення цієї процедури лежить на ньому самому.

Цікавий і той факт, що церемонія обряду відбувається по-різному. Не визначено також точний вік хлопчиків для залучення до цього обряду: обрізання проводиться у віці від 7 днів до 15 років. Як відомо, після падіння арабського панування над мусульманським світом вплив панування тюркських племен посилювалося. Виступаючи затятими захисниками Ісламу, багато турецьких султанів й емірів звертали увагу на суворе виконання обрядів Ісламу. Обряд обрізання тісно пов'язується з юриспруденцією Ісламу, і він відбувається в офіційній і пишній обстановці. Відомий арабський історик Такі ад-дін Ахмад аль-Макрізі (1364-1442) у своїй «Книзі повчання і настанови відносно кварталів і пам'ятників Каїра» пише про єгипетського халіфа Султана Бейбараса, який у липні 1264 влаштував у Каїрі пишну церемонію з нагоди обрізання свого сина. Разом з сином султана піддалися обряду обрізання 1645 юнаків, не рахуючи всіх дітей емірів і воїнів.

З огляду на те, що обряд обрізання в Ісламі та іудаїзмі тісно пов'язаний з зовнішньою ознакою приналежності до мусульманства й іудаїзму, він, природно, прищеплює його послідовникам свідомість винятковості їх релігії і сприяє відокремленню послідовників Ісламу та іудаїзму. Про виникнення обряду обрізання існують різні думки. Одні пов'язують його з пережитком традиції приносити частину тіла в якості жертви богам, інші вважають його способом випробування мужності, на зразок того, як інші вибивають собі зуби, наносять рани і т.ін. Є версія, що пов'язує цей обряд з кліматичними умовами і особистою гігієною. У багатьох чоловіків цього регіону світу був фімоз, тобто запалення слизової оболонки крайньої плоти статевого органу. Давні люди знайшли у обрізанні вихід у боротьбі з фімозом. Надалі служителі культу перетворили цей прийом особистої гігієни на релігійний обряд.

Нам видається, що кожна з наведених версій має певну історичну основу, і було б правильним співвіднести причини походження обряду обрізання з дією інших чинників, бо лише сукупність різних причин може достовірно відобразити історичну картину виникнення цього обряду. Виникнення обряду обрізання сучасні ідеологи Ісламу, а також іудаїзму все більш пов'язують з особистою гігієною і намагаються пояснити на основі досягнень сучасної медицини. Це робиться як в мусульманських, так і в деяких західних країнах. Кілька років тому Асоціація американських лікарів провела спеціальне дослідження в Індонезії. Виявилося, що (при досить низькому рівні медичного обслуговування в країні) тут майже відсутні венеричні захворювання. Звичайно, це твер-

дження не позбавлене перебільшення, проте не можна заперечувати той факт, що свою позитивну роль зіграв в цьому обряд обрізання. В даний час в США обрізанню піддаються і християнські діти.

Навіть верховні імами — халіфи не приховували, що обряд обрізання може відштовхнути людей від мусульманства і ускладнити його прийняття. Досить згадати слова омейядського халіфа VIII ст. Умара ібн Абдулазіза, які наводить відомий історик Ібн Сад: «Умар ібн Абдулазіз, будучи халіфом, написав своєму наміснику в Хорасані аль-Джарраха ібн Абдаллаха аль-Хакамі, наказуючи йому закликати до Ісламу платників джизьї (податок для немусульман. — прим. авторів). Якщо вони перейдуть до Ісламу, то їх прийняти, а джизью з них знімати, у них (після цього) будуть однакові з мусульманами права та однакові з ними обов'язки. Один із знаті Хорасана сказав Умару: «Присягаюся Аллахом, він закликає їх до Ісламу тільки за умови зняття з них джизьї, а ти перевір їх, змушуючи їх здійснити обряд обрізання». Умар йому відповів: «Тим самим я відштовхну їх від Ісламу. Якщо вони вже прийняли Іслам і він у них буде добродішним, то вони поспішать здійснити обряд обрізання». Таким чином, за його часів прийняли Іслам близько чотирьох тисяч чоловік (з населення Хорасана)».

Хоча обряд обрізання і не є в Ісламі символом віри, однак араби-мусульмани в побуті дуже ревниво захищають його і вважають неповноцінними і нещирими мусульманами тих, хто не визнає цього обряду. Наприклад, один з відомих полководців арабо-мусульманської армії за часів халіфа аль-Муттасіма (IX ст.), Афшин Хейдар ібн Каус (у Північному Азербайджані), який десятки років служив халіфу і жорстоко притупив антихаліфське повстання хуррамітів, потрапив під підозру халіфа. При скоєнні суду над ним стало відомо, що Афшин не був раніше підданий обряду обрізання. Коли суддя Ібн Абу дуад запитав Афишна, чому він не зробив собі обрізання, той відповів, що «не бачить в цьому ухилу» від норм Ісламу, а не зробив обрізання він через страх, що, якщо у нього відріжуть частину його тіла, то він помре». Цей приклад говорить про те, що в ранньому Середньовіччі перехід до Ісламу не супроводжувався обов'язковим дотриманням обряду обрізання, проте в разі виникнення підозри щодо того чи іншого ново наверненого неараба за наказом мусульманського судді дана людина підлягала огляду для з'ясування, чи обрізаний він. У разі, якщо підозрюваний чоловік опинявся необрізаним, це розглядалося як матеріали доказу нещирості його ставлення до ісламської віри, хоча в законах Ісламу відсутня будь-яке право вважати кого б то не було немусульманином через те, що він не піддався обряду обрізання. Ми виклали тільки загальну тенденцію щодо обряду обрізання. Вже саме існування різних, часом протилежних на цей рахунок думок говорить про те, що в літературі відсутнє ясне уявлення про виникнення і поширення обряду обрізання. У сучасних умовах звертається більше уваги на обряд обрізання з точки зору медицини та особистої гігієни людини. У цьому відношенні послідовники Ісламу та іудаїзму сходяться.



4.1. ЗАБОРОНИ В ТОРГІВЛІ Й ФІНАНСАХ

Виключно важливе місце займають у вивченні торгово-фінансових угод Ісламу заборони, що засуджуються і не схвалюються Шаріатом. Вивчення торгових заборон Ісламу дає можливість зрозуміти характер торговельних угод і пов'язаних з ними юридичних норм Шаріату на мусульманському Сході. Незнання цих законів може принести, зокрема, шкоду при укладанні торгових договорів з країнами мусульманського Сходу, бо деякі заборони Шаріату стосуються також торгівлі між мусульманами й немусульманами.

У шести випадках Шаріат забороняє торгові угоди — це купівля і продаж-нечистот (до числа «нечистот» Шаріат відносить свинину, алкогольні напої тощо); купівля і продаж узурпованих товарів; купівля і продаж предметів, що не є власністю продавця (наприклад, неспійманої хижкої тварини); торгова угода, пов'язана із забороненою, азартною грою (кімар або кумир); угода, в якій є момент лихварства (ріба); продаж «змішаних» товарів, відокремити які один від одного неможливо (наприклад, масла, змішаного з іншим жиром). Заборонено також продавати речі, забруднені нечистотами. Якщо людина продає, наприклад, забруднені нечистотами речі, в яких покупець збирається здійснювати молитву, він зобов'язаний повідомити про це покупця. Якщо з нечистотами змішано масло і відокремити його неможливо, Шаріат забороняє продавати його для приготування їжі, але воно може продаватися як паливо. У всіх випадках продавець повинен попередити покупця про те, що товари «змішані».

Якщо ходові ліки або парфумерні вироби привезені з немусульманських країн і невідомо, чи використовувалися при їх приготуванні «нечистоти», з точки зору Шаріату їх купівля-продаж допустима, але з обережності заборонено торгувати тваринним маслом і жиром, купленим в країні «невірних» або у «невірного». Торгівля ними допускається лише в тому випадку, якщо масло або жир, куплені в немусульманських країнах або у «невірного», витягнуті з тварини, зарізані за правилами Шаріату. Якщо, наприклад, лисиця вбита не за правилами Шаріату або здохла сама, купівля-продаж її шкурки заборонені. Купівля-продаж м'яса, жиру або шкіри допустима, якщо вони отримані з рук мусульманина, але якщо мусульманин отримав їх із рук немусульманина і не знає, чи витягнуті вони з тварини, зарізані за правилами Шаріату, торгувати ними, з точки зору Шаріату, не можна.

Купівля-продаж алкогольних напоїв також заборонені. Недійсний продаж речей, що відняті насильно. Тому, якщо хтось продав річ, що є віднятою в іншої людини, виручку він повинен повернути власникові. Купівля-продаж музичних інструментів (навіть дитячих) заборонена. Неприпустимою вважається і купівля їстівного товару з метою виробництва «забороненого», наприклад, винограду на вино. Заборонена (недійсна) торговельна угода називається батіл. Заборонена купівля-продаж статуй і пам'ятників. Продаж деяких товарів (наприклад, мила) ізображеннями на них живих істот допустима, оскільки враховується, що при користуванні ними зображення зітреться. Як зазначає французький ісламознавець А.Массе, деякі правники допускають також зображення тварин на предметах, які топчуть і мнуть (килими, подушки). Але, як правило, в

мусульманських країнах уникають зображати живі істоти на харчових продуктах, на коробках і посудинах з їжею (абсолютно неприпустимо зображення нечистих, з точки зору Шаріату, тварин — собак, свиней тощо).

Продавати і купувати що-небудь, вигране в азартну гру або вкрадене, заборонено, і якщо хтось купив такий товар, він повинен повернути його справжньому власнику.

На мусульманському Сході, як і в інших країнах світу, в торгових справах істотну роль відіграють посередники, скупщики. Вони, як правило, отримують гроші за рахунок виробників продуктів і промислових товарів. Особливо відрізняються цим міські скупники, які купують товари або продукти за низькою ціною і перепродають їх за завищеними цінами, отримуючи великі прибутки. Хоча в правилах Шаріату на цей рахунок немає конкретних вказівок, але весь дух його просякнутий закликом, щоб торгівлею займалися самі виробники, якомога менше вдаючись до послуг маклерів і скупників. Це пояснюється тим, що шаріатські закони тільки зафіксували дійсне ставлення до цієї категорії людей з боку мас, які вони завжди безсоромно обдирали.

Торгівля була одним з найпочесніших і важливих занять курайшитів Мекки. Спочатку (до пророчої діяльності) Мухаммад також займався торговою справою. Проте Іслам забороняє давати в торгових справах релігійну клятву. Жадібність і схильність торговців до обману завжди насторожувала ісламських діячів, оскільки часто торговці давали неправдиві клятви, коли це було їм вигідно.

У мусульман існує ділова угода (сульх), яке не має прямого відношення до торговельної угоди, але за своїм характером вона дуже нагадує купівлю-продаж. Така угода може бути укладена між сторонами, одна з яких надає іншій частину свого багатства, якесь майно, а доходи вони ділять на взаємовигідних умовах. Наприклад, власник овець доручає чабану пасти і доїти їх з тим, щоб отримувати від чабана певну кількість масла і сиру. Неодмінна умова цієї угоди — вік овець повинен бути не менше року. Залежно від домовленості власник може нічого не брати від чабана. Розірвання такого роду угоди також проводиться за правилами Шаріату про купівлю-продаж. Отримувати лихварський відсоток (ріба), як і продавати фальшиве золото, суворо забороняється. З цього приводу є хадис, де стверджується, що займатися лихварством і отримувати процентну надбавку по тяжкості гріховній дорівнює сімдесяти перелюбам. Шаріат допускає товарообмін з умовою, що там не буде мати місця лихварство. По джа'фаритському мазхабу, допускається брати рібу з кяфірів, що не знаходиться під захистом Ісламу. Характерно, що за джа'фаритським мазхабом також допускається одержання процентної надбавки в угодах, що відбуваються між батьками і дітьми або між подружжям. Цей юридичний виверт практично не застосовується, його найчастіше за все використовують батьки, щоб залучити дітей до торговельних справ, тому зрештою отримана процентна надбавка перекочує з однієї кишені в іншу в межах сімейного кола.

Про заборону стягування відсотків в Корані говориться у багатьох сурах. Оскільки Коран і Шаріат заохочують торгівлю, яка фактично є стягуванням відсотків у вигляді торгового прибутку, можна впевнено сказати, що стягування відсотків допустимо здійснювати в прикритій формі. Ще в ранньому Середньовіччі під виглядом торгівлі отримували процентну надбавку. І тому Коран обрушується на торговців: «Вони говорили, адже торгівля — те ж, що зростання», а Аллах дозволив торгівлю і заборонив ріст: «Знищує Аллах ріст і Вирощує милостину» (2: 276-277). Коран звинувачує євреїв за те, що вони стягують відсоткову надбавку і займаються лихварством: «... через те, що вони брали в зростання, хоч це було їм заборонено, і пожинали майно людей даремно, ми і засудили невірним з них болісне покарання» (4:159).



Питання про заборону стягувати процентну надбавку залишається однією з головних проблем багатьох сучасних міжнародних ісламських форумів, тому що в наш час не має жодної мусульманської країни, що не виробляє кредитних операцій з немусульманськими державами. Дана заборона Ісламу гальмує розвиток кредитно-економічних відносин та створення національних банків в мусульманських країнах. Питання про відсоткову надбавку (ріба) було одним з головних для розвитку національної економіки. Було розроблено кілька теорій, що стосуються банківської справи, позик і позик, вироблених за нормами Шаріату. Майже всі вони засудили стягування ріба з позиченого капіталу як прояв експлуатації людини людиною, бо в них всебічно розглянуті можливості експлуатації самого капіталу. Відомий єгипетський реформатор Ісламу шейх Мухаммад Абдо ще на початку ХХ ст. у своїй фетві про іноземні банки юридично обґрунтував допустимість отримання відсотка від капіталу. Фетва Мухаммада Абдо сприяла організації національних банків в Єгипті та в інших мусульманських країнах.

Отже, у всіх мусульманських країнах богослови та ісламські ідеологи ведуть полеміку з питання про стягування відсотків. Що ж стосується ділових фінансових кіл мусульманських країн, то вони спокійно ведуть між собою та іноземними банками кредитні операції й отримують відсоткову надбавку. Нафтові королі Саудівської Аравії, Кувейту, Бахрейну, Ірану та інших мусульманських країн тримають свої капітали в найбільших банках Європи та Америки і отримують прибуток. Вони стверджують, що сам капітал дозволено експлуатувати і що Шаріат не забороняє мусульманам вкладати грошові кошти в банки і отримувати відсотки, а така операція не є лихварством.

4.2. ЗАБОРОНИ ІНОВІРЦЯМ ВСТУПАТИ ДО СВЯТИХ МІСЦЬ ІСЛАМУ

Серед заборон Ісламу особливе місце займає недопущення до священних місць іновірців. Класичний Іслам не дозволяє відвідувати молитовні будинки й інші священні місця туристам, тим більше немусульманам. Молитовні будинки — мечеті — спочатку називалися Байт Аллах (будинок Аллаха). Така назва закріпилася і збереглася до наших днів лише щодо мекканської мечеті — Байт Аллах аль-Харам (Заповідний будинок Аллаха). Території мечеті в Медині (Мечеть Пророка) і в Єрусалимі (мечеть аль-Акса) також називаються харам (Заповідне місце).

На думку багатьох мечеть в Ісламі має строго обмежене призначення — тільки для молитов і служіння Богу. Заходити в мечеть без діла не рекомендується. В наші дні ці заборони до певної міри послабилися. Зараз багато мечетей — грандіозні архітектурні та історичні пам'ятки Ісламу — перетворені на об'єкти туристичних відвідувань. Відвідування мечеті туристами-немусульманами заборонено лише в день громадської молитви (по п'ятницях) і в святкові дні.

Однак священну область Саудівської Аравії — Хіджаз, де знаходяться священні міста Ісламу Мекка і Медина і деякі мечеті в інших місцях і в наш час строго заборонено відвідувати немусульманам.

Припускати, що заборона немусульманам відвідувати мечеті має на меті приховування від немусульман якихось магічних таємниць або обрядів Ісламу — помилкове. В основі цієї заборони лежать два фактори: поняття про «нечистоту» і «осквернення» і заборона для молитовних будинків отримувати будь-які доходи. Немусульманам, у тому числі християнам і юдеям, хоча вони, згідно Ісламу, є послідовниками єдиного Бога — «людьми Святого Письма», — забороняється входити у мечеті, оскільки вони вжи-

вають алкогольні напої, свинину (окрім іудеїв), займаються лихварством тощо і тому вважаються «оскверненими» з точки зору Ісламу.

Оскільки в уяві мусульман немусульмани є «нечистими», вважається, що вони можуть осквернити мечеть своїм відвідуванням. Викорінення немусульманських вірувань в Аравії і заборони немусульманам мати постійне місце проживання на території Хіджаза пов'язані також з відомим висловом Мухаммада: «У землі арабів не буде двох релігій».

Туристи-немусульмани своїм відвідуванням історичних пам'яток Ісламу, в тому числі і мечетей, приносять прибуток державі. Класично він вважається забороненим. Зараз ця заборона знята. Мекка і Медина і гробниця імама Хусейна в Кербелі (Ірак), імама Рези в Мешхеді (Іран), імама Алі і Неджефі (Ірак), і Святої Масуми в Кумі (Іран) і деякі інші місця є виключенням.

Відвідування Мекки і Медини немусульманами забороняється особливо суворо. Невипадково, що назви цих двох невеликих міст, як уже говорилося, включає особливий епітет — аль-харамайн (два заповідних). Портове місто Джидда в Саудівській Аравії є останнім пунктом, далі якого немусульманам заборонено проїжджати в бік Мекки і Медини. Ця заборона немусульманам відвідувати Мекку кидала виклик і збільшувала число відчайдушних європейців, які прагнули заглянути всередину священної Кааби. Одні щиро хотіли ознайомитися з релігійним та духовним життям арабів і мусульман, інших приваблювали комерційні справи, третіх — місіонерство. Всі, хто проникав в Мекку, видавали себе за мусульман. Коли хтось із них потрапляв у руки поліції, він піддався суворому іспиту на знання арабської мови, обрядів паломництва, молитви і Корану. Якщо іновірця впізнавали, розлючений натовп розривав «осквернителя» Кааби на шматки. Навіть закони Ісламу, що забороняють проливати кров в цьому священному місці, не могли зупинити обурений натовп.

Нерідко поліція намагалася не допустити пролиття крові, але далеко не завжди вона була в змозі врятувати людину, яку натовп викривав як іновірця. Так, наприклад, у 1842 р. під арабським ім'ям Хаджі Умара в Мекку проник француз Леон Рош. Він був впізнаний як немусульманин (причиною була помилка з його сторони під час передмолитовного обмивання) і врятувався він дивом. Також дивом уникнув смерті відомий голландський сходознавець Снук Хюргрон'є, який під арабським ім'ям Абдул Гаффара напився в Мецці в 1883 р. Хюргрон'є покинув Мекку до того, як туди дійшла чутка про те, що під арабським ім'ям ховається християнин, який має намір вивезти з Аравії цінне каміння з таємними написами. Ульріх Гаспар Зетцен, який відвідав Мекку в 1810 р., незважаючи на його прекрасне знання арабської мови і мусульманських обрядів, погубив себе надмірним захопленням наукою. Його колекція змій, законсервованих у винному спирті, ботанічна і мінералогічна колекції викликали у арабів підозру (його прийняли за небезпечного чаклуна) і в 1814 р. по дорозі з Мекки в Москат він був убитий. Англійський сходознавець Джон Фрайер Кін, який проник до Мекки в 1872 р. під ім'ям Хаджі Мухаммада Аміна, уникнув смерті тільки завдяки своїй спритності та знанню складних арабських лайок.

І в наші часи немусульман, що потрапили у заборонені зони священних міст Ісламу, підстерігає небезпека. Під час урагану двоє голландців, що їхали на своїх машинах з Ер-Ряду до Джидди, заблукали, заблукали і помилково потрапили в Мекку. Вони відбулися легко — двомісячним ув'язненням. Правда, колишні суворі заборони сьогодні певною мірою пом'якшені. Так, американці, службовці морських і повітряних портів і промислових підприємств, живуть в Ер-Ряді і Джидді. У Саудівській Аравії в наші дні проживає до-



силь багато іновірців, і хоч їм заборонено в'їжджати в Мекку і Медину, вони спокійно їздять в околицях цих міст, де раніше іновірців чекала смерть.

Однією з головних причин винищення іновірців, які намагалися проникнути в Мекку, була місіонерська діяльність деяких з них. Саме вони ставили найчастіше під удар своїх одновірців, які дійсно намагалися отримати об'єктивні відомості про звичаї, погляди, релігійні вірування арабів та інших народів Близького і Середнього Сходу. Відвідуючи Мекку під виглядом мусульман, християнські місіонери писали лише про дикість фанатизму та релігійної нетерпимості послідовників Ісламу. Нерідко європейські колонізатори, особливо англійські й французькі, використовували навернення в Іслам співвітчизників у своїх колоніалістських цілях. Так, згаданий вже наведений до Ісламу француз Леон Рош (Хаджі Умар), який був особистим другом національного героя Алжиру Абдул Кадера, під час подорожі в Мецці, Єгипті та Тунісі домігся від впливових мусульманських улемів фетви (богословсько-юридичний висновок), де роз'яснювалося, що якщо «невірні» поважають релігію і звичаї арабів-мусульман, то для них цілком допустимо жити під владою іновірців. Ця фетва була складена понад 130 років тому. Під терміном «неверні» тут малися на увазі французи. Зупинимося на цьому терміні, як його розуміє Шаріат. Як вже говорилося, згідно з Ісламом, християни не можна називати «невірними». За Кораном християни і іудеї є послідовниками єдиного Бога і «людьми Святого Письма», але якщо християни й іудеї окупуєть мусульманську країну або намагаються викоринити Іслам, за мусульманським правом вони прирівнюються до «невірних». Тому-то у згаданій фетві французькі колонізатори іменуються «невірними».

Мусульманські богослови нерідко видавали подібні фетви і співпрацювали з колонізаторами. У період англійського панування в Індії англійська колоніальна адміністрація домагалася такої ж фетви від мусульманського духовенства в Індії. Фетви такого роду, з одного боку, певною мірою зменшували фанатизм стосовно європейців, а з іншого — негативно позначалися на локально-визвольному русі. Багато дослідників приходять до висновку, що під час паломництва не можна сформулювати гідну думку про погляди, звичаї жителів Мекки, Медини, Джидди та інших населених пунктів, де в той час накопичувалася величезна кількість паломників. У цей період Мекка перетворюється у величезний людський мурашник. Всі місцеві жителі обслуговують паломників, які заповнюють всі готелі і приватні будинки. За короткий період паломництва жителі названих міст збирають кошти на цілий рік життя. Після закінчення цього періоду Мекка і Медина ніби занурюються у 10-місячний сон. Люди, що прибувають сюди в той час, бачать місцевих жителів — арабів щедрими і справедливими.

4.3. ЗАБОРОНИ ІСЛАМУ В ГАЛУЗІ МИСТЕЦТВА

Заборона Шаріату зображати живі істоти (людину, тварин, птахів, комах і т.ін.) висунута мусульманськими вченими, насамперед, для уникнення ідолопоклонства і з побоювання багатобожжя. Мухаммад і його послідовники ревно знищували ідолів у Мецці та в інших місцях. І ця заборона в Корані прямо відноситься саме до ідолів. «Ось, — сказав Ібрагім батьку своєму Азару, — Невже ти ідолів перетворюєш в богів. Я бачу, що ти і твій народ у явній омані» (6: 74). Інша причина заборони зображень живих істот за Шаріатом — не допустити людині її творчістю конкурувати з Богом. Іслам вважає, що створення живої істоти — справа Бога, який є Творцем. Людина ж, якщо і зобразить

живу істоту (скульптуру або портрет), вона ніколи не зможе надихнути і привести її в рух. Бог — ось «хто надає вам форму в утробах як забажає» (3: 4). На основі наведених та інших аятів Корану, в яких відсутня пряма заборона зображення живих істот, ця ідея пізніше була розвинена в сунні і хадисах. І в результаті з'явилася заборона зображувати живі істоти. Зображувати рослини, речі і геометричні фігури Іслам дозволяє.

Правда повна відмова від створення образів живих істот на мусульманському Сході так і не була здійснена. Левовий фонтан Альгамбри в Гренаді, лазурне зображення сонця і лева у медресе Шірдар в Самарканді (споруджено в XVII ст.) та інші вражають своєю красою. Однею з вершин ісламського мистецтва є мініатюри в рукописах із зображенням персоналій літературних творів, для ілюстрування яких вони створювалися.

Заборона зображати живі істоти позначилася на розвитку образотворчого мистецтва в країнах мусульманського Сходу. Можливо, наслідком цієї заборони є те, що ми не маємо уявлення про те, як виглядали багато відомих поетів, середньовічні філософи, правителі, полководці. На початку XX ст. єгипетський реформатор Ісламу шейх Мухаммад Абдо видав фетву, де говорилося, що мусульмани можуть займатися образотворчим мистецтвом і скульптурою, що небезпека поклоніння ідолам минула. В даний час заборони на зображення живих істот практично не існує. Малювання портретів чи фотографування людини не схвалюється, але це нікого ні до чого не зобов'язує.

Мусульмани вже давно звикли до ілюстрування газет і журналів, які видаються в їхніх країнах, до кінофільмів і телебачення, але ще існують країни, де кінотеатри відсутні, і це перш за все відноситься до Саудівської Аравії. Фейсал, ще будучи принцем, хотів відкрити кінотеатр в столиці Саудівської Аравії, але шейхи, вожді племен, мусульманське духовенство, дізнавшись про це, заявили королю, що залишать країну, якщо буде відкритий «будинок шайтана». Появу на ерані людського обличчя приводило послідовників суворого ваххабітського вчення в жах.

Мусульманські країни під сильним впливом науки та кіномистецтва переступають традиційні заборони в галузі образотворчого мистецтва, однак спірних, невирішених питань усе ще багато. Дискусія в каїрській пресі щодо екранізації історії початкового етапу Ісламу була вельми бурхливою. Одне з головних питань дискусії стосувалося можливості показувати Пророка Мухаммада, його сподвижників і сімейство на екрані; з цього приводу богослови виказували самі різні і суперечливі думки. Одні стверджували, що екранізація життя і діяльності засновників Ісламу неправомірна з точки зору Шаріату, інші — висловлювали протилежне судження. Зокрема, один з відомих шейхів університету Аль-Азхар, Ахмад Хасан, говорив, що показувати на екрані сподвижників Мухаммада допустимо з умовою, що актори повинні мати хорошу репутацію, бути правдивими, чесними і богобоязливими. Цей шейх також висловив думку, що актори, зігравши ролі сподвижників пророків, повинні потім відмовитися від акторської справи до кінця життя. Іншу думку виказав доктор Мухаммад Фаххам, який заявив, що якщо Церква в Європі дозволяє показувати на екранах пророків і історичних діячів своїх релігій, — це її справа, яка, в свою чергу, не є прикладом для мусульман. Дискусія мусульманських богословів в Єгипті тему «Іслам та кіномистецтво» завершилася рішенням, що неправомірно показувати на екрані Мухаммада, його сподвижників і їхніх дружин; вони видала фетву управління у справах Аль-Азхара, яка забороняла екранізацію життя Мухаммада і його найближчого оточення, але вказує, що заборона аж ніяк не поширюється на екранізацію історії Ісламу.

Як вже зазначалося, заборона на зображення живих істот найбільш докладно викладена в хадисах Мухаммада, що послужили основою для її закріплення в Шаріаті. Наведемо деякі з них. Мухаммад говорив: «У Судний день великій муці будуть піддані ху-



дожники», «Будинок, в якому є портрети, — не ввійдуть туди ангели». Говорячи про заборони Шаріату зображати живі істоти, мусульманські Богослови часто посилаються на відомий хадис, де мовиться, що всіх тих, хто буде займатися зображенням живих, «в день Останнього суду чекає страшна кара: зображені зійдуть з картин, зажадають, щоб їм дали душу, і якщо художник не виконає цієї вимоги, він буде горіти у вічному полум'ї».

Іконоборча тенденція Ісламу ґрунтується на запереченні можливості зображення божества. За мусульманським вченням Бог абсолютно єдиний і неосяжний матеріальними органами або уявою, Його не можна бачити очима, не можна сприймати дотиком нюхати. У 112-й сурі Корану про Нього говориться: «Аллах — єдиний, Аллах вічний, не народився і не народжений, і не був Йому рівним жоден» (112: 1-4). З усього цього мусульманські богослови роблять висновок, що Бога не можна уявити матеріально і тим більше зобразити. Надалі ж ця іконоборча тенденція привела до заперечення і заборони зображати будь-які живі істоти. Однак ці заборони Ісламу і Шаріату ніколи не були абсолютними. Вони стосувалися, головним чином, громадських, зокрема, культових будівель, в які не можна було поміщати зображення людей; стосувалися також Корану і богословських книг, де допускалися лише орнаментальні зображення.

Заборони Ісламу в галузі мистецтва, в тому числі заборони зображення живих істот, пов'язані насамперед з тим, що Іслам як монотейстична релігія виник і розвивався в найжорстокішій боротьбі з ідолопоклонством і язичництвом. Іслам висунув дану заборону в ім'я уникнення ідолопоклонства і з побоювання відхилення від служіння єдиному Богу. Ця ідея лягла в основу заборони зображувати будь-яку живу істоту.

В даний час намагаються довести, що зображення живої істоти ніколи не було повністю заборонено. Для доказу цього часто цитується вислів Мухаммада з достовірного збірника хадисів аль-Бухарі, відомий під назвою «Штора з малюнком». У хадісі розповідається, як одного разу Пророк Мухаммад, здійснюючи молитву у кімнаті своєї жінки Айші, побачив на шторі малюнок птаха і розпорядився прибрати штору. Айша зшила штору в стилі наволочки для мітакка (круглої східної подушки), проти чого Пророк не заперечував. Турецький ідеолог Мехмет Шукрю Сезер пояснює це так: головне під час молитви не мати перед собою малюнка живої істоти. На сучасному етапі для багатьох віруючих мусульман звичайними стали портрети, скульптура, малюнки і фотографії живих істот.

4.4. ЗАБОРОНИ В СІМЕЙНО-ШЛЮБНИХ ПИТАННЯХ

Іслам забороняє чоловікам вступати в шлюбний союз з певними категоріями жінок: одружуватися на матері, рідній сестрі, тещі. Також заборонено одружуватися на жінках, які є для чоловіка махрам (родичками).

Хто є для чоловіка махрам?

Якщо чоловік уклав шлюбний договір ще до того, як подружжя стали близькими, предки дружини жіночої статі (мати, бабусі по батькові і матері і далі) вже вважаються родичками чоловіка; після того, як шлюб став вже реальним, всі нащадки дружини жіночої статі (дочка, внучки, правнучки і далі, в тому числі і ті, які народяться після) стають для чоловіка-махрамом, на яких йому заборонено одружуватись. Будь який аналогічний предок і нащадок чоловічої статі з боку чоловіка стає махрам (родичем) для дружини.

Якщо чоловік вступив у шлюбний союз, навіть якщо він не мав зі своєю дружиною близькості аж до розірвання шлюбу, він не має права одружуватися на її дочці від іншого чоловіка, на її тітці по матері і по батькові. Він також не має права одружуватися на сестрі дружини. Якщо чоловік дав дружині розлучення раджі (тобто залишив за собою право повернути собі дружину), то він також не має права одружуватися на її сестрі. Чоловік не має права одружуватися на двоюрідних сестрах дружини без її згоди, якщо ж вона згодна, такий шлюб допустимий.

Слід зазначити, що у повсякденному житті на мусульманському Сході були випадки, коли безплідні жінки самі одружують мужів на своїх двоюрідних і троюрідних сестрах, щоб сім'я мала продовжувачів роду. Але часто такий вчинок закінчується трагічно для жінки, адже при такій ситуації перша дружина або зберігає своє панівне становище серед інших дружин, або добивається, щоб чоловік дав розлучення іншій дружині після появи дітей, але вона може не втрачати своє становище і навіть отримати розлучення від чоловіка.

Мусульманка, по Шаріату, не має права виходити заміж ні за кяфірів невірного, ні за «людину Священного Писання» (християнина або іудея). Мусульманин (згідно трьом мазхабам, крім джа'фаритського і ханбалітського) має право укладення постійного шлюбу з християнкою й іудейкою, в надії, що ці жінки візьмуть надалі мусульманство. Але Шаріат не примушує християнок і іудеєк відректися від своїх релігій, якщо вони стають дружинами мусульманина. Ханбалітський мазхаб забороняє мусульманину одружитися на немусульманці, не кажучи вже про «зрадливу». У джа'фаритському мазхабі мусульманину забороняється мати дружин з кяфірів, не дозволяється укладати тимчасовий шлюб з християнкою чи іудейкою.

Укладати шлюбний договір із заміжною жінкою забороняється. І навіть якщо все-таки такий союз укладений, Шаріат вимагає його розірвання. Якщо жінка зрадила чоловікові, вона не стає для нього забороненою, але якщо вона продовжує зв'язок і після покаяння, чоловікові необхідно дати їй розлучення і повернути махр. Для покарання жінок за зраду чоловікові в Шаріаті існує спеціальне правило, про яке говорилося вище. Якщо жінка або чоловік одягнені в іхрам, забороняється одружуватися.

Жінка, яка отримала від чоловіка три талака, стає для нього забороненою (харам). Як вже говорилося, чоловік може повернути її до себе лише після того, як вона вийде заміж за іншого і розлучиться.

Заборони Шаріату в сімейно-шлюбних питаннях відрізняються особливою побудовою. Ці заборони переслідують мету захисту устоїв Ісламу і зміцнення стабільності в сім'ї.

4.5. ЗАБОРОНА НА ВИКОРИСТАННЯ В ПОБУТІ ЗОЛОТИХ ВИРОБІВ

Говорячи про соціально-побутові заборони Шаріату, не можна не згадати про заборони на використання золотого та срібного посуду, на деякі види золотих прикрас, шовкового та золототканного одягу і т.ін.

Приймати їжу з посуду, виготовленого з кісток собаки, свині чи мертвечини, використовувати ці предмети для ритуального обмивання або чищення побутових речей заборонено, як пити і їсти з золотого та срібного посуду, використовувати цей посуд для прикраси житла або навіть просто тримати в будинку. Якщо хтось має золотий і срібний посуд, по Шаріату він повинен зламати і деформувати його так, щоб вже ніяк не



можна було більше вважати ці предмети за посуд. Виготовляти золотий і срібний посуд, отримуючи за це плату, заборонено, як заборонені і купівля-продаж такого посуду та обмін його на що-небудь. Шаріат не забороняє виготовлення і використання золотих і срібних підстаканників за умови, що вони не будуть використані в якості посуду (без склянки) і не будуть називатися посудом. Покривати лицьову сторону посуду золотистою й срібною фарбою дозволено. Шаріат допускає виготовлення посуду з змішаних металів — з золотом і сріблом за умови, що недорогоцінний метал складе більшу частину і такі вироби не можна буде назвати золотими або срібними.

Якщо їжа знаходиться в золотому або срібному посуді, вона не вважається нечистою і її можна приймати, але лише перекавши в звичайний, дозволений посуд.

Припустимо виготовлення із золота кілець для кальянів, сумок для шабел, кінжалів або ножів, футлярів для Корану. Однак Шаріат вимагає утриматися від виготовлення золотих і срібних флакончиків і коробок для парфумів або сурми.

Шаріат допускає використання дорогоцінного посуду, якщо невідомо точно, з якого металу він виготовлений. Виготовлення посуду із золота і срібла допустимо лише в надзвичайних обставинах: з примусу, під загрозою життя та майну мусульманина і т.д., але категорично забороняється використовувати цей посуд для ритуального обмивання.

Приймати їжу і пити зі срібного посуду забороняють і хадіси. В одному із них говориться: «Хто випив воду зі срібного посуду, той наповнив свій шлунок пекельним вогнем».

Заборони Шаріату поширюються і на багато інших сторін побуту мусульман. Наприклад, не рекомендується збривати бороду. Свого часу мусульманські вчені забороняли також носити європейський одяг. Зараз цих приписів дотримуються в окремих мусульманських країнах, а також у сільській місцевості. Носіння бороди строго дотримуються лише служителі мусульманського культу: імами, мулли та ін. Що стосується заборони носити європейський одяг, її майже не дотримуються. Цьому допомогли також фетви впливових мусульман і їх богословів. Ще наприкінці XIX ст. єгипетський реформатор ісламу шейх Мухаммад дав фетву, в якій говорилося, що мусульманам не забороняється носити європейських одяг. Він стверджує, що чалма і аба не є символами віри.

Духовні отці Шаріату встановили заборони у справі присвоєння імен новонародженим. Шаріат категорично забороняє давати дітям імена християнських святих: Іоанна, Павла, Петра, Матвія. Винятком є імена пророків Старого Завіту: Авраама, Мойсея, Давида, Соломона та ін, а з Нового Завіту: Ісуса і Марії, причому зазначені імена припустимі лише в арабській коранічній вимові: Ібрагім (Авраам), Муса (Мойсей), Сулейман (Соломон), Іса (Ісус), Марьям (Марія) і т.ін.

Заборони Шаріату на використання в побуті золотих виробів впливають із загальних доктрин Ісламу, лихословники, надмірне захоплення земними благами і багатством. На думку мусульманських богословів, земне багатство відволікає і послаблює віруючого до виконання релігійних обов'язків і любові до загробного світу. Золоті прикраси, дорогоцінна золота тканина завжди були доступні заможним верствам мусульманського суспільства і, вносили роздратування серед мас незаможних. Пророк і його сподвижники вважали, що такий стан може привести до розладу в мусульманському суспільстві. Володіння золотими прикрасами з давніх часів було нездійсненною мрією бідних. В арабському шедевр літератури «1001 ніч» чимало казок про знаходження і набування золотих прикрас та інших коштовностей. Ця мрія народів Близького і Середнього Сходу збувалася не в реальному житті, а в казках, і заборони Шаріату на вико-

ристання в побуті золотих виробів були спрямовані на пом'якшення відносин між заможними і незаможними верствами населення в мусульманському суспільстві.

Заборони Шаріату у всіх областях життя мусульманина покликані послабити прихильність віруючого до земного життя і його задоволень, бо любов до земного таїть в собі небезпеку нехтування релігійними обов'язками.

Доля заборон Шаріату в сучасних умовах визначається таким чином: частина цих заборон знята мусульманськими богословами у зв'язку з розвитком науки і техніки, зміною свідомості та побуту віруючих.

4.6. ХАРЧОВІ ЗАБОРОНИ

Харчові заборони Ісламу розроблені в Шаріаті дуже докладно. Більшість цих заборон мають аналоги в доісламську епоху. Наприклад, заборона споживати свинину існувала також в Древньому Єгипті і серед іудеїв. Про харчові заборони йдеться у багатьох сурах Корану. Є також десятки хадисів, викладаючих такі заборони. В одному з хадисів читаємо: «Бог заборонив вживати в їжу кров, падаль. Алкогольні напої, свинину в інших: «Будь-який напій, який містить хмільне, заборонений» і «вино — сукупність гріхів, жінка, Шайтанова петля і любов до земного — основа всіх гріхів».

У Шаріаті харчові заборони систематизовані, виділені конкретні і категорії заборон, прямо названо те, що схвалюється і не схвалюється, що осуджується. Так, вживати м'ясо сокола або одуда заборонено, а м'ясо журавля — ні. Заборонено відривати для їжі шматки м'яса від живих тварин, наприклад, курдюк від барана. З м'яса їстівних тварин, згідно джа'фаритського мазхабу, наприклад, заборонені в їжу: кров, екскременти, статеві органи самки і самця, матка, гланди, щитовидні залози — душул, маса, нагадує пухлина, шароподібна маса всередині головного мозку тваринного, спинний мозок, жир з обох сторін спинного мозку, жовчний міхур, селезінка, сечовий міхур, зіниця ока та отруйні речовини — так звані зат ал'-ашадже.

З'їдати і пити відразливі, що викликають природне почуття гидливості речовини, начебто гною, сечі, слини і т.п., заборонено. Якщо в їжу примішана невелика (непомітна) кількість зазначених речовин, їх можна вживати в їжу. Їсти землю Шаріат забороняє. Допускається з'їдати трохи глини для лікування. Проковтувати сльози, мокроту не заборонено. Шаріат не забороняє проковтувати залишок їжі, що застряг між зубами. Їсти конину або м'ясо мула засуджується, але не забороняється — це в Шаріаті з'явилося під впливом тюркських і монгольських племен: араби і перси майже не їдять конину, тоді як у стародавніх турків і монголів конина широко вживалася в їжу. У сучасних умовах казахи, узбеки, татари, монголи, уйгури вживають в їжу конину і кумис (кінське молоко), а араби, перси, сучасні турки, азербайджанці і частина туркменів конину не їдять.

Пити вино та інші алкогольні напої Шаріат суворо забороняє і вважає найбільшим гріхом. Якщо хто-небудь з мусульман стверджує, що вино не заборонено Шаріатом, він вважається кяфіром. Одне з висловів Мухаммада (цей хадис передається через Джафара Садика) говорить: «Вино є явним коренем і джерелом гріха, хто випив вино втрачає розум. Він не знає Бога, він не вільний (нікого не поважає, не визнає прав рідних і близьких, які навідсіч каються від його поганих вчинків)». Його тіло покидає дух віри і благочестя, залишаються в ньому гидоти і вади, які далекі від милості Бога. Його проклинатимуть ангели, пророки і правовірні. Сорочок днів його молитва не буде прийнята. В



день страшного суду обличчя його буде чорним, язик буде висіти з рота, слина наповнить його груди. Від спраги підніметься крик з його грудей».

Сидіти за столом, де п'ють вино, і при цьому їдять, будь-яким мусульманам заборонено.

Заборона на алкогольні напої в Ісламі не є випадковою. Алкоголізм арабам був відомий за багато століть до виникнення Ісламу. Араби вміли робити з фініків і інших ягід настоянку, яка сягала 50 градусів, і не дивно, що термін «алкоголь» арабського походження. І не дивлячись на заборони Мухаммада, прийняття алкогольних напоїв було широко поширене ще в початковий період Ісламу, особливо серед аристократії. Про це згадується у відомій книзі сирійського араба Усама ібн Мункиз «Книга повчання».

Клопотання до вживання алкогольних напоїв була сильно розповсюджене ще при грізному і строгому халіфі Умарі ібн аль-Хаттабі (634-644), який намагався викоринити цю ваду. Порушення заборон Ісламу щодо хмільних напоїв строго карається законами Ісламу. Спеціальні наглядачі — мухтасіб та їхні агенти слідкували, щоб ці порушення не допускалися. Особливо суворо карали тих, хто з'являвся на вулиці в нетверезому вигляді або намагався розмовляти з сторонніми. Проте дотримання заборон Ісламу швидше було обов'язковим для рядових мас, ніж для влади. У палацах халіфів, емірів і султанів приймали алкогольні напої, і в той же час на вулицях, в громадських місцях з'являтися в нетверезому вигляді було небезпечно навіть для вельмож.

Візір сельджуцького правителя XI ст. відомий законодавець Незам Мульк наводить у своїй книзі «Сіасет-наме» забавну історію з часів правління султана Мухаммада Газневідів: «...Султан Махмуд всю ніч пив вино з приближеними і вдень похмелився. Алі Нуштегін і Мухаммад Арабі, які були синами-саларами Махмуда, присутні були на цьому зібранні, пили вино всю ніч і спали. Коли день уже підійшов до сніданку, Алі Нуштегін захмелів, неспання і надмірності у вині зробили свою дію. Він попросив дозволу у Махмуда відправитися до себе додому. Махмуд сказав: «Незручно їхати тобі при ясному дні в такому вигляді. Відпочинь тут до денного намазу, потім протверезишся і підеш. А то мухтасиб побачить тебе в такому вигляді і покарає, твоя гідність потерпить наругу, я буду сумувати, а сказати нічого не зможу».

Нуштелін гордо сказав: «А я все-таки поїду». Махмуд відповів: «Тобі видніше, пустить, щоб він пішов». Алі Нуштегін сів верхи, відправився у свій будинок у супроводі великого поїзда з кінноти гулямів і слуг. Мухтасиб його побачив. Він був з сотень вершників і піхотинців. Побачивши Алі Нуштегіна таким п'яним, він наказав зняти його з коня і побив його власною рукою без жодної поблажливості, так що той землю кусав. На другий день Алі Нуштегін, оголивши спину, показав її Махмуду, — вона була вся в садинах. Махмуд засміявся і сказав: «Дай зарок ніколи не виходити з дому п'яним».

Заборона Шаріату вживати хмільне виходила не тільки з моральних спонукань, а передусім з побоювання, що алкоголізм надасть негативний вплив на виконання релігійних обрядів. Тому Коран застерігає правовірних: «О, ви, які увірували! Не наближайтеся до молитви, коли ви п'яні»(4: 46).

Шаріату, що забороняє алкогольні напої, особливо строго дотримуються в таких монархічних державах, як Саудівська Аравія. За вживання або ввезення в країну спиртних напоїв чекає смертна кара. Заборона на ввезення в Саудівську Аравію спиртних напоїв здійснюється в основному в Хиджазі, де знаходяться священні міста мусульман Мекка і Медіна, в торговому місті Джидда і в інших місцях. Немусульмани, що проживають в Саудівській Аравії, приймають спиртні напої в своїх колах, не з'являючись в громадських місцях. Жорсткі закони в цьому відношенні діють в Ірані, Лівії та ряді інших держав.

Харчові заборони Ісламу особливо дотримувалися суфіями — мусульманськими містиками. Розповідають, що коли суфію Абу Іазіду Баста (X ст.) купували пшеницю, він запитав: «У кого купили?» Йому відповіли: «У невірного». Він сказав: «Віддайте назад, бо ця пшениця належить тому, хто не знає Бога».

Що стосується свинини, то Шаріат не тільки забороняє вживання її в їжу, але також купівлю і продаж її. Ось що говорить з цього приводу в зводі законів ханафітського мазхабу ортодоксального Ісламу: «Продаж свинини незаконний. Пророк заборонив вживання її в їжу. Він заборонив і продаж її або купівлю їстівного на виручені за неї гроші. Свиня не складає майна мусульман». Свиня ще до Ісламу у арабів і в Стародавньому Єгипті вважалася нечистою твариною. Араби в доісламську епоху, хоча і не їли свинину, проте підгодовували нею (смаженою) своїх коней. Від такого калорійного корму коні ставали буйними, виносливими і швидкохідними. З виникненням Ісламу мусульманам було заборонено не тільки самим їсти свинину, а й використовувати її як корм для домашніх тварин, а також розводити, купувати і продавати свиней. Закони Ісламу не допускають, щоб що-небудь заборонене стало майном мусульманина. Деякі мусульманські правителі доходили до такої крайності, що перешкоджали розведенню свиней навіть немусульманами, наприклад, сирійський халіф Іазід II (720-724) дав розпорядження про знищення свиней на всій території халіфату.

Цікаво відзначити, що ранні християни, що знаходилися під значним тиском іудаїзму, також вважали свиню нечистою твариною. Легенда про те, що ніби Ісус вселив двох одержимих бісів в стадо свиней, після чого все стадо кинулось в море, що приводиться в Євангелії від Матвія, є підтвердженням цього, хоча в Палестині, як і в Аравії, ніколи не розводили свиней.

Мусульманські богослови доводять, що заборона Шаріату приймати в їжу свинину узгоджена з наукою, оскільки свинина може бути уражена тріхінозом; свиняче м'ясо дуже жирне, погано перетравлюється; в жаркому кліматі воно погано зберігалось і швидко псувалось.

У хадісах маються цікаві висловлювання щодо осла і півня. На Сході осел з давніх часів вважається дурною і лінивою твариною, а рев його — символом самого гіршого голосу. На відміну від ослиного, крик півня вважається на Сході приємним і благородним. Півень з давніх часів замінює тут годинник. У сільській місцевості він рано будить людей до роботи в полі, для відгону худоби, на пасовищі. Ранковий крик півня, зазвичай, збігається з часом початку ранкової молитви або лунає перед її початком. Хадис визначає, з точки зору Ісламу, що означають крик півня та рев осла. Мухаммад говорить: «Якщо ви почули рев осла, то промовляйте «Аугу біллахі мін аш-шайтан» (Прибігаю до Господа від сатани), тому що він побачив шайтана, і якщо почуєте спів півня, просіть Бога про Його благодіяння, тому що він побачив ангела». Отже, за поглядами Ісламу, як виявляється з хадіса, спів півня є ознака появи ангела, а рев осла — появи шайтана.

Харчові заборони підсилюють релігійність, а з іншого боку, — утримання від прийняття деяких видів їжі і пиття виховує почуття стриманості від темних благ в цілому.

4.7. МУСУЛЬМАНСЬКИЙ ЕТИКЕТ ПРИ ВЖИВАННІ ЇЖИ

Шаріат багато в чому сприйняв етичні норми арабів та інших народів Близького і Середнього Сходу в галузі дотримання правил і ритуалів. Ці звичаї отримали нове релігійне забарвлення. Багато етичних норм Шаріату, що відносяться до прийняття їжі, є загальнолюдськими.



Етичні норми прийняття їжі по Шаріату включають в себе ряд заборон (харам), схвалені (мустахаб), осуду (макрух) і т. іє. Назвемо основні:

1) До і після їжі потрібно мити руки і витирати їх рушником, причому, на відміну від Заходу, на мусульманському Сході гості не видаляються в спеціальне місце або приміщення для миття рук, а сидячим гостям подають воду в спеціальній витонченій посудині і ще тазик. Гості миють руки, не встаючи з місця. Етикет миття рук припускає наступний порядок: після того, як помив руки перший з гостей, другий миє руки, що сидить від нього з правого боку, — і так до останнього гостя. Воду подають і після їжі. Той, хто вимив руки останнім перед їжею, після їжі полоще руки першим. Як правило, воду поливають на руки гостям прислуга чи дочки і сини господаря будинку, які не досягли повноліття. Почесним гостям в знак особливої поваги воду підносить сам господар. Якщо високопоставлений вельможа опиниться в гостях у людини нижче його за рангом, господар сам підносить йому воду для миття рук. У наші дні цей звичай зберігається у віддалених провінційних і сільських місцевостях мусульманського Сходу.

2) Господар будинку повинен раніше всіх почати і пізніше за всіх закінчити їжу.

3) Перед початком їжі вимовляють ім'я Бога (Бісміллах). Якщо подають різні страви, то при подачі кожної страви вимовляється ім'я Бога.

4) Їсти потрібно правою рукою.

5) Брати їжу слід трьома (або більше) пальцями, але ніяк не двома. (Як бачимо, канонічний Шаріат пропонує приймати їжу руками, але оскільки він не забороняє, а вірніше, нічого не говорить про те, чи можна користуватися ложками і виделками то сьогодні прийнято приймати їжу з їх допомогою.) Вживання столових приладів увійшло в побут мусульман під європейським впливом.

6) Якщо кілька людей їдять їжу з однієї тарілки, кожен повинен брати шматок, що лежить перед ним.

7) Брати їжу слід невеликими шматками.

8) Сидіти за столом (у скатертини) потрібно довго і розтягувати їжу.

9) Їжу потрібно прожовувати добре.

10) Після їжі вимовляються слова: «Ал-хамду Ліллах» («Слава Аллаху»).

11) Пальці оближуються.

12) Можна користуватись зубочисткою (місвак, сивак), але не можна колупати зуби паличкою з гранатового дерева, базиліка, очерету або фінікової гілки.

13) Якщо їжу приймають вдома, після їжі бажано зібрати розсипані залишки їжі зі скатертини (кожен свої) і з'їсти. Якщо ж приймають їжу в полі, залишки їжі залишають птахам і тваринам.

14) Слід утриматися від прийняття їжі перед ранком і ввечері, в середині дня і середині ночі.

15) На початку і після їжі слід приймати невелику кількість солі.

16) Перш ніж їсти фрукти, їх миють (на відміну від Заходу, на Сході фрукти і соки подають перед обідом).

Перераховані етичні норми прийняття їжі Шаріат відносить до числа схвалюваних.

Забороняється під час їжі наступне:

- їсти, прогулюючись; обжерливість;

- дивитися в обличчя людини, коли вона приймає їжу;

- їсти гарячу їжу; дути на їжу під час їжі і пиття;

- з'їдати що-небудь після того, як подали хліб (на відміну від Заходу, на мусульманському Сході щойно подадуть хліб, його починають повільно їсти, не дочекавшись по-

дачі обіду. Хліб на Сході вважається священним, і під час обіду його подають найперше);

- забороняється різати хліб ножем (на Сході побутує повір'я, що у того, хто різє хліб ножем, Бог уріже їжу. Крім того цей звичай пов'язаний з тим, що на Сході не печуть товстий хліб, але в основному — коржики і лаваш, які зручніше ламати руками);

- класти хліб під тарілку. Як уже говорилося, хліб вважається священним, на ньому дають клятву. Якщо шматок хліба впав на землю, топтати його заборонено. Необхідно підняти його і покласти в таке місце, де б він став їжею для птахів і тварин;

- забороняється ретельно очищати і облизувати кістки;

- знімати шкірку з фруктів (це відноситься до яблук, груш, слив, але не до таких фруктів, як гранат, апельсин, банан та ін., шкірку яких не їдять);

- пити багато води; пити воду після жирної їжі;

- також забороняється пити воду, тримаючи посудину лівою рукою.

По відношенню пиття води встановлені особливі правила. Схвалюється пити, воду, акуратно всмоктуючи, а не гучними великими ковтками. Вдень бажано пити воду стоячи, а вночі сидячи. Пити воду бажано трьома ковтками і з бажанням перед початком пиття слід сказати: «Бісміллах» (В ім'я Аллаха), а на закінчення «Алхамду Ліллах» (Слава Аллаху).

4.8. ІСЛАМСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЧИСТОТИ ТА ОХАЙНОСТІ

У вивченні мусульманської релігії надзвичайно важливим є розуміння ісламських понять «чистого» і «нечистого» в природі і світі живих істот. З цими поняттями пов'язаний ряд ісламських заборон, осуду, несхвалення і т. ін. Ісламське поняття «чистого» і «нечистого» робить глибокий вплив на побут і свідомість віруючих мусульман.

Шаріат вважає кяфіра нечистим нарівні з собакою і свинею. У Корані говориться: «О, ви, які увірували! Адже многобожники — нечистота» (9: 8). В побуті мусульмани часто отожднюють християн та іудеїв з многобожниками, називаючи їх кяфірами. Як вірно відзначив французький сходознавець А. Массе, під впливом наведеної сури Корану мусульмани-шіїти ретельно уникають всякого зіткнення з немусульманами, доходячи до того, що розбивають посуд, до якої ті доторкались.

Заборона Ісламу приймати в їжу свинину і відмова від алкогольних напоїв — не просто наслідок смаку. Хоча ні Коран, ні Шаріат не дають будь-яких пояснень, звідки походять ці заборони, оскільки з точки зору релігії те, що заборонено Богом, само собою очевидно, проте досвід і різні дослідження показують, що ні до чого поганого слідування цим заборонам не приводить. Навпаки, те, що було заборонено 14 століть тому і що здавалося при тому рівні розвитку науки непоясненим, сьогодні здається дуже мудрим. Таким чином, Іслам звів до одного, поєднав уявлення про чистоту та гігієну з релігійним поняттям чистого і нечистого (угодного і негодного Аллаху). При цьому до числа нечистого зараховані ним як тваринні відходи, так і невіруюча людина.

У свідомості віруючого мусульманина відкладається, що якщо свинина і алкогольні напої є нечистими, то й ті, хто їх вживає в їжу, теж стають нечистими. Природно, не знаючи мусульманського вчення про чисте і нечисте, важко зрозуміти психологію віруючого мусульманина. Іслам же не тільки висуває концепцію чистого і нечистого, а й розробляє способи очищення.

Не все, звичайно, що стосується шаріатських понять чистого і нечистого, як і способи очищення, укладається в релігійну оболонку те, що задовго до його появи вважалося



в народі чистим і нечистим. Шаріат передбачає досягнення в медичних і хімічних наук, оскільки практично всі дослідження показують користь харчових та гігієнічних приписів Ісламу. Разом з тим Іслам звів воедино, поєднав уявлення про матеріальну чистоту та гігієну з релігійним поняттям чистого і нечистого (угодного і неугодного Аллаху).

Так, до числа нечистого зараховані їм як тваринні відходи, так і невіруюча людина. За Шаріатом до нечистого (наджасат) відносяться: сеча; кал; сперма; мертвечина, труп; кров; собака; свиня; кяфір; вино; пиво і інші хмільні напої; піт нечистих тварин; піт тварин, які харчуються нечистотами.

Попередження Шаріату проти людських і тваринних відходів не нове — воно було властиве людям задовго до виникнення Ісламу. Правила гігієни в Шаріаті отримують інтерпретацію, пов'язану з їх релігійним обґрунтуванням. Шаріат особливо попереджає мусульман, щоб вони побоювалися крові як однієї з головних нечистот. Кров людини і тварин вважається нечистою. Ягнята і вівці, яких підготовували молоком свиней, також вважаються нечистими. З заборон Шаріату відомо, що до виникнення Ісламу в деяких країнах Близького і Середнього Сходу коней підготовували смаженою свининою, а ягнят — молоком свиней. Цей звичай був заборонений Шаріатом.

Якщо при забої тварини кров потрапила у нутрощі, вона залишається нечистою, але м'ясо вважається їстівним. Якщо кров виявлена в яйці, вживати його в їжу заборонено (якщо кров знаходиться в жовтку і тонкий шар шкаралупи не пошкоджений, білок яйця вважається чистим). Якщо під час доїння молока в ньому опиниться кров, молоко вважається нечистим, і чистим його не зробить навіть кип'ятіння.

Шаріат застерігає навіть проти проковтування слини, якщо в неї потрапила кров з ясен. Якщо від удару відбувся крововилив під нігтями або під шкірою, синяк цей не зв'язується з кров'ю, але якщо на шкірі утворився поріз, то по можливості потрібно очиститися від крові.

Якщо при приготуванні їжі в неї потрапляє кров, то вся їжа стає нечистою, і ні кип'ятіння, ні вогонь не можуть зробити її чистою.

Відносячи невірного — кяфіра — до числа «нечистот». Шаріат висуває концепцію про те, кого можна вважати невірним. Питання це вкрай важливий, бо в літературі термін «кяфір» трактується часто неправильно. Якщо коротко, то за Шаріатом кяфіром вважається «той, хто заперечує Бога або дає йому співучасника (ширк), не вважає Мухаммада посланником і пророком або ж заперечує обряди Ісламу».

З точки зору Корану і Шаріату, християн та іудеїв не можна вважати невірними. Коли іноді в енциклопедичних та тлумачних словниках стверджується, що кяфір — це «невірний», то це правильно. Але коли слідує додаток, що кяфір — немусульманин, то це неправильно, оскільки християни та іудеї також немусульмани, але їх не можна вважати «невірними» з точки зору Шаріата. У первинному Ісламі, особливо в Корані, відсутнє поняття абсолютної невіри, безбожництва, атеїзму в нашому розумінні. Таке розуміння з'являється в Ісламі лише після арабських завоювань та ознайомлення мусульман з давньогрецькою, індійською, перською філософією і громадською думкою інших народів. Язичництво Коран не вважає релігією, звідси і розуміння язичників як невірних. Авраам, Мойсей та Ісус, за Кораном, були пророками, які визнають єдиного Бога, тому християн та іудеїв не можна вважати кяфірами.

Питання, в яких випадках християн та іудеїв можна вважати кяфірами, сягає до правових норм і проблем війни і миру в Ісламі. Чому ж серед деяких мусульман побутує уявлення, ніби християни й іудеї також є кяфірами? Тут потрібно відзначити наступне. Якщо в мирний час, на основі Корану та канонічного Ісламу, християни і євреї, які проживають в мусульманських країнах, перебувають під захистом закону і мають пра-

во вільного відправлення релігійних обрядів, називаючись послідовниками єдиного Бога і «людьми священного Писання», то в тому випадку, коли народи цих віросповідань ведуть війну з мусульманами з метою викорінення Ісламу і захоплення мусульманської території; мусульманське право прирівнює їх до невірних — кяфірів і допускає їх винищення.

По закону Шаріату нечистими вважаються всі алкогольні і хмільні напої, як і всі рідини схильні до бродінню. У сучасних умовах Шаріат допускає використання рідин, що містять хмільне, наприклад, лаків, фарб для виготовлення меблів. Якщо виноград або виноградний сік знаходяться в стані бродіння, вони вважаються нечистими і їх заборонено вживати в їжу. Сік доведених до кипіння хурми, фініків, кишмишу вважається чистим і придатним до вживання в їжу, але по Шаріату краще остерігатися і його з побоюванням, що під час кипіння хурма, кишмиш, фініки можуть перейти в стан бродіння. Хмільний напій, отриманий з ячменю і званий пивом, вважається нечистим. Однак напій, одержаний з ячменю лікарем і званий ячмінною водою, за Шаріатом вважається чистим.

За всю історію існування людині не вдалося домогтися суворого дотримання заборон на хмільне. Навіть деякі мусульмани, незважаючи на заборони Шаріату, вживали і вживають алкогольні напої.

Вище ми говорили, що, висунувши концепцію чистоти і нечистоти, мусульманське вчення пропонує форми і методи очищення. Ця проблема є дуже важливою, оскільки Шаріат з'єднує відомо людству правила гігієни та санітарії з методами очищення від релігійного осквернення. Наприклад, відповідно до Шаріату одяг, що впав у бруд, і невіруюча людина однаково вважаються нечистими. Способи ж очищення по Шаріату такі: щоб очистити забруднений одяг, його необхідно вимити водою або протерти сухим піском, або зробити вологим, а потім висушити під сонцем (цілком зрозумілі і давно відомі людині методи чищення). Що ж до очищення людини, яку Шаріат зарахував до категорії нечистих, тому що вона невіруюча, то ця людина вимовляє відому формулу: «Немає Бога, крім Аллаха, і Мухаммед — посланник Аллаха» (тобто він приймає Іслам) і стає чистим.

Шаріат пропонує 11 способів очищення від нечистоти. «Очищувачами» (мутахарат, від араб, «таххара», що означає і «очищення», і «релігійне обмивання») можуть служити: вода; земля; сонці; істіхала (перетворення, метаморфоза); випаровування; інтікал (переміщення); Іслам; природа; зникнення джерела нечистоти. Десятий спосіб очищення — це очищення тварини, яка підживлювала нечистотою, і одинадцятий — зникнення мусульманина.

Першим очищувачем від нечистоти Шаріат називає воду, і це не випадково. Вода є священною, особливо в умовах Аравії, де величезні території заняті безводними пустелями. У Шаріаті вода ділиться на дві категорії: вода Мутлак і вода Мудаф. Вода Мудаф — це рідина, що є сумішшю різних «соків» або з наявністю домішок або суспензії. Вода Мутлак не містить зазначених сумішей і ділиться на п'ять категорій: вода рясна; убога; проточна; дощова; вода з криниці.

Крім того, Шаріат часто посилається на совість правовірних. Якщо вони твердять, що вода чиста, їм можна вірити. Далі в законах Шаріату стверджується, що якщо біля проточної річки утворилася стояча вода і вона пов'язана з річкою, вся вода вважається проточною і чистою.

Для використання води як одного з головних засобів очищення в Шаріаті розроблені особливі методи.



Вода, яка використовується для очищення від нечистоти, повинна бути Мутлак (без домішок), чистою і не повинна мати стороннього запаху, смаку і кольору. Забруднений посуд необхідно полоскати три рази рясною водою і один раз в проточній. Посуд, з якої їла або яку облизувала собака, Шаріат (відповідно джа'фарітському мазхабу) вимагає терти піском і полоскати двічі в стоячій воді і один — в проточній. Посуд, у якому містилося вино, необхідно полоскати сім разів. Річ, забруднену сечею немовляти або молоком безбожної жінки, Шаріат вимагає полоскати у воді і тримати під струменем.

Якщо на поверхні землі є нечистоти і немає можливості провести по ній проточну воду, стояча вода не може очистити її. Якщо ж на це місце насипати щебіньки або піску і стояча вода підніметься вгору — крізь пісок або щебінь, — ця вода вважається чистою, а та, що залишилася під піском і щебнем — нечистою.

Використання землі та піску для очищення від нечистоти не є виключно ісламським. Араби та інші народи жарких районів ще й глибокої давнини знали очисні властивості землі, особливо піску, загартованого під промінням сонця, що володіє властивістю вбивати мікроби. І зараз на Сході зберігся звичай мити посуд піском і попелом. Загартований пісок використовують також для очищення одягу від плям. Пісок, використовуваний для цього, повинен бути чистим і сухим. Земля та пісок є хорошим засобом і для чистки плям на взутті. Для цього Шаріат рекомендує зробити не менше 15 кроків по ньому. Використання сонячних променів — також один з найдавніших, існуючих на Сході способів очищення від нечистоти.

Для того, щоб сонячні промені очистили нечистоту, Шаріат вимагає забруднену річ зробити вологою і потім поставити під промені сонця. За твердженням Шаріату, суха нечистота під променями сонця не стає чистою.

Істихала — перехід речовини з одного стану в інший — також використовується Шаріатом як метод очищення від нечистоти. Цей метод Шаріату містить елементи хімії та фізики. В Шаріаті стверджується, що шляхом перетворення річ або жива істота стають чистими. Наприклад, брудна палиця під впливом вогню згорає і перетворюється на попіл — стає чистою. Саме по собі або після поповнення в нього солі перетвориться на оцет, воно і стає чистим.

Особливу увагу Шаріат звертає на процес кип'ятіння винограду. Поки не випариться 2/3 виноградного соку, посуд, в якому вариться сік, і шумівка, за допомогою якої помішують киплячий виноград, і все, що торкається до киплячого винограду, вважається нечистим. Якщо що-небудь істівне потрапляє в киплячий виноград, воно також стає нечистим.

Шаріат пропонує ще один спосіб очищення від нечистоти, також відомий в загальнолюдській практиці. Це так званий табіат (природа). Метод цей впливає з міркування, заснованого на причинно-наслідковому зв'язку. Наприклад, посуд, у якому зберігається вино (нечисте), вважається також нечистим, але якщо це вино перетворюється на оцет, то цей само посуд стає чистим.

До числа очищувачів Шаріат включив релігію — Іслам. Так, за Шаріатом, кяфір (невірний), тільки що вимившийся в лазні і надів абсолютно чисту білизну і верхнє плаття, все одно залишається нечистим, з духовної точки зору, тому, що він невірний. Якщо ж та ж людина приймає Іслам, то він стає чистим.

Правила Шаріату про очищення від нечистоти відповідають тисячолітньому досвіду і практиці народної медицини і традиції народів мусульманського Сходу. Але до цих методів слід підходити так, щоб не змішувати елементи народної медицини та духовно-ісламські уявлення.

4.9. ПОКАРАННЯ ЗА АМОРАЛЬНІ ТА ГРІХОВНІ ВЧИНКИ

Утвердження і оформлення ранньофеодальних відносин найбільше відображено в Шаріаті в кримінальному праві.

Кримінальні злочини, як і інші заборонені, засуджує і не схвалює вчинки, визначаються Шаріатом як порушення «кордонів Аллаха» (худуд Аллаха) (65: 1). У Корані вказано, що є «статут Божий, який не можна порушувати» (65: 1) і під яким маються на увазі заборони на найрізноманітніші форми порушення соціально-правових та сімейно-побутових відносин.

Усі покарання за кримінальні та інші злочини, визначені Шаріатом, зводяться до чотирьох основних видів:

1) Відплата однорідною дією (кісас): за вбивство — вбивством, за ображення — образою, за поранення — пораненням (причому Шаріат допускає здійснення відплати потерпілим, його родичами або покладається на відплату від Аллаха).

2) Плата або штраф за пролиту кров (діа), визначаються як за вбивство, так і за нанесення ран або каліцтво.

3) Покарання, яке визначається законом па підставі прецеденту.

4) Покарання, яке визначається шаріатським суддею за його баченням.

При визначенні міри покарання враховуються і психологічні моменти.

Мусульманське право допускає при вихованні та навчанні дітей застосовувати помірне тілесне покарання. Вихователю чи вчителю дозволяється бити дітей доти, поки вони не стануть вихованими, але при цьому Шаріат вимагає не доводити справу до дія, тобто до рани або каліцтва (але якщо все-таки без дія вже не обійтись, штраф за наслідки буде належати дитині).

Мусульманське право, як це видно з шкали тарифів за різні замаху і злочини, особливим чином — вкрай високо — відноситься до особистості та її цінності, незважаючи на те, що окремі фрагменти цих законів відносяться до інших ціннісним орієнтаціям.

Більше тисячі років судочинство в мусульманських країнах велося на основі ісламських юридичних концепцій, при цьому в шаріатських судах розглядалися судові справи як релігійного, так і світського характеру: всі злочини мусульманське право розглядало як порушення Божих законів і тлумачить їх як гріховні, а судові рішення про покарання за злочин виносилися від імені Аллаха. До числа найтяжчих злочинів відносилися відмова від релігії чи релігійних обрядів, за що мусульманин міг зазнати самого жорстокого покарання або навіть поплатитися життям.

Всі релігійні встановлення і мораль національних язичницьких, а також ранніх форм світових релігій звертають особливу увагу на регулювання сімейно-побутових і, в першу чергу, статевих стосунків. Ця їх сторона — відображення не тільки тієї обставини, що родинно-сімейна форма організації життя виступала в той час провідною економічною одиницею громадське укладу, а й того, що вона регулювала найважливішу сторону самого свого існування і харчування — відтворення людського роду. У скрупульозній регламентації статевих відносин знайшли своє відображення численні сторони соціального і духовного та повсякденного життя людини цього періоду історії.

Звернемося до одного з найбільш гріховних з погляду Шаріату злочинів, до перелобу. За скоєння перелобу зі своїми близькими рідними, наприклад, з матір'ю, сестрою і т.п. (Махрамом), мусульманин піддається карі. Наприклад джа'фаритський богослов аятола Буруджерді стверджує, що така міра покарання за перелоб виникає зі слів Мухаммада і пов'язана з сутністю ісламських законів.



Якщо неодружений мусульманин вперше вчинив перелюб, він наказується 100 ударами хлиста; при триразовому повторенні цього вчинку він кожен раз отримує свої 100 ударів, але в четвертий раз його чекає кара. Якщо перелюб здійснює мусульманин, який досяг повноліття, (у якого є повноцінна здорова дружина, то за це його забивають камінням до смерті. Якщо хтось образив повнолітнього порядного мусульманина або мусульманку, назвавши його (її) перелюбником, незаконнонародженим (валад аз-зіша) то він карається 80 ударами хлиста без зняття одягу (зазвичай при наказанні злочинця роздягають до пояса). Якщо повнолітній мусульманин будучи в здоровому глузді, ніким до цього не примушений, вип'є алкогольного напою, його чекає таке ж покарання, а при повторенні випивки (після четвертого злочину) Шаріат вимагає його стратити.

Якщо чоловік і жінка сприяли вчиненню перелюбу якого-небудь іншого злочину, то їх, як посередників, карають 75 ударами хлиста. Якщо це чоловік, то йому ще й голять голову і виголеного ведуть по базару, а потім виганяють з кварталу, де він жив. Якщо стає відомо, що хтось готується зробити перелюб і його вже неможливо утримати від цього вчинку, то, відповідно до Шаріату, допустима кара такої людини.

Якщо будь-хто вбив невинного за підбурюванням чи за наказом другого, необхідно страчувати, а підбурювача ув'язнити на все життя.

Цікавим моментом сімейних відносин є аспект з убивством сином батька чи матері або навпаки. Вбивця батька заслуговує кари. Якщо ж батько вбиває сина, то він платить дань і на розсуд судді наказується хлистом. Але кому в такому разі сплачується дань, Шаріат докладно нарікає, мабуть, тому, що такі випадки вкрай рідкісні на відміну від вбивств, скоєних дітьми з метою отримання батьківського спадку. Якщо батько скоїв вбивство сина, будучи при здоровому глузді, то Шаріат вважає, що він фізично покарав себе самим фактом вбивства. Так що в даному випадку моральні принципи Шаріату, як бачимо, пов'язані з господарсько-економічним життям мусульманського Сходу.

Приватна власність і які з її принципів моральні норми ставили дітей та інших спадкоємців в матеріальному, духовному і правовому відношенні в залежність від батьків, які тримали у своїх руках все майно, а це нерідко призводило до того, що спадкоємці вирішували відібрати це майно насильницьким шляхом, аж до фізичного знищення своїх надмірно скупих батьків.

Засудження Шаріатом акта задуму дітьми вбивства батьків відповідають доісламським звичаям, традиціями і моральними нормами народів Близького і Середнього Сходу.

4.10. ПОКАРАННЯ ЗА КРАДІЖКУ

Виступаючи на захист приватної власності, юридичні школи Шаріату особливу увагу приділяють припиненню крадіжки й суворому покаранню злодіїв. Характерно, що в мазхабах Ісламу менше уваги приділяється з'ясуванню причин, що спонукали до злодійства, і цінності вкраденої речі. Судять за злодійство в принципі, а що вкрадено (сірник або пограбований банк), це неважливо.

Наприклад, згідно джафаритського мазхабу, за злодійство, вчинене вперше, відсікають чотири пальці правої руки, залишаючи долоню і великий палець, за вторинне злодійство Шаріат вимагає відсікти ліву ступню до половини, а на третій раз — довічно ув'язнюють. При цьому якщо у злодія немає коштів на утримання у в'язниці, то витрати на це стягуються з тюремного майна. Якщо ж і у в'язниці він буде красти, то Шаріат вимагає для такого — кари. Надмірна жорсткість заходів покарання за злодійство вихо-

дить з юридичних і моральних принципів Ісламу щодо священності і недоторканості приватної власності.

Захист Шаріатом приватної власності виявляється і щодо насильницького позбавлення прав власності іншої особи (гасб), яке вважається страшним гріхом і за який винному покладаються пекельні муки. З цього приводу мусульманські правники наводять наступний вислів Мухаммада: «Якщо насильно забирає в іншого п'ядь землі, в Судний день ця п'ядь землі перетвориться на семишарове кільце і звалиться на його плечі».

У джа'фаритському мазхабі детально визначається, що саме слід вважати гасб — узурпацією. Так, гасбом, зокрема, вважається заборона людям використовувати мечеть, медресе, мости, ринки тощо, тобто громадські споруди, призначені для загального користування. Якщо віруючий займе в мечеті місце, куди не пускає інших, або займають заздалегідь місце для іншого, то це так само — гасб. Якщо кредитор залишив у себе що-небудь, що належить боржникові, в якості застави, а потім, повертаючи заставу, вимагає що-небудь собі, то і це теж гасб. Якщо хто-небудь забрав насильно річ, а вона потім кудись пропала, то той, хто взяв цю річ повинен відшкодувати вартість втраченої речі, інакше це буде розглядатися як гасб. Якщо дві людини разом зробили гасб, то відповідальність за це лежить на обох. Якщо викрадена домашня тварина, яка незабаром принесла дитя, то який викрав його не має права взяти собі цього дитинчати: тварина з дитиною належить його дійсному власникові. Якщо насильно відібраний дім пустує, узурпатор повинен платити його власнику плату за квартиру. Відняте у неповнолітнього або божевільного має бути повернуто батькам або опікунам останнього.

Як вже говорилося Шаріат забороняє виготовлення посуду із золота і срібла. Так, якщо хто-небудь насильно забрав у іншого такий посуд, а він загубився або зіпсувався, то узурпатор не зобов'язаний платити за працю, витрачену на це. Він повинен відшкодувати тільки вартість золота або срібла, з якого був зроблений виріб. Але за відняті і зіпсовані золоті сережки або інші прикраси зобов'язаний повернути вартість і золота, і роботи.

Якщо будь-хто без дозволу землевласника посадив щось на його землі і виростив урожай, то і дерева, і врожай належать тому, хто їх посадив і обробив, але землевласник має право змусити вирубати ці дерева і зажадати плату за оренду землі. Захопити ж землю не можна, змушуючи землевласника оформити дозвіл на оренду землі, так само як і власник не має права вимагати, щоб йому продали посажені на його землі дерева або інші рослини (такі угоди можливі з доброї волі сторін).

Враховуються навіть, здавалося б, неймовірні випадки гасбу. Так, той, хто відняв живого барана, при виплаті власнику вартості тварини зобов'язаний врахувати, що за період, що минув з моменту гасбу, баран виріс і став жирніше. Якщо ж хтось взяв якусь річ без дозволу власника, а інша людина забрала її у нього і зрештою річ загубилася, то власник має право вимагати відплати її вартості з обох, хто незаконно захопив власність і потім можуть удвох погасити вартість даної речі. Але якщо власник отримав вартість своєї речі з першого з них, той має право вимагати цю суму у іншого, який забрав у нього цю річ згодом, тоді як другий (узурпатор), що заплатив власнику вартість речі, не може вимагати її від першого.

Важливо відзначити, що є істотна відмінність між гасбом і злодійством. Гасб — насильницьке відкрите відбирання, захоплення чужого майна, тоді як злодійство — це прихована, таємна акція. У зв'язку з характеристикою законів щодо гасбу важливо також знати, як поводитись із знайденими речами. Ісламське законодавство розглядає безліч випадків знахідок речей і цінностей і дає рекомендації, як поводитись з ними.



У цих питаннях Шаріат співвідноситься з древніми звичаями і традиціями Близького і Середнього Сходу. Якщо людина знайшла цінну річ і не має ніяких відміток, які допомогли б розшукати власника, знахідка стає власністю цієї людини, але вона зобов'язана заплатити за це подачею милостині (садака) за невідомого власника. Але Шаріат не допускає, щоб людина, що знайшла річ і не виявила її власника, вважала її своєю власністю. Якщо справжній власник речі об'явиться, той, що знайшов її зобов'язаний відшкодувати йому її вартість, навіть якщо до того часу знайдене вже повністю витрачено або зношене.

Якщо знайдена річ не представляє особливої цінності, її, як правило, залишають при мечеті в надії, що власник її там виявить. Якщо вона має відмітку, за якою можна знайти власника, то починаючи з першого дня, коли вона знайдена, протягом тижня біля мечеті два рази на день робиться оголошення про знахідку. Протягом року оголошення це повторюється: у перший місяць, раз на тиждень, а потім по разі на місяць. Якщо після закінчення року власник речі не знаходиться, що знайшов її чоловік має право використувати її, не забуваючи, звичайно, що в разі оголошення господаря він зобов'язаний повернути йому вартість речі.

Людина, що знайшла річ і не зробила про це оголошення, за Шаріатом, скоює великий гріх. Якщо знайшов її — неповнолітній або хворий, оголошення повинні зробити за нього батьки або опікуни. Шаріат забороняє докладно описувати знайдену річ в оголошенні про знахідку, оскільки в такому випадку можуть знайтися помилкові претенденти на неї. Людина, яка з'явилася як власник речі, має описати її прикмети чи назвати суму, якщо знайдені гроші. Якщо знайдене швидко псується, то знахідку за рішенням шаріатських суддів пускають у продаж, а гроші зберігають або роздають як милостиню.

Цікавий і такий факт: перед входом до мечеті віруючі знімають взуття, а потім часто відбувається плутанина. Той, хто взяв не своє взуття зобов'язаний віддати його власнику. Якщо ж господаря взуття знайти не вдається, то у випадку, якщо взуття дорожче того, яке було зняте, той, хто надів чуже взуття повинен різницю в ціні роздати біднякам. Милостиню не потрібно роздавати тільки із знайденої речі, яка не представляє ніякої цінності або дуже невелику.



5.1. НАПРЯМИ В ІСЛАМІ

Іслам не має церкви як певної релігійної організації подібно до християнства. Релігійна ієрархія тут майже відсутня — є лише деякі найбільш досвідчені члени общини, знавці шаріату — муфтії, які згодом посіли місце глав мусульманських общин, верховні муфтії у мусульманських державах здійснюють релігійний контроль над діями уряду. Релігійні функції при богослужінні (спільній молитві) виконують муедзін, який закликає до молитви, хатіб — проповідник, імам — керівник молитви, мулла — знавець Корану і мусульманського ритуалу, служитель культу, вчитель релігійної школи; грамотна, вчена людина. Зазвичай мулла обирається мусульманами з власного середовища. В українській мові словом «мулла» зазвичай називають імама, настоятеля мечеті.

Функції імама як керівника молитви спочатку виконував сам Мухаммад, а після його смерті — халіфи, тобто заступники посланця Аллаха. Ця функція, внаслідок релігійно-політичного характеру мусульманської общини, фактично призвела до того, що керівник молитви став одночасно головою общини, найвищим духовним і політичним авторитетом, верховним носієм духовної та світської влади. Таким чином, теократичний характер влади пророка Мухаммада, який і зараз є ідеалом «ісламського правління», стверджував неподільність духовної та світської влади, яку має глава мусульманської общини. Але за три десятиріччя після смерті пророка проблема влади розколола мусульманську общину на релігійно-політичні групи, які існують й зараз. Суперечки про те, хто саме має бути імамом та якою є сутність його влади, призвели до розпаду мусульман на ворогуючі общини — суннітів, шіїтів та хариджитів.

5.2. СУНІЗМ

Розбіжність течій в ісламі почалося при Омейядах і тривала у часи Аббасидів, коли вчені почали переводити на арабську мову твори іранських і давньогрецьких вчених, аналізувати та інтерпретувати ці праці з ісламської точки зору. Незважаючи на те, що іслам згуртував людей на основі спільності релігії, етноконфесійні протиріччя в мусульманських країнах не зникли. Дана обставина знайшло відображення в різних течіях мусульманської релігії. Усі відмінності між течіями в ісламі (суннізмом і шіїзмом) фактично зводяться до питань правозастосування, а не догматики. Іслам вважається єдиною релігією всіх мусульман, але між представниками ісламських течій існує ряд розбіжностей. Є також значні розбіжності в принципах юридичних рішень, характері свят, у відношенні до іновірців. Згідно більшості джерел, приблизно 85 % мусульман світу становлять сунніти, приблизно 15 % — шіїти.

Люди сунни вважають законними наступниками Мухаммеда перших чотирьох халіфів — Абу Бакра, Умара, Усмана і Алі — а також визнають, поряд з Кораном, чис-



ленні перекази (сунну) про пророка Мухаммада (два найавторитетніших для них джерела — збірки хадисів аль-Бухарі і Мусліма). Сунніти слідуєть принципам прихильності ісламським цінностям, зафіксованим в Священному Переказі, і ідеї керівної ролі мусульманської громади у вирішенні життєво важливих проблем.

Таким чином, іслам не створив єдиної концепції верховної влади. Згідно суннізму (який взагалі вважається головним ортодоксальним напрямом ісламу), імамом усіх мусульман є халіф, який охороняє релігію та керує світськими справами. Сунніти, а також хариджити вважають імама уповноваженим общини, оскільки його обирає сама община або її представники. Проте, якщо хариджити відстоюють безумовну виборність імама, яким може стати будь-який мусульманин, незалежно від походження, то сунніти зберегли традицію обрання імамом тільки араба з роду Хашимів (практично, влада ця наслідувалась). За шіїтською ж доктриною верховна влада надана імаму Аллахом і не може залежати від бажання людей, тому імам не може бути обраним. Шіїти проголосили, що верховна влада глави мусульманської общини і держави є спадкоємною у роду Алідів, як вихідців із родини пророка.

Ще в ті часи, коли Алі відстоював свої права на халіфат, навколо нього об'єднувались його багаточисельні прихильники. Вони називали себе «шиа», що в перекладі з арабської означає угруповання, фракція, партія. Коли Омеяди остаточно захопили трон після смерті Алі, шіїти не підкорились. Навпаки, протириччя між ними та суннітською формою халіфату з часом тільки поглиблювались. Щоб вести боротьбу з правлячою династією Омеядів, було недостатньо звинуватити останніх у відходженні від Корану і безбожжі. Треба було знайти більш вагомі аргументи. І такі аргументи було знайдено. Справа в тому, що династія Алі була безпосередньо пов'язана з Пророком, а сини Алі були онуками Мухаммада, оскільки народжені вони від Фатіми, дочки Пророка. Виходячи з цього, шіїти повели боротьбу за повернення верховної влади династії Алі, тобто повернення її в сім'ю Пророка.

В таких умовах йшло піднесення і майже обоження покійного Алі. В легендах шіїтів він став на один рівень з Мухаммадом. До 114 сур османівського Корану шіїти додали ще одну «Два світила», де одним з світил виступає Мухаммад, а другим — Алі.

Спроби синів Алі Хасана і Хусейна зайняти халіфатський трон закінчились поразкою. В 680 році Хусейн спробував виступити проти халіфа з династії Омеядів. З великим загонем він вийшов з Мекки до Іраку, де планував організувати свою базу для розгортання боротьби проти халіфа. Але по дорозі, біля міста Кербели, його загін був оточений військами халіфського намісника. Хусейна і весь його загін було знищено.

Військово-політичні поразки шіїтів вели до того, що їх енергія все більше спрямовувалась в область релігійних ідей. В лоні угруповання Алідів, які відстоювали кровно-родинне право на верховну владу, зародилась течія, яка проповідувала містичне уявлення про верховну владу. Навернення в іслам населення східних провінцій халіфату (Іраку, Ірану), жителі яких з давнини сповідували ідею божественної маніфестації, сприяло розповсюдженню серед шіїтів уяви про імамів як носіїв божественної субстанції. На противагу сунітам та хариджитам, які проголошували вибірність глави громади, шіїти, виходячи з божественної природи верховної влади і розглядаючи її як таємну еманацию «божественної благодаті» в родині Алі, принципово відкидали саму можливість вибрання Імама.

Спираючись на багаточисельні легенди і алегоричні тлумачення окремих місць Корану, згідно яких Пророк вказав на Алі як свого продовжувача, шіїти відстоюють принцип спадкової верховної влади в роду Алі.

Шийтський заклик «До богоугодного з родини Мухаммада» до повернення верховної влади «в сім'ю Пророка» знаходив широку підтримку завдяки невдоволенню в халіфаті правлінням Омеядів. Шійти проповідували, що всі лиха йдуть від незаконного правління Омеядів «узурпувавших» владу. Повернення влади Алідам поверне справедливість і виконає божественний наказ. Шийтська пропаганда сприяла поваленню династії Омеядів, але наслідками цієї багаторічної боротьби скористались інші родичі Мухаммада — Аббасіди. Аліди не припинили боротьбу за владу, але їх розмежування з Аббасідами значно звузило соціальну базу шийтського руху. До того ж в самому шийтстві не було згоди.

Вже в VII–IX столітті серед шийтів виникли чисельні непорозуміння щодо осіб і родів нащадків Алі, які мали право на законне наслідування імамату. Це призвело до внутрішнього розколу в рядах шийтів. Утворились дві загальні течії — «помірквані» і «крайні», які в подальшому розділились на багаточисельні секти. Так прихильники шостого шийтського імама Джафара Садіка розпались на шість груп. Прихильники сьомого імама Хусейна аль-Казіма розділились на п'ять сект. Після восьмого імама — Реза утворилось дві секти, а після одинадцятого імама аль-Хаса-на Асперн шійти розпались на чотирнадцять сект.

Характеризуючи шийтських імамів і те місце, яке вони займають у мусульманському суспільстві, відомий ісламознавець І.Гольдцієр писав: «В голові державного і політичного життя будь-якої епохи стоїть Імам з родини пророка, визнаний законним завдяки божественному установленню. Не існує епохи без імама, і не суттєво, чи керує він громадою відкрито, чи передає свою волю через своїх уповноважених (в особі «аятоли», «марджи таклід» чи «муджатахіда»), сам залишаючись прихованим. Імам кожної епохи є для неї уособленням самого пророка як керівника і наставника. Він єдиний законний знавець божої волі, він безпомилковий в своєму вченні і в своєму житті».

Ще на ранньому етапі свого формування в шийтській ідеології з'являються два аспекти: «зовнішній», екзотеричний (аз-захір), — доступний рядовим членам громади і «внутрішній», езотеричний (ал-батін), — доступний лише «посвяченим» (ал-хасса), які займали вищі ступені шийтської ієрархії. Зовнішнє вчення вбирало в себе всі обрядові і правові норми шаріату, обов'язкові для всіх рядових членів громади. Внутрішня, езотерична доктрина шийзму, вбирала в себе дві частини: (ат-тавіл) — алегоричне тлумачення Корану і шаріату і (ал-хакіта) — «істина», що спиралась на тлумачення «сокровених» істин. Певні розходження в науковій літературі, коли мова йде про ідеологію шийзму, пов'язані не тільки з тим, що різні автори спираються в своїх дослідженнях на різні джерела, а й еклектичністю езотеричної доктрини шийзму. Вона адаптувала в собі елементи ідеалістичної філософії неоплатонізму, раціоналістичної філософії Аристотеля, християнського гностицизму, містики. Згідно шийтській доктрині, створення земного світу є реалізація божого веління, божественної істини. Релігійна історія розглядається як «циклічний розвиток істини і єдиного божжя». Історія людства поділяється на цикли або ери: «великий» цикл — від Адама до ал-Каїма складається з семи періодів між пророчими посланнями. «Владикою» кожного циклу вважається пророк, якому дано одкровення».

Таким чином, шийтська доктрина протягом багатьох століть була ідеальною моделлю, яка протиставлялась практиці ісламу. Для того, щоб глибше зрозуміти шийтську релігійну доктрину, треба детальніше розглянути ті напрямки, які з'явилися в надрах самого шийзму. В силу того, що шийтський іслам спирається на божественну природу влади, «люди релігії», наприклад в Ірані, взяли на себе роль посередників між «очікуваним» імамом, який є представником Аллаха на землі і його громадою. Таким чином,



вони наслідують духовний авторитет і владу шийтських імамів. Як писав відомий ісламознавець Дорошенко: «Ця обставина відіграла, мабуть, суттєву роль в консолідації опозиційних сил навколо «людей релігії», які протиставляли світському правлінню шаха «законне», «ісламське правління» — (вілайт ал-факіх).⁵ Так званий оновлювач шийтської доктрини верховної влади аятола Хомейні і його однодумці проповідують, що «ісламське правління» — це виконання Божого наказу. Воно не схоже ні на царське, ні на шахське, ні на імператорське. В той самий час це є «законне» правління — (хукумат ал-канун) тому, що єдиним правителем і законотворцем є Аллах. Постулюючи божественну природу влади, яку повинно впроваджувати «ісламське правління», сучасні ідеологи шийзму проголошують ідеальною моделлю правління практику Мухаммада, перших халіфів та шийтських імамів, які не поділяли іслам на релігію та політику. Вони розглядають ісламське правління як своєрідне «шлюбне єднання» політики та релігії. Це єднання скріплене та узаконене волею Аллаха і тому є неподільним.

Таким чином, «ісламське правління» — це оновлена доктрина імамату. Це спроба реалізації ідеальної моделі теократичного державного правління, намагання відродити єдність духовного та світського в ісламі.

5.3. МІСТИКО-АСКЕТИЧНА ТЕЧІЯ В СУНІЗМІ — СУФІЗМ

У межах сунізму сформувалося багато течій і шкіл, які, сповідуючи основні принципи, мають певні відмінності.

Суфізм. Це містико-аскетична течія в сунізмі. Першими суфіями вважають аскетів, які жили в Іраку та Сирії наприкінці VIII — на початку IX ст., намагаючись збагнути зміст Корану. Суфії суворо дотримувались його приписів та Суни, постів, приймали обітниця. Вони були байдужими до багатства та незгод життя, вважаючи головною метою позбавлення особистих якостей та набуття божественних, тобто пряме з'єднання з божественною «істиною». Нині суфізм втратив колишню популярність, проте в окремих країнах його позиції ще досить міцні. Це дуже неоднорідна, розгалужена течія, до якої входять окремі братства.

Чиштія.

Як суфійське братство зародилося в Східному Ірані, остаточно сформувалося на початку XIII ст. в Індії. До нього належали не тільки мусульмани. Братство було суворо централізоване, доки в середині XIV ст. у ньому не виникло кілька відгалужень, два з яких (сабірія та нізамія) виявилися життєздатними. Чиштія дотримувалося принципу загальної рівності, відмовлялося від будь-яких контактів з властями, ігнорувало матеріальні накопичення, забороняло жебрацтво (суфій повинен здобувати собі їжу власною працею), вживання алкоголю, наркотиків, тютюну.

Сенусія.

Це суфійське братство, засноване в 1837 р. алжирським марабутом (членом мусульманського військово-релігійного ордену дервішів — ченців-жебраків) Мухаммедом Ібн Алі ас-Сенусі. Згодом сенусіти перенесли свою діяльність на територію сучасної Лівії. Братство сенусі висунуло гасла боротьби за повернення до «чистоти раннього ісламу», виступало проти поширення європейського впливу, проголосило єдиною священною книгою ісламу Коран. Сучасні керівники Лівії вважають сенусітів мусульманськими реакціонерами. Крім Лівії, братства сенусітів діють у Єгипті, Судані, у деяких державах Західної Європи.

Саадія.

Братство засноване на початку XIV ст. в Дамаску Саад ад-Діном аль-Джибаві. Сповідує суворий аскетизм. Деякі традиції збереглися в Єгипті, Сирії, Югославії.

Сухардія.

Батьківщиною його є Багдад, де воно було засноване наприкінці XI ст. Омаром ас-Сухраварді, який проповідував помірковані суфійські погляди. Вчення особливо поширилося в Індії, від індуїстів та буддистів запозичивши деякі світоглядні положення та елементи психотехніки йоги. У XVI-XVII ст. розпалося на кілька самостійних відгалужень: шаггарія, бахайя, джалалія. На заході ісламського світу послідовниками сухардія вважали себе братства ширелія, рахманія, хабібія, деркавія та ін.

Мавлани.

Братство заснував поет Джалал аддін Румі на прізвисько Мавлана (араб. — «наш господар»). Спочатку до нього належали представники середніх та нижчих міських верств, але поступово воно об'єднало аристократів, учасники якого повинні були заробляти на життя. Жебрацтво було категорично заборонено.

Мюридизм.

Як релігійно-містична течія сформувалася на Північному Кавказі в XIX ст. У її основі — принципи суфізму щодо зближення людини з Богом, культу бідності. Основним гаслом був джихад — священна війна за віру проти тих, хто заперечував ідею ісламського теократичного правління. Головною метою ідеологи кавказького мюридизму вважали ісламське панування. Найбільшого розвитку досяг у 30-40-ві роки XIX ст., коли на Кавказі було створено Іматат Шаміля, що проіснував до 1859 р

Накшбандія.

Керівником цього суфійського братства був Бах ад-Дін Накшбанд. Починаючи з XV ст., стало найпоширенішим (після кадірії) братством, давши кілька могутніх відгалужень, які переросли в самостійні братства. Братство накшбандія завжди було активним у соціально-політичній сфері. Помітна його роль в утвердженні ісламу в Середній Азії та Східному Туркестані, серед киргизьких народів. Для накшбандії обов'язковими є контакти зі світськими властями у питаннях інтересів простих людей. Цим зумовлена політична активність братства. Заперечує аскетизм (усі члени братства є мирянами), особливо увагу приділяє духовному спілкуванню вчителя й учня.

Ваххабізм.

Як суфійське вчення засноване в Аравії у XVIII ст. Мухаммедом Ібн Абд аль-Ваххабом. Проповідує повернення до чистоти раннього ісламу часів Мухаммеда, найсуворіше дотримання принципу єдинобожжя, «братство мусульман», відмову від поклоніння святим місцям. Виступає проти розкоші, користолюбства, лихварства. Ваххабізм досить радикальний у питаннях віри, у боротьбі зі своїми релігійними противниками, оголошуючи «священні війни» проти невірних. Його покладено в основу офіційної ідеології Саудівської Аравії. Послідовники ваххабізму мешкають в Арабських Еміратах Перської затоки, у багатьох країнах Азії, Африки.

Мутазиліти.

Як творці першої в ісламі теологічної системи раціоналістичного спрямування, проповідували єдність та чисту духовність Бога. Коран вважали джерелом релігійної істини, але припускали його алегоричне тлумачення, не визнавали сліпого дотримання настанов.

Серед розмаїття сунітських угруповань виділяються братство ансарія, ханбаліти (обстоюють релігійний буквализм, заперечують свободу поглядів, фанатично дотримуються обрядових і правових норм шаріату), асхаби (сподвижники Мухаммеда, які брали активну участь у створенні мусульманської держави, та їхні послідовники).



5.4. ШИЇЗМ: ЕВОЛЮЦІЯ ОСНОВНИХ НАПРЯМІВ, ДОГМАТИКА, КУЛЬТ, РИТУАЛ

В ісламі, як і в інших релігіях, релігійні обряди створюють складну систему ритуальних дій. Вони є найважливішим компонентом мусульманського культу. Однак мусульманський культ має ряд специфічних рис, які обумовлені відсутністю в ісламі церковної організації духовенства, як, наприклад, у християнстві. В зв'язку з цим деякі культові обряди не є обов'язково колективними і можуть бути відправлені індивідуально, поза мечеттю. Друга характерна особливість мусульманських обрядів полягає в тому, що в уявленнях віруючих існує неподільний зв'язок з народними традиціями тих країн і регіонів, де вони проживають. Найбільш чітко це проявляється в відправленні ритуалів, які пов'язані з найважливішими етапами в житті людини: народження дитини, вікові ініціації (суннат), весілля (завадж, ніках), похорони (джаназа) та ін.

Разом з тим, мусульманські обряди, незважаючи на їх специфічність, як і будь-які інші релігійні обряди, є важливим засобом психологічного, емоційного та ідеологічного впливу на віруючих. Виявляючи неабиякий консерватизм, культові обряди формують стійкі стереотипи в свідомості і поведінці людей. Деякі з цих обрядів сприймаються масовою свідомістю як елементи національної традиції (наприклад, деякі жести, проголошення коранічних формул).

Носіями обрядовості та традицій виступають, як правило, представники старшого покоління, тобто дід, батько, мати, старші брати. Сильні враження викликають у населення духовні авторитети, що відносяться до вищих прошарків мусульманської громади, керують їх життям і регламентують поведінку членів громади.

Серед багаточисельних релігійних вимог та обрядів виділяються п'ять так званих «стовпів віри» (аркан ед-дін), виконання яких є обов'язковим для всіх віруючих. Це — віра в єдиного Бога і пророчу місію Мухаммада, молитва, піст, паломництво та милостиня. «Стовпи віри», на відміну від деяких інших обрядів і вимог, єдині для всіх мусульман (виключенням є тільки сектанти), незважаючи на країни та континенти. Однак віруючі мусульмани виконують релігійні обряди і відзначають свята, які в різних країнах та у різних народів мають свою специфіку. Ці обряди тісно пов'язані з домусульманською традицією. Нерідко, в тому чи іншому культовому ритуалі, який освячений ісламом, можна побачити вплив місцевих традицій або запозичення деяких релігійних уявлень з інших релігій. П'ять «стовпів віри».

1. Віра в єдиного Бога (Аллаха) і пророчу місію його посланця Мухаммада Така віра має свій вияв в промові слів, які свідчать про сповідування ісламу (шахаду): «Не існує божества, крім Аллаха, і Мухаммад — посланець Аллаха» (ля Іляха Ілля-ллах ва Мухаммаду расумо-ллах). Трикратне проголошення цієї формули в присутності духовної офіційної особи закладає офіційний ритуал прийняття ісламу. Разом з цим, ця формула виражає в стислій формі головний догмат мусульманської релігії — єдинобожжя.

2. Молитва (сакят, намаз). Вона повинна відправлятися п'ять разів на день. У шіїтів молитва відправляється три рази на день. Час для відправлення намазу оголошує муедзін. Молитві передують обов'язкове ритуальне омовіння. Сам ритуал намазу складається з проголошення різноманітних релігійних формул. Головним чином це уривки з Корану, які супроводжуються суворо регламентованим набором вклоніння та інших тілесних рухів. Молитва, як правило, починається словами: «В ім'я Аллаха милостивого та милосердного!» (бісмі-ллях-р-рахмані-р-рахім). Цими самими словами починаються в мусульманських країнах всі офіційні виступи та документи. В молитвах фігурують також

ще декілька формул з Корану, значення яких віруючим-немусульманам невідоме, оскільки промовляються вони завжди тільки по-арабськи: «тавак-кальтк а-ля-ллах», — що означає «я покладаюся на Аллаха», «аль-мульк лі-ллах» — «царство належить Аллаху».

В п'ятницю — святковий день для мусульман, відбувається особлива молитва. В інші дні молитва може бути індивідуальною і не обов'язково справляється в мечеті. Після п'ятничної молитви проводиться проповідь (хутба). П'ятнична молитва і проповідь, коли віруючі збираються в мечеті, використовується духовенством в якості головного і найбільш впливового засобу впливу на мусульман.

3. Піст (саум, ураза, руза, роузе). Він полягає в утриманні від вживання їжі та будь-яких розваг. Піст є обов'язковим для всіх мусульман. Виняток мають тільки ті, хто фізично не зможе їх виконувати (наприклад, хворі або мандрівники). Головний мусульманський піст виконується в місяці рамадані (рамазан), за місячним календарем, і триває тридцять днів. В цей час зі сходу до заходу сонця забороняється вживати їжу, пити, курити, вдаватися до будь-яких розваг. Денний час повинен бути присвячений роботі, читанню молитов і благочесним роздумам. Після заходу сонця дозволяється вживати їжу і пити.

Треба сказати, що піст має ще доісламське походження. Тоді місяць рамадан за місячно-сонячним календарем Аравії припадав на саму сонячну пору року. Внаслідок нестерпної спеки всі роботи переносилися на більш прохолодний час, тобто на вечір і ранок. Однак за місячним календарем, який затверджено в ісламі, піст припадає на різні пори року. Тому, можна сказати, що він втратив своє первісне значення. Існує ще декілька дат, коли мусульманам належить справляти піст, наприклад, перед початком свята мірадж, але ці пости є лише бажаними, а не суворо обов'язковими.

4. Паломництво (хадж). Воно є обов'язковим хоча б один раз в житті тільки для мусульман, які мають на це фізичні сили і матеріальні кошти. Хадж, або велике паломництво, здійснюється в перші десять днів місяця зуль-хіджеа. Паломники, які прибувають в Мекку (Саудівська Аравія), сім разів обходять навколо головної святині мусульман — Кааби (будівля прямокутної форми), яка розташована у дворі Великої мечеті Мекки (Масджід аль-харам). Ця мечеть була побудована на місці мусульманського язичького святилища. Далі паломники цілують «чорний камінь», який вмонтовано в стіну Кааби, п'ють воду з колодязя та виконують інші ритуальні дії. По закінченню хаджа починається головне загальномусульманське свято ід-аль-адха (курбан-байрам). Після цього більшість паломників направляється в Медину, де Мухаммад провів своє життя після переселення з Мекки і був похований в закладеній ним мечеті (Масджід ан-набі). Ті мусульмани, які здійснили хадж, отримують почесний титул хаджи і мають право носити особливу одягу.

Існує також малий обряд паломництва (умра), який здійснюється в будь-яку пору року і обмежується поклонінням Каабі. В більшості районів розповсюдження ісламу широко використовується обряд відвідування «святих місць» (зіяра), які, як правило, знаходяться в місцях поховання реальних або міфічних релігійних діячів і проповідників. Згідно з мусульманською догматикою, поклоніння «святим» є одним з найважчих порушень догмату ісламу про єдинобожжя. В зв'язку з цим в багатьох ісламських країнах релігійні діячі неодноразово видавали відповідні накази і пояснення. Але відвідування мазарів продовжує мати велике розповсюдження серед віруючих, забобонних людей. Така своєрідна впертість в значній мірі пояснюється тим, що мазари, як правило, пов'язані із доісламськими, більш старовинними місцевими релігійними уявленнями. Ці уявлення міцно вкорінені в масовій свідомості, хоча самі віруючі пов'язують їх з ісламом.



5. Милостиня. Вона має дві форми: зекят і садака. Перша має форму податку на майно і прибутки, які теоретично повинні йти на потреби громади і розподіляться серед бідних мусульман. В деяких країнах Сходу зекят перетворився на звичайний державний податок, який відшкодовується раз на рік у визначений термін на кожен вид майна. Багато хто з сучасних ісламських ідеологів розглядає зекят як перерозподіл прибутків у суспільстві, яке побудоване на принципах «ісламської соціальної справедливості». Садака — це добровільна роздача милостині заможними мусульманами для своїх бідних одновірців. Роздаванням салаки супроводжується ритуал головних мусульманських свят, п'ятничне відвідування мечеті.

Деякі мусульманські ідеологи причисляють до обов'язків віруючої людини також «священну боротьбу за віру» — джихад. Ця боротьба може мати найрізноманітніші форми: починаючи з особистого самовдосконалення і активної релігійної пропаганди до безкоштовної діяльності на користь громади або участі у воєнних діях «за віру». В різні періоди історії джихад використовувався тими чи іншими політичними силами як для мобілізації мас на визвольну боротьбу, так і з метою підтримки реакційних течій та організацій.

До найбільш розповсюджених та поширених звичаїв можна віднести і зберігання в домі, читання Корану в певних випадках. Однак поза межами арабських країн читати і розуміти Коран можуть не всі. Більшість віруючих лише повторює вивчені вірші та уривки.

В багатьох районах розповсюдження ісламу існує обряд обрізання (сунат), який має ще доісламське походження. Однак цей звичай не є визначеним ісламськими священними книгами. Тому він виконується згідно місцевій традиції і має найрізноманітніші варіації.

Треба сказати, що згідно з вченням шіїтів, звичаї, які було введено першими трьома халіфами (Абу-Бекром, Омаром, Османом) не можуть визнаватись джерелом пізнання і керівництвом в житті. На їх місце шіїти ставлять людей «святої сім'ї» (ахл-ал-бейт). На їх думку, хадіс повинен підніматись до «членів святої сім'ї» як до останнього джерела достовірності. Тому шіїтське богослов'я ретельно вивчає діяльність імамів та інших членів «родини» пророка. Створюються шіїтські збірки хадісів — сахіх.

В шіїтських мечетях, на відміну від сунітських, жінки моляться в окремо відведених для них місцях.

Окрім великого посту, місяць рамадан важливий для шіїтів ще й тим, що в цьому місяці був поранений (19) і помер (21) їх перший імам Алі ібн Абу Таліб. 23-го рамадана йому справляли поминки. Тому шіїти ретельно виконують піст ураза, вважаючи, що молитва, яка проголошується в день ах'я (день послання Корану) за своєю вагомістю дорівнює намазам тисячі днів. Окрім цього шіїти виконують добровільний піст в перший і останній день кожного місяця мусульманського літочислення, п'ятницю кожної неділі, в дні народження і смерті Пророка і дванадцяти шіїтських імамів.

До головних шіїтських ритуалів відносяться і траур магерам по третьому шіїтському імаму Хусейну, який загинув у боротьбі за владу з військами халіфа Езіда 10-го магерам (першого місяця хіджри). Для шіїтів траур магерам є великою релігійною подією, яка продовжується протягом 50-ти днів. Магерам характеризує соціально-містичну сутність шіїзму. Перші десять днів місяця магерам і протягом ще сорока днів після цього шіїти оплакують імаму Хусейна і його прихильників, як мучеників, які загинули за чистоту іслама і оновлення традицій, впроваджених Пророком Мухаммадом за першим імамом шіїтів — Алі.

На відміну від сунітського інституту духовенства, який традиційно складається з муфтія, імама та муедзіна, в структурі шиїтського духовенства розібратись досить складно. В шиїзмі не існує офіційної субординації (до речі, не існує і офіційного обряду посвячення в духовний сан), але шиїтське духовенство має розшарування на ранги:

— амалеї-мота (служитель похорон). Він займається тільки релігійними похоронами і читанням 36-ї сури Корану;

— муедзін. Він закликає віруючих на намаз;

— муккабір (помічник настоятеля). Він передає команди настоятеля тим, хто молиться, читає молитви в проміжках між ракатами намазу;

— роузахан (розповідник). Він розповідає легенди з життя і діяльності «святої сім'ї», особливо шиїтських імамів. Існують також окремі легенди про великомученика Хусейна;

— ваіз (проповідник). Він виступає з проповідями;

— ахунд (настоятель). Це релігійний керівник мечеті. Він керує всіма релігійними ритуалами, виконує релігійний шлюб і талаг (розлучення).

Вказане духовенство є, головним чином, виконавцем релігійних вимог, керуючись тими вказівками, які надходять від найвищої еліти шиїтських улемів.

Найбільш вшанованими релігійними авторитетами серед шиїтів є улеми та муджтахіди (їх можуть називати імамами). Вони — знавці і тлумачі Корану і шариату. Вони охороняють і впроваджують шиїтські традиції. Улеми та муджтахіди здобувають освіту, як правило, в старовинних медресе, які знаходяться в святих центрах шиїтів — містах Кеджах і Кербелла (Ірак), Куме і Мешхеді (Іран). Муджтахіди, знавці богослов'я, хадисів і мусульманського права, проповідують благочесний спосіб життя і крайню побожність. Коли популярність якогось муджтахіда всезагальна, то його називають аятола (знамення Бога). Найбільш авторитетного аятолу називають асталла-ал-узма (великий аятала). Найвищим шиїтським титулом є мердже-ат-таклід (достойний наслідування). Носієм усіх цих титулів був Ірансько-Кумський аятола Боруджерді (помер в 1961 р.), який був визнаним тлумачем Корану, мусульманського богослів'я та шиїтських переказів. Серед шиїтів відоме також знання Шейх уль-Іслам, яке присвоюється найбільш авторитетним богословам. Носій цього звання має таке ж високе становище, як і муджтахід. Шейх уль-Іслам виступає арбітром релігійно-богословських і шариатських суперечок. Він також є знавцем богослів'я хадисів.

5.5. ШИЇЗМ ТА ЙОГО ОСНОВНІ ТЕЧІЇ

В шиїзмі сектантство набуло більшого поширення, ніж у сунітів. Одна з причин полягає в тому, що сунітський напрямок в ісламі був пануючим на території халіфату. Це давало змогу його лідерам більш ретельно контролювати своїх послідовників. Шиїзм, як правило, знаходився в опозиції. Діалог між окремими громадами шиїтів в ряді випадків був ускладненим. Деякі шиїтські угруповання були фактично ізольовані одне від одного. Їх релігійне життя могло народжувати нові релігійні ідеї. Відіграла свою роль і прийнята в шиїтів практика «такїї». Вона полягала в тому, що в разі переслідувань за віру шиїту дозволялось приховувати свої релігійні погляди, видаючи себе за правовірного суніта. Різні напрями і секти в шиїзмі виникали протягом кількох століть. Причиною їх появи були різні соціальні, політичні, релігійні чинники. Але, незважаючи на різницю тих передумов, завдяки яким вони виникали, всі шиїтські напрями в ісламі



відстоюють «чистоту релігійної віри», єдиним послідовником якої вони себе вважають. І так чи інакше заперечують сунітську форму держави.

Багато шіїтських сект розділились за принципом визнання того чи іншого Імама. Загалом можна розділити всі шіїтські секти на два головних напрямки: «крайні» і «помірковані».

Розглянемо окремі шіїтські секти.

Імаміти

Ця гілка шіїзму належить до «поміркованого» напрямку. Сьогодні це найчисленніший напрямок у шіїзмі. Його ідейними попередниками були ті шіїти, які проповідували, що в силу божественного встановлення імамат є прерогативою виключно роду Алі і передається шляхом «ясної вказівки» (ан-насс) вустами Пророка або попереднього імама. Імаміти визнають дванадцять імамів. Вони вважають, що спасителем виступить дванадцятий імам Мухамед абуль Касим, який народився у 873 р. в Багдаді і зник у віці дванадцяти років. З точки зору ортодоксального шіїзму це і є дванадцятий «прихований» імам, якому належить відкритися світу в ролі махді. Віруючі в дванадцятого імама носять назву «дванадцятників».

Імамітське віровчення зводиться до п'яти принципів або основ віри:

1. Вчення про єдиного Бога.
2. Віра в божественну справедливість.
3. Визнання пророчої місії Мухаммада.
4. Віра у воскресіння померлих, судний день і потойбічне життя,
5. Вчення про імамат, яке стало головним догматом імамітського ісламу.

В основі імамітської доктрини лежить уявлення про божественну доктрину, божественну природу верховної влади. Розглядаючи імамат як «божественне установлення», як продовження пророцтва, імамітські богослови виходять з того, що божественне одкровення має два аспекти: зовнішній і внутрішній. Згодом вони збудували свою релігійну філософську доктрину, в якій імамат виступає як головна космічна сила. Це еманція вічного божественного світла. Імам є виконавцем божественного веління. Він є духовним керівником, своєрідним центром, навколо якого обертаються всі сфери буття.

В наш час вчення імамітів є державною релігією в Ірані та Іраку. В країнах Азії імаміти живуть в Афганістані, Бахреїні, ОАЕ, Катарі, Кувейті, Лівані, Омані, Сирії, Саудівській Аравії, Бірмі, В'єтнамі, Таїланді, Індії, Азербайджані. В країнах Африки: Єгипті, Судані, Ефіопії, Кенії.

Зейдіти

Вони також відносяться до «поміркованого» напрямку в шіїзмі. Зейдіти помістили на свій прапор ім'я п'ятого імама Зейда ібн Алі. Зейд був нащадком Алі ібн Таліба, онуком шіїтського мученика — імама Хусейна. В 740 р. він очолив повстання проти Омеядського халіфату, але в одній із сутичок з військами халіфа загинув. Послідовники Зейда і ті, хто потім до них приєднались, вибрали Зейда ібн Алі символом свого віровчення і культу. Після смерті Зейда ця течія розпалася на кілька угруповань, але всі зейдіти вважають, що після пророка аль-Хусейна імамат залишається в родині Алі. Повстання проти «тиранів», тобто не законних з точки зору шіїтів правителів, є обов'язком кожного істинно віруючого.

Але в богословських догматах зейдіти зайняли «помірковану» до сунітів позицію. Подальші політичні успіхи зейдітського руху сприяли усуненню розходжень серед зейдітів і виробленій їх особистої системи догматів. Зейдіти не виявляють ворожої нетерпимості по відношенню до сунізму, яка характерна для шіїзму взагалі. Визнаючи, що імам повинен бути з роду Алі, вони в той самий час заперечують божественну природу

Імамати і вважають, що імамом може бути будь-хто з роду Алідів. Більш того, зейдіти припускають факт існування одночасно кількох імамів в різних мусульманських країнах. В протилежність імамітам, вони не визнають вчення про «прихованого» імама, відкидають також приховування своїх релігійних поглядів. Зейдіти заперечують антропоморфізм і безумовне предвизначення. Всі ці фактори сприяли лояльному відношенню сунітської влади до зейдітів, не зважаючи на те, що збройні повстання вони виглошували як свій політичний принцип. Політична активність зейдітів не раз приводила до того, що вони ставали на чолі народних рухів. Одна з гілок зейдізму у 864 р. утворила теократичну державу в Північно-Західному Ірані, яка проіснувала до середини XII ст. Друга гілка дала початок династії ідрисідів в Північно-Західній Африці (788-985) і в Йемені (901-962).

В наш час значна частина зейдітів проживає в Північному Ємені, де вони складають більшу половину населення. Великі зейдітські громади існують в Саудівській Аравії, Пакистані та інших країнах.

Ісмаїліти

Майже одночасно з зейдітським напрямом шіїзму виникла секта ісмаїлітів. Ця гілка належить до «крайнього» напрямку в шіїзмі. Ісмаїліти знайшли більш серйозне і широкі розповсюдження і вплив у мусульманському світі, ніж зейдіти. Приводом для виникнення цієї секти була та обставина, що біля 760-го р. шостий шіїтський імам Джафар Садик усунув свого старшого сина від права на імамат. І передав це право його молодшому брату. Формальним приводом такого рішення була начебто пристрасть Ісмаїла до міцних напоїв, що не може бути сумісно з образом правдивого мусульманина. Насправді Ісмаїл наполягав на більш рішучій опозиції по відношенню до Багдадського халіфату, ніж його батько, який відносно тих, хто займав трон, — сунітських Аббасидів — проводив більш миролюбну політику. З іншої сторони навколо Ісмаїла стали згуртовуватись елементи, які були не задоволені соціальними порядками, що склались в самому шіїтському середовищі. Ісмаїл невдовзі помер. І його батько Джафар намагався обнародувати смерть сина. Тіло Ісмаїла було виставлене в одній з мединських мечетей. Але зупинити цей рух було вже практично неможливо.

Для одних послідовників померлого Ісмаїла факт його смерті пояснювався його видимістю. Вони вважали, що насправді Ісмаїл не помер, а переховувався з тим, щоб з часом з'явитися мусульманам. З їх точки зору Ісмаїл є сьомим Імамом, після якого імамів більше очікувати не треба, інші прихильники Ісмаїла вважали, що оскільки він помер, то сьомим Імамом треба обголосити його сина Мухамада. В будь-якому разі повинно бути лише сім Імамів. І сьомий повинен з'явитись в ролі махді. Тому всім благочесним мусульманам треба об'єднатися в очікуванні цієї події. Ісмаїліти розгорнули активну проповідь свого вчення в усіх мусульманських країнах. Вони створили таємні гуртки в Сирії, Іраку, Ірані, Північній Африці. Організація ісмаїлітів була побудована на ієрархічних засадах з сімома ступенями посвячення. Кожний ступінь ієрархії мав жорсткі норми інформування віруючого в політичних і релігійних справах. Жорстка внутрішня дисципліна давала змогу керівникам секти використовувати віруючих у своїх цілях. Після виникнення в секті ісмаїлітів поступово стали складатись особисті норми віровчення, в секті ісмаїлітів також була розроблена філософсько-теологічна догматика. Великий вплив на її формування чинила філософія неоплатонізму, запозичена окремими елементами з іудаїзму і християнства. Головна ідея платонізму про еманацию духу в світ плоті знайшла в ісмаїлізмі свій вираз у формі вчення про те, що Бог послідовно еманує свою сутність у світ Ця божественна сутність переходила в пророків — проповідників. Їх семеро Адам, Авраам, Ной, Мойсей, Ісус, Мухаммад і другий Мухаммад —



син Ісмаїла. Кожен пророк розкриває перед людьми суть божественної істини в більш точній і піднесеній формі. Кожен пророк супроводжується на своєму життєвому шляху і в своїй діяльності помічником, який від себе нічого не проповідує, а займається тлумаченням і розповсюдженням проповідей пророка. Такими помічниками були: при Мойсеї — Ааарон, при Христі — Петро, при Мухаммаді — Алі. В перервах між появою нового пророка божественну сутність несуть в собі Імами, їх також семеро. Останній сьомий Імам є і пророком. Таким Імамом був Мухаммад, — син Ісмаїла. Він завершує собою божественну еманацию.

В секті ісмаїлітів існує дев'ять ступенів посвячення. Кожний вищий від попереднього ступінь відкривав ісмаїліту більш сокровенне, езотеричне знання. Це знання було все менше пов'язане з відомими віруючим істинами Корану та ісламу. На п'ятому ступені ісмаїліт дізнавався про те, що зміст Корану не зводиться до значення його тексту, тобто він алегоричний. На шостому ступені таке ж саме алегоричне значення надавалось вимогам виконання обрядів. Дев'ятий — останній ступінь скоріше нагадував релігійно-філософську систему, ніж ісламську догматику.

Кармати

Це радикальний напрямок ісмаїлізму, який розпочав свою діяльність в Сирії та Іраку. Назва цієї течії з'ясована недостатньо. Одна з найбільш розповсюджених версій наполягає на тому, що в основі цієї назви лежить прізвисько одного з її керівників — Хамдама. Кармат означає «скалічений». Мабуть засновник цієї течії підпав під репресії. Біля 890-го р. Хандам разом зі своїм соратником Абу Абдалахом розгорнув пропаганду на території Месопотамії. З часом карматський рух стає вагомим фактором в усіх невдоволеннях: повстаннях рабів, виступах ремісників, землеробців. Все це відбувалось в той час у мусульманському світі. Незважаючи на придушення цих повстань, карматському руху не було завдано рішучого удару. Організувавши велику кількість загонів озброєних фанатиків, кармати влаштовували набіги на населені пункти Сирії та Іраку. Причому, в багатьох випадках їм вдавалось на деякий час захопити такі великі міста як Куфа, Басра. Окрім цього, вони систематично організовували напади на каравани паломників, які йшли вклонитися святим місцям. В 930-му р. загін карматів захопив Мекку і пограбував її. Скарб, який вони захопили, склався з приношень паломників майже за триста років. Кармати виявляли неабияку жорстокість. Вони вбивали не тільки воїнів своїх противників, а й цивільне населення. Виключення робилось тільки для тих, кого навертали в рабство.

В основі такої практики було те ж саме вчення ісмаїлітів, але більш загострене проти ісламу в його ортодоксальній сунітській формі. Треба сказати, що богословські витончення езотеричного вчення, пов'язаного з неоплатонізмом, не були доступні більшості учасників цього руху та їй не цікавили їх. Обрядова сторона віри вирішувалась карматами зручно для більшості учасників цього руху. Мечетей кармати не будували, приписи Корану про п'ятикратну молитву, пости, паломництво — не виконувались. У віровченні карматів головну роль відігравало очікування майбутнього махді. Таким махді вони визнавали засновника династії султанів Бахреїну — Абу Саїда.

Карматський рух привів до створення теократичної держави, яку вони повністю контролювали. В цій державі кармати намагалися створити умови шийтської справедливості, на зразок ісмаїлітського правовір'я. На початку X ст., кармати організували в Східній Аравії свою державу. Центром цієї держави стало місто ал-Хаса (в літературі використовується і друга назва — Дахса). Звідси кармати організували набіги на мусульманські міста. Ціллю таких нападів була не стільки релігійна ідеологія боротьби за віру, скільки можливість пограбування і захоплення здобичі. Карматська держава про-

існувала майже півтора століття. В 1029-му р. її було завойовано і зруйновано Махмудом Газневі. Але поза межами Бахрейнського султана карматський рух давав про себе знати протягом всього середньовіччя.

Хаттабіти

Це секта «крайніх» шіїтів. Засновником її та духовним керівником був Абу-уль Хаттаб, який проповідував, що божественний дух послідовно еманується в імамів із роду Алі ібн Таліба. Хаттабіти обожнювали шостого імама Джафара Садика, а після того, як останній відрікся і прокляв Абу-уль Хаттаба, вони стали обожнювати самого Абу-уль Хаттаба. В 765-му р. Абу-уль Хаттаб із семидесятьма своїми послідовниками спробував підняти повстання проти намісника Куфи Іси ібн Муси, але був захоплений і страчений. Після його смерті секта не припинила свого існування, хоча і розпалась на ряд течій. До кінця IX ст. секта хаттабів в Ірані, Іраку, Сирії, Йемені налічувала біля ста тисяч послідовників.

Хаттабіти розвивали вчення про «розмовляючого» та «безмовного» імама. Згідно їх вченню, Алі в часи Мухаммада був «безмовним» імамом, а після смерті Пророка став «розмовляючим». Хоча Абу-уль Хаттаб не заперечував спадковості імамату Алідів, він стверджував, що імамат — це суто духовна якість. Пророки та імами є суттю божественної еманції. До своїх ворогів хаттабіти виявляли велику жорстокість. Подібно до азракітів вони дозволяли вбивство жінок і дітей.

Аліди

Це нащадки Алі ібн Таліба. В Алі було багато дітей, але найбільш відомими в боротьбі за халіфат були Хасан і Хусейн. Релігійно-політична догматика шіїтів стверджує, що верховна влада (імамат), подібно до пророцтва, є «божественним установленням». Право на імамат належить тільки родині Алі і його нащадкам. Верховна влада є спадковою. Аліди вели збройну та ідеологічну боротьбу, відстоюючи права роду Алі на імамат.

В наш час нащадки Алі мешкають майже в усіх мусульманських країнах. Їм належить виключне право носити зелену чалму і називатись сеїдами.

Кадарити

В IX ст. виникла секта кадаритів, які визнавали значення кадару (тобто розповсюдження в часі вічного божественного рішення). Але кадарити обмежували це значення. Вони вважали, що в різних життєвих ситуаціях людина сама повинна вирішувати як їй треба вчиняти, бо людина керується свободою яка надана їй Аллахом. У віровченні кадаритів були дещо елементарні, але сильні уявлення про те, що визнання абсолютного божественного предвизначення веде до несправедливості бога. Як наслідок з цього витікала несправедливість і недосконалість світу. З часом прихильників цієї секти стали називати джабритами. Пізніше вчення кадаризму було ретельно розроблено і доповнено мутазилітами.

Мутазиліти

Секта прихильників мусульманської теології раціоналістичного знання, яка зародилась в Арабському халіфаті в VII-IX ст. Засновником цього напрямку вважається Ваїш ібн Ата. Основу вчення мутазилітів складала догмати про єдинобожжя і справедливість. Вони заперечували атрибути Бога, які, як вони вважали, були несумісними з його сутністю. Принаймні, мутазиліти вважали неприпустимими будь-які антропоморфні уявлення про Бога. Вони заперечували догмат про нестворенність Корану, розглядаючи його лише як одне з творінь Аллаха. Мутазиліти вели боротьбу з прихильниками абсолютного предвизначення.



Рафадіти

Назва походить від арабського «рафіт» — той, що залишає, відкидає. Рафадіти — це загальна назва всіх «поміркованих» шиїтів, і в першу чергу імамів. Сунітські автори називали рафадітами всіх шиїтів, які не визнавали законність правління халіфів Абу Бакра і Омара. На думку сунітських авторів, першими рафадітами були сабоїти — послідовники Абдалаха ібн Саба. Він стверджував, що імамат Алі є «божественним установленням».

В більш вузькому значенні рафадітами називають «поміркованих» шиїтів, прихильників шостого шиїтського імама Джафара Садика. Рафадіти не приєдналися до ісмаїлітського руху і відмовились від збройної боротьби за владу. Рафадітами також називають шиїтів Куфи, які не підтримали хусайніта Зейда ібн Алі в його боротьбі за халіфат проти династії Омейядів. Таким же чином рафадіти вчинили в 762 р., відмовившись визнати імамат Мухаммеда ібн Абдалаха, який організував повстання в Медині.

Друзи

Початок XI ст. був відзначений в ісламі появою ісмаїлітської секти друзів. Її виникнення пов'язане з особою фатимідського халіфа Єгипту — Хакіма (996-1021) і його наближеного Даразі, від імені якого ця секта й отримала назву — друзи.

Халіф Хакім був дуже жорстокою і нестриманою людиною. Він часто катував своїх придворних. За деякими даними, за часів правління Хакіма було страчено більше 18 тисяч його підлеглих. Релігійні позиції халіфа були дуже непослідовними. Він декілька разів проголошував свою належність то до шиїзму, то до сунізму. В останні роки свого життя халіф Хакім вирішив, що йому належить бути сьомим імамом. В цьому халіфа підтримав турецький ісмаїліт, що оселився в Каїрі і став самою наближеною до халіфа людиною. В 1017 р. Даразі оголосив у Великій мечеті свій твір. У ньому стверджувалося, що в халіфа втілилась душа Адама, яка в свою чергу є продуктом еманції світового розуму. Але слухачі не були готові до такої «піднесеної істини». До того ж Хакім викликав загальну ненависть, і його влада трималась завдяки армії найманців, яку склали бербері і турки. З мечеті Даразі прийшлося тікати, а його охоронців було вбито розлюченим натовпом правовірних. За допомогою халіфа Даразі переїхав до Сирії, де розпочав організовувати рух прихильників нового вчення.

Горцям Південного Лівану, серед яких Даразі почав розповсюджувати своє вчення, був потрібен тільки привід, щоб повстати проти іранських феодалів і турецьких загарбників. Божественна постаць Хакіма давала їм такий привід. Навколо Даразі почали збиратись численні послідовники, які були готові зі зброєю в руках відстоювати божественність халіфа.

Через деякий час з'явився ще один апостол новоявленого сьомого імама. Ним був іранець Хамза. В одній із мечетей Каїру Хамза спробував проголосити божественну сутність Хакіма. Але наслідки цієї події були схожі на наслідки проповіді Даразі. Хакім переправляє в Сирію і Хамзу, де останній стає першим помічником Даразі. Не сприйнятливий до «вищої істини», жителі Каїру зазнали переслідувань халіфських найманців, а розповсюдження нового культу стало справою усього подальшого життя халіфа. Через декілька років Хакім помирає при нез'ясованих обставинах. Це дало змогу друзам оголосити Хакіма прихованим імамом, який з часом з'явиться і буде керувати Всесвітом.

В Єгипті культ Хакіма так і не прижився, але в Сирії і на деяких інших територіях розповсюдження ісламу цей культ був протягом кількох століть важливим чинником в усіх народних повстаннях, які проходили під релігійною оболонкою друзізму. Мабуть і в XI ст., і в подальші часи сирійські друзи дуже туманно уявляли собі того, кого вони

проголосили Богом в людському образі. Але таке визнання забезпечувало якісь важливі соціально-ідеологічні потреби, що в свою чергу забезпечувало успіх цього руху.

В наш час секти послідовників друїзму розповсюджені в Лівані, Сирії, Йорданії, Ізраїлі.

Асасіни

Особливе місце в шиїтському ісламі займає секта асасінів, яка виникла наприкінці XI ст. Ця секта належить до ісмаїлітського напрямку в шиїзмі.

Фатімідський халіф Єгипту Мустансір лишив свого старшого сина Нізара права на наслідування халіфату і передав це право своєму молодшому сину — Мусталі. Невдовзі Нізара було вбито, однак ця обставина не завадила тому, що невдоволені в халіфаті угруповання розпочали боротьбу під прапором Нізара. Опозиційний рух розповсюджувався на значній території, отримавши особливо міцні позиції в північно-західній частині держави Сельджуків. Таким чином, нізаритський рух виступав не стільки проти Фатимідів, скільки проти соціально-політичних конструктів, що склалися на Близькому та Середньому Сході.

Є версія, що назва асасіни була дана членам цієї секти тому, що вони вживали наркотики. В європейському варіанті назва членів цієї секти стала синонімом релігійно-фанатичних вбивць. Таке твердження походить і від того, що головним методом релігійної і політичної боротьби членів цієї секти були вбивства ворожих для неї діячів.

В 1090 р. керівник нізаритської партії Хасан ібн Саббах втікає з Єгипту і з'являється в горах південніше Каспійського моря. Там він розпочинає вербувати всіх невдоволених під прапором «прихованого» імама з династії Нітрит і з часом Хасан оволодів гірською фортецею Аламут, яку він перетворює на головну базу свого руху. Невдовзі в північно-західному Ірані з'являється ще декілька таких фортець, з яких Хасан розсилав своїх підлеглих для вбивства ворожих йому ісламських правителів. Сам керівник асасінів не залишав свою головну базу до кінця життя (помер він в 1124 р.). Таке ж таємне і приховане життя продовжували керівники цієї секти після смерті Хасана. Вони розпоряджались життям багатьох керівників феодальних держав і князівств Близького і Середнього Сходу, завдяки підпорядкованим їм терористам. Керівників цього руху з жахом називали «гірськими шейхами», інколи не усвідомлюючи, хто саме займає цей жахливий і таємний пост. Перші «гірські шейхи» вважались представниками «прихованого» імама. Деякий час в образі такого «прихованого імама» вважали маленького онука Нізара. Але четвертий «гірський шейх» Хасан Другий (1162-1166) проголосив себе таким «прихованим» імамом, який відкрився для встановлення небесного правління на землі. Та обставина, що Хасан Другий через півтора року після цього проголошення був вбитий одним із своїх наближених, не похитнула віру асасінів в божественність своїх шейхів.

З часом асасінський рух розповсюджується далі на захід, де утворюється відносно самостійна Сирійська гілка цієї секти, їх центром стала гірська фортеця Масіяф. Формально сирійські асасіни визнавали зверхність Аламуту, але фактично вони були самостійним угрупованням.

Секта асасінів мала суворі ієрархічні принципи з різними ступенями посвячення. Шейху були безпосередньо підпорядковані так звані «великі місіонери», які в свою чергу керували рядовими членами секти, розсилаючи їх в усі кінці мусульманського світу.

На найближчому щаблі цієї ієрархії стояли так звані «федаї». Вони безпосередньо виконували ті смертні вироки, які виносив шейх чи його наближені. Федаї виконували свою справу, сліпо підкоряючись наказу. Вони вважали, що після своєї смерті, яка, як



правило, слідувала одразу ж після виконання ними вироку, опиняється в раю. Цих фанатично віруючих виконавців вибирали здебільшого з селян в тих землях, де мешкав шейх, або з тих, хто зазнав переслідувань від феодалів.

Кожний більш високий ступінь посвячення в секті асасинів був пов'язаний з усе меншим релігійним фанатизмом. Головним фактором тут був політичний розрахунок. Як і в цілому в ісламізмі, вищий ступінь ієрархії в секті асасинів скоріше нагадував синкретичну політизовану філософську систему. Керівники секти для досягнення свого політичного успіху входили в контакти не тільки з шіїтськими, а й з сунітськими угрупованнями. Свої справжні релігійні погляди керівники секти приховували як від рядових членів своєї секти, так і від інших. Коли сельджуцький султан Сінджар звернувся до аламутського «гірського шейха» з запитаннями про сутність асасинських релігійно-догматичних поглядів, він отримав відповідь в дусі ортодоксального ісламу. В історії асасинської секти був епізод, коли їх шейх Джалаладін вирішив публічно продемонструвати свою прихильність до ортодоксії. Він зібрав в Аламуті багатьох авторитетних богословів з різних місць. В їх присутності Джалаладін спалив ряд творів, які начебто містили в собі еретичні концепції. Після цього він відправив свою матір (за іншими джерелами одну із своїх дружин) в мекканське паломництво, де вона демонструвала благочестя по відношенню до святині і щедрість в роздачі милостині. Мабуть політична обстановка вимагала від асасинів шукати єднання з іншими ісламськими властителями. Однак треба відмітити, що після смерті Джалаладіна в 1220 р. секта асасинів повернулася до минулої практики.

В 50-х рр. XIII ст. монгольська навала під керівництвом Хулагу поклала кінець існуванню асасинських угруповань в гірському Ірані. В 1273 р. Єгипетський султан Бегібарс знищив останнє сховище асасинів в Сирії.

«Брати чистоти»

Це близьке до ісмаїлітського руху Таємне філософське товариство, яке діяло на Близькому Сході в X ст. Їм належить п'ятдесят один трактат під загальною назвою «Трактати Чистих братів та Вірних друзів». Ці трактати являли собою зразок тодішньої передової науки в різноманітних галузях. Вони призначалися головним чином для тих читачів, які зуміли переступити межу сліпого релігійного фанатизму. Прихильники цього товариства зазнали жорстоких переслідувань і безжалісно знищувались. Деякі елементи вчення «Братів чистоти» були притаманні «Апостольським братам» в Італії на початку XIV ст. (1303-1307) під керівництвом Дольчіно. Схожі елементи цього вчення можна знайти в трактатах «Чеських братів» XV- XVI ст.

Бекташи

Бакташи — це секта, а точніше — дервішський орден, який виник в Малій Азії в XII-XIII ст. Ця секта була широко розповсюджена в Турції і на Балканах. Віровчення бекташи носять синкретичний характер. Поряд з положеннями ісламу (шіїзму) в ньому вченні присутні елементи християнства. Для послідовників цього ордену характерна безшлюбність.

Свою назву орден одержав за ім'ям свого засновника, напівлегендарного Хаджі Бекташи. Доктрина та обряди бекташи являють собою суміш елементів ісламу з елементами християнства і язичництва. Найбільш розповсюдженим культом цієї секти є культ Алі. До культових обрядів належить також причастя вином, хлібом, сиром, сповідання своєму наставнику, обіт безшлюбності. Одежа членів цього братерства складається з білого довгого плаща і білого високого ковпака.

Харуфіти

Назва походить від арабського «хуруф» — літери. Харуфіти — це містична секта, яка була заснована наприкінці XIV ст. її засновником вважається Фазлалах Астрабаді,

який був страчений в 1394 р. Секта була заснована і розповсюджувалась спочатку на території північно-західного Ірану (Астрабар, Нахічівань). В подальшому хуруфіти, якими керував вже учень Фазлалаха Астрабаді-Алі аль Алла, розповсюдили свою діяльність на територію Османської Туреччини. Вже в Туреччині вони створили свою канонічну літературу на турецькій мові. Мотиви вчення хуруфітів можна бачити в творчості арабського поета Фізулі. Канонічна література хуруфітів складається з «Джавіда-намі» (Книга вічності), «Хахіхатмані» (Книга істини), «Істина-нане», «Махрамнамі», «Іскондарнамі», «Аршмане», «Махамат-мані», «Ішкмане», «Хідаєтмане» та інших трактатів. Згідно з вченням хуруфітів, світ створено Аллахом і знаходиться в постійному коловороті, що є причиною тих змін, які ми бачимо. Бог виявляє себе двома шляхами: в людині, яка створена Богом за його образом, і в мові Бога — Корані та назвах речей. Прояв Бога в людині містить в собі три цикли: пророцтво (нобовват), божественну зверхність (валаят) і божественність (улукіят). Пророк Мухаммад завершує собою цикл пророцтва. За ним йдуть божественні покровителі — шіїтські імами. За вченням хуруфітів Фазлалах є останнім покровителем і першим богом во плоті. Він є також першим в третьому циклі божественності. Другий шлях прояву бога виявляється в звуці, мові, літері. Зовнішнє і внутрішнє буття речей є тільки мовою істинного Бога. Такою ж божественною мовою є Коран, це теж саме, що сукупність всіх речей. В хуруфітських описах вродлива людина порівнюється зі свитком Корану. Вона є не тільки «троном Бога» (як це було в багатьох суфісів), але й самим Богом. Така концепція сприяла обожнюванню Фазлалаха.

Бабіти

На початку 50-х р. XIX ст. в Ірані виникає секта бабітів. Цей рух розпочався з того, що молодий ширазький торговець Сеїд Алі Мухаммед проголосив себе Бабом, тобто «воротами», завдяки яким віруючий мусульманин може наблизитись до Аллаха і потрапити в його царство.

За кілька років до цієї події Сеїд мешкав в священному місті шіїтів Кербекі, де мав знайомство з керівником сектанської громади шейхістів Сеїдом Каземом Решті. Шейхісти вважали, що їх керівник є тією людиною, після якої повинен з'явитись дванадцятий Імам. Коли Казем Решті помер, його послідовники розпочали пошуки нового вождя. Цей вождь повинен був готувати людей до приходу останнього імама. Один з діячів секти, Мула Хусейн, вирішив, що Баб відповідає всім тим вимогам, яким повинна відповідати людина, щоб бути продовжувачем Решті. З часом Баб збирає навколо себе чисельних послідовників. Це дало йому змогу для широкого розгортання свого руху.

Головним віроповчальним документом бабітського руху була книга «Беян», яка містила в собі містико-догматичні трактати. Але ця книга була не надто зрозумілою для більшості рядових членів цього руху. Одна з причин полягає мабуть у тому, що зміст її трактатів виявився занадто складним і незрозумілим. В бабітському переказі зберігся діалог про істину, який начебто відбувся між Бабом і його наближеним Камейль ібн Зіядом. На запитання Зіяда, що таке істина, Баб відповів, що істина — це прояв божественної величі без позначки. Подальша розмова привела до того, що на питання про істину керівник бабітського руху дав такі відповіді: «Істина — це усунення умовиводу і прояснення того, що пізнано», «залучення божественної єдності завдяки природі оволодіння цією єдністю». Зрозуміло, що такі визначення істини не могли бути зрозумілими для більшості рядових послідовників бабітського руху.

Більшу підтримку знаходили ті елементи вчення бабізму, які торкалися конкретного життя людей. Закінчилась епоха феодального середньовіччя. Знімались заборони на відшкодування процентів в торговельних операціях. Але ця свобода розповсюджувалась



тільки на місцевих жителів. В такий спосіб іранське купецтво позбувалось іноземної конкуренції. Відмінялись всі ті заборони, які раніше було накладено ісламом на шовкову одягу та всілякі прикраси. Це, в свою чергу, також поживляло торгівлю. Всі ці положення сприяли залученню до бабітського руху представників дрібної та середньої буржуазії.

Деяку роль в залученні народних мас в лави бабітського руху відіграло і спрощення релігійного культу, на якому наголошували бабіти. Вони відміняли молитвенні зібрання, заперечували щоденний п'ятикратний намаз. Були також спроби реформування деяких норм побуту, становища жінки, сімейного права.

В 1847 р. Баба було заарештовано шахською владою і перевезено до Тегерану. В цей час розгортається велике народне повстання, яке проходило під бабітськими гаслами. Намагаючись припинити повстання, влітку 1850 р. шахська влада стратила Баба. Але повстанський рух не припинився. Навпаки, він почав ще більше розповсюджуватись і переріс в громадянську війну. Після страти Баба мула Мухаммед Алі проголосив себе його продовжувачем. В боротьбі бабітського руху з шахськими військами він виявив набагато більше здібностей, ніж попередній керівник бабізму. Але все було марно. До 1852-го року всі бабітські повстання на території Ірану були придушені.

Бахаїзм

Серед послідовників керівника бабітського руху була людина на ім'я Яхья, якому Баб, вже знаходячись за ґратами, передав свої рукописи і деякі особисті речі. Окрім цього, Баб начебто наказав Яхьї дописати останні вісім глав до священної книги бабітів «Беян».

Прихильники Яхьї, крім цього, цитують промову Баба, з якою він начебто звернувся до Яхьї: коли з'явиться на світ «той, кого виявляє Господь» в особі останнього пророка, то він, Яхья, повинен відмінити «Беян» і взяти під своє керівництво весь бабітський рух. Сказане треба було розуміти так, що «виявленим» буде сам Яхья. Цього було достатньо, щоб він переіменував себе в Сух-е Езеля, що в перекладі означало «ранок вічності». З Тегерану, де йшло жорстоке переслідування учасників бабітського руху, Сух-е Езель переправляється до Багдаду. Знаходячись на території, яка вже не була підлегла Ірану, а знаходилась під зверхністю Турції, він знову розпочинає збирати бабітські громади.

В Сух-е Езеля був брат Хусейн Алі, який також приймав участь в бабітському русі. Після придушення повстання він потрапив за ґрати. Але в 1852 р. зумів втекти з в'язниці і також переправився до Багдаду. Хусейн Алі взяв собі ім'я Бехаулла, що в перекладі означає «сяяння Бога». Він також проголосив себе єдиним законним продовжувачем Баба.

З цього починається багатолітнє суперництво між братами, яке згодом перейшло в відкриту ворожнечу і намагання вбити одне одного. Турецький уряд вирішив переселити братів спочатку в Стамбул, а потім в Адріанопіль, вважаючи, що, знаходячись в оточенні сунітського населення, брати не зможуть розгорнути активну агітацію. Але тривала ворожнеча між братами, яка ще більше підсилилась, примусила турецький уряд розселити їх. Одного було відправлено на Кіпр, а другого в Палестину.

Діяльність Бхаулли виявилась більш успішною, ніж його молодшого брата. Тому новий релігійний рух отримав назву від його імені — бахаїзм.

Перемога Бахаулли пояснюється тим, що релігійна ідеологія, яку він пропагував, більше відповідала вимогам часу. В той час як його брат залишився на позиціях бабізму з його демократичними тенденціями і войовничим духом, Бехаулла перейшов на дещо інші позиції. Ці позиції більше відповідали потребам і тим обставинам, які склались в тодішньому суспільстві.

Вчення Бахаулли знайшло своє відображення в новій священній книзі «Кітабі Акдес», що в перекладі означає «Священна Книга». Ця книга містила в собі як догматичні, так і соціально-політичні і етичні аспекти. Крім цього, своє вчення лідер бехаїзму викладав в спеціальних посланнях — «лаухах».

Треба сказати, якщо бабізм був специфічним іранським явищем, то бехаїзм швидко вийшов на міжнародну арену. Коли Бахаулли вдалось залишитись переможцем і його вчення пустило глибоке коріння на Іранському ґрунті, він проголосив не тільки своє розмежування з бабізмом, а й до деякої міри з ісламом взагалі. В останні десятиріччя свого життя (помер він у 1892 р.). Бахаулла проповідував своє вчення в різних країнах світу, в тому числі і серед християнських народів.

Однією з причин такого розповсюдження бехаїзму в світі була проголошена ним віротерпимість і спрямованість до синкретизму. Серед гасел, які були накреслені над входами в бахаїтські храми, був і такий: «Релігія потрібна як об'єднуючий початок. Якщо ж вона є приводом для непорозуміння, то краще взагалі не мати такої релігії». Бахаулла сформулював завдання створення нової світової релігії. На його думку, ця релігія повинна бути не схожою ні на одну з вже існуючих релігій, але об'єднувати їх усіх в своєрідному синтезі. Його син і продовжувач Аббасефенді, вибравши собі ім'я Абдулбеха, що в перекладі означає «раб сяйва божого», ще більше заглибив космополітичні тенденції в цій релігії. Безумовно, така орієнтація щодо віровчення повинна була переглянути і обрядову сторону релігії. Бахаїзм підкреслював другорядне значення культури, молитов, побутових наказів і заборон в релігії. Загальні богослужіння в мечетях були відкинута. Побутові приписи зводились до гігієнічних вимог. Всі заборони, які раніше було накладено ісламом на використання шовкових тканин, різноманітних прикрас та предметів розкоші, бахаїзм відкидав. Зняття бабізмом заборони на відшкодування процентів бахаїзм підкреслив ще чіткіше. Таким чином, було знято останню перешкоду для розвитку торговельно-промислової буржуазії.

Але ще більш важливе значення мала соціальна і політична програма бехаїзму. На противагу бабізму з його войовничим духом і закликами до боротьби за істинну віру і соціальну справедливість, бахаїзм рішуче відкинув джихад і проголосив, що царство справедливості може бути побудоване лише мирним шляхом. Нове вчення робило спроби вирішувати питання, які хвилювали велику кількість людей. Серед бахаїтських гасел були і такі: «Всі люди є братами і рівні між собою», «У всіх людей єдині права». На такий спосіб бахаїсти демонстрували своє об'єднання з головною тезою буржуазного соціального вчення про те, що всі люди рівні. Новий лідер бехаїзму Абдулбех писав: «Ми бачимо серед нас, з одного боку, людей, які перевантажені всілякими багатствами, а з другого боку — жебраків, які помирають з голоду. Перші мають декілька розкішних будинків, другі не мають місця, де притулити свою голову. Таке становище людей — хібне, воно повинно бути виправлене, і засоби для цього повинні бути ретельно підібрані». За соціальною програмою бехаїзму бідність повинна зникнути, щоб кожна людина, наскільки це можливо, виходячи з свого становища і сану, мала свою долю комфорту і майна.

За уявленнями ідеологів бехаїзму, порядки, які існують в цьому світі, були закладені «самим небом». Ці порядки вимагають того, щоб у суспільстві, як наприклад в армії, були керівники та їх підлегли. Без такого розшарування не може існувати ні армія, ні суспільство. І само собою зрозуміло, що керівників треба закликати до пожертвувань на користь бідних. Це була своєрідна спроба перебудови первісного ісламу, щоб якимось зблизити його з вже пустившими коріння капіталістичними відносинами. Бахаїзм наголював на реформах, які треба проводити тільки мирним шляхом. Вже в священній



книзі бахаїзму «Кітабе Акдес» проголошується: «Нікому не можна противитись тим, хто керує рабами божими». Звертаючись до влади, Бехаулла писав: «Ми не шукаємо того, щоб розпоряджатись в ваших царствах, ми прийшли для того, щоб розпоряджатись серцями». Прихильники бахаїзму не зазнавали з боку влади ніяких переслідувань, оскільки не являли для останніх якоїсь реальної небезпеки. Бахаїзм став достатньо розповсюдженим явищем в релігійному житті, з'єднавшись з іншими буржуазно-реформаторськими рухами і організаціями.

Махдїзм

Ця течія виникла в Судані в 80-90-х рр. XIX ст. До деякої міри ця течія була протилежна бахаїзму. На відміну від останнього, суданський махдїзм всіляко підкреслював свій неподільний зв'язок з ісламом і свою відданість «чистому», первісному ісламу. Махдїзм проголосив і вів священну війну як з європейськими колонізаторами, так і з турецько-єгипетськими одновірцями, які, з його точки зору, зрадили ідеалам мусульманської віри і стали «лжемусульманами». Соціально-економічними підвалинами цього руху була, перш за все, боротьба проти європейського капіталу, який намагався оволодіти державою. Також негативно ставився махдїзм до розвитку в Судані буржуазно-капіталістичних відносин. Таке ставлення означало тенденцію до консервування умов феодального устрою. Використовуючи гнучку релігійну форму і оперуючи розпливчастими гаслами про повернення до святих порядків первісного ісламу, махдїзм залучав у свої ряди чисельних прихильників.

Керівником цього руху був суданський дервіш Мухамед Ахмед. В 1871 р. він розташувався на нільському острові. З цього місця він розсилав мандруючих дервішів по всій країні. Головними мотивами махдїстської пропаганди були виступи проти занепаду моралі, проти розкоші, в якій живуть багаті феодалі, работорговці, купці та промисловики. В цих гріхах звинувачували не тільки європейських колонізаторів, а й турецьких та єгипетських «лжемусульман», які підійшли від Корану і його вимог. Емісари нового закликали людей до реконструкції первісного ісламу, тобто відібрати землю у феодалів, провести Перерозподіл всього рухомого і нерухомого майна, відмовитись від сплати податків, скинути турецько-єгипетську зверхність, вигнати з країни європейських колонізаторів.

Треба сказати, що далеко не всі з цих закликів відповідали вимогам Корану і духу первісного ісламу. Але для чисельних послідовників махдїзму, які не були обізнані з богословськими витонченнями і погано знали історію своєї релігії, було достатньо вже того, що махдїсти апелювали до авторитету Пророка і Корана. Соціальна програма проповідників нового вчення була з ентузіазмом підтримана рабами, селянами, скотарями та ремісниками. Міцєві феодалі і работорговці були змушені проводити гнучку політику. З одного боку, вони використовували ті заклики, які допомагали їм звільнитись від іноземної конкуренції. З іншого боку, вони намагались згладити ці намагання махдїзму, які були пов'язані з перерозподілом майна. Взагалі, програма нового вчення виявилась щалою. Навколо Мухамеда Ахмеда стали збиратись чисельні послідовники, які були готові вести священну війну за проголошені ними соціальні та релігійні вимоги.

Виникнення нового руху викликало занепокоєння не тільки єгипетсько-турецької влади, а й європейської. Влітку 1881-го року Мухамед Ахмед проголосив себе Махді, і виклав свою програму дій. Єгипетський уряд наказав йому з'явитись в Хартум з тим, щоб виправдатись перед властями в своїй бунтівній діяльності. Але Махді відмовився від покори будь-якому урядові. Каральний загін, який прибув на острів Абба, був повністю знищений махдїстами. Після цього Махді проголосив джихад, який був спрямований як проти європейських колонізаторів, так і проти «лжемусульман». Він перено-

силь свою базу з острова Абба до провінції Кардофан. Там він розпочинає активні бойові дії проти судансько-єгипетських військ, які в значній мірі керував лись європейськими інструкторами і були доповнені загонами європейських найманців. В умовах величезного релігійного піднесення загонами швидкозростаючого махдістського ополчення вели успішні бойові дії. В листопаді 1883 р. була знищена англо-єгипетська армія, якою командував британський генерал Хікс. Така ж доля спіткала на початку 1884 р. війська генерала Бекера. Навесні 1884 р. махдісти осадили Хартум і на початку 1885 р. оволоділи містом. На цьому етапі священна війна махдістів закінчилась для них переможно. Тепер була можливість приступати до будівництва нової держави на тих ісламських підвалинах, які проголошували махдісти в період боротьби за владу.

Невдовзі після перемоги Махді помирає. Його продовжувачем став Абдаллах ібн аль-Саїд Мухамед. Він іменував себе Махді, а його продовжувачем — халіфом. Країна була поділена на чотири області. Керівник кожної з цих областей також мав назву халіфа. Таким способом підкреслювався ісламсько-теократичний характер правління держави. Однак на цей раз спроба впровадження соціально-релігійного ідеалу не вдалась.

Спочатку всі громадянські порядки були побудовані згідно з суворими урівняльно-аскетичними принципами проголошеними Махді. Керівний склад армії і чиновництва набирался з низів. Платня високопоставленим державним чиновникам не перевищувала заробітків ремісника. В побуті було суворо регламентовано використання предметів розкоші і взагалі предметів обиходу. Всі коштовності належало здавати державі. Заборону було накладено також на всілякі надмірності в їжі. Однак подальший розвиток соціальних процесів привів до занепаду проголошених порядків «первісного ісламу». Справа в тому, що релігійно-ідеологічна оболонка махдізму була не в змозі вивести суспільство за межі його об'єктивного розвитку. Через декілька років після організації махдістської теократичної держави починаються процеси її феодального переродження. Чиновники та офіцери почали захоплювати собі великі земельні ділянки, які оброблялись рабами та близькими до їх становища кріпаками. Почали будувати собі розкішні будинки. Треба відмітити, що рабство не було заборонене ще на самому початку махдістського руху.

Процес феодального переродження махдістської держави викликав обурення народних мас, які підпадали під нове закабалення. В державі почались чисельні повстання. В цих умовах ворожі до країни уряди отримали змогу знищити махдістську державу.

Коли в 1896 р. англо-єгипетські і французькі війська з півночі та заходу почали наступ на Судан, підгрунття в самій країні було для цього вже достатньо підготовлене. Нападаючі мали зверхність над махдістами і в зброї. В 1898 р. держава ісламської теократії перестала існувати.



6.1. РАННІ ІСМАЇЛІТИ

У 760 р. Джафар ас-Садик позбавив свого старшого сина Ісмаїла права законного успадкування імамату. Можливо, завдяки цій обставині, три інших сини імама ас-Садика стали одночасно домагатися права успадкування влади. У результаті шиїти-імаміти розбилися на шість груп, дві з яких можуть бути ідентифіковані як саме ранні ісмаїліти. Поки деякі з послідовників ас-Садика заперечували його смерть і очікували його приходу в якості Махді, більшість шиїтів-імамітів визнали своїм новим імамом старшого із синів Абдаллаха аль-Афтах, брата Ісмаїла; надалі ці шиїти-імаміти стали відомі під ім'ям «афтахийа». Коли через кілька місяців Абдаллах аль-Афтах помер, основна частина його прихильників пішла за його зведеним братом Мусою аль-Казимом, що пізніше став сьомим імамом дванадцятників, що колись заручилися підтримкою групи імамітів. Інша невелика група імамітів визнала імамат Мухаммада б. Джафара, відомого також як аль-Діаїдж, що безуспішно повстав проти Аббасидів у 815 р. і помер незабаром після цього.

Дві інші групи відокремилися від імамітів у 765 році. Незначні за кількістю і територіально розташовані в Куфі, ці ранні групи ісмаїлітів підтримували претензії на імамат Ісмаїла б. Джафара і його сина Мухаммада. Спочатку ці групи з'явилися для підтримки Ісмаїла чи протоісмаїлітської фракції імамітів, однак фактично вони відокремилися від інших шиїтів-імамітів тільки після смерті ас-Садика. Відповідно до творів аль-Навбахті й аль-Куммі, які є основними джерелами про ранні ісмаїліти, написаних незадовго до 899 року, одна з груп, що відкололися, заперечувала смерть Ісмаїла при житті його батька. Вони вважали, що Ісмаїл став справжнім імамом після ас-Садика і що рано чи пізно він повернеться в якості Махді. У роботах члени цих груп названі «щирими ісмаїлітами». Пізніше саме ці історики стверджували, що імам ас-Садик проголосив смерть Ісмаїла лише для того, щоб захистити свого старшого сина від переслідувань Аббасидів, роздратованих його (Ісмаїла) політичною активністю.

Друга проісмаїлітська група, названа аль-Навбахті й аль-Куммі «лубаракайа», стверджувала, що Ісмаїл помер при житті свого батька, а тому імамом впливало визнати його сина Мухаммада, старшого онука імама ас-Садика. Вони вважали, що дід особисто призначив його правомочним спадкоємцем Ісмаїла після смерті. Більш того, лубаракайа думали, що імамат не слід більш передавати від брата до брата після того, що сталося з ал-Хасаном і ал-Хусайном, синами Алі б. Абу Таліба; от чому лубаракайа не могли погодитися з вимогами братів Ісмаїла. Мубаракійа, що одержали своє прізвисько за епітетом Ісмаїла «Ал-муб-арак» («Благословенний»), заявили про себе як про групу ще при житті Ісмаїла і спочатку підтримували його. Лубаракайа можна розглядати в якості однієї зі споконвічних груп, що дали народження безпосередньо ісмаїлітам.

Як і у випадку з Ісмаїлом, про життя і діяльність Мухаммада ібн Ісмаїла, сьомого імама ісмаїлітів, відомо надзвичайно мало. Відповідні біографічні свідчення, розкидані в ранніх ісмаїлітських джерелах, були зібрані, так Мухаммад був старшим сином Іс-

ма'їла і старшим онуком імама ас-Садика. Він народився близько 738 року, до моменту смерті Джа'фара ас-Садика йому виповнилося близько 26 років. Після смерті дядька, Абдаллаха ал-Афтах, у 766 році Мухаммад залишився старшим у родині ас-Садика; дядько Муса був молодшим від нього на вісім років. Незабаром після визнання імамату Муси більшістю імамів Мухаммад б. Ісма'їл залишив Медину і відправився на схід, щоб уникнути переслідувань Аббасидів. Так, імам ісмаїлітів переховувався, поклавши початок так званму «періоду переховування» («давр ас-сатр») у ранньо-ісмаїлітській історії. З цього часу Мухаммад, на додаток до епітета «Ал-Маймун» («Щасливий»), одержав епітет «Ал-Махтум» («Прихований»). Однак він зберіг свої контакти з лубаракайя, локалізованими в Куфі. За деякими даними, залишок свого життя Мухаммад провів у Хузистані (Південна Персія), де в нього було багато послідовників. Помер він після 795 року під час халіфату відомого Харуна ар-Рашида (786-809).

Спираючись на різні джерела, у першу чергу ісмаїлітські тексти і документи, складені в традиціях раннього фатимідського періоду, а також ересіографічні роботи вчених імамів і навіть аніісмаулітські полемічні трактати сунітов, сучасні дослідники просунулись в з'ясуванні обставин, що привел до підйому ісмаїлітського руху в VIII ст. Здається переконливим, що протягом майже цілого століття після Мухаммада б. Ісма'їла група лідерів, що домоглася від самого початку стабільного положення усередині ісмаїлітського руху, систематично і таємно працювала над створенням об'єднаного широкого ісмаїлітського руху. Із самого початку ці лідери, будучи зв'язаними з ранніми ісмаїлітськими групами, були, цілком ймовірно, імамами схованого угруповання, що відбувалася від мубаракійя, що зберегли лінію імамату у нащадків Мухаммада б. Ісма'їла. Схоже, що ці лідери, чие походження від Фатимідів-Алідів було належним чином визнане ісмаїлітами, протягом трьох поколінь не притязали на імамат відкрито. Це була тактична обережність, що мала на меті уникнути переслідувань з боку Аббасидів. Фактично ширий родовід цих лідерів був відомий лише жменьці обраних довірою прихильників.

Існувала, однак, і інша більш важлива причина того, чому ці лідери одразу не заявили про свої права на імамат. Як тактичну міру Абдаллах, найперший з них, сфокусував пропаганду вчення навколо найбільш важливого по суті положення про безпосередній склад групи ранніх ісм'штів, саме тих, що виділилися з мубаракайя і визнали Мухаммада б. Ісма'їла своїм Махді. Вчення, звичайно, заперечувало імовірність появи іншого імама після Махді, що тоді переховувався (гайба). Організація революційного руху від імені прихованого імама, недосяжного для аббасидських агентів, мала свої очевидні переваги. Ця дуже вишукана стратегія продовжувала залишатися центральною у вченні ранніх ісмаїлітів доти, поки в 899 році лідер руху того часу, Абдаллах ал-Махді, не відчув себе досить упевненим, щоб відмовитися від конспіративних мір своїх попередників.

Сучасні дослідження показали, що розповсюджені твердження про каддахідське походження лідерів ранніх ісмаїлітів, а тому і їхніх нащадків і спадкоємців у Фатимідській династії були мотивовані антифатимідськими переконаннями опонентів, що взялися за написання своїх творів безпосередньо після утворення халіфату Фатимідів. Вірно ідентифікувавши особистості Маймуна Алі Каддаха і його сина Абдаллаха, що жили в VIII ст. і тісно зв'язаних з імамами ал-Бакиром і ас-Садиком, був спростований міф про те, що Абдаллах б. Маймун ал-Каддах, чи Ібн ал-Каддах, був засновником ісмаїлізму і спадкоємцем ісмаїлітських імамів. Як було зазначено вище, епітет «Ал-Маймун» («Щасливий») був у дійсності одним із закодованих імен самого Мухаммада б. Ісма'їла, чий послідовники ввійшли в історію як маймунайя. Це пояснює, чому Ібн Ризам — мимовільний творець цього міфу, що заплутався у вченні ісмаїлітів, — ідентифікував Абдал-



лаха б. Мухаммада б. Ісма'їла (ал-Маймуна), Аліда, якого могли називати Абдаллахом б. ал-Маймуном, як Абдаллаха б. Маймуна ал-Каддаха, що жили майже, на ціле століття раніш і що не мало ніякого відношення до ісмаїлізму.

Ісмаїлітська традиція, підтверджена працями Ібн Різама — Аху Мухсина, визнає три покоління між Мухаммадом б. Ісмаїлом і Абдаулахом ал-Махді, засновником держави Фатимідів і останнім правителем періоду у ранній історії ісмаїлізму. Першим з цих правителів, тонким стратегом був, як відомо, Абдаллах, іменований у пізніх ісмаїлітських джерелах «ал-акбар» («Старший»), можливо, для того, щоб відрізнити його від Абдаллаха ал-Махді. Ісмаїлітський давр Ахмад ібн-Ібрахім ан-Нісабурі, що проповідував у другій половині X століття, встановив важливі подробиці біографії Абдаллаха ал-Акбара і його спадкоємців, аж до Абдаллаха ал-Махді. Цікаво відзначити також, що думка ан-Нісабурі про Абдаллаха ал-Акбаре підтверджує загалом дані таких хроністів, як Ібн Ризам і Аху Мухсин. Обидва джерела згодні в тім, що Абдаллах був вихідцем з околиць Ахваза в Хузистані, де Мухаммад б. Ісма'їл провів останні роки свого життя. Зрештою Абдаллах оселився в Аскар Мукраме, містечку, що раскинулись у 40 кілометрах північніше Ахваза і процвітало в той час. Сьогодні руїни Аскар Мукрама можна знайти до півдні від Шуштара; це містечко відоме як Банди Кір. Абдаллах жив як заможний купець у Аскар Мукраме, де в нього було два будинки. Саме звідси він вирішив організувати широкий ісмаїлітський рух. Незабаром Абдаллах зіштовхнувся з дуже ворожою реакцією на свої дії, що змусило його залишити Хузистан.

Згодом імам таємно відвідав прилеглу Басру, де залишався якийсь час у своїх далеких родичів (двоюрідних братів), спадкоємців 'Укайла б. Абу Талиба, брата Алі. В антиісмаїлітських джерелах говориться, що в той час Абдаллах міг навіть претендувати на те, щоб вважатися нащадком 'Укайлідів. Але й у Басрі він не зміг сховатися від переслідувань опонентів. Приблизно в першій половині IX ст. Абдаллах був змушений знову втікати. У цей раз він сховався в Сирії, де спочатку знайшов пристановище в християнському монастирі, зведеному в горах Джабал ас-Суммак, біля Ма'аррат ан-Ну'мана. Група да'п, що весь час марно розшукувала свого лідера, зрештою змогла відновити контакт із Абдаллахом. У той час у древньому місті Саламійє, розташованому на краю Сирійської пустелі в 35 кілометрах до південного сходу від Хами, знову обгрунтувався Мухаммад б. Абдаллах С. Саліх, Аббасид, що був правителем даної місцевості. Ісмаїлітські да'п придбали для Абдаллаха ал-Акбара ділянку землі в Саламіє, де він і оселився під виглядом заможного хашимітського купця.

Справжня особистість Абдаллаха була відома лише жменці городян-родичів і близьких соратників. Імам спорудив для себе в Саламіє розкішний палац, що служив таємним штабом ісмаїлітів протягом декількох десятиліть, аж до 902 року. За неуточненими даним, помер він тут же незабаром після 874 р. Приблизно в 1009 р. Фатиміди спорудили над його могилою мавзолей з куполом, що існує і понині і відомий в околицях як «макам ал-імам».

У той час це був єдиний ісмаїлітський рух, що централізовано керувався із Саламії. Тепер ісмаїліти називали свою релігійно-політичну кампанію і рух просто «закликом» («ад-да'ва») чи «правильно керованим закликом» («ад-да'ва ал-хадійа»), крім того використовувалися такі вирази як «заклик істини» («да'ва ал-хакк») чи «релігія істини» («дін ялу-лаку»); відповідно учасники цього релігійного руху називали себе «людьми істини» («аял ал-хакк»). Як було відзначено, об'єднані ісмаїліти згуртувалися в той час на основі вчення Мухаммада б. Ісма'їла про Махді.

Ранній ісмаїлітський рух досяг визначених успіхів серед тих ши'їтів-імамів Іраку й інших місць, що визнали Мусу ал-Казима і ряд його нащадків своїми імамами. Ці іма-

імамита поділяли теологічну спадщину з ісмаїлітами, зокрема, ідею імамату, у той час як деякі з них поступово розчарувалися в її політиці своїх імамів. На якийсь час у період імамату сина і спадкоємця Муси ал-Казима, Алі ар-Ріда (пом. 818), пізніше — зятя і безсумнівного спадкоємця аббасидського халіфа ал-Ма'муна (813-833), з'явилася навіть визначена надія на тривале мирне співіснування між Аббасидами і цією гілкою Фатимідів Алідів.

Імамита теж пережили декілька розколів, розділившись в результаті на різні групи усередині громади, зі своїми власними претензіями на імамат. У цих умовах основна група імамів, пізніше названа «існа'ашари» («дванадцятники»), зіштовхнулася в 874 році із серйозною кризою. Цього року, після смерті їхнього одинадцятого імама ал-Хасана ал-'Аскарі й одночасного зникнення його неповнолітнього сина Мухаммада, імамита залишилися без імама і виявилися в стані сум'яття. Значне число незадоволених з числа імамів приєдналося до ісмаїлітського да'ва, розповсюдженого в їхньому середовищі. Революційний рух ісмаїлітів вийшов на історичну сцену в другій половині IX ст. не випадково. До цього часу важливі зміни відбулися як у центрі Іраку — місцеперебуванні представників влади халіфа, так і в провінції, сприяючи подальшій роздробленості Аббасидської держави. У результаті безладів, викликаних тюркськими солдатами-рабами й їхніми командирами, що стали відігравати важливу роль у подіях у центрі держави, контроль представників владних структур Аббасидів над віддаленими провінціями був ослаблений. Це дозволило новим політичним силам, що спиралися на військову міць, затвердитися на окраїнах халіфату. Саффариди, що розташувалися в Систані, стали першою дуже могутньою військовою силою, що з'явилася в східній частині халіфату; вони утворили династію в 861 р., зайнявши великі території володінь Аббасидів. Кілька років потому, у 864 р. в прикаспійській провінції Північної Персії було встановлене правління зайдитів Алідів. До цього часу різні місцеві династії Північної Африки підкорялися Аббасидам лише номінально. У безпосередній близькості від центра влади Аббасидів в Іракові почали свій повстанський рух чорні раби, відомі як «зінджи», які працювали на болотах у Басрі. Протягом 15 років (969-983) зінджи тероризували південну частину Іраку, відволікаючи увагу аббасидських чиновників у Багдаді.

У цих умовах Хамдан, про якого говорилося вище, розгорнув в Іракові антиаббасидські дії. Його швидкий успіх підтверджується тим фактом, що кармати стали згадуватися в хроніках незабаром після 874 р., і до 880 р., коли Хамдан безуспішно спробував об'єднати сили із зінджами, кармати по-справжньому широко поширилися в Іраку. Крім відомостей, що восходять до Ібн Ризама й Аху Мухсина, цінні подробиці історії ранніх ісмаїлітів (карматів) в Іраку були збережені ат-Табарі (пом. 923). У цей час Хамдан визнав владу лідера основного ісмаїлітського руху Саламії, з яким він листувався, але чие ім'я зберігалось в строгій таємниці. У Калвазі біля Багдада Хамдан заснував свою власну таємну штаб-квартиру.

Хамдан і Абдан одержали із Саламії інструкції поширювати свій заклик від імені Махді Мухаммада ібн Ісма'їла. Готуючись до появи Махді, Хамдан побудував у 890 р. біля Куфи укріплений «притулок для вигнаних» («дарунок ал-хиджра»), із запасами зброї і провіанту. Ця споруда повинна була служити карматам як прообраз осередку нового суспільства й відіграти роль, подібну тій, що відіграла Медина в долі Пророка Мухаммада після його переселення з Мекки. «Притулок» повинен був також стати базою для операцій по підготовці нападів на Аббасидів. Подібний дарунок ал-хиджра інших ранніх ісмаїлітських громад були знайдені пізніше в Ємені, Бахрейні, Північній Африці й інших місцях. Щоб акумулювати необхідні фінансові ресурси, карматські лі-



дери Іраку ввели ретельно розроблену систему податків; ці податки включали п'яту частину доходів (хумс), що виділялася для Махді.

Тим часом ісмаїлітські да'п з'являлися й в інших районах. Хамдан і Абдан поширили свої дії на території, що прилягають до Південного Іраку, особливо Фарс (Південна Персія), де Абу Са'ид ал-Джаннабі і брат Абдана ал-Ма'мун діяли в якості да'п. Пізніше Абу Са'ид був посланий у Східну Аравію, відому тоді як Бахрейн, де він успішно проповідував серед бедуїнських племен і місцевої перської громади. Ібн Хавшаб, що згадувався в хроніках як Мансур ал-Йаман, родом з видної імамїтської родини Куфи, був навернений Абданом у ісмаїлізм і потім посланий поширювати да'ва до Ємену, куди він прибув у 881 р. в супроводі свого головного соратника Ібн ал-Фадла, одного з перших да'п, навернених із шиїтів-імамїтів. У результаті успіхів цих да'п ісмаїлітська проповідь до 883 року велася в Ємені відкрито; і до 905-906 року, коли Ібн ал-Фадл зайняв Сану (Са'н'а), майже весь Ємен знаходився під контролем ісмаїлітів.

Ємен став відігравати роль бази по поширенню да'па як у прилеглих регіонах, так і у віддалених областях. Наприклад, у 883 році Ібн Хавшаб послав свого родича ал-Хайсама в Синд (сучасний Пакистан), щоб той розгорнув да'ва на Індійському субконтиненті. У 893 році за вказівкою Ібн Хавшаба Абу Абдаллаха аш-Ші'ї вже активно проповідував серед кутамських берберів у горах Малої Кабілії в Магрибі (сучасний Східний Алжир). Да'п Абу Абдаллах також належав до громади імамїтів Куфи; він і його старший брат Абу-л-'Аббас були звернені в Іракові да'п Абу Алі. Ряд да'п Ібн Хавшаб відправив проповідувати ісмаїлізм у Єгипет і Бахрейн.

Ісмаїлітський заклик був офіційно проголошений у Хорасані в останнє десятиліття 903-913 р. Гийас, як зазначено, уже проповідував там ісмаїлізм, коли в якості головного да'п Хорасана був призначений Абу Абдаллах ал-Хадим, що заснував свою таємну резиденцію в Нишапурі. Один з більш пізніх головних да'п Хорасана, ал-Хусайн ібн Алі ал-Марвази, будучи іменитим воєначальником (амір) Саманідів, охоче поширював да'ва в довірених йому районах, включаючи Маймана, Герат, Гарджистан і Гур. Регіональну штаб-квартиру да'ва він вирішив перебазувати з Нишапура в Марв (сучасний Балу Мургаб у Північному Афганістану). Спадкоємцем ал-Хусайна ал-Марвазі в якості головного да'п Хорасана став виходець з Центральної Азії Мухаммад б.Ахмад ан-Насафі. Видатний теолог-філософ, ан-Насафі ввів у ісмаїлітську думку елементи неоплатонізму.

Центр своєї активності він переніс у своє рідне місто Нахшаб (Насаф арабських джерел), а потім — у Бухару, столицю Саманідів (сучасний Узбекистан), звідки поширював да'ва по всій Трансоксианії. Успіх ан-Насафі увінчався наверненням до ісмаїлізму саманідського аміра Насра II б. Ахмада (914-943), а також його візира й інших сановників при дворі Саманідів. Однак цей успіх був короточасним. Після повстання в Бухарі тюркських солдатів, що скинули Насра, да'п ан-Насафі і його сподвижники були страчені в 943 році. Їхні одновірці жорстоко переслідувалися сином і спадкоємцем Насра Нухом I (943-954), що умиротворив суннітських «улама» закликами до священної війни (джихад) проти «еретиків» карматів. Незважаючи на цей відхід, да'ва в Хорасані і Трансоксваєї «вижив» під проводом інших да'п, у першу чергу Абу Йа'куба Ісхака ас-Сіджистані.

Тим часом Абдаллах ал-Акбар помер у Саламії приблизно після 874 року, більш точна дата залишається невизначеною. Ісмаїлітський рух очолив його син і спадкоємець Ахмад, про якого майже нічого не відомо. В Ахмада було два сини, ал-Хусайн і Мухаммед, що ввійшли в історію також як ал-Хаким і Абу-ал-Шалаглаг. Згідно ісмаїлітської традиції, Ахмаду успадковував ал-Хусайн, що, як відомо, відновив опорний ісмаїлітський

кий пункт у Аскар Мукраме. Ал-Хусайн передчасно помер близько 881 року, коли його сину Алі, майбутньому фатимідському халіфу Абдаллаху ал-Махді, виповнилося всего 8 років. З цього часу дитина була надана турботам Мухаммада б. Ахмада, брата батька, що став опікуном і духівником свого племінника Алі ('Аб-даллаха) і тому получили прізвисько (кунья) «Абу-л-'алій». Керівництво рухом перейшло в руки Мухаммада на багато років. Згодом він видав одну зі своїх дочок заміж за Алі; і від цього шлюбу в 893 році в Саламії народився ал-Ка'им, другий халіф-імам Фатимід. Є відомості, що Мухаммад б. Ахмад кілька разів безуспішно намагався узурпувати владу на користь своїх синів. Однак після його смерті в 899 році Алі (Абдаллах) зрештою сам узявся за діло ісмаїлітського да'ва. Новий лідер, що з тих пір став іменуватися Абдаллах ал-Махді, негайно ввів зміни в інструкції для своїх да'п, що ввели кардинальні зміни в стратегії очолюваного ним да'ва.

У результаті нового різкого ідейного повороту Ісмаїлітський рух ІХ ст. остаточно розколовся на два угруповання, що протистояли усередині нього, — вірних ісмаїлітів і крайніх розкольників карматів.

На початку 890-х років об'єднаний ісмаїлітський рух цілком увібрав у себе більш ранні роздроблені групи Куфи. Лідери цього заново організованого да'ва, як відомо, робили все можливе, щоб зберегти в таємниці свою особистість, проповідуючи революційне месіанське послання від імені прихованого імама-махді Мухаммада б. Ісма'їла, чие пришествя очікувалося з нетерпінням. У 899 році, незабаром після приходу до влади Абдаллаха ал-Махді, лідер карматів Хамдан знайшов значні зміни в письмових інструкціях, що приходили із Саламії. Щоб з'ясувати причини цього, він відправив у штабквартиру свого заступника Абдана. Лише по приїзду в Саламію Абдан довідався про недавній вступ в імамат Абдаллаха, з яким він колись зустрічався. До свого подиву, Абдан знайшов, що замість визнання в якості Махді Мухаммада ібн Ісма'їла новий лідер виступав тепер із претензією на імамат для себе і своїх предків, тобто для тих людей, що фактично організували і керували ісмаїлітським рухом після Мухаммада ібн Ісма'їла. Одержавши ці свідчення від Абдана, Хамдан відмовився підкоритися керівництву центру в Саламії і наказав своїм да'п в Іраку припинити будь-яку діяльність у контрольованих ними районах. Незабаром після цього Хамдан зник, а Абдан був убитий по підбурюванню Зикравайха б. Михравайха, головного да'п Іраку, що залишалося вірним Саламіє. Відповідно до джерел, усі ці події відбувалися в 899 році.

Після заняття престолу фатимідського халіфату Абдаллахом ал-Махді було складено письмове звернення до ісмаїлітської громади Ємену (на настійну вимогу придворного ісмаїлітського вченого Джафара б. Мансура ал-Йамана воно було збережено в таємниці), у якому ал-Махді намагався примирити свою реформу з дійсним ходом подій у більш ранній період ісмаїлітської історії, уперше надав розголосу деякі прийоми місіонерської тактики своїх попередників. Як говорилося в зверненні і підтверджується декількома збереженими ранніми ісмаїлітськими джерелами, лідери центрального ісмаїлітського руху до Абдаллаха ал-Махді фактично привласнили собі духовне звання «худжжа» («доказ»), тобто без усяких на те основ проголосили себе повноцінними представниками відсутнього імама-Махді Мухаммада б. Ісма'їла.

Реформа Абдаллаха ал-Махді розколола єдиний ісмаїлітський рух на дві ворогуючі фракції. Одна залишалася вірною центральному керівництву, приймаючи роз'яснення Абдаллаха з питань спадкування ісмаїлітського імамату. Ці лояльні ісмаїліти, пізніше відомі як ісмаїліти-фатиміди, підтримували концепцію (згодом визнану офіційною фатимідською ісмаїлітською доктриною) про передачу імамату в спадщину. Відповідно фатимідські ісмаїліти визнавали, що між Мухаммедом б. Ісмаїлом і Абдаллахом ал-



Махді рухом керували три прихованих імами (ал-а'имья ал-мастурпн). Це помірне ісмаїлітське крило включало основну масу ісмаїлітів Ємену і громад, лояльних стосовно центральної влади, що були утворені да'п, посланими Ібн Хавшабом, у Північній Африці, Єгипті і Сінді. Ця реформа, однак, була відкинута іншою частиною Ісмаїлітської громади. Дисиденти зберегли вихідну віру в пришестя Махди — Мухаммада б. Ісмаїла. З цього часу термін «карамита» став використовуватися тільки у відношенні цих «крайніх» ісмаїлітів, що не визнали Абдаллаха ал-махди і його попередників як імамів, так само як і його спадкоємців по лінії Фатимідів. Ще багато років лідери різних карматських громад проголошували пришестя Махди, маючи у виді себе чи інших, з катастрофічним результатом для карматства в цілому. Дисидентська карматська фракція включала громади в Іракові, Бахрейну і значне число громад, що склалися в іранських областях. Можна, утім, відзначити, що дисидентські групи ще зберігалися якийсь час у Ємені, у той час як пліч-о-пліч з дисидентськими карматськими громадами Іраку і східної частини іранського регіону співіснували помірні громади.

Зникнення лідера іракських карматів Хамдана й убивство його вірного заступника Абдана ввели їхніх однодумців у стан розгублення. Незабаром 'Іса ібн Муса, родич Абдана, зайняв високе положення в керівництві громади і від імені схованого Махди відродив карматський да'ва в Південному Іракові. У 925 році аббасидські чини в Багдаді знайшли в декількох полонених карматів білі глиняні печатки з написом на них: «Мухаммад Ібн Ісмаїл ал-імам ал-Махді валі Аллаха». І все ж карматство не довго зберігалося в Іракові після X ст. Щоб підкреслити безперервність традиції, 'Іса б. Муса й інші карматські да'п Іраку, стали приписувати свої твори Абдану. У Бахрейні Абу Саїд ал-Джаннабі, що примкнув у свій час до Хамдану і Абдану, претендував на те, щоб виступити в ролі очікуваного Махді. У той же повний подіями 899 рік Абу Саїд установив своє панування над Бахрейном і заснував незалежну карматську державу Бахрейн, що існувала аж до 1077 року.

Сучасні дослідження показали, однак, що кармати Бахрейну, як і інші карматські громади, очікували в той час появи Махди, а тому не визнавали першого фатимідського халіфа чи кого-небудь з його спадкоємців своїми імамами. На основі ряду астрологічних прогнозів кармати пророкували появу Махді в 928 р., що, згідно карматського вчення того часу, повинне було привести до закінчення ери ісламу і його законів, після чого повинна була початися заключна ера в історії людства. Це пояснює, чому Абу Тахир розграбував Мекку і потім пізнав очікуваного Махди в молодому персі, якому передав правління в 931 році. Перський Махди, однак, виявився реставратором «перської релігії». Він скасував шарп'а й ісламські богослужіння, а також піддав осуду всіх пророків, визнаних в ісламі. Через 80 днів, коли Махди почав езекуцію видатних представників карматів Бахрейну, Абу Тахир був змушений схопити його й убити, визнавши, що Махди виявився самозванцем. Цей темний епізод з «перським Махди» серйозно деморалізував карматів, послабивши також вплив карматських лідерів Бахрейну на інші карматські громади. В результаті кармати Бахрейну повернулися до своїх колишніх вірувань і своїх лідерів, знову закликаючи діяти від імені схованого Махди. Зрештою в 950 р. вони повернули Чорний Камінь на своє вихідне місце в Мецці, одержавши величезний викуп, виплачений Аббасидами, а не, як стверджують антиісмаїлітські джерела, піддавшись домовленостям фатимідського халіфа.

Спочатку ісмаїліти Ємену залишалися відданими Абдаллоху ал-Махді. До 904 року, чи, можливо, раніше, деколи вірний соратник Ібн Хавшаба, Ібн ал-Фадл, виявив ознаки непокори. У 911 році після захоплення Сани Ібн ал-Фадл, відкрито заявляючи про свою вірність Абдаллаху, оголосив війну Ібн Хавшабу і, імовірно, навіть проголосив себе

Махді. Однак він був змушений здатися і домагатися союзу з колишнім патроном, що аж до своєї смерті в 914 році залишався вірним Абдаллаху зі смертю Ібн Хав-шаба в 303/915 році карматській руху у Ємені швидко зійшло на нівель.

У Персії карматство продовжувало поширюватися і після 899 року. Да'п Рея не визнали імамат Абдаллаха, очікуючи повернення Мухаммада б. Ісма'їла в якості Махді. Абу Хатим ар-Разі пророчив навіть конкретну дату пришествя Махди — 928 рік. Оскільки пророкування не збулося, він зіштовхнувся із серйозною ворожістю з боку своїх одновірців і був змушений шукати притулку в аміра Азербайджану, де він і вмер незабаром після 934 року. Пізніше деякі правителі Азербайджану і Дайлама, що належали до династії Мусафирідів (чи Салларидів), заявляли про свою прихильність карматству і визнавали в якості Махді Мухаммада б. Ісма'їла; ці свідчення підтверджуються однією рідкісною мусафирідською монетою, що датується 343/954-955 роком. У Хорасані і Трансоксанії дисиденти кармати продовжували існувати і після підстави Фатимідського держави. У своєму основному трактаті, під назвою «Китаб ал-махсул», що незабаром одержав визнання в карматських колах, да'п ан-насафі визнавав у якості Махди Мухаммада б. Ісма'їла.

Спочатку сини Зикравайха і їхня армія бедуїнів ісмаїлітів, що називали себе «фатимідами», домоглися серйозних успіхів у Сирії. До 290/903 року вони захопили Саламію, Химс і кілька інших невеликих міст району Оронтм, де ненадовго заснували державу від імені Абдаллаха ал-махди. У цих місцях, що знаходилися під контролем ісмаїлітів, уперше була прочитана хутба в здоров'я не аббасидського халіфа, а ісмаїлітського імама, і викарбувані монети з його ім'ям. Сини Зикравайха встановили контакти з ал-махді в Рамле і безрезультатно намагалися переконати його повернутися в Саламію й очолити збройні сили. Ісмаїлітський лідер усе ще не був готовий віч-на-віч зійтися з Аббасидами, і його обережність незабаром виправдала себе. У 903 році бедуїни ісмаїліти були практично цілком розгромлені могутньою аббасидською армією, висланою проти них. Безпосереднім відгомонам цієї жакливого поразки було те, що ал-Хусайн б. Зикра-Вайх, тодішній проводир бедуїнів, звернув свій гнів на Абдаллаха ал-Махді. Він розгромив його палац у Саламії, відправивши на той світ також його родичів і слуг, що залишалися там. У 904 році ал-Хусайн був схоплений військами Аббасидів і доставлений до халіфа в Багдад, де був допитаний і підданий катуванням. Перед стратою він відкрив особистість і місцезнаходження ісмаїлітського імама. Слідом за цим Аббасиди розгорнули широку кампанію по розшуку Абдаллаха ал-Махді, що успішно відбув у Єгипет. Після загибелі своїх синів Зикравайх сам вийшов із приховання і спробував активізувати свій рух, що на той час набув рис радикального карматства. Зрештою він був розбитий урядовими військами в Іраку в 907 році і помер у полоні від ран.

6.2. РАННІ ІСМАЇЛІТСЬКІ ДОКТРИНИ

Основні віхи в становленні ісмаїлітської системи релігійної думки були закладені ще в часи дофатимідського етапу ісмаїлітської історії. До 899 р., коли ісмаїлізм розколовся на угруповання, що суперничають, ісмаїлітська інтелектуальна традиція вже знайшла виразну форму. Оскільки від цього часу до нас дійшло лише кілька текстів, а література карматів зникла майже цілком, неможливо простежити розвиток раннього ісмаїлізму. Саме тому сучасні дослідники дотепер не прийшли до єдиної думки щодо цілого ряду проблем, що відносяться до цього періоду. Проте вже зараз у першому наближенні можна говорити про фундаментальні інтелектуальні традиції і центральне



вчення раннього ісмаїлізму. Силами об'єднаного ісмаїлітського руху вони були сформульовані в 874-899 роках. Надалі ранні доктрини були розвиті фатимідськими ісмаїштами, що у свою чергу видозмінили чи відмовилися від ряду аспектів раннього ісмаїлізму, у той час як кармати йшли власним шляхом.

Ранні ісмаїліти підкреслювали фундаментальні відмінності між екзотеричними (захір) і езотеричними (батін) аспектами священних текстів, релігійних заповідей і заборон. Ранні шіїтські групи, що існували в VIII столітті в Південному Іракові, включаючи і шіїтські групи гулат, вже сформулювали ряд концепцій на основі цих розходжень, що знайшли прекрасне застосування в системі ісмаїлітської думки. А тому ранні ісмаїліти стверджували, що відкриті тексти, включаючи в першу чергу Коран і закони, на ньому засновані, мають своє явне чи буквальне значення захир, яке варто відрізнити від внутрішньої чи духовної реальності хакпка, схованої в батин. Далі вони затверджували, що захир, чи релігійні закони, проголошені пророками, піддані періодичним змінам, у той час як батин, що містять духовні істини хака'ик, залишаються вічними і непорушними. Ця схована правда може бути актуалізована шляхом езотеричної екзегези та 'вив — процесу виведення батин із захир, що складається в зведенні тлумачення ідей до їх походження. Хоча подібний процес екзегези, чи герменевтики, існував у попередніх іудео-християнських, а також гностичних традиціях, безпосереднім попередником ісмаїлітської традиції та'віл, відомої також як вежі та'віл, можна вважати шіїтські кола Іраку VIII ст.

Відповідно до вчення ранніх ісмаїлітів, у кожному епоху езотеричний світ духовної реальності може бути доступний лише еліті людства хавасс, на відміну від звичайних людей Авамлі, що можуть сприймати і розуміти лише явне значення Одкровення. Відповідно в еру ісламу, відкриту Пророком Мухаммадом, щира суть релігії може бути пояснена тільки тим, хто належним образом ініційований у ісмаїлітську громаду і визнав як авторитетного вчителя прямого спадкоємця (ват) Пророка Мухаммеда, Алі Абу Таліба, і легітимних імамів, що успадковували йому (оскільки в еру ісламу вони представляють єдине джерело та'віл). Те, що для ранніх ісмаїлітів концепція та 'віл була центральною, підтверджується тим, що практично весь корпус їхніх текстів виявився складений із творів у жанрі та 'віпл, метою яких було знайти підтвердження ісмаїлітського вчення в кораничних віршах.

Звеличуючи батін і істини хака'ик, що містяться в ньому, ранні ісмаїліти стали розглядатися іншим мусульманським співтовариством як найбільш представницька шіїтська громада, що тлумачить езотеризм в ісламі, звідси їхня широко розповсюджена назва «батинийа». Слід, однак, відзначити, що в антиісмаїлітських джерелах, що обвинувачують ісмаїлізм в ігноруванні захір, тобто заповідей і заборон ісламу, термін «батін» часто використовується в зневажливій формі. Доступні письмові свідчення, що містять фрагментарні тексти ісмаїлітської обітницької вірності, ясно показують, що ранні ісмаїліти ні в якій мірі не були звільнені від дотримання розпоряджень. Навпаки, уже на ранньому етапі ісмаїлітського вчення надавало рівного значення як захір, так і батін і їхньої неподільності — ідеям, що пізніше, у фатимідський період, були ретельно розроблені. Представляється, що подібні обвинувачення в антиноміанізмі (ібаха), спрямовані проти ранніх ісмаїлітів, були результатом неприязного до них ставлення з боку їхніх супротивників, що звинувачували весь ісмаїлітський рух в антиісламських поглядах, що сповідувалися карматами, зокрема карматами Бахрейну. Сунніти навмисне і безпідставно приписували раннім ісмаїлітським судженням, що відрізняли ранніх шіїтів гулат, що відкрито учили тому, що розпорядження шарп'а ні в якій мірі не мо-

жуть поширюватися на тих мусульман, що визнають і підкоряються правомочному імаму часу.

Ісмаїліти вчили, що вічні істини (хака'ік), приховані в батін, являють собою, по суті, шире послання, загальне для іудаїзму, християнства й ісламу. Однак істинність монотеїстичних релігій, затверджена Кораном, завуальована різними екзотеричними законами, як того вимагають мінливі обставини часу. Цілком усвідомлюючи свій «екуменічний» підхід, ранні ісмаїліти розробили теорію цих вічних істин у термінах гностичної системи думки, системи, що чітко й вишукано представляла езотеричний світ духовної реальності ісмаїлітів. Двома основними компонентами цієї системи були циклічність історії і гностична космологічна доктрина.

До початку 890-х років ісмаїліти вже розвили уявлення про циклічність часу і релігійної історії людства. Цей підхід вони застосували до іудео-християнських одкровень так само, як і до ряду інших доісламських релігій. Ісмаїліти розробили особливу концепцію напівциклічного і напівлінійного часу. Час ісмаїліти уявляли собі як процесію послідовних циклів, чи ер, з початком і кінцем. На базі цього еклектичного погляду на час, що відображав грецькі, іудео-християнські і гностичні впливи, так само як і шіїтські есхатологічні ідеї, ісмаїліти розвили своєрідне уявлення про релігійну історію як епоху пророків, визнаних у Корані. Це положення було тісно пов'язане з вченням про імамат, що, власне кажучи, було спадщиною раннього шіїтського імамізму.

Згідно цим «циклічним» поглядам, ранні ісмаїліти вірили, що релігійна історія людства пройшла через сім пророчих епох (давр), різних за тривалістю й інаугурованих черговим «проголошуючим» («глаголящим», «глашатаєм», «натпик») Божественне відкрите послання, що у своєму екзотеричному (захір) аспекті містить релігійний закон, шарі'а. Виразниками перших шести епох в історії людства були Адам, Ной (Нух), Авраам (Ібрахім), Мойсей (Муса), Ісус ('Йса) і Мухаммад. Ці «проголошуючі» вербалізували явні зовнішні (захір) аспекти кожного Одкровення з їхніми ритуалами, заповідями і заборонами, без особливої деталізації й пояснення їхнього внутрішнього значення. Для цієї мети в кожного був спадкоємець (ваш), що називався спочатку «той, хто мовчить» (саміт), а пізніше — «основою» (асас), що посвячував у езотеричні істини (хака'ік), що є внутрішнім (батін) змістом послання даної епохи, лише еліту. Першими шістьма васі в історії людства були: Сиф (Шйс), Цим (Сам), Ісма'їл (Исма'їл), Аарон (Харун), Симон Петро (Шам'ун ас-сафа') і Алі б Аби Таліб. У кожному епоху кожній васп у свою чергу успадковували сім імамів, що називалися «атимма'» (од. ч. мутимм, «завершальний»), що зберігали шире значення божественних текстів і законів як з погляду захір, так і батін. Сьомий імам (мутимм) підвищувався в ранзі і ставав натік наступної епохи, відкидаючи шарі'а попередньої епохи і проголошуючи новий. Таке положення речей зміниться лише в сьому, заключну епоху історії.

Мухаммад б. Ісма'їл був сьомим імамом у шосту епоху (давр), епоху ісламу. У якийсь момент він пішов у схову як Махді. Після повернення він стане сьомим натік, позначивши початок заключної епохи. Однак, на відміну від попередніх «проголошуючих», Мухаммад б. Ісма'їл не принесе новий шарі'а, що заміняє священний закон ісламу. Замість цього, що власне й очікується в підсумкову есхатологічну епоху, його місія зведеться до того, щоб повною мірою відкрити людству сховані дотепер езотеричні істини всіх попередніх поколінь. Таким чином, Мухаммад б. Ісма'їл об'єднає в собі ступіні натік і ваш, він стане також останнім імамом — есхатологічним імамом Махді. У заключну тисячолітню епоху справжніх духовних знань вічні істини (хака'ік) будуть цілком відкриті і звільнені від усякого роду іносказань і символів. У месіанську епоху Махді вже не залишиться розходжень між захір і батін, буквою закону і його внутрі-



шнім духовним змістом. По пришестві Махді, що знаменує кінець часів, Мухаммад б. Ісмаїл буде справедливо правити доти, поки існує фізичний світ.

У світлі цих доктрин, укорінених у синкретичному і екуменічному світогляді, ранні ісмаїліти розвили свою світоглядну систему, систему, що була звернена не тільки до мусульман, що належать до різних громад і соціальних страт, але і до різних неісламських релігійних співтовариств. З усіх мусульманських громад тільки ісмаїліти акумулювали так всебічно і явно у своїй цикличній схемі історії іудео-християнські традиції, так само як і інші різноманітні доісламські вірування, особливо зороастризм, що у той час усе ще займав певне положення в іранському світі. У цьому зв'язку істотно, що значне число груп так званих «хуррампйа», чи «хуррамдинийа», що активно діяли в різних областях іранського світу в перші століття правління Аббасидів, ввійшли до ісмаїлітського руху. Ці групи, розкидані від Азербайджану до Хорасана і Центральної Азії, об'єднали ісламське вчення з іранськими релігійними традиціями і думкою; в області політики вони розділяли з ісмаїлітами ворожість стосовно Аббасидів. Проповідь пришествия Мухаммада б. Ісмаїла в якості Махді додала ранньому ісмаїлітському так 'ва в очах мусульманського оточення, особливо серед ши'їтів імамітів, значимість месіанського заклику. Звільнення в цьому світі і порятунок у наступному виявлялися, таким чином, практично гарантовані адепту широю ініціацією в ісмаїлізмі.

На основі всіх цих положень об'єднане ісмаїлітське вчення швидко розвивалося в другій половині X століття. Кармати, навпаки, зберегли свої споконвічні вірування в пришестві в якості Махді Мухаммада б. Ісмаїла і його ролі як сьомого натік. Після розколу 899 року вони виступили з особливим пророкуванням про його пришестві. Дійсно, кармати особливо цікавилися такими прогнозами й обставинами сьомої епохи, що прийде на зміну епосі ісламу. Наприклад, у «Кітаб ал-махсул» ан-Насафі представив цю епоху часом без релігійного закону. Він також стверджував, що ера ісламу закінчиться з першою появою Мухаммада б. Ісмаїла. Іншими словами, згідно карматському да'п ан-Насафі, сьома ера вже почалася в його час. Пограбування карматами Мекки і трагічна історія «перського Махді» у Бахрейнні також повинні розглядатися в цьому ключі. Усе що відбувалося було, звичайно, катастрофою для руху карматів, підриваючи їхні шанси на тривалий успіх у мусульманському світі. Як уже говорилося, теологи-сунніти використовували карматське вчення, щоб звинуватити весь ісмаїлітський рух у вільнодумстві і суперечливості (ібаха).

Другим головним компонентом ранньої ісмаїлітської системи хакаїк була космологія. Розвинута в другій половині X століття, ця концепція, очевидно, усно проповідувалася в ісмаїлітських колах. У всякому разі в жодному з відомих ранніх Ісмаїлітських текстів не було розроблено стрункої оригінальної космологічної концепції. Великий внесок у її вивчення внесли такі сучасні вчені, як С. М. Штерн і Х. Хаїм, що частково відновили і досліджували оригінальну космологію ісмаїлітів на базі фрагментарних свідчень, що містяться в більш пізніх роботах, особливо трактаті Абу 'іси ал-Муршида, фатимидського так 'і і судді, що проживав у Єгипті в часи халіфа-імама ал-Му'іза (953-975), а також ряді послань у фатимідських джерелах і згадувань, що збереглися в сучасних зайдитських текстах, створених у Ємені. Згідно Штерну і Хаїму, дофатимідська космологія, представляючи, власне кажучи, гностичний космогонічний міф, використовувалася всім ісмаїлітським світом доти, поки в X столітті не була витиснута новою космологією неоплатонічного походження.

Відповідно до цієї ранньої космологічної доктрини, Бог існував, коли ще не було ні простору, ні вічності, ні часу з його бажання (ірада) і бажання (машп'а) уперше було створене світло (нур), і Він звернувся до Своїх створінь з коранічним креативним імпе-

ративом кун («Будь!»), викликавши тим самим до буття творчу субстанцію. Повторно використовувачи букви каф і нун, кун придбало свою жіночу форму і стало Кунп. По велінню (амр) Бога, Кунп, перший твір, іменованій також Попереднім (сабик), породило з божественного світла другий твір — Приречення (Кадар), щоб воно стало першому радником і помічником. Кадар, також відомий під ім'ям Наступний (талі), являє собою чоловічий початок у противагу Кунп — жіночому початку. Кунп і Кадар з'явилися, таким чином, двома першими принципами творення, визначеними відповідно кораничними термінами «очеретяне перо» (калам) і «небесна скрижаль» (лаух). Через Кунп Бог викликав до життя (кавана) всі істоти, а через Кадар визначив (кадара) їх. Подібні міркування, що спираються на деякі кораничеські вірші, були сильно перекручені на початку Х століття зайдитами, що стверджували, що в ті часи ісм'їліти (кармати) Ємену вважали Кунп і Кадар своїми богами.

Арабські імена першої пари Кунп і Кадар склалися із семи згодних, що називалися також «небесними» («ал-хуруф ал- 'улвпйа»); вони одержали у філософії значення «початку», «стихії» і були інтерпретовані як архетипи семи натик і їхніх послань, починаючи з до для Адама і кінчаючи р для Махди, чи ка'им. За всіма первісними буквами виникли всі інші букви й імена Одночасно з іменами з'явилися самі речі, що імена позначали. За допомогою первісної пари Бог створив спочатку духовні сили — плерому (множинна єдність духовних сутностей). Відповідно до родин натик, Кунп породила з власного світла сім херувимів (карубпйа), наділивши вони езотеричними іменами (асма¹ батина), чий значення могли бути зрозумілі лише «друзями Бога» («авлійа' Аллаха») і істинно віруючими, що впливають їм, а саме — Ісмаїлітами. Потім по велінню Кунп Кадар створив зі світла дванадцять духовних сутностей (рухашпйа) і дав їм імена. Імена декількох духовних сутностей добре відомі з ісламської ангелології, наприклад: Ридван (Страж Раю), Малик (Ангел Ада) і два ангели смерті, Мункар і Накір. В історії людства духовні сутності виступають у ролі посередників між Кадар і що проголошують — пророками й імамами, Кунп же не виявляє себе в процесі творення. Перші три духовних сутності іменуються Джадд (Щаслива Фортуна), Фатх (Перемога), айал (Уява) і ідентифікуються з архангелами Джибра'їлом (Гаврилом), Мйка'їлом (Михайлом) і Ісрафйлом (Сопрафилом), що грають ведучу роль у посередництві між духовним світом і релігійною ієрархією у фізичному світі. Фактично ці три духовні початки утворюють дуже значиму пентаду з Кунп і Кадар, логічно погоджуючи концепцію космології ранніх ісмаїлітів з їх «циклічними» поглядами на релігійну історію людства. Те ж космологічне вчення служить і для опису створення нижнього фізичного світу. Матеріальний світ також був створений за посередництвом Кунп і Кадар, починаючи зі створення повітря і води, співвіднесених езотерически з кораническими термінами «престол» («'арш») і «трон» («курсп»), потім — семи небесних сфер, землі, семи морів і т.д.

У системі Ісмаїлітській космології є значне число паралелей між духовним і фізичним світами; майже усе у вищому світі корелює з чим-небудь у нижньому світі, такі відповідності між Кунп і сонцем, Кадар і місяцем, сімома херувимами і родиною небесних сферх, дванадцятьма духовними сутностями і дванадцятьма знаками зодіаку. Ця космологія мала також особливу сотериологічну ціль. Людина, що з'являється наприкінці процесу творення Всесвіту, далека від свого оригіналу і свого Творця. Космологія ж покликана вказати шлях, що скорочує цю дистанцію, і принести людині порятунок. Останнє може бути досягнуто лише за умови, якщо людина сприйме знання про своє походження і про причини свого віддалення від Бога, знання, що повинне бути дане зверху посланцями (натик) Бога, про що говориться в Корані.



Дофатимідська космологія ісмаїлітів містить всі істотні характеристики гностичної системи. Ремінісценція системи давніх гностиків, у якій перші творіння Бога звичайно є жіночими істотами, спостерігається також і в цій космології. Вихідна коранічна творча посилка кун трансформується у свою жіночу форму — Кунп. Поступальна спрямованість творчої діяльності, спочатку — духовного світу, а потім — фізичного, і дистанція між людиною і Богом, а також порятунок людини за допомогою знання, отриманого їм від посланців, є наступними відмітними рисами цієї гностичної системи. Дійсно, багато хто зі складових її міфологічних тем і концепцій, символічних цифр і герменевтичних припущень мають паралелі в системах поглядів ранніх гностиків, таких, як, наприклад, самаритянська система, чи мандеїзм (від араб, гнозис), розроблених у Південному Іракові, де ранні ісмаїліти дуже процвітали. Очевидно, що досить багато космологічної термінології останні взяли з Корана й ісламських традицій у цілому. Проглядається також деякий іудео-християнський вплив, наприклад, у міркуваннях про первинне походження херувимів. Спираючись на нинішній обсяг наявної в нашому розпорядженні інформації, важко додати ще що-небудь про особливості джерел ранньої Ісмаїлітської космології, що виявляла собою цілком оригінальну модель.

Мусульманські противники ісмаїлізму з самого початку намагалися представити це вчення як антиісламське, що глибоко укорінилося в неісламській традиції. Деякі з них розглядали ісмаїлізм навіть як іранську змову, засновану на доісламських віруваннях і іслам, що має метою зруйнувати, зсередини. В. Маделунг, скрупульозно аналізуючи те, що накопичено в цій області сучасними вченими, відзначив, що твердження антиісмаїлітських авторів і ересиографів, начебто ісмаїлізм виходить з різних дуалістичних релігій, таких як зороастризм, маніхейство, маздаїзм, аж ніяк не впливає з ісмаїлітського вчення, навіть якщо брати до уваги лише початкові етапи формування доктрини; Куш і Кадар не є відображенням космічного дуалізму світла і п'ятьми добра і зла, що притаманні ряду попередніх релігійних традицій. Доступний матеріал свідчить про те, що ісмаїліти розробили свою власну ісламську гностичну традицію, де космологія була тісно пов'язана із сотеріологією і оригінальними поглядами на сакральну історію. У цій світоглядній системі порятунок людини залежить винятково від її знань про Бога, творення і собі самій, знань, що періодично посилаються їй через спеціальних посланників Бога.

6.3. ПІЗНІ ФАТИМІДИ І РАННІЙ ІСМАЇЛІЗМ МУСТА'ЛІТІВ

Держава Фатимідів скоротилася майже до меж власне Єгипту і, позбавлена колишньої величі, існувала ще 77 років після низаритсько-муста'літського розколу в 1094 році. Ці останні десятиліття були затьмарені занепадом того, що залишилося від халіфату Фатимідів, до його повного колапсу. Ал-Муста'лі і пізні Фатиміди, неспроможні, здебільшого, маріонетки в руках своїх візирів і військових командирів, що займалися інтригами, продовжували визнаватися імамами в Єгипті, Сирії, Ємені і Гуджараті ісмаїлітами муста'лі, що розкололися на фракції тайїк і хафїм. Ал-Афдал залишався фактичним правителем держави Фатимідів під час короткого правління ал-Муста'лі (1094-1101).

Саме в цей період на Близькому Сході з'явилися хрестоносці, що бажали вирвати в мусульман контроль над Святою Землею. У 1099 році, після того як під Аскалоном вони завдали поразки фатимідській армії і захопили Єрусалим (свою головну мету). У ті часи хрестоносці заснували держави і поселення на Близькому Сході та вступали у

війни і дипломатичні відносини з мусульманськими правителями. Після передчасної смерті ал-Муста'лі в 1101 році, ал-Афдал посадив на трон свого п'ятирічного сина з халіфським титуломт «Ал-Амир би-ахкамаллах», зберігши за собою керування державою. Незважаючи на зусилля ал-Афдала, велика частина Палестини і сирійські прибережні міста відійшли хрестоносцям, що продовжували атакувати ісма'їлітів-низаритів Сирії. У 1117 році Єгипет був на якийсь час захоплений Болдуїном I, главою Іерусалимського королівства. Після убивства ал-Афдала в 1121 році, що відбулося, можливо, по підбурюванню самого фатимідського халіфа, на ал-Аміра лягла вся міра відповідальності за погіршення становища в державі Фатимідів, поки він сам не був убитий у 1130 році. Більшість джерел повідомляє, що його убивцями були низаритські фида'и (віддани), час від часу подібні місії вони виконували по велінню своїх лідерів, хоча ал-Амір робив численні спроби офіційно спростувати претензії Нізара, свого дядька і його спадкоємців на імамат.

Як відомо, фатимідський халіф ал-Муста'лі був визнаний імамом штаб-квартирою да'ва в Каїрі і ісма'їлітами Єгипту. Завдяки тісним відносинам, що склалися між Сулайхідами і державою Фатимідів, королева Ємену ас-Сайіда теж підтримала імамат ал-Муста'лі. У результаті її рішення зберегти зв'язки з Каїром, усі ісма'їлітські громади Ємену і Гуджарата, що контактували з нею, також приєдналися до табору муста'літів. Після смерті ал-Муста'лі всі ісма'їліти муста'літи визнали ал-Аміра своїм новим імамом. У рішенні приєднатися до муста'літів стара королева ас-Саїда була підтримана да'ї Ламаком, виконавчим главою еменського да'в і його сином і спадкоємцем Іахією, що прийняв на себе керівництво діяльністю да'ва після смерті батька близько 1098 року. Після кончини Іахії б. Ламака в 1126 році його помічник да'в аз-зу'айб б. Муса ал-Ваді ал-Хамдані став виконавчим главою да'ва в Ємені; попередньо це призначення було схвалено померлими да'ї і сулайхидською правителькою. Однак у самій Сулайхидській державі спалахнули хвилювання. На додаток до безперервного тиску з боку зайдитів і інших місцевих династій правом на трон ас-саййиди хотіли заволодіти декілька племінних вожді. У кінцевому рахунку Сулайхіди поступилися санові нової династії Хамданідів, що підтримувалася непокірними вождями.

Убивство ал-Аміра ввело ісма'їлітів муста'літів у нову кризу, що розколола їхню громаду на фракції хафізів і тайїбітів. Фатимідський халіфат, у свою чергу, теж був на грані розпаду, роздиравим безперервними династичними, релігійними, політичними і військовими кризами. Відповідно до традиції муста'літів тайїбітів, в ал-Аміра, за кілька місяців до його смерті, народився син, названий ат-Тайїбом. Ці відомості підтверджуються посланням ал-Аміра, адресованим сулайхидській королеві Ємену. Історична реальність факту народження ат-Тайїба також підтверджується літописцями, і серед інших — Ібн Муїассаром. Ат-Тайїб був відразу ж призначений спадкоємцем ал-Аміра, однак після смерті халіфа його влада була узурпована його двоюрідним братом Абу-л-Маймуном Абд ал-Маджидом, онуком ал-Мустансіра, у той час самим старшим членом клану Фатимідів.

Абд ал-Маджид правив офіційно як регент, зумівши сховати існування ат-Тайїба, про чю наступну долю історикам нічого не відомо. Незабаром після цього, поки Абд ал-Маджид залишався при як регента (валі Ахд ал-муслімін), Абу-л-'алі Ахмад, прозваний Кутайфатом, син ал-Афдала Бадра ал-Джамалі, був проголошений армійськими угрупованнями візиром. Через якийсь час після його вступу на посаду, що, безсумнівно, залишається найбільше загадковою подією у всій історії династії Фатимідів, Кутайфат заарештував Абд ал-Маджида й оголосив про вступ у владу дванадцятого імама, або Махді існа'ашарша, що знаходились у прихованні з 260/874 року. Кутайфат, з тих



пір ши'їт дванадцятник, відчеканив у Каїрі монети, іменуючи себе представником (на'іб) прихованого імама. Це було геніальним — хоча і тимчасовим — рішенням проблеми успадкування халіфату й імамату Фатимідів під час відсутності законних претендентів. У 1131 році Кутайфат був скинутий і убитий під час чергового перевороту, організованого прихильниками династії Фатимідів. Абд ал-Маджид був звільнений з в'язниці і відновлений у владі. Спочатку він знову правив як регент, але три місяці потому в лютому 1132 року він був проголошений халіфом і імамом з титулом «Ал-Хафі ли-дйналлах»; ісма'їлізм був відновлений як офіційна релігійна держава Фатимідів. Незаконний вступ ал-Хафіза в права спадщини, оскільки його батько не правив перед ним, було легітимізовано в посланні, розповсюдженому канцелярією Фатимідів, які проголошували, що ал-Амір особисто призначив свого двоюрідного брата, ал-Хафіза, своїм спадкоємцем, так само як і Пророк колись призначив у Гадир Хумм свого двоюрідного брата Алі керувати мусульманами. Цей документ давав «законну» підставу, за якою правління Фатимідів, утім уже досить, нестійке, тривало ще чотири десятиліття. Проголошення ал-Хафіза імамом викликало великий переполох у ісма'їлітській муста'літській громаді. Як і у випадку розколу між низаритами і муста'літами, воно було підтримано штаб-квартирою На'ва в Каїрі. І, отже, також одержало схвалення більшості залежних від режиму Фатимідів ісма'їлітів муста'літів Єгипту і Сирії. Ці ісма'їліти, визнавши ал-Хафіза і пізніх Фатимідів своїми імамами, стали відомі як хафізити.

Інша ситуація склалася в Ємені, де запекла суперечка велася з позиції політики сили усередині муста'літської громади. У результаті ісма'їліти муста'ли Ємену самі розпалися на дві фракції. Зурайиди Адана і деякі з Хамданідів Сани, що завоювали незалежність від Сулайхідів, підтримали тепер справа хафізи. Фактично Зураїди очолили хафізитський да'ва в Ємені в якості да'и ад-ду'ат. З іншого боку, сулайхідська правителька, що втратила до цього часу ілюзії щодо Каїра, підтримала ат-Тайїба, визнавши його спадкоємцем ал-Амира й імамату. Ці ісма'їліти муста'ли Ємену, як і ряд дрібних груп у Єгипті і Сирії, спочатку були відомі як амірїя, але пізніше, після встановлення незалежного тайїбітського да'ва, були названі тайїбітами. Так, до 1132 року колись об'єднаний ісма'їлітський да'ва і єдина громада часів ал-Мустансіра були назавжди розділені на низари, хафізи і тайїби — фракції, що вороже ставляться одна до одної.

Як і ал-Хафиз, пізні Фатиміди були визнані імамами ісма'їлітами хафізи муста'ли. У Єгипті продовжували зберігатися ранні фатимідські ісма'їлітські традиції. Організаційно ці традиції включали центральний апарат да'ва в Каїрі і призначення визначених осіб на посади да'и ад-ду'ат і кадї ал-кудат, а також проведення «зборів мудрості». Однак да'ва хафізи був тепер обмежений майже винятково фатимідським Єгиптом і частиною Ємену. З діяльністю да'ва був тісно пов'язаний Дарунок ал-'ілім. У 1132 році цей інститут був переведений до Каїру в новий дім, що знаходився поза фатимідським палацом, де продовжував функціонувати доти, поки не був закритий з падінням династії Фатимідів. Теологи хафізи цього періоду інтенсивно займалися літературною діяльністю. Однак да'ва хафізи не пережив падіння держави Фатимідів; ісма'їлізм хафізи незабаром зник остаточно і вже не залишилося громад хафізи, здатних зберігати свою літературу. В останні десятиліття правління Фатимідів Єгипет був охоплений усіякими внутрішніми і зовнішніми конфліктами, а молоді халіфи виявилися лише безпомічними глядачами. Передостанній халіф Фатимід, ал-Фа'їз, успадкував свого батька, аз-Зафіра, (1149-1154) у віці 5 років. Коли через 5 років у 1160 році він бездітним відійшов у світ інший, династія Фатимідів і імамат хафізи зіштовхнулися з ще одною серйозною проблемою спадкування. Ібн Руззик, фатимідський везир і повновладний хазяїн держави, посадив на трон іншого онука ал-Хафіза, з титулом «Ал-'адид ли-дйналлах». У той час

ал-'Адиду, якому призначено було стати останнім представником своєї династії, виповнилося лише 9 років.

Номінальне правління ал-'Адида було найбільш неспокійним і заплутаним періодом в історії Фатимідів. Влада була сконцентрована в руках декількох тимчасових вазирів, що запекло інтригували один проти одного. Свої навали відновили і франки, практично встановивши над Єгиптом протекторат. У цих умовах фатимідський візир Шавар, скинутий у 1163 році, одержав притулок при дворі Нур ад-Дина в Сирії, сподіваючись на допомогу зангідського правителя в справі повернення посади везира. Нур ад-Дин, переслідуючи власні експансіоністські прагнення, відправив Шавара в Єгипет, спорядивши йому в допомогу загін під командуванням Асад ад-дина Ширкуха. У цю експедицію Ширкух відправився разом зі своїм племінником Салах ад-дина б. Аййуба (Саладіна), майбутнього засновника сунітської династії Аййубідів.

Шавар був відновлений на посаді везира, але пізніше, у 1169 році, у ході третьої експедиції Зангідів, знову під проводом Ширкуха, був арештований і убитий. Після цього ал-'Адід був змушений призначити везиром уже самого Ширкуха, і, коли через кілька місяців той помер, посаду везира успадковував Саладін, що колись супроводжував свого дядька в Каїр. Саладін, останній з фатимідських везирів, віддавав усі сили підготовці ґрунту для скинення династії Фатимідів і придушення ісма'їлізма в Єгипті — цілям, що переслідував Нур ад-Дин. Формально Саладін поклав кінець правлінню Фатимідів, коли 10 вересня 1171 року прочитав у Каїрі хутбу, згадавши про правлячого аббасидського халіфа, що символізувало повернення Єгипту до сунітського ісламу. Кілька днів потому ал-'Адід, чотирнадцятий і останній халіф-імам, помер у результаті швидкоплинної хвороби. Фатимідська держава припинила, таким чином, своє існування через 262 року після початку. Після смерті Нур ад-Дина в 1174 році Саладин проголосив незалежну династію Аййубідів, що майже три століття правили Єгиптом, Сирією, Єменом і іншими областями Близького Сходу.

Після смерті ал-'Адида численні члени родини Фатимідів були узяті під варту в різних місцях Каїра. Неосяжні скарби Фатимідів, включаючи їхні великі бібліотеки, були розграбовані або розпродані. Саладін жорстоко переслідував ісма'їлітів Єгипту, придушуючи також да'ва хафизі, знищуючи усі фатимідські ісма'їлітські традиції і закриваючи інститути. Дарунок ал-'ілім був перетворений у лікарню. Син ал-'Адида, Да'уд (пом. 1207), як і інші Фатиміди, претендував на хафизитський Імамат. Минулого й інших претендентів, що навіть підняли повстання в Єгипті, користуючись підтримкою місцевих сил. До кінця XIII ст. громади хафизитів у Єгипті і Сирії розпалися. Ісма'їлізм у будь-якій його формі зник з Єгипту назавжди. Тим часом у Ємені ісма'їлізм хафизі не пережив падіння Зурайїдів і Хамданідів унаслідок завоювання Аййубідами Південної Аравії в 1173 році. Таким чином, ісма'їлізм вижив тільки у формі тайїбі.

Правителька Сулайхидів ас-Сайїда очолила фракції тайїбітів Ємену. Після смерті ал-Мустансіра вона перервала всілякі зв'язки з Каїром і Фатимідами, подібно Хасану ас-саббаху в Персії. У сулайхідському Ємені ас-Сайїда мала реальну владу, контролюючи також діяльність да'ва в Ємені і Гуджараті. Її рішення цілком підтримав да'ї аз-Зу'айб, у той час виконавчий глава да'ва в Ємені. Про долю ат-Тайїба, можливо, таємно убитого за наказом ал-Хафіза, нічого не відомо, однак, відповідно до єменсько-тайїбітської традиції, ал-Амір помістив свого маленького сина під опіку групи довірених да'ї, що змогли надійно укрити його і тим самим дали можливість тайїбітам заснувати власний імамат, що міг продовжуватися тепер у потомстві опального Фатиміда.



Сучасні ісма'їліти мусту'чи тайїбі вважають, що з даного моменту їхній імагат, ініційований прихованням (сатр) ат-Тайїба, передається по лінії його спадкоємців аж до дійсного часу. З 1132 року і до своєї смерті в 1138-м ал-Малі ас-Сайїда робила всі можливі зусилля, щоб консолідувати да'ва тайїбітів. Незабаром після 1132 року вона проголосила да'ї з абсолютною владою, що повинний був проводити да'ва від імені прихованого імама ат-Тайїба. Це символізувало народження незалежного да'ва тайїбітів, названого тому «ад-да'ва ат-тайїбія». Перервавши раніше відносини з Фатимідами, вона в той же час зробила новий да'ва тайїбітів незалежним від влади Сулайхидів — ця міра була покликана забезпечити збереження ісма'їлізма. Спадкоємці аз-Зу'айба зберегли цей титул і передають його до наших днів. Спочатку аз-Зу'айбу допомагав ал-хаттаб б. Ал-Хасану, що був родом з родини вождів ал-Хаджур, ще одного клану хамдані. Ал-Хаттаб ввійшов в історію як відомий ісма'їлітський автор і поет. Його вірність правительці Сулайхидів і його служба справі ісма'їлізма на військовому поприщі в Ємені внесли істотний вклад у ранній успіх тайїбітів.

Після смерті в 1138 році ал-Хаттаба, що пішов через півроку після того, як померла його правителька, аз-Зу'айб призначив своїм новим помічником (ма'зун, другий вищий ранг в ієрархії да'ва тайїбі) Ібрахима б. ал-Хусайна ал-Хаміді з племені хаміді бану хамдан. Після смерті аз-Зу'айба в 1151 році Ібрахим ал-Хаміді (пом. 1162) успадковував керівництво да'ва тайїбітів як другий ад-да'ї ал-мутлак. Ібрахим увів «Раса'ил» («Іхван ас-сафа'») у релігійну літературу тайїбітів Ємену. Широко використовуючи «Рахат ал-'акл» ал-кормани, він сформулював нову концепцію доктрини і фактично заклавав специфічно тайїбітську систему думки (хакл'ик). Ця система, вперше описана в основній роботі Ібрахима «Скарб дитини» («Канз ал-валад»), об'єднала метафізичну структуру ал-кормани, у першу чергу її космологічну доктрину про десять окремих розумів, із гностичними міфологічними елементами. Неоплатонічна космологія, введена в ісма'їлітську думку перськими да'ї, одержала, таким чином, остаточне оформлення в роботах так 'і тайїбітів муста'літів Ємену.

Аз-Зу'айб ал-хаттаб і Ібрахим ал-Хаміді були фактично найпершими лідерами да'ва тайїбітів, що під керівництвом і за підтримкою сулайхідської правительки консолідували в Ємені ісма'їлізм. Да'ва тайїбітів був незалежний як від режиму Фатимідів, так і від держави Сулайхидів, саме тому він пережив їхнє падіння. Громаді гайїбів Ємену вдалося зберегти значний корпус ісма'їлітської літератури періоду Фатимідів. Такі умови, у яких ісма'їлізм тайїбів поширювався в Ємені, а пізніше — у Гуджараті. Згодом переважна більшість ісма'їлітів тайїбітів почали перебиратися на Індійський субконтинент, де вони набули популярності як «бохра».

6.4. МОДЕЛІ РОЗВИТКУ ІСМАЇЛІЗМУ В ПОСТАЛАМУТСЬКИЙ ПЕРІОД

Перші п'ять століть після падіння Аламута представляють самий тривалий «темний» період у всій історії ісмаїлітів. Багато аспектів їхньої діяльності й інтелектуальної думки в цей період усе ще недостатньо вивчені; ця ситуація ускладнюється малою кількістю першоджерел. Різноманіття факторів, що визначили сутність посталамутського ісмаїлізму, склалося в настільки строкату картину, що породило особливі проблеми їхнього вивчення. Слідом за руйнуванням держави ісмаїліти нizarіти були цілком позбавлені централізованого керівництва, що вони мали в аламутський період. Сам по собі нizarітський імагат продовжувався в потомстві останнього володаря Аламута Руки ад-дина Хуршаха. Однак ще протягом майже двох сторіч імами залишалися схованими

і недоступними для своїх послідовників. У цих умовах, як уже відзначалося, різні територіально роз'єднані нізаритські громади існували в значній мірі незалежно один від одного, причому кожне співтовариство розвивало свої власні релігійні і літературні традиції.

Основні проблеми, що постають перед дослідниками посталамутського ісмаїлізму, обумовлені широким застосуванням такої, чи початих нізаритами різних регіонів заходів для приховання свого віровчення. У ході більшої частини їх посталамутської історії аж до сучасності нізарити були змушені більш послідовно проводити такою для того, щоб відгородити себе від гонінь. З цією метою вони не тільки приховували свої вірування і літературні джерела, але фактично вкривалися під личиною суфіїв, існа'ашаритів, сунітів чи індусів, живучи серед ворожого оточення в іранському світі й на Індійському субконтиненті. Тут важливо розрізнити як короточасну чи тимчасову практику такої, що традиційно використовувалася і ісмаїлітами, і існа'ашаритами, так і її довгострокове застосування, що характерно лише для визначених нізаритських громад посталамутського періоду. Остання обставина дотепер не привертала уваги сучасних учених.

Залишається дискусійним твердження про те, що розширення практики такої, приховання під різними масками, згодом могло незворотним чином позначитися на традиції і самій релігійній ідентичності. Такий вплив міг приймати різні форми, починаючи з всеосяжної акультурації чи повної асиміляції нізаритів якоїсь певної місцевості в громаду, що споконвічно була обрана в якості навмисного «прикриття», до прийняття нізаритами традицій «інших» громад без втрати власної ідентичності. Небезпека асиміляції, чи повного зникнення, була особливо висока в перші століття посталамутського періоду, коли роз'єднані нізарити були позбавлені центрального керівництва, що протягом всієї історії громади були найважливішим і єдиним джерелом формування самоусвідомлення в постійно змінюваних умовах. Навіть коли в середині XV ст. нізаритські імами з'явилися в Анджудані (Центральна Персія) та ініціювали відродження ісмаїлітів нізаритів, багатьом ізольованим громадам не вдалося налагодити зв'язки зі ставкою чи імамом з його регіональними представниками. Згодом багато хто з цих громад, очевидно, припинили своє існування. Труднощі вивчення посталамутського нізаритського ісмаїлізму збільшуються ще і тим, що, як і в часи Аламута, нізарити створили усього лише кілька релігійних текстів, оскільки після загибелі своєї держави вони втратили інтерес до історіографії.

Подальший прогрес у цій області цілком залежить від вишукувань істориків, а також введення в науковий оборот релігійних і літературних джерел найбільших громад нізаритів посталамутського періоду, особливо тих, що функціонували на території Центральної Азії й Індійського субконтиненту, тобто там, де основна маса нізаритів проживала ще до початку сучасної епохи.

Сучасна наука розрізняє три головних періоди в історії посталамутського нізаритського ісмаїлізму: «темний» ранній період, що охоплює перші два століття після падіння Аламута, анджуданське відродження (із середини XV століття до кінця XVIII ст.) і сучасний етап, що почався в XIX ст.

6.5. РАННІЙ ПОСТАЛАМУТСЬКИЙ ПЕРІОД І СТАВЛЕННЯ НІЗАРИТІВ ДО СУФІЗМУ

Монголи зруйнували Аламут і безліч інших фортець Персії, перебивши також і багатьох нізаритів Північної Персії і Кухистана. Цими подіями 1256 року була відзначена загибель держави ісмаїлітів нізаритів. Звістка про страту в Монголії в 1257 році Руки ад-діна Хуршаха, останнього володаря Аламута і двадцять сьомого нізаритського іма-



ма, повинна була б виявитися ще одним нищівним ударом по нізаритах. Однак, всупереч заявам Джувайні, що служили Хюлегу-Хану і були свідками руйнування монголами Аламута і його відомої бібліотеки, перські ісмаїліти пережили падіння своєї держави і його гірських твердинь. Багато перських нізаритів, що спаслись від шабель кочівників, перебралися на прилеглі землі до Афганістану, Центральної Азії і Синді на Індійському субконтиненті, де вже практикували громади їхніх одновірців. Нізарити ж, що залишилися в ізоляції у віддалених місцях чи містечках, розташованих за межами територій їхнього традиційного розселення в Персії, незабаром розпалися чи асимілювалися з релігійними громадами, що домінували в регіоні.

Централізована організація да'ва і пряме керівництво з боку нізаритських імамів, що ще недавно правили з Аламута, пішли в минуле. В цих умовах громади нізаритів, розсіяні за межами Сирії, знову прийшли до суворого дотримання принципу такійї. Це було повторенням того самого випадку з перськими нізаритами, які проживали таємно поза межами своїх традиційних громад, що перебували у фортецях. Важливо враховувати, що в цей період, відзначений відсутністю життєстійкого центрального керівного апарату, дотримання такійї ніким не було донесено громаді. Глибоко перейнявшись імамїтським вченням нізарити звернулися до такійї за власною ініціативою, згідно виклику часу. Вони успішно набиралися досвіду в зміні свого зовнішнього вигляду, а з метою забезпечення власної безпеки ще в аламутський період приймали на якийсь час шарп'а в його сунїтській формі. Багато які нізаритські групи східної частини іранського світу, де переважав сунїзм, тепер, імовірно, знову виступили як сунїти.

Згідно нізаритської традиції, перед падінням Аламута групі авторитетних осіб з їхнього числа вдалося сховати молодшого сина Рукн ад-дина Хуршаха. Дитину звали Шамс ад-дин Мухаммад; незабаром, у 1257 році він успадковував імамат. Згодом юний імам був переправлений в Азербайджан, де він проживав таємно як простий вишивальник, у зв'язку з чим його прізвиськом стало Зардуз. Кілька згадувань про нього містяться в дотепер ще не опублікованій віршованій «Книзі про подорож» («Сафар-наме») Кухистани (пом.1320), першого ісмаїлітського нізаритського поета посталамутського періоду, указують, що поет дійсно зустрічав Шамс ад-дина в Азербайджані, можливо в Табризі, у 1280 році. Слід зазначити, що в той час Табриз був столицею Абаки (1265-1282) — сина Хюлегу і спадкоємця династії Ілханідів. Імам Шамс ад-Дин, відомого по легендарним ісмаїлітським розповідям Шамс-и Табризи, духовного наставника Мавлана Джалал ад-дина Руми (розум 672/1273), помер у 710/1310 році. Диспут розколов нізаритських імамів і їхніх послідовників на дві галузі — касимшахи і мухаммадшахи. Цей розкол наніс ще один серйозний удар по ісмаїлітам нізаритам.

Саме на ранньому етапі посталамутського періоду перські нізарити, здійснюючи практику приховання своєї релігійної приналежності, виряджалися в одяги суфізму, у дійсності не належачи до жодного із суфійських орденів, чи таріка, що поширилися в монгольській Персії. Організація і ранній розвиток цього феномена залишаються не цілком ясними. Незабаром така практика одержала широке поширення серед нізаритів інших регіонів. Саме раннє письмове підтвердження цьому знайдено у творах нізаритського поета Хакима Са'д ад-дина б. Шамс ад-Лина, більш відомого як Нізарі Кухистані. У дійсності, він, можливо, був найпершим нізаритським автором посталамутського періоду, якому вдалося знайти поетичні та суфійські форми вираження для приховання ісмаїлітських ідей — модель, прийняту пізніше багатьма нізаритськими авторами Персії, Афганістану і Центральної Азії.

Нізарити Кухистана так ніколи і не оправилися від удару, нанесеного монголами, що перетворили в руїни весь Хорасан. Громади нізаритів таємно збереглися в селищах

навколо Бирджанда, Ка'ина та інших міст Кухистана, що у попередній період були їхніми володіннями. Поет Нізари народився в 645/1247 році в Бирджанді в родині землевласника. Його батько, теж поет, утратив велику частину свого статку під час монгольської навали на Хорасан. Телер Кухистані був включений у володіння монгольських Ілханидів, що правили Персією аж до середини VIII/XIV ст. Насир ад-дин Мухаммад (1255-1318) опанував усім Кухистаном, що згодом віддав як долю своєму сину Шамс ад-дину Алі. Якийсь час Нізари Кухистані служив у канцелярії і при дворі Шамс ад-дина Алі, правителя Кухистана, аж до передчасної загибелі останнього в бої в 706/1306 році. Нізари вихваляв цього принца з династії Міхрабанидів, звертаючи до нього то як до Шамс-и Дину Шах-и Ним-рузу Алі, то як до Алі Шаху.

Згодом Нізари Кухистані втратив прихильність свого міхрабанидського заступника, що змістив його з усіх посад конфіскувавши майно. Спроби поета, що пішли за цим, знову повернути заступництво принца виявилися марними; це жалюгідне становище зберігалось без змін аж до того часу, коли правління Кухистаном перейшло в руки сина Шамс ад-дина Алі — їдж ад-дина. Поет помер в убогості в 1320 році у своєму рідному Бирджанді, де дотепер зберігся його мавзолей.

Переслідування Нізари, можливо, було пов'язано з його ісма'їлітською вірою і недостатньо послідовним застосуванням практики такпіа у ворожому сунітському оточенні. Він був першим нізаритом, що використовував ще і суфійську термінологію, як то: ханака, дарвіш (дєрвіш), Ариф (гностик), каландар (мандрівний дєрвіш), а також бенкет і муршид, якими суфії користувалися для позначення свого духовного наставника. Його твори, дотепер недостатньо вивчені, є безумовно шийтськими за поглядами, з підкресленим благоговінням до ахл ал-байт і Алідів. Особливе значення він додавав обґрунтуванню необхідності навчання імама і його посібників.

До середини XV ст. в іранському світі встановилися добросусідські відносини між ісма'їлітами і суфіями. Як уже відзначалося, у перші століття посталамутського періоду нізарити ховалися під виглядом суфіїв. У цей час проявилася тенденція до взаємопроникнення перського суфізму і нізаритського ісма'їлізму. Використання перської мови як релігійної мови нізаритів полегшило літературний діалог між ісма'їлітами і суфіями.

До XV ст., а можливо, і раніше, перські ісма'їліти, що ховали свою релігійну приналежність стали дотримуватись суфійського за формою способу життя. Так, нізаритські імами, змушені ховати свій родовід, поводитися зі сторонніми як суфійські наставники, чи бенкети, у той час як їхні послідовники приймали типово суфійський образ учня, чи мурида (раніше цей термін застосовувався Нізари Кухистані). Так, із самого початку суфії розробляли свою власну традицію батини, засновану на чіткому розходженні між сферами захир і Батин у релігії, а також між шарп'а і його внутрішнім значенням, із проголошенням нізаритами в 1164 році кийама, чи Воскресіння, між нізаритським ісма'їлізмом і суфізмом встановилася ще більш тісна близькість.

Проголошення періоду кийсія означало повну особистісну трансформацію нізаритів, що з цього моменту, як очікувалося, повинні були знайти здатність споглядати свого імама. Імам же повинен був з'явитися у своїй справжній духовній іпостасі. Тільки після цього віруючий знаходив здатність бачити світ очима імама і вести справді духовне і праведне життя в «раю на землі». По суті, таке світобачення вело індивідуума до третього рівня існування, світу батин, що знаходився за межами Сатин універсальної реальності, чи хакіка, відмінної від світу шарп'а і його сфери. Однак нізаритський імам був більш значимою фігурою, ніж суфійський наставник, що був одним з незліченної безлічі подібних керівників, коли-небудь, що жили в реальному часі. Для ісма'їлітів же імам залишався єдиним космічним індивідуумом, що концентрував у своїй особистості



всю сутність буття, зроблений мікрокосм, замінити який не міг більш дрібний по значимості наставник.

Шиїти дванадцятники (існашарити), представляючи іншу релігійну меншість у переважно сунітській Персії, ще до приходу до влади Сефевидів встановили інтелектуальні зв'язки із суфіями Персії. Самі ранні свідчення про цю взаємодію, не пов'язані з ісмаїлітами, зафіксовані у творах Саїда Ганаби (пом. після 1385), освіченого теолога дванадцятника і гностика ('ариф) з Мазандарана. Знаходячись під сильним впливом вчення Ібн ал-'араби (пом, у 638/1240) — один з найбільших суфіїв, шанованого нізаритами в числі своїх знаменитих одновірців, — Хайдар Амулі з'єднав шиїтську теологію з деякими фундаментальними гностико-містичними традиціями, одночасно підкресливши загальні основи шиїзму і суфізму. Відповідно до його поглядів, мусульманин, що з'єднає шарі'а з хакпка і тарпка — духовним шляхом, яким йдуть суфії, — є не просто віруючим, а віруючим, що піддався іспиту (червоний му'мин ал-мумтахан). Такий мусульманин — одночасно і ширій суфій, і гностик — міг би зберегти рівновагу між захир (шарп'а) і батин (хакпка), уникнувши як надто буквального тлумачення ісламу, властивого юристам, так і антиномічних прагнень радикальних груп, таких як шиїти гулат.

Тим часом визначені зміни релігійно-політичної атмосфери в постмонгольській Персії створили сприятливі можливості для діяльності нізаритів, а також для ряду рухів, пов'язаних із шиїтами, і сприяли загальній взаємодії між ісмаїлітами та суфіями.

Політична роздробленість Персії створювала сприятливий ґрунт для росту просуфійських настроїв, що сприяло діяльності нізаритів та інших таємних шиїтських рухів. Однак той шиїзм, що пізніше став популярний у Персії, був новим за формою. Замість просування існа'ашарізму чи будь-якої іншої специфічної школи шиїзму, він являв собою деякий сплав популярних народних уявлень із суфійськими ідеями, та й поширювався він, в основному, через суфійські ордена.

У такій атмосфері духовної еkleктики прихильність Алідам, підтримувана шиїтськими рухами, а також суфійськими орденами сунітської форми, поступово стала усе більш поширеною. У результаті шиїтський елемент почав переважати над сунітським, що набуло дуже специфічного виразу. Клод Скарбниць (1909-1991) назвав цей цікавий феномен «шиїтизацією сунізму», як спрямований проти систематичної пропаганди шиїзму якої-небудь визначеної школи. Ісмаїліти нізаріти, знайшовши в цьому як зручність, так і прагматизм, прийняли все частіше й частіше шукати притулок під покривом «політично вірного» суфізму, з яким вони також поділяли багато езотеричних ідей. Серед суфійських орденів, що відіграли ключову роль у поширенні проалідських і шиїтських симпатій у Персії предсефевидського періоду, варто згадати нурбахшійа, ни'матал-лахійа і сафавійа.

6.6. ВІДРОДЖЕННЯ АНДЖУДАНА В ІСТОРІЇ НІЗАРИТІВ

Практика такої ісмаїлітів-нізаритів в Персії на ранньому етапі посталамутського періоду, була цілком успішною. Недостача свідчень про імамів, що керували громадою слідом за Шамс ад-діном Мухаммадом, що зазнають сучасні дослідники, — один із плодів цього успіху. Однак вірогідно відомо, що нізаритський імамат розділився на дві галузі наслідування Шамс ад-діну Мухаммаду. До середини XV ст. нізаритські імами лінії Касимшахі з'явилися в Анджудані під виглядом суфійських бенкетів. Протягом більше двох століть Анджудан, розташований у Центральній Персії в околицях Махал-

лата і Кума, залишався резиденцією касимшахських нізаритських імамів і центром діяльності їх да'ва. Вибір Анджудана, безсумнівно, здійснювався з особливою старанністю; ця місцевість займала центральне положення, далеко від головних центрів суннітських династій, що правили в Персії. До того ж Анджудан знаходився неподалеку від міст Кум і Кашан, традиційних центрів шіїтського вчення. Нарешті, він був рідним будинком однієї з ісмаїлітських громад ще до того, як тут оселилися імами. Іслам-Шах, сучасник Тімура і Худаванд-Мухаммада, був, можливо, першим касимшахським імамом, що осів в Анджудані. Мавзолей Мустансира Біллаха II, що помер у 1480 році, зберігся в Анджудані до наших днів; пізніше в цьому мавзолеї було поховано кілька інших імамів. Цікаво відзначити, що нинішнє населення Анджудана залишається в повному незнанні щодо ісмаїлітського минулого свого регіону. Місцеві жителі вірять, що (нізаритські) відомості, поховані в їхньому селищі, були в дійсності шіїтами існа'ашаритами сайїдами. Це зайвий раз свідчить, імовірно, про безприкладний успіх нізаритської практики тайї.

Анджуданський період почався з того, що, скориставшись змінами в релігійно-політичному кліматі Персії — політичною роздробленістю і поширенням проалідських і шіїтських віянь силами ряду суфійських орденів, нізаритські імами (що усе ще ховалися), як і глави деяких інших релігійних громад і рухів, вирішили зайнятися реформами. Імами нізаритів реорганізували і додали імпульс своєму да'ва не тільки для того, щоб залучити перетворених, але і для того, щоб знову заявити, що саме вони здійснювали центральне керівництво нізаритськими громадами, особливо тими, що розташовувалися в Центральній Азії й Індії. Після падіння Аламути ці громади знаходилися під керівництвом спадкоємних династій бенкетів і світів. Бенкети, що діяли у визначених регіонах як головні да'п, у дійсності перетворилися в могутні і незалежні фігури. У визначеній мірі вони користувалися і деякою фінансовою незалежністю, оскільки рідко відправляли релігійні податки, зібрані у своїх громадах, імамам, місцезнаходження яких трималося в секреті. З всіх цих причин імами анджуданського періоду приділяли значну увагу обмеженню позицій бенкетів на Індійському субконтиненті й в інших місцях, замінюючи їх при нагоді своїми ставлениками. Така політика була почата, очевидно, Мустансиром Біллахом II, що направив ряд довірених в різні місцевості Персії, Афганістану і Центральної Азії. Його спадкоємці підтримали цю політику і також періодично викликали регіональних да'п у ставку да'ва в Анджудані. Тепер да'п одержували свої інструкції безпосередньо від імама, якому вони регулярно відправляли релігійні податки, що збиралися від його імені.

Анджуданський період виявився часом відродження також і літературної діяльності нізаритів, особливо в Персії. Найбільш ранніми плодами цієї творчої активності, представленими першими творами посталамутського періоду про доктрину нізаритів, з'явилися персомовні добутки Чолу Ісхака Кухистані, розквіт творчості якого приходить на другу половину XV ст., і Хайрхвах-і Хараті, що померли після 1553 року. Мухаммад-Риза Султан Хусайн Гурійані Хараті, більш відомий як Хайрхвахи Хараті, був плідним письменником і поетом. Як спадкоємець свого батька, він був також призначений імамом свого часу в якості місцевого да'п, чи бенкет, у своєму рідному Західному Афганістані. Твори Хайрхвахи мають величезну історичну цінність не тільки для з'ясування доктрини нізаритів того часу, але і тому, що вони містять унікальні подробиці про сучасні автору організації і керівні структурі громади. Хайрхвах, покликаний в Анджудан особисто імамом, описує, як да'п Хорасана й інших регіонів приїжджали в це селище, коли він там знаходився, доставляючи релігійні внески своїх громад. На той



час нізаритський імам підтвердив своє керівництво віддаленими громадами Бадахшана, Синда й інших місць.

У ранній анджуданський період нізарити ввели нову структуру організації громади, що зіграла ключову роль в утвердженні і новій формі вираження (принаймні, таємній) їхньої релігійної ідентичності. Відкритість імамів і їхня доступність громаді здійснювалися через мережу надійних да'п, що були основним рушійним засобом цього процесу. Ще до початку анджуданського відродження і навіть через деякий час час багато груп нізаритів чи розпадалися змінювали свою ідентичність у силу відсутності контактів зі своїм чи представниками імамма. Однак нізарити в переважно суннітській Персії як і раніше вважали за необхідне практикувати такпіа, прикриваючись суфізмом. Так, серед імамів узвичаїлося приймати суфійські імена, починаючи з Мустансира Біллаха II, відомого як Шах-Каландар. Крім цього нізаритські імами, як і суфійські наставники, часто додавали до своїх імен терміни «Шах» чи «Алі». З чисто тактичних розумінь перські нізарити виступали тепер як суфійські тарика. У своїй практиці вони використовували суфійську термінологію, що вживалася у відносинах учитель-учень (луршид-мурпд). В очах сторонніх нізаритський імам, що жив в Анджудані, виглядав як суфійський муршид, чи бенкет шейх. оточуючі сприймали їх як набожних сайїдів Алідів — нащадків Пророка. Подібним чином рядові нізарити діяли як мурпд імамів, яких вів по духовному шляху, чи тарика, до хакпка їхній духовний наставник, що було дуже схоже на практику суфійських орденів. Для останніх, з розповсюдженими в них проалідськими поглядами і шийтськими тенденціями і переконаністю їхніх членів у власній приналежності до суннізму, нізаритське шанування Алі й інших ранніх алідських імамів не бачило особливої небезпеки з погляду розмивання їхньої справжньої ідентичності. Надзвичайна строкатість впливів деяких з цих середньовічних практик такпіа залишила помітний слід в історичному розвитку нізаритської громади в постанджуданський період. Так, наприклад, члени громади продовжували звертатися один до одного як муріди їхнього імама, а саме слово «тарика» продовжувало вживатися ісмаїлітами для позначення їхньої форми в ісламі.

З погляду вивчення історії відносин нізаритів і суфіїв у ранній анджуданський період інтерес являють «Пандийати джаванмарді» («Указівки духовного лицарства», вар.: «Наставляння щодо духовного молодецтва») — книга, у якій збереглися цінні свідчення про релігійні наставляння імама Мустансира Біллаха. Ці проповіді, адресовані щирим віруючим (му'мін) і тим, хто прагне до високих стандартів етичного поведінки і духовної мужності, були зібрані і записані перською мовою в період імамату сина Мустансира Біллаха і його спадкоємця Абд шах-аса-сала-шаха. Нізарити ходжа, що зберегли на гуджараті записаний листом ходжки «Пандийат...», вважають, що цей твір був посланий їм як керівництво імамом часу. До рукописних копій «Пандийат...» на фарсі і понині звертаються нізарити Бадахшана, Хунзи й інших північних районів Пакистану.

При згадуванні в «Пандийат...» нізаритів використовуються такі суфійські назви, як «ахл-і хакк» чи ахл-і хакпкат, тобто «люди істини», у той час як імам позначається словами «бенкет», «муршид» чи «кутб». Наставляння імама, перейняті ідеями, багато в чому схожими із суфійськими, починаються із суфійського визначення категорій шарп'а — тарпка — хакпка, причому остання описується як батин шарп'а, що може бути досягнуто віруючим за допомогою руху по духовному шляху, чи тарпка. Відповідно до нізаритського вчення того часу, представленому, в основному, доктриною кипома, розробленою в аламутський період, «Пандийат...» пояснював, що, по своїй суті, хакпка складається у визнанні духовної реальності імама часу. Протягом всього «Пандийат...» особливо підкреслюється принципова значимість визнання нинішнього імама і підпо-

рядкування його наказам. У цих «Наставляннях...» відзначається і неодмінний обов'язок віруючих регулярно платити релігійні внески імаму часу. Ті ж самі наставляння повторюються у творах Хайрхахи Харати. Вчасно життя останнього, у XVI ст. термін «бал», перський еквівалент арабського «шейх», одержав широке поширення серед ісмаїлітів нізаритів — так називали да'п різних рангів, так само як і самого імама. Згодом у Персії цей термін вийшов зі звертання, але залишився в ході в нізаритських громад Центральної Азії й Індії.

Воцаріння Сефевидів і проголошення в 1501 році імам'тської галузі шиїзму державною релігією Сефевидської держави обіцяли ще більш сприятливі умови для діяльності нізаритів і інших шійтських рухів у Персії. Дійсно, ісмаїліти нізаріти знизили інтенсивність здійснення практики такїа в перші десятиліття правління Сефевидів. У результаті в посталамутський період уперше з'явилася можливість глибше проникнутись особливою релігійною ідентичністю перських нізаритів, незважаючи навіть на те, що вони усе ще продовжували користуватися термінами «мурпд» і іншими суфійськими поняттями. Більшість суфійських орденів Персії були практично знищені в часи правління шаха Ісмаїла (1501-1524); лише ордену німаталлахійа вдалося уникнути цієї долі, як і далеко не всім іншим тарпка, що незабаром втратили свій колишній вплив. Тим часом ряд законотворців-теологів, що прибули в Персію з Іраку й інших місць, всіляко ініціювали процес звертання місцевого населення в імам'тський шиїзм.

Шах-Тахір завоював величезну популярність завдяки вченості і благочестю. Однак ряди його послідовників у Персії лише породили люте невдоволення сефевидського правителя і його вчених імам'тів, що обвинувачували вченого нізарита в пропаганді еретичних вчечань і змові проти монарха. У зв'язку з цим шах Ісмаїл видав указ про страту Шах-Тахіра. Останньому проте вдалось бігти в Індію в 1520 році. У 1522 році він перебрався в Декан і став робити цінні дипломатичні послуги Нізам-Шахам, правителям Ахмаднагара. Тут Шах-Тахір був самим надійним радником Бурхана Нізу-Шаха (1509-1554), він читав щотижня перед великою аудиторією лекцію з різних релігійних проблем. Цікаво відзначити, що в Індії Шах-Тахір із самого початку виступав у захист імам'тського шиїзму, якого він дотримувався у Персії лише як деякої форми маскування. Імам'тський шиїзм влаштував і мусульманських правителів Індії, що виявили цікавість до розвитку дружніх відносин із Сефевідами. Це пояснює, чому Шах-Тахір вважав за необхідне скласти кілька коментарів до теологічних робіт добре відомих імам'тських вчених.

Найбільшого успіху в релігійній діяльності в Декані Шах-Тахір досяг тоді, коли в 1537 році Бурхан Ніз-Шах, перейшовши в імам'тський шиїзм, проголосив його офіційною релігією своєї держави. Ця подія, безумовно, порадувала сефевидський двір Персії. Згодом син і майбутній спадкоємець Шах-Тахіра, Хайдар, відвідав столицю Сефевидів. Шах-Тахір помер близько 1545 року. В Індії його спадкоємці продовжували дотримувати такїа, в основному, у формі імам'тського шиїзму. У цьому зв'язку становить інтерес те, як автор «Лама'ат ат-тахирій», одного з деяких збережених трактатів, створених нізаритами галузі мухаммадшахи в Декані близько 1698 року, ховає свої ісмаїлітські ідеї під покривом вражень, властивих як імам'тському шиїзму, так і суфізму. Вихваляючи шійтських імамів, він одночасно посилається на нізаритських імамів мухаммадшахи.

Тим часом другий сефевидський правитель, шах Тахмаш (1524-1576), піддав гонінням нізаритів в Анджудані і їх тридцять шість імамів Мурад-мирзу. І хоча Мурад-мирза мав безліч прихильників як у Персії, так і в Сінде й інших місцях Індії, він зрештою був пійманий і страчений у 1574 році за наказом шаха Тахмасна.



Після кончини шаха Тахмасна Сефевіди загрузли в династійних суперечках, що тривали ціле десятиліття. Це дало тимчасовий перепочинок нізаритам і іншим (не належали до імамів) релігійним громадам, що пережили колишні переслідування. Порядок у Сефевідській державі був наведений шахом Аббасом I (1587-1629), який привів сефевідську Персію до вершини її слави. Шах-Тахір, можливо, виявився найпершим нізаритським лідером, що усвідомив необхідність винаходу нової форми приховання; вона була з готовністю прийнята нізаритами, що розділяли разом із шіїтами дванадцятниками те ж ранньоалідське вчення і традиції раннього імамського шиїзму. У будь-якому разі шах Аббас I не переслідував нізаритів і їхніх імамів, що підтримували дружні відносини з його адміністрацією. Більш того, Халілаллах, спадкоємець Мурадмірзи, тридцять сьомий імам нізаритів галузі касимшахи, відомий також під суфійським ім'ям Зул-Факар Алі, був одружений на сефевідській принцесі, можливо, сестрі шаха Аббаса. Успіх нізаритів у здійсненні практики приховання під видом шіїтів імамів підтверджується одним написом, виявленою в Анджудані в 1976 р. Напис відтворює текст указу шаха Аббаса I від березня-квітня 1627 року. Відповідно до цього указу, адресованому на ім'я Амира Халілаллаха Анджудані (тодішнього нізаритського імама), шіїти Анджудана, що згадуються в указі як «існаашаріти», були звільнені від сплати визначених податків поряд з іншими шіїтами існаашаритами, що проживали в околицях Кума. Амір Халілаллах, відповідно до присвяченої йому епітафії, помер у 1634 році. Халілаллах і його спадкоємець Нур ад-дахр Алі (пом. 1671) були прославлені їх сучасником, нізаритським поетом Хакі Хорасані, що особисто відвідали Анджудан. Хакі також згадує успіх ісмаїлітського так'ва в Центральній Персії і Хорасане, а також у Мультане й інших частинах Індії. Нізаритські імами в Персії, представлені на той час лише галуззю касимшахи, продовжували практикувати такійа під подвійним покривом суфізму і шиїзму дванадцятників, хоча суфійсьий образ, очевидно, був набагато ефективнішим маски шиїзма існаашаризма. Спадкоємець Нур ад-дина, Шах-Халілаллах II (пом. 1090/1680), став останнім імамом у своїй галузі, що мала корені в Анджудане. Анджуданське відродження принесло реальні плоди в останні десятиліття XVII ст. Нізаритський да'ва лінії касимшахи домігся росту нізаритської громади шляхом вбирання в себе послідовників галузі мухаммадшахи. У той же час нізаритський да'ва успішно поширився в Центральній Азії і деяких районах Індійського субконтинента.

6.7. САПАНТ ЯК ОСОБЛИВА ФОРМА ІСМАЇЛІЗМУ

Нізаритський ісмаїлітський да'ва з'явився на Індійському субконтиненті в першій половині XIII ст., можливо, раніше, — в аламутський період. Питання залишається відкритим через відсутність надійних історичних даних. Очевидно, що лише протягом пізньоаламутського періоду центральне керівництво нізаритів не починало систематичних спроб розширити діяльність да'ва аж до Бадахшана і Синда — регіонів, що залишалися поза межами досяжності нізаритської держави в Індії. У будь-якому разі, якщо говорити про найбільш ранню фазу діяльності нізаритів в Індії, то нам залишається лише покладатися майже винятково на традиційні розповіді нізаритів Індійського субконтиненту (ходжа), на те, як це відбито в місцевій релігійній літературі жанру гинан. Залишається додати, що нізаріти ходжа завжди визнавали імамів нізаритів галузі касимшахи.

Термін гинан утворюється від санскритського слова джнана, що означає священне знання чи мудрість. У громаді нізаритів ходжа гинан одержали особливий статус.

Створені на декількох індійських мовах і діалектах Сінда, Панджаба і Гуджрата, ці, подібні до гімнів, поеми варіювалися за обсягом від чотирьох до більше тисячі рядків. Гинан передавалися протягом декількох сторіч, перед тим як були записані, головним чином, листом ходжки, розробленим у Сінді громадою ходжа. Література гинан містить у собі безліч місіонерських, містичних, міфологічних, дидактичних, космологічних і есхатологічних сюжетів, багато гинан містять етичні і моральні настанови, що регламентують релігійну практику і направляють релігійний пошук віруючого. Як жанр усної традиції, деякі гинан приводять анахронічні, агіографічні і легендарні розповіді про діяння бенкетів і тих, кого вони навернули до щирої віри, і в цьому змісті гинан у цілому ненадійні як історичні джерела.

Найбільш ранні нізаритські місіонери, що діяли в Індії, ким би вони не були, мабуть, були зосереджені на роботі в Сінде (сучасний Панджаб у Пакистані), де в Мультані й інших регіонах ще з фатимідського періоду продовжував таємно існувати ісмаїлізм. Бенкет Шамс ад-дин був самою першою особою, з ким гинан пов'язують початок діяльності нізаритів у Сінді. Місіонер, чия особистість оточена безліччю легенд, бенкет Шамс ототожнюється деякими дослідниками із Шамс-і Табризі. У деяких з безлічі гинан, приписуваних йому, Касим-Шах, син імама Шамс ад-дина Мухаммада і його спадкоємець по лінії кисимшахи, називається тодішнім імамом часу. Тому можна з високим ступенем визначеності говорити про те, що діяльність бенкету Шамс ад-дина приходить на середину VIII/XIV ст.. В інших гинан його активність датується двома сторіччями раніше. У всякому разі, мабуть, що особливо діяльно він був в Уччі і Мультані, де зберігся його мавзолей, відомий як мавзолей шаха Шамс ад-дину Саб-Завари. Протягом перших століть після падіння Аламута нізаритський да'ва продовжував таємно проповідуватися в Сінде нащадками бенкету Шамса. Варто відзначити, що приблизно з 1351 року Сінд знаходився під владою суннітів Самма, спадкоємців династії Сумра, що сповідували ісмаїлізм. Самі Сумра правили з Тхатти протягом майже трьох сторіч з 1051 року і, можливо, визнали нізаритський да'ва ще до падіння Аламута. Вчасно життя бенкету Садр ад-дина, правнука бенкету Шамса, бенкети заснували в Індії спадкоємну династію, що не мала постійних контактів з нізаритськими імамами, відмінна риса яких полягала в тому, що всякий раз, перш ніж очолити громаду, вони мали потребу в підтвердженні свого права на керівництво.

Бенкет Садр ад-дин об'єднав і організував да'ва в Індії. Він вважається засновником громади нізаритів ходжа на Індійському субконтиненті, йому приписують авторство самого значного числа гинан. Відповідно до свідчень гинан, він помер десь між серединою VIII/XIV ст. і початком IX/XV ст., незадовго до анджуданського відродження. Його гробниця знаходиться неподалік від Учча, до півдня від Мультана. Садр ад-дин навернув у ісмаїлізм величезне число індусів з торгової касті лохана і дав їм назву «ходжа», що походить від перського слова «хваджа», почесного титулу, що мав значення «пан» чи «хазяїн», це відповідало індійському «тхакур», розповсюдженому в індусів лохана. З Садр ад-Дином також пов'язують будівництво першого джалтат-хана (букв.: будинок громади) у Котри (Сінд), де протікала релігійна й обшинна діяльність ходжа. Згодом Садр з успіхом проповідував таква в Пан-джабе і Кашміру, де їм було побудовано декілька джама'ат-хана. Закладаючи основи організації громади нізаритів в Індії, Садр ад-дин керувався винятково практичними розуміннями.

Як бенкет Садр ад-дину успадковував його син Хасан Кабир ад-дин. Він також багато подорожував і, як повідомляють, відвідав тодішнього нізаритського імама Мустансира Біллаха II в Анджудане. Хасан навернув до мусульманства безліч індусів і зрештою оселився в Уччі, що служило центром да'ва сатпант II Індії. Мавзолей бенкету



Хасану, розташований за межами Учча, зберігся до наших днів; місцеві жителі називають його Хасан Дарья. Цікаво відзначити, що цей бенкет, як повідомляється, був пов'язаний з суфійським орденом сухраварди, що якийсь час домінували у Західній і Північній Індії. Дійсно, ім'я бенкету Хасану Кабир ад-Дина міститься в переліку духовних наставників тарпка ухраварди. Найвні в нас свідчення підтверджують, що й в Індії нізарити підтримували тісні стосунки із суфіями. Крім того, що Мульта́н і Учч у Сінде служили центрами місіонерської діяльності ісмаїлітів, вони були і центрами суфінських орденів сухраварди і кадирп. Необхідно відзначити, що протягом XIII-XI ст. сухравардпійа був найбільш важливим суфійським орденом Сінда, у той час як кадирп став здобувати переважний вплив лише в XV столітті. Та ж сама доктринальна близькість, що існувала між перським ісмаїлізмом і суфізмом, спостерігалася й в Індії між суфізмом і ісмаїлізмом сатпант. У результаті на Індійському субконтиненті між двома езотеричними традиціями установилися тісні взаємозв'язки, особливо в Сінді, де як суфізм, так і ісмаїлізм сатпант мали глибокі корені. Запозичення громадою нізаритів ходжа суфійської термінології, таких, наприклад, понять, як «муршид» і «мурпд», а також стійкі паралелі між поетичними і містичними символами, характерними для гинан і суфійської поезії, створеній на мовах панджабі і синдхи, сприяли встановленню тісних духовних зв'язків між суфіями і сатпант.

Після смерті Хасану Кабир ад-дина ходжа занурилися в безодню внутрішніх розбіжностей, що зрештою привели до розколу колись єдиної громади. Нізаритські імами анджуданського періоду постійно намагалися тримати під контролем спадкову владу бенкетів і інших місцевих династій різних нізуритських громад. Стомлений суперечками, що не припинялися, за керівництвом між Імам-Шахом і його численними братами і прагнучи затвердити, свій безпосередній контроль, імам разом з тим вирішив не призначати більше ніяких бенкетів. Тим часом Імам-Шах, що залишився лояльним імаму, мігрував у Гуджарат, де перетворив у ісмаїлізм сатпант місцевих індусів. Помер він у 1513 році в Пірані — місті, заснованому ним поблизу Ахмадабада, де тепер знаходиться його гробниця.

Як уже зазначалося, після смерті бенкету Тадж ад-дина нізаритські імами не стали призначати ніяких нових бенкетів керівниками ходжа. Замість цього їм було послане уже згадане керівництво «Пандийат-і джаванмардй», що містило настанови імама Мустансира Біллаха II з Анджудана. У традиційному переліку бенкетів, складеному нізаритами ходжа, ця книга зайняла 26-е місце після творів Тадж ад-дина. «Пандийат...», переведений на гуджа-рати і записаний листом ходжки. На той час нізаритський імам остаточно утвердив свій контроль над громадою ходжа. Тепер нізарити значно перевищили чисельність перських нізаритів, почали робити епізодичні поїздки в Анджудан для відвідування імам.

Зі смертю Імам-Шаха його син Нар Мухаммад відокремився від громади нізаритів ходжа і заснував незалежну секту, відому за іменем його батька. Імамшахи, що створили свою версію гинан, незабаром стали заперечувати який-небудь зв'язок з ісмаїлізмом. Більш того, вони затверджували, що їхні перші бенкети, упритул до Хасану Кабир ад-дина, були шіїтами дванадцятниками. В даний час прихильники цієї синкретичної секти, розділилися на ряд фракцій і зосередилися в сільських громадах Гуджарата і Хандеша, відносять себе, головним чином, або до шіїтів дванадцятників (існашаритам), або до суннітів, не маючи ніяких явних свідчень на користь свого ісмаїлітського минулого.

Походження і ранній етап розвитку особливої форми ісмаїлізма, відомого як сатпант, і його релігійної літератури, гинан, залишаються до кінця не проясненими. Зок-

рема, невідомо, чи з'явився ісмаїлізм напрямку сатпант (у тому вигляді, як він склався на Індійському субконтиненті) результатом курсу навернення в ісмаїлізм, що проводились першими бенкетами, що діяли в Сінді з XIII ст., чи він являв собою традицію, що поступово розвивалася протягом декількох століть, починаючи з епохи Фатимідів, за участі нizarитських місіонерів, що пристосували свою проповідницьку діяльність до сформованої на субконтиненті ситуації і релігійній практиці. Як відзначалося, з моменту загибелі ісмаїлітського князівства в Мультані і переслідувань з боку султана Махмуда Газневі на початку XI ст. ісмаїлітські громади Сінда стали вести більш закриті релігійне життя. Однак про конкретику мало що відомо, оскільки ісмаїліти Сінда і сусідніх областей, мабуть, залишалися поза межами поширення нizarитського ісмаїлізма аж до пізньоаламутського періоду, що дуже схоже на стан ісмаїлітів у Центральній Азії.

Ісмаїлізм напрямку сатпант, які б обставини не супроводжували його появу, являє собою місцеву традицію, що відбиває визначені історичні, культурні і політичні реалії, що склалися в середні століття на Індійському субконтиненті, у першу чергу в Сінді й інших областях Північної Індії. Основа ісмаїлізма сатпант (у рамках властивих йому концепцій і тематичних переплетень) могла вже існувати в часи появи нizarитських місіонерів, чи бенкетів, що особливо активізувалися в останні десятиліття аламутського періоду. Бенкети, можливо, дійсно черпали з неї своє натхнення і співвідносили свою діяльність з місцевими традиціями.

Як би те не було, нizarитський да'ва був підкріплений у Сінді спадкоємною лінією бенкетів, що досягла своєї кульмінації в анджуданський період, коли імами взяли на себе значну частку обов'язків щодо прямого керівництва діяльністю громади нizarитів ходжа. За свідченням гинан, бенкети здійснювали спроби для посилення дієвості їхнього заклик у індуїстському середовищі, оскільки нizarитський да'ва в Індії був звернений, в основному, до сільського населення і здебільшого неосвічених нижчих каст. Тому із самого раннього періоду, щоб підсилити ефективність і масштабність заклик, бенкети використовували місцеві індійські мови в більшій мірі, чим арабську і фарсі, розповсюджені в середовищі освічених людей. По тій самій причині бенкети прибігали і до індуїстських ідіом і міфології, переплітаючи мусульманські та ісмаїлітські догмати з міфами, образами і символами, уже знайомими індуїстам. Іншими словами, бенкети взяли на озброєння стратегію пристосування місцевих релігійних звичаїв і концепцій, стратегію аккультурації, що у підсумку себе цілком виправдала, забезпечивши приплив маси нововернених із середовища нижчих каст Сінда. Згодом ісмаїлізм сатпант виробив свій власний комплекс тем і теологічних постулатів, заснованих на суміші індуїзму і ісмаїлітського ісламу, а також ряду інших традицій і містичних рухів, що переважали в індо-мусульманському середовищі Індії, включаючи суфізм, тантризм і традицію бхакти.

Становлення ісмаїлізма сатпант в Індії проходило, однак, не завжди безпроблемно й успішно. Ми уже відзначили відділення імам-шахи, які значно віддалилися від своїх ісмаїлітських коренів. Такого роду складностями була відзначена ситуація з порученцем нizarитського імама в Персії, бенкет Даду, що проповідував серед тих ходжа, що явно повернулися в індуїзм. Недавні знахідки показали, що деякі громади, що спочатку могли б дотримуватися ісмаїлізму сатпант, у дійсності знову звернулися в індуїзм. Традиція сатпант породила безліч місцевих, концепцій і мотивів, що стали популярними в індо-мусульманському середовищі субконтиненту. У результаті в Індії легше поширювалася саме ця форма ісмаїлізма, що забезпечила до всього іншого захист для навернених у ісмаїлізм. Вчення ісмаїлітів сатпант добре представлене в гинан. Як уже відзначалося, бенкети трансформували індуїстську міфологію і сюжети в сказання, що



пропагували ісмаїлітське вчення. Зокрема, у рамках індуїзму вони поширювали доктрину імамату в тому вигляді, як вона була сприйнята ісмаїлітами нізаритами періоду після кийама. Це відбито у важливому гинан «Даса Аватара», що був записаний у трьох незалежних версіях, приписуваних відповідно бенкету Шамс ад-дину, бенкету Садр ад-дину й Імам-Шаху. «Даса Аватара», що подібно іншим гинан відбиває сильний вплив індуїзму, не використовується більш нізаритською громадою ходжа. Цей гинан представляє імама як довгоочікуваного рятівника. У ньому описуються десять поколінь спадкоємців індуїстського божества Вішну. Хоча бенкети засудили поклоніння ідолам, різні символічні відповідності і паралелі укоренилися в ряді гинан між індуїстською і ісламською концепціями й образами, полегшуючи перехід віруючих з індуїзму в ісмаїлізм сатпант.

Таййібіти зберегли чималу частину ісмаїлітської літератури фатимідського періоду. Да'п Хатим повернувся до фатимідських традицій навчання й у Хутайбі, штаб-квартирі да'ва, став регулярно читати лекції (лшджалис) на різні теми. Тут же він інструктував своїх підлеглих да'п Ємену й Індії. Хатим б. Ібрахим помер 1119 року і був похований під міцністю Хутайб; до його могили, як до святині, і в наші дні благоговійно стікаються палігрими таййібіти. Починаючи з п'ятого да'п, Алі б. Мухаммад б. ал-Валида (1209-1215), ніс да'п мутлак ще майже три сторіччя залишався, в основному, у руках клану бану'л-валид ал-анф із племені курайш аж до до 1539 року. Алі б. Мухаммад був освіченим ученим і плідним письменником. Його роботи, особливо «Тадж ал'ака'ид» і «Китаб аз-закіра», важливі для розуміння системи хака'ик таййібітів.

В області доктрини таййібіти зберегли ісмаїлітські традиції Фатимідів, у тому числі їхнє захоплення космологією і «циклічною» історією. Цей інтерес був покладений в основу гностицизму таййібітів, їх езотеричної системи хака'ик, з характерними есхатологічними мотивами і темою порятунку. З ранніх часів таййібіти користувалися також працею ал-кади ан-ну'мана «Да'а'им ал-іслам» як своїм найбільш авторитетним збірником з права; для таййібітів Ємену й Індії цей текст зберіг свою юридичну актуальність аж дотепер. У порівнянні з попереднім фатимідським періодом організація да'ва таййібітів зазнала значних змін і спрощення, продиктованих змінами в реаліях Ємену. Таййібітський ісмаїлітський імам залишався в прихованні з часів самого ат-таййіба разом зі своїми баб і худджа. У подібних обставинах виконавчий глава ієрархії да'ва в Ємені, ад-да'имутлак, виявився наділений абсолютною владою над громадою. Як вищий представник схованого імама, да'п мутлак був вправі розраховувати на підпорядкування і покірність таййібітів. Як і у випадку з імамами, кожен да'п, користуючись правом насс, призначав свого спадкоємця; і звичайно ця посада переходила в спадщину. У Ємені таййібітські да'п були найбільш освіченими членами своєї громади; багато хто з них став видатними вченими, що створили значну за обсягом таййібітську літературу езотеричної тематики. У справах да'ва да'пмутлак користувалися послугами декількох підлеглих да'п, що називалися «ма'зун» і «мукасир». Да'ва таййібітів зберіг у самому обмеженому обсязі традиції фатимідського да'ва щодо ініціації, скритності і практики навчання навернених, хоча нам відомі лише його незначні специфічні подробиці.

Да'п таййібітів підтримували добросусідські відносини з місцевими династіями Ємену, включаючи Расулідів і Тахирідів. Взаємини між таййібітами і зайдитами, якими в той час керували їхні власні імами, напроти, часто переростали у відкрите збройне протистояння. Немає ніяких підстав вважати, що так'ва таййібітів вів у ту пору активні дії в якому-небудь регіоні, поза межами Ємену й Індії. Тим часом єменські да'п установили тісні зв'язки з громадою таййібітів Гуджарата. Дійсно, аж до другої

половини Х/ХVI століття да'ва таййибитів в Індії залишався під суворим наглядом. Протягом цього тривалого часу глава да'ва таййибитів Індії, відомий там як вали, регулярно призначався да'п мутлак. Вали також мав у своєму розпорядженні власну ієрархію помічників і підлеглих да'п в Індії, але свідчень про це небагато.

У Західній Індії громада ісмаїлітів, що дотримувалась да'ва таййиби муста'ли, поступово розвивалася, починаючи з 1067 року, тобто з моменту приїзду першого єменського да'п Абдаллаха. Зі своєї первісної бази в Хамбхаті (сучасний Камбзй) він і його спадкоємці успішно проповідували да'ва серед індусів Гуджарата. Як уже зазначалося, у Гуджараті ранній да'ва поширювався під керівництвом Сулайхидів Ємену. У Західній Індії перетворені ісмаїліти, по більшій мірі індієстського походження, були відомі як «бохра». Спочатку да'ва поширювався серед міських ремісників і торговців Гуджарата — багатій провінції, пов'язаної з іншими прибережними районами Індійського океану торговими і морськими шляхами. Вважається, що слово «бохра» походить від терміна «вохорву», що на гуджараті означає «торгувати». Згодом цим терміном стали називати ісмаїлітів, оскільки за своїм походженням вони належали до торгової громади. Відповідно до іншої етимологічної версії, ці ісмаїліти були названі бохра тому, що вони були навернені в ісмаїлізм, будучи індієстами з касты вохра. На відміну від нізаритів ходжа Сінда, що часто піддавалися переслідуванням з боку місцевих суннітських правителів, таййибіти Гуджарата не зазнавали утисків регіональних індієстських правителів. Останні явно не відчували тривоги від функціонування в їхньому середовищі таййибітського да'ва. У результаті таййибітська громада розросталася, не зустрічаючи серйозних перешкод, аж до мусульманського завоювання Гуджарата в 1298 році. Положення ісмаїлітів бохра значно ускладнилися, коли Зафір-Хан (1391-1403) заснував незалежний Гуджаратний султанат. Правління суннітських султанів Гуджарата фактично припинилося в 1572 році, коли цей регіон був приєднаний імператором Акбаром до держави Великих Моголів.

Зафар-Хан виявився першим правителем Гуджарата, що встав на шлях переслідування шіїзма. З приходом до влади онука Зафар-Хана, Ахмад-Шаха I (1411-1442), що побудував нову столицю в Ахмадабаді замість Анахільвари, ісмаїліти також стали піддаватися масовим гонінням. З цього часу ісмаїліти бохра були змушені вдатися до такій під маскою суннізма.

Під час діяльності сорокового да'п Хибаталлаха ал-муайад фіддина (1754-1779), що збіглось з першими десятиліттями британського правління Індією, даудитів стали свідками вже іншого розкольніцького руху. Керівниками його були Ісмаїл та ін. Хібаталлах мав ряд послідовників в Уджжайне й інших місцях; вони стали відомі як «хиптийа», по імені Хибаталлаха.

У 1785 році ставка да'ва даудитів була переведена в Сурат, що знаходився під контролем британців, що забезпечували надійний притулок. Там сорок третій да'п Абд Алі Сайф ад-дин (1798-1817) заснував семінарію, відому як Сайфи Дар'ї для навчання вчених і функціонерів громади да'удитів. Ця установа з багатою бібліотекою стала центром традиційного загальномусульманського і ісмаїлітського навчання да'удитів бохра. У перші десятиліття ХІХ ст., зі зміцненням британського правління в Індії, індієські ісмаїліти з різних громад бохра і ходжа перестали бути об'єктами офіційного переслідування.

З 1817 року посада да'п мутлак да'удитів таййибитів бохра залишалася в руках нащадків шейха Дживанджі Аврангабади. Однак громаду да'удитів трясли постійні внутрішні суперечки і колотнечі, що вносилися опозицією влади да'п. Зокрема, суперечливі обставини, що супроводжували вступ на посаду сорок шостого да'п, Мухаммеда Бадр



ад-дина, що раптово пішов з життя у 1840 р. і не призначив привселюдно собі спадкоємця, привели до глибокого розколу в громаді.

Нова епоха в сучасній історії да'удитів бохра почалася з їх п'ятдесят першого да'п Тахіра Сайф ад-дин (1915-1965), що керував громадою довше кожного зі своїх попередників. У цей період поляризація даудитів на традиціоналістів і ряд груп реформаторів прийняла чіткі обриси. Останні виступали за світську освіту й індивідуальні права, а також демократизацію установ да'удитського да'ва і фінансову підзвітність да'п мутлак громаді. До 60-х років ХХ ст. групи реформаторів утворили об'єднаний фронт, названий «Прогресивна група». Проте Тахір Сайф ад-дин благополучно відстояв свою необмежену владу на всі релігійні і світські справи громади, претендуючи також на власну непогіршеність, традиційні атрибути і прерогативи імамів. Да'п призначав членів своєї численної родини на високі посади в організації да'ва і наполегливо проводив політику забезпечення непохитної покори да'удитів, що включала вигнання з громади провинених членів. Він узяв також під особистий контроль всі общинні доходи і фінансові ресурси.

Сторіччя переслідувань і насильницького навертання в суннізм не пройшли даром для ісмаїлітів бохра Індії. В даний час загальне число даудитів оцінюється усього близько 700 тис. чоловік. Більше половини даудитів бохра проживає в Гуджараті. Найбільша окрема громада даудитів бохра розташовується в Бомбеї (близько 60 тис. чол.). З 20-х років ХХ ст. Бомбей служив також постійною ставкою даудитського да'п мутлак і центральної адміністрації організації його да'ва, що офіційно називалася «да'ват-и хад-пйа». Інші важливі міські центри даудитів бохра в Індії розташовані в Дохаді, Удайпурі, Уджжайні, Сураті, Ахмадабаді і Сидхпурі. Поза Індією найбільша громада да'удитов знаходиться в Карачі (близько 30 тис. чол.). У Ємені даудити представлені малою громадою, що не перевищує 5 тис. чоловік, які населяють, в основному, район Хараза; особливо їх багато серед бану мукатил.

Поряд з нїзаритами ходжа, тайїбіти бохра, стали однією з найперших азійських громад, що осіли в Східній Африці. Їхнє розселення особливо заохочувалося в перші десятиліття ХІІІ/ХІХ ст. султаном Сайид Саїдом (1220-1273/1806-1856) з династії Ал Бу Саїд, що правила в Омані і Занзибарі. Прагнучи розширити торгову базу своїх африканських володінь, султан заохочував еміграцію індійських купців у Занзибар, де їм надавалася воля релігійного віросповідання. Емігранти ісмаїліти бохра з Західної Індії заснували найбільшу, після ходжа, азійську громаду Занзибара. Азійська еміграція збільшилася після того, як султан Саїд остаточно переніс свою столицю в 1256/1840 році з Маската в Занзибар. Через певний час індійські ісмаїліти направили свої стопи з Занзибара до зростаючих міських центрів східно-африканського узбережжя. До 1970 р. вже близько 20 000 ісмаїлітів бохра проживало в Кенії, Танзанії й Уганді. З тих пір у результаті антиазійської політики окремих африканських режимів більшість східно-африканських бохра, а також ходжа були змушені емігрувати й осісти на Заході й інших місцях.

Після розколу тайїбитської громади на даудитів і сулайманитів єменські тайїбіти встали на сторону останніх і почали надавати їм всеосяжну підтримку. Як це прийнято в ісмаїлітів, сулайманітські да'п передавали справи від одного до іншого, відповідно до становища насс.

В даний час число ісмаїлітів сулайманитів тайїбитів Ємену досягає 1000 чоловік. Вони населяють, в основному, північні райони країни і прикордонні області із Саудівською Аравією.

Сулайманіти продовжують ховати свою літературу від сторонніх. Ісмаїлітські тексти дофатимідського, фатимідського і єменського періодів аж до даудитсько-сулайманітського

розколу визнаються обома галузями, як тайиби, так і мустали. Після розколу даудіти і сулайманіти створили свої власні літературні традиції, у переважній більшості це доутку полемічного характеру, що захищають чи відкидають домагання різних даїл. У традиціях арабомовних єменських сулайманітів і да'удитів бохра, що користуються однієї з різновидів мови гуджарати, існують визначені розходження. У церемонії шлюбних і інших обрядів бохра запозичили багато чого з індуїстських звичаїв. Керівництво сулайманітів показало себе більш ліберальним, ніж їхні колеги да'уди. Зокрема, нечисленна на субконтиненті громада сулайманітів бохра допускає визначений ступінь соціальних змін, секуляризацію і модернізацію.

6.8. СУЧАСНИЙ РОЗВИТОК ГРОМАДИ ІСМАЇЛІТІВ-НІЗАРІТІВ

У цій частині покажемо сучасну історію ісмаїлітів нїзаритів, приділивши головну увагу їхньому розвитку із середини ХІХ ст. і політику модернізації, що проводилася останніми імами. Якщо говорити про сучасне становище в ряді нїзаритських громад, особливо тих, що знаходяться в Персії, Афганістані, Центральній Азії, Індії, Пакистані, Сирії і Східній Африці, то задовільне висвітлення цієї теми можливо лише за умови доступу до набагато більшого числа джерел, ніж ті, що нині нам доступні.

Шах-Халїлаллах ІІ був останнім імамом нїзаритів напрямку касимшахи, що проживав в Анджудане. На той час да'ва цієї головної нїзаритської лінії домігся успіху, зокрема, в Афганістані і Центральній Азії, а також на Індійському субконтиненті. У Персії більшість прихильників лінії мухаммадшахи дистанціювалися від своїх імамів, звернувшись у шиїзм дванадцятників, що спочатку був прийнятий нїзаритами як форма такїя. Громади мухаммадшахи Бадахшана й Індії також швидко зникли протягом ХVІІІ ст. У Бадахшані вони, в основному, перейшли на сторону касимшахи. До середини ХІХ ст. нїзаритів мухаммадшахи можна було знайти тільки в Сирії, де дотепер збереглася їхня невелика громада. Наша розповідь тут буде присвячена, в основному, нїзаритським ісмаїлітським імамам лінії касимшахи і їхнім послідовникам.

Шах-Халїлаллах ІІ помер у 1680 році, його місце успадкував син Шах-Нїзар. На той час імами набули широкого впливу в Анджудані і його околицях у Центральній Персії. Під час свого імамату (1680-1722) Шах-Нїзар переніс штаб-квартиру да'ва в Кахак — селище, що знаходилося поблизу (точна дата зміни місця ставки невідома), завершивши анджуданський період нїзаритського ісмаїлітського імамату. Протягом більш ста років імами зберігали міцне становище в Кахакі. Шах-Нїзар помер у 1722 році, про що свідчить його нагробний камінь у Кахакі. Тепер це невелике селище, де живуть шиїти існашарїти, з населенням близько 500 чоловік. Мавзолей Шах-Нїзара, де поховані також його спадкоємець Сайїд. Алї й інші члени родини, був, можливо, частиною первісної резиденції імама в Кахакі. Цікаво зазначити, що в цьому некрополі знаходяться також кілька могил з написами на ходжки, що свідчать про відвідування усипальниці нїзаритами ходжа із субконтиненту з метою побачити місце поховання свого імама. Кахак дійсно згадується в деяких гинан як обитель ісмаїлітських імамів.

До середини ХVІІІ ст. імами переїхали в Шахр і Бабак провінції Керман (південний схід Персії). Викликано це було тим, що в обстановці нестабільності після афганської навали на Персію і падіння Сефевідів у 1722 році мандрівники ходжа, що відправлялися в шлях до поховання свого імама, часто ставали жертвами розбійників ще до того, як устигали добратися до Кахака. У підсумку імами і прийняли рішення про перенесення ставки в Шахр-і Бабак, ближче до того шляху, яким йшли індійські прочани. На той час центр



активності нізаритської громади явно змістився убік ходжа, якщо мати на увазі як їхня чисельність, так і фінансові ресурси. У Персії в результаті переслідувань і приховання багато ісмаїлітів нізаритів, особливо городяни, прийняли шіїзм іс-нашари. Сорок другий імам, Хасан-алі, використовуючи налагоджений потік засобів з Індії, придбав велику власність у Шахрі Бабакі, а також у самому місті Кермані. Він став також першим нізасотським імамом, що відмовився від традиційної практики. Хасан-али почав активно входити в ділове життя Кермана, встановивши тісні зв'язки з афшаридським правителем провінції Шахрухом (1747-1759)

Незабаром після прийняття імамату нестабільність, що відрізняла в той час внутрішнє життя Кермана, змусила Шах-Халілаллаха тимчасово перебратися в Кахак. Його перебування в місцях, пов'язаних з його предками, затяглося на 20 років, перш ніж у 1230/1815 році він осів у Іезді. Вибір Іезда, розташованого на шляху в Белуджистан і Сінд, був, очевидно, продиктований турботою про безпеку мандрівників ходжа на шляху в Персію. Саме в Іезда імам був утягнений у різні суперечки і релігійну ворожнечу між його послідовниками і місцевими лідерами шіїтів дванадцятників. У 1817 році, під час нападу юрби на його будинок, він був вбитий разом з деякими своїми сподвижниками, включаючи його мурида ходжа.

Шах-Халілаллах III був одружений на своїй родичці Бібі Саркара (пом. у 1851), що народила йому в 1804 році спадкоємця ісмаїлітського імамату, Хасан Ал-Шаха. Батько і брат Бібі Саркари, Мухаммад-Садик Махаллати (Сидк-алі-Шах) та Іззат-алі-Шах, були видними суфіями, що підтримували тісні відносини з Зайн ал-абидіном Ширвані (пом. 1837). Останній носив суфійське ім'я Маст-алі-Шах і був духовним главою головної галузі тарпка німаталлахі. Тісні зв'язки між родиною ісмаїлітського імама і поруч керівників німаталлахі, включаючи Рахмат-алі-шаха (пом. 1861), Мунаввар-Ал-Шаха (пом. 1301/1884), Сафи-Ал-Шаха (пом. 1316/1898) і Масум-Ал-Шаха (пом. 1926), автора відомого суфійського твору «Тараїк ал-хакаїк», відновлялися час від часу протягом усього XIX ст.

Хасан-алі-Шаху було усього лише 30 років, коли він успадкував посаду батька як сорок шостий ісмаїлітський нізаритський імам. У зв'язку з вбивством Шах-Халілаллаха його вдова приїхала в Тегеран до двору кад-жарського монарха, Фатх-али-Шаха (1797-1834), у пошуках справедливості щодо своїх дітей і чоловіка. Зрештою їй пощастило: підбурювачі до убивства імама понесли покарання, і монарх призначив Хасан-алі-Шаха губернатором Кума, відрядивши йому також у власність ряд селищ сусіднього Махаллата. До того ж Фатх-алі-Шах видав одну зі своїх дочок, Сарв-і Джахан-ханум, заміж за юного імама, закріпивши за ним почесний титул «Ага-Хан», що означає «пан», «хазяїн». З цього часу Хасан-алі-Шах став відомий у Персії як Ага-Хан Махаллати. Завдяки його титулу і глибоким кореням родини в Махаллаті і його околицях (Анджудан, Кахак і Кум), титул «Ага-Хан» став для його спадкоємців в імаматі ісмаїлітів.

Ага-Хан I прожив у Персії тихе життя в повазі і пошані при дворі Каджаров протягом усього часу правління Фатх-Ал-Шаха. Але ісмаїлітський імам не витрачав часу даремно і поступово зібрав військові сили в Махаллаті.

Улітку 1841 року Ага-Хан I у супроводі величезного почту прибув у Кандагар, обложений у той час англо-індійською армією. З цього моменту між ісмаїлітським імамом і британською владою стало ширитися взаємодія. У Кандагаї Ага-Хан прийняв посланників від своїх послідовників у Бадахшані і Сінді; ісмаїлітські громади цих регіонів прагнули встановити безпосередні контакти зі своїм імамом. У 1842 році, у зв'язку з поразкою британських військ у Кабулі і Кандагарі, Ага-Хан I перебрався в Сінд. Тут дії його кавалерії сприяли приєднанню Сінда до Британської Індії в 1843 році. У Сінді

імам залишався в Джерруке, де дотепер зберігся його будинок. За свої заслуги в цей період Ага-Хан I був визнаний гідним щорічної пенсії від генерала сера Чарльза Напьера (1782-1853), завойовника Сінда, що був з імамом у дружніх відносинах.

З часу прибуття в Сінд Ага-Хан I відновив контакти зі своїми послідовниками ходжа, що тоді вперше змогли бачити свого імама. У 11844 році він залишив Сінд і після року, проведеного зі своїми прихильниками в Катиаварі (Гуджарат), прибув у 1846 році в Бомбей. Посередництво Британії з приводу повернення імама на батьківщину, у Персію, як вираження його особистого бажання, успіху не мало. Після короткого перебування в Калькутті, у 1265/1848 році ісмаїлітський імам назавжди оселився в Бомбеї. Ця подія знаменує собою початок сучасного періоду в історії ісмаїлітів нizarитів.

Ага-Хан I став першим ісмаїлітським імамом своєї галузі, що оселився в Індії. Як духовний глава мусульманської громади, Ага-Хан I одержав захист від британського істеблшменту в Індії, що зміцнило й усталило його положення. Проте спочатку він зазнав серйозних труднощів у зміцненні своєї релігійної влади. На Індійському субконтиненті нizarити ходжа залишалися без бенкету досить тривалий час. Ісмаїлізм сатпант, як уже зазначалося, зазнав впливу індуїстських елементів, у той час як і ходжа були змушені досить довго ховатися під масками суннітів чи шиїтів дванадцятників. У врегулюванні своїх правових проблем ходжа, як і деякі інші індійські мусульмани, стали застосовувати скоріше індуїстські методи, ніж до розпоряджень мусульманського права, особливо в справах, які стосувалися спадщини. Вищевказані фактори навряд чи сприяли формуванню ясного і сильного почуття релігійної ідентичності.

Саме в таких умовах Ага-Хан I розгорнув широкомасштабну кампанію, метою якої стала вербалізація уявлень про те, що ж визначає особливу релігійну ідентичність його послідовників ходжа. У 1861 році імам поширив документ, що характеризував релігійні вірування і практику ісмаїлітів нizarитів, пропонуючи кожному ходжа підписати його. Власне кажучи, підписанням просили продемонструвати свою вірність імаму і шийтській ісмаїлітській мусульманській вірі, у тому вигляді, як її інтерпретував сам імам. Цей документ, своєрідна віха в підтвердженні нizarитської ісмаїлітської ідентичності, одержав широке поширення в Бомбеї й інших місцях. Переважна більшість ісмаїлітів також погодилося його підписати. Поступово Ага-Хану I вдалося поширити свій контроль на нizarитів ходжа через їхню традиційну обцинну організацію. Він особисто проводив призначення на важливі для громади посади. Такими були мукхи (вимовляється як борошна) — суспільні і релігійні глави будь-яких місцевих громад ходжа і камадія (вимовляється як камрія) — їхні особисті помічники. Кожна громада (джама'ат) ходжа, що досягла визначеної величини, мала свого мукхи і камадія з чітко визначеними функціями, включаючи збір релігійних внесків і стояння на релігійних церемоніях у джама'ат-хана, чи будинку зборів. Ісмаїліти нizarити дотепер зберігають цю традиційну структуру організації; терміни «мукхи», «камадія» (слова санскритського походження) і «джама'ат-хана» згодом були прийняті всіма, хто навіть не належав до ходжа, громадами ісмаїлітів. Поряд з цим Ага-Хан I заохочував літературну діяльність своїх послідовників. Найбільш видатним серед піонерів цього відродження був його старший онук, Шихаб ад-дін Шах (пом. 1884), що створив ряд трактатів на фарсі з етичних і містичних аспектів вчення нizarитів.

Хасан-алі-Шах, Ага-Хан I, сорок сьомий імам ісмаїлітів нizarитів, помер у 1881 році після свого бурхливого подіяма імамату, що тривав 64 роки. Поховай він був у районі Мазагаон міста Бомбея, де його мавзолей височіє як вражаючий монумент поруч зі старою джама'ат-хана. Ага-Хан I успадковував його старший син Ака-алі-Шах, його єдиний син від каджарської дружини. Сорок сьомий імам народився в 1830 році в Махал-



лате (Персія), де він провів свої юнацькі роки. Ака-’алі-Шах керував нізаритами ісмаїлітами протягом короткого чотирирічного періоду; у цей час він займався, в основному, поліпшенням умов освіти і медичного обслуговування нізаритів. У 11885 році він помер від пневмонії, отриманої під час одноденного полювання біля Пуни, і був похований у фамільному мавзолі в Наджафе (Ірак).

Ака-алі-Шаху успадковував його єдиний здоровий син, що керував нізаритами ісмаїлітами як їх сорок восьмий імам протягом 72 років, довше, ніж хто-небудь з його попередників. Завдяки своїй видатній ролі в індо-мусульманських і міжнародних справах він став добре відомий як мусульманський реформатор і державний діяч. Тому його життя і досягнення усебічно документовані.

Султан-Мухаммад-Шах, Ага-Хан III, був зведений на ісмаїлітський імамат на офіційній церемонії в Бомбеї в 1885 році, коли йому виповнилося усього лише вісім років. Він виріс під невисипущим наглядом своєї високо обдарованої матері, Шамс ал-мулук (пом. 1938), онуки Фатх-алі, шаха Персії, тоді як його дядько по батьківській лінії, Ака-Джанги-Шах (розум. 1314/1896), був призначений його опікуном. Ага Хан III одержав традиційну освіту в Бомбеї, що включала арабську і перську мови, а також знайомство з англійською мовою і літературою. У 1898 році ісмаїлітський імам наніс свій перший візит у Європу, куди пізніше переніс свою постійну резиденцію. Протягом усього свого життя Султан-мухаммад-шах підтримував тісні відносини з англійцями, одержуючи від уряду Великобританії численні нагороди і преференції. Ці відносини принесли величезні вигоди його послідовникам в Індії й Африці, на яких поширювалася влада британської корони.

Із самого початку Ага-Хан III цікавився справами своїх послідовників, особливо громад нізаритів на Індійському субконтиненті й у східній частині Африканського материка. Згодом ці інтереси переросли в цілеспрямовану політику і спеціально розроблені програми. У 1905 році він почав перший з візитів до своїх послідовників у Східну Африку.

Нізарити ходжа постійно емігрували з Західної Індії в Занзібар, де вони заснували своє найбільш раннє поселення і джама’ат-хана. Еміграція нізаритів ходжа й інших азіатів в Занзібар помітно зросла в 1840-1870 роках у період економічного процвітання і введення на острові полегшених торгових і комерційних правил. До Першої світової війни поселення нізаритів ходжа існували також і в багатьох міських центрах Східно-Африканського материка, включаючи Момбасу, Дарунок ас-салам, Найробі і Кампалу.

Тим часом ісмаїлітський імам усе більше поглиблювався в політику реформ, що могла принести вигоди не тільки його послідовникам, але й іншим мусульманам. Він ініціював різні освітні реформи і зіграв головну роль у перетворенні мухаммаданського Англо-східного коледжу в Алігархе у провідний університет; він же став і одним із засновників Усеіндійської мусульманської ліги. У той же час Ага-Хан III включився в індійські справи і дієво брав участь у доленосних дискусіях, що привели в кінцевому рахунку до незалежності Індії і Пакистану від британського панування. Під час Першої світової війни імам опублікував книгу, у якій виклав свої погляди на майбутнє Індії. Пізніше, у 1930-і роки, він представляв мусульман Індії на конференціях Круглого столу в Лондоні, обговорюючи долю субконтиненту разом з іншими знаменитими учасниками, такими як Махатма Ганді і Мухаммад Алі Джина, засновник держави Пакистан. Участь Ага-Хана III у міжнародних справах увінчалася його обранням у 1937 р. президентом сесії Ліги Націй у Женеві. На той час імам ісмаїлітів уже відсвяткував свій золотий ювілей у 1935 р., відзначивши 50-річчя імамату.

У 1905 р. Ага-Хан III видав звід письмових правил і постанов, що, власне кажучи, став першою конституцією його громади в Східній Африці. Ця конституція, як і інші,

складені пізніше для інших регіонів, представляла приватний закон громади, трактуючи, у першу чергу, питання спадкування, шлюбу, розводу, опікунства і т.д. Основні постанови 1905 р., ініційовані політикою Ага-Хана III в області систематизації структури установ і модернізації, передбачали для ісмаїлітів нїзаритів Східної Африки також нову адміністративну організацію у вигляді ієрархічної структури рад. Згодом подібні постанови із системою адміністративних рад і підлеглими їм відділеннями були розроблені для громад Індії і Пакистану. Постанови визначали повноваження і функції різних категорій національних, регіональних і місцевих рад. Чиновники в системі рад призначалися на визначений час особисто імамом, не одержуючи за час служби ніякої плати. Власне кажучи, Ага-Хан III успішно розгорнув у громаді волонтерські суспільні роботи, що стало сталою традицією. Ісмаїлітські постанови періодично переглядалися з урахуванням змін у політичних і соціально-економічних умовах життя різних громад. Приблизно в 1910 р. Ага-Хан III увів визначені зміни й у релігійні ритуали і практику своїх послідовників, підкреслюючи їх духовну і езотеричну значимість. Ці зміни також служили подальшому відмежуванню ісмаїлітів нїзаритів від шїїтів дванадцятників, особливо в Персії і на субконтиненті, де протягом значного часу ісмаїліти чи виступали як дванадцятники, чи співіснували з ними.

До перших десятиліть ХХ ст. ісмаїліти нїзаріти не ходжа розсталися, в основному, зі своїми колишніми упередженнями. У Сирії ісмаїліти нїзаріти визнали лінію імамів мухаммадшах, залишаючись лояльними підданими Оттоманської імперії. Тим часом з 1796 р. сирійські нїзаріти течії мухаммадшахи не мали зв'язок від імама, Мухаммада алі Бакира, що, як і його предки, жив в Індії. Оскільки пошуки свого імама виявилися марними, у 1887 році основна частина мухаммадшахи виявила відданість імаму течії кагімшахи, представленої тоді Ага-Ханом III. В даний час ці ісмаїліти, що нараховують близько 80 тис. чоловік, живуть у Саламїї і навколишніх селищах. Однак ісмаїлітська меншість, сконцентрована в Масїафі і Кадмусі, залишилася вірною течії мухаммадшахи і дотепер очікує явлення свого схованого імама.

У Персії нїзаріти були залишені без діючого лідера аж до смерті Ага-Хана I у 1841 році. Невеликі розкидані ісмаїлітські громади Персії знову звернулися до строгої маски шїїтів дванадцятників, офіційної релігії Персії. Пізніше вже з Бомбея Ага-Хан I призначив Мірзу Хасану, родом із селища Сидих (Південний Хорасан), спостерігати за справами своїх послідовників у Персії. Після смерті Мірзи Хасану близько 1887 року його привілейовану посаду успадкував його син Мурад-мірза. До цього часу перські ісмаїліти вже не мали безпосередніх контактів зі своїм імамом, і Мурад-мірза виходив із своїх власних лідерських амбіцій. Зокрема, він претендував на ранг худжжа і вимагав абсолютноного підпорядкування громади. Мурад-мірза визнавав імамом Самад-Шаха, сина Хаджжи Бібі. Цей заклик був підтриманий фракцією ісмаїлітів Південного Хорасана. До 20-х років ХХ ст. Самад-Шах улагодив свої розбіжності з імамом, що послав його з місією в Хунзу.

Ага-Хан III поширив, хоча в обмеженому вигляді, свою модернізаторську політику на Персію, особливо в області освіти. У Хорасані, де в даний час сконцентрована значна частина громади, була успішно введена програма під гаслом «Школа в кожному селищі ісмаїлітів». В даний час близько 30 тис. ісмаїлітів нїзаритів проживають у Персії, приблизно половина з них — у провінції Хорасан. Інші перські нїзаритські громади розташовані в Тегерані, Махаллаге і навколишніх селищах, а також у Кермані, Шахр-і Бабакі, Сїрджані, Тезді і їхніх околицях. Буває і таке, що жителі багатьох селищ, часто родичі, належать до обох громад, ісмаїлітів і дванадцятників, що є результатом багатівікової практики пристосування й асиміляції до релігійного оточення, що домінував у регіоні.



Ага-Хан IV ретельно стежить за духовними і світськими справами своєї громади. Він регулярно відвідує своїх послідовників у різних частинах Азії, Африки, Європи і Північної Америки і керує ними за допомогою фарман. Імам підтримує чітко розроблену систему ради общинної адміністрації, введену його дідом, і займається її поширенням на нові території в Європі, США і Канаді, рахуючись зі значною еміграцією своїх послідовників зі Східної Африки й Індійського субконтиненту на Захід, що почалася в 70-х роках ХХ ст. Високий рівень освіченості і значні комерційні успіхи уможливили інтеграцію цих ісмаїлітських емігрантів в економічне життя країн, що їх прийняли. Ще Ага-Хан III, Султан-Мухаммад-Шах, видавав окремі постанови для своїх послідовників ходжа в Східній Африці, Індії і Пакистану. У 1986 році, коли Ага-Хан IV поширив універсальний документ, названий «Конституцією мусульман шіїтів імамів ісмаїлітів» і адресований усім його послідовникам по усьому світі, у «конституційній» історії громади відкрилася нова глава. Системою рад поки ще не охоплені визначені громади ісмаїлітів, що включають персомовні Зжама'ат Персії, Афганістану і Таджикистану. У цих останніх громадах керівництво здійснюється через альтернативну систему, засновану на особливих комітетах. В поточні роки особлива увага приділялася релігійним і соціально-економічним справам ісмаїлітів Бадахшана в Таджикистані, що у 1991 році вийшли з насильницької ізоляції в результаті утворення незалежних центральноазійських республік. Бадахшанські ісмаїліти, що піддавалися жорстоким репресіям при радянській владі, збиралися десятками тисяч у Шугнані, Рушані й інших районах Гірсько-бадахшанської області Республіки Таджикистан для того, щоб знову присягнути своєму імаму.

Ага-Хан IV виступив і з багатьма новими ініціативами, програмами і проектами, що передбачають соціально-економічні й освітні вигоди для своїх послідовників, також як і для неісмаїлітського населення визначених регіонів Африки й Азії. З цією метою на основі, закладеної його дідом, він створив складну мережу установ, що звичайно називаються Мережа Ага-Хана з розвитку. Здійснюючи проекти, спрямовані на соціальний, економічний і культурний розвиток, Мережа вкладає в благодійну діяльність у середньому на 100 мільйонів доларів щорічно.

Якщо говорити про соціальний розвиток, то Мережа імама особливо активна в Східній Африці, Центральній Азії, Пакистані й Індії в реалізації проектів, спрямованих на підтримку охорони здоров'я, освіти і готельного бізнесу, а також сільського господарства. Багато хто з цих сфер діяльності були підтримані чи профінансовані Фондом Хана, заснованим у 1967 році. Якщо Ага-Хан III проклав шлях сучасним освітнім реформам у своїй громаді, то його онук зосередив на них основну увагу ісмаїлітського імамату і поширив його на область вищої освіти й освітніх установ. У цьому зв'язку варто відзначити Інститут досліджень ісмаїлізму, заснований у Лондоні в 1977 р. з метою стимулювання досліджень із загальних проблем ісламу і ісмаїлізму, а також Університет Ага-Хана, факультети якого з медицини, підготовки і освіти медичних сестер, а також госпіталь були урочисто відкриті в Карачі в 1985 р. Нинішній імам заохочує молодих ісмаїлітів прагнути до рівноваги між духовним і світським життям, оволодінню фаховою освітою і досягненню видатних результатів у науці, підготовляючи тим самим своїх послідовників до життя у світі, де панує поважне відношення до достоїнства людини, свідомості ХХІ ст. В області економічного розвитку Ага-Хан IV виступив також у ролі спонсора багатьох проектів і служб. Діяльність у цій загальній сфері, від фінансування малого бізнесу і страхового забезпечення і до промислових ризиків і сприяння туризму, знаходяться під загальним керівництвом Фонду Ага-Хана з економічного розвитку.

Нинішній імам ісмаїлітів приділяє значний обсяг свого часу і засобів популяризації ісламу, не тільки як релігії, але і як найважливішої частини світової цивілізації з властивим їй розмаїтістю соціальних, інтелектуальних і культурних традицій. Він виступив ініціатором новаторських програм по збереженню і відновленню культурної спадщини мусульманських співтовариств. Центральною установою в цій сфері став Піклувальний Фонд Ага-Хана з культури, заснований у 1988 р. в Женеві з метою сприяння визнанню значимості створеного навколишнього середовища як в історичному, так і сучасному контекстах, а також виявленню найбільш примітних тенденцій в області архітектури. Сьогодні мандат Фонду містить у собі Премію Ага-Хана з архітектури, засновану в 1977 р. з метою визнання і заохочення видатних досягнень в області архітектури в різних регіонах мусульманського світу, Програму Ага-Хана з мусульманської архітектури, відкриту в 1979 р. при Гарвардському університеті і Массачусетському технологічному інституті з метою надання освіти архітекторам і фахівцям із планування для забезпечення нестатків сучасних мусульманських співтовариств, а також Програму підтримки історичних міст, розгорнуту на початку 90-х років. XX ст. з метою сприяння консервації і реставрації будівель її громадських місць у мусульманських історичних містах, таких, наприклад, як Каїр і Занзібар. Ага-Хан IV бере особисту участь у керівництві діяльністю усіх своїх установ, координуючи і направляючи все через свій Секретаріат в Агламоні, біля Парижа.

Ісмаїліти нізаріти — мусульманська меншість, розсіяна по багатьом країнам, — пройшли через репресії і релігійні переслідування, що майже не припинялися з часу падіння Аламута аж до нашого часу. Тому ісмаїліти часто застосовували практику приховання, представляючись то суфіями, то шиїтами дванадцятниками, то суннітами чи навіть індусами.



Розділ 7

Рух хариджитів (хаваридж) і його духовно-політичні особливості

В армії Алі були люди з двох течій, які впливали на подальший розвиток теології. Описані вище дві групи, фактично, стали початком двох великих напрямів — шіїтів і хариджитів. Шіїти дістали свою назву з того факту що вони перебували на «боці», прибічники (*уіа*) Алі. Хариджити (арабською *хаваридж*, що віддалилися, відійшли) так називалися тому, що вони «віддалилися» початково від Алі, а потім і від Муавії та Омейядів. Це найраніше в історії ісламу релігійно-політичне угруповання, що відокремилося від основної частини мусульман. Знаменний приклад такого «віддалення» виявився під час правління Алі, коли він готував свою армію проти Сирії. Ця подія датується липнем 657 р. в період боротьби за владу між Алі, двоюрідним братом і зятем Пророка, а також Муавією, намісником Сирії. Як зазначає А. Алі-заде в «Ісламському енциклопедичному словнику»: «У наступні роки хариджити вели збройну боротьбу з халіфом Муавією і його спадкоємцями, до яких перейшов Халіфат після смерті Алі. У ході бойових дій у них сформувався культ мучеників, до помсти яких вони закликали. У повстанській діяльності вони використовували методи партизанської війни, здійснюючи стрімкі нальоти, і, в разі підходу халіфських військ, одразу відходили в безпечні місця».

Поява повстань під час правління, як Алі так і Муавії, підтверджує, що відбувалися вони не завдяки особистим незадоволенням, але були інші обставини соціального характеру. Так, більшість хариджитів були не мекканського чи мединського походження, а походили з кочевих племен. До прийняття ісламу ці люди й їхні батьки жили вільним життям в пустелі. А тепер вони перебували у великій мусульманській армії. Коли походи закінчилися, вони повернулись не на свою землю, а у воєнні табори Іраку та Єгипту. В цей час усі мусульмани брали участь в воєнних діях, а після повернення вони отримували винагороду від держави. Основною причиною повстань було почуття невдоволення результатом непередбачуваних змін.

Можна зробити деякі припущення, що дають можливість пояснення реакцій хариджитів на ситуацію, а також пояснити сильну ворожість між ними. Деякі з них вважали, що спасіння (чи досягнення вищого кінця людського життя) полягає в лідері, який обдарований чимось більшим, ніж людською вдачею. Цією вдачею вважаються віра в Бога чи природна обдарованість. Тут можна використовувати соціологічний термін «харизматизм» і говорити про «харизматичного лідера». Інші люди шукають спасіння не в лідері, а в харизматичному суспільстві, й у такому суспільстві людина досягає спасіння. Негативна риса цієї віри полягає в моралі: «поза релігією нема ніякого сумніву». Позитивний аспект помітний у мисленні багатьох мусульман, як кажуть в ісламському суспільстві «люди раю», що тягне за собою всіх членів суспільства до досягнення цього раю.

Існування давніх вірувань такого роду пояснює існування рухів хариджитів та шіїтів під час халіфства Алі. Людям потрібна була міцність, безпечність у зовсім новому житті, до якого вони увійшли. Глибокі, можливо неусвідомлені поштовхи, примусили їх шукати безпеку, одних, йдучи за геніальним лідером, а інших — у харизматичному суспільстві. Давні араби вірили в лідера Алі, хоч його рішення не завжди відповідали

вірі. Друга група мала перевагу в тому, що суспільство мусульман без сумніву було божественно запалене Пророком і володіло цим почуттям, але необхідно було усвідомлювати, що у випадку порушення правил, їх виключають з суспільства. З цього вийшла доктрина, за якою ті, хто скоїли великий гріх, вилучалися з суспільства. Хариджити шукали впевненість у знанні того, що суспільство, до якого вони належать, дійсно було харизматичним і надприродним.

Подальше відображення цих описів вказує на те, чого існувала така ворожість між хариджитами та шіїтами. Для обох груп існувало одне й те ж питання — чи збираються вони шукати спасіння чи усвідомлювати їх вищий кінець. Отже, можна сказати, що це було питання про сутність життя і смерті. Виходить, що віра кожної групи суперечила одна одній і кожна з них не хотіла допускати спасіння іншої. Хариджити, котрі не були впевнені в ідеальності лідера, думали, що він може робити помилки й привести суспільство до вигнання з раю. Шіїти, з іншого боку, боялися того, що не натхненний член суспільства може вплинути на лідера, а той прийняти невірне рішення. В цьому випадку зміни напряму спасіння однієї групи піддавали небезпеці іншу. І не дивно, що між ними була жорстока боротьба.

Але, коли виникає питання чому людина має зосередитися на геніальному лідері чи на харизматичному суспільстві, то з'являється припущення, яке потребує аналізу. Можливі дві реакції на одну й ту ж ситуацію, завдяки основним відмінностям у людській природі, але це сумнівна теорія з серйозними наслідками і тому краще пояснити ці відмінності традиційними методами. Існують дві особливості пояснення.

Перша особливість полягає в схожості між маленькими групами бунтівників-хариджитів та кочового суспільства. В повстаннях під час правління Алі й Муавії інували групи приблизно по 300-500 чоловік, в середньому — 200. Вони не ховалися в пустелі, а йшли в надійні місця в Іраку і виживали завдяки набігам, доти, поки сила влади не зупиняла їх. Маленькі угруповання вважали, що вони є основним суспільством «істинних мусульман», хоча не заперечували, що існують істинні мусульмани, що не входять в угруповання. Інші люди, хоч і не були «істинними мусульманами», могли бути безнаказно вбиті, таким чином, групи бунтівників створювали свій спосіб життя, не такий, як у племен кочовників. Хариджити, як кочовники, були хорошими поетами й ораторами і, не дивлячись на прийняття ними ісламської віри, їх почуття в поемах висловлювались так, як і в язичників-кочовників.

Друга особливість полягає в питанні, до якого племені належать шіїти і хариджити, чим вони відрізняються між собою. Відмінність не є чітко встановленою, але можна виділити такі моменти: 1) значна кількість шіїтів з'явилася з племен Південної Аравії; 2) хариджит (в період Омейядів) були в основному з трьох північних племен. Північні племена приєдналися до мусульманських набігів на Ірак, але не менш, як одне плем'я серед шіїтів брали участь в ранніх набігах. Члени цих племен знаходились під впливом іудаїзму. Відмінності полягають в традиціях. Племена південної Аравії дотримувались традиції древньої цивілізації більш, як тисячу років і там правили пророки. Тому вони шукали такого лідера й думали, що знайшли його в особі Алі. На північні племена не впливала віра в божественний царський сан. Племена з пустелі були рівними між собою, існували ознаки «демократичного суспільства». З цього виникло вірування, що перевага належала племені, яке пролило кров і йому належала честь у всьому світі. Араби повірили в таку інтерпретацію, але біля 656 р. ідея невеликої спільноти істинних мусульман збудила свавільну реакцію тих, хто жив в «демократичних традиціях».

Муавія панує як визнаний халіф від 661 р. по 680 р. Його міць ґрунтувалася, головним чином, на армії, що складеній з арабів; він осів в Сирії, і зробив Дамаск його сто-



лицею. У практиці кочових арабів успіх лідера звичайно залежав від його сім'ї; первородство не надавало ніяких спеціальних прав. Муавія хотів мати свого сина Язіда за наступника перед своєю смертю, навіть не зважаючи на те, що були й такі, які не сприймали Язіда. Це приводить до катастрофічної громадянської війни, коли Язід помер в 683 р. 'Абду-Аллах ібн аз Забур, відмовився слухатися Язіда з Мекки, який мав значний контроль над великою частиною Іраку, а також регіоном Мекки і Медини. Під керівництвом члена іншої гілки сім'ї Омейядів, у 691 р. вони завершили оновлення Іраку, у кінці 692 р. загасили останнє полум'я повстання в Мецці.

У наступні роки хариджити вели збройну боротьбу з халіфом Муавією і його спадкоємцями, до яких перейшов Халіфат після смерті Алі (життя його трагічно обірвалося в 661 р. Він став жертвою змови хариджитів, які засудили його на смерть). У ході бойових дій у них сформувався культ мучеників, до помсти яких вони закликали. У повстанській діяльності вони використовували методи партизанської війни, здійснюючи стрімкі нальоти, і, в разі підходу халіфських військ, відразу відходили в безпечні місця. Як відомо, переважна більшість мусульман, відповідно до хадисів Пророка, визнають керівництво (імамат) за представниками рідного племені Пророка — курайш. Всі халіфи Арабського халіфату були родом з цього племені. Однак хариджити дотримувалися інших поглядів. Так, Аш-Шахрастані писав, що вони допускали, імамат і серед некурайшитів. Повстанство і повстання проти влади, яку вони вважали «невірною», стали обов'язковими в релігійній доктрині хариджитів. Якщо кількість «істинних» мусульман, якими вони себе вважали, в якій місцевості досягало сорока осіб, то збройний виступ проти влади ставав обов'язковим релігійним обов'язком. А якщо їх було менше, то їм слід було приховувати свої віропереконавання (*такія*) і чекати поповнення своїх рядів. Самопожертва на шляху віри (*шира*) стала однією з головних основ хариджизму.

Розширення халіфату, продовжився під Муавії, але був зупинений громадянською війною, було зараз відновлене, Муслім розширив його межі до Центральної Азії і Індії (її північного заходу); поки на півночі Африки, яку вони притиснули на захід до Марокко, і в 711 р. перетнув протоки до Іспанії. На північ були часті експедиції проти Візантії, але не було постійно зайнятих територій. Величезні території характеризуються тим, що приводять до внутрішніх напруг, які коли-небудь розростаються, і недоладної адміністративної машини. Близько 730-735 рр. ніхто не був успішний, проте, групи та їх керівники відіграли значну роль в ослабленні Омейядів, в 750 р. армії Аббасидів, що йшли з Іраку, зі східного боку, ліквідували режим Омейядів, і встановили нову династію Аббасидів.

Поступово хариджити розколотися на угруповання: азракитів, ібадітів та ін. Виступаючи проти центральної влади, хариджитські групи змагалися між собою, що не дозволило їм стати потужним опозиційним рухом. Зародження спільноти азракитів відбулося у 80-х рр роках VII ст., коли Нафі ібн аль-Азрак очолив потужне повстання хариджитів в Іраку, спрямоване як проти омейядського халіфа, так і против шіїтів. Як і всі хариджити, азракіти визнавали імамат «найдостойнішого», «найдостойнішим» вони визнавали того претендента, який виступав зі зброєю в руках і закликав людей до боротьби з «невірними». Виходячи з цього вони оголошували «невірними» двох «праведних» халіфів — Абу Таліба й Усмана. Більше того, вони вважали «невірними» всіх, хто не брав участі у хариджитських повстаннях і не приєднався до їхнього табору. Вони однозначно відкидали теорію «необхідного приховування віри» (*такія*), а територію своїх супротивників азракіти вважали «землею невірних», населення якої підлягало винищенню. Разом з тим азракіти не поширювали принцип вбивства «віровідступників» на юдеїв та християн, вважаючи, що вони не зраджували вчення своїх пророків — Мойсея та Ісуса Христа. У IX ст. цей напрям припиняє своє існування.



Перед розглядом головних положень школи ашаритів, буде не зайвим сказати дещо про певні труднощі у дослідженні ашаризму. Для західної думки ашаризм солідаризувався з богословською ортодоксальністю. Це було тільки проявом інтересу до ханібалізму, що його стимулював Г. Лаоста, який підкреслював наскільки це ототожнення є неадекватним. Натхненний Лаостом, Г. Макдісі опублікував в 1962 р. статтю під назвою «Ашарі і ашаризм в мусульманській релігійній історії». У ній він зосередив увагу на тому факті, що західний ісламизм будувався, майже виключно, на джерелах аль-Ашарі. Це почалося з публікації в Лондоні у двох томах (1842, 1846 рр.) роботи аш-Шахрастані «Про секти і релігії» (російський переклад Аш-Шахрастані, Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах / пер. с араб. С.М. Прозорова.— М. : Наука, 1984), яка завершилась її перекладом на німецьку мову в 1850-1851 рр. Книга була врівноваженою академічною роботою і мала величезний вплив на західну думку про іслам, але не обійшлося без деякої схильності на користь ашаризму. Наприкінці XIX ст. дві інші роботи, обидві ашаритів, почали використовуватися для пізньої історії школи. Це були біографії богословів-ашаритів ібн-Асакіра (1875 р.) і біографії адвоката-шафіїта ас-Субкі (1870 р.). Макдісі вказав, що вони обидва, не дивлячись на появу об'єктивності, кваліфіковані як апологетичні роботи, чия мета визнати, що ашаризм має право існувати в межах правової школи шафіїтів. Більшість правових шкіл були традиційними, надто протилежними каламу або раціональній теології.

Слід також зазначити, що у межах школи ашаритів, безперечно важливість надається творчості аль-Газалі. Це, можливо, було тому, що багато західних вчених зацікавилися його інтелектуальною автобіографією. Статті про нього, як мінімум аж до 1960 р., легко переважили кількість статей про всіх інших мусульманських богословів, узятих разом. Він був богословом містичним, і всі були дуже ним зацікавлені. Але це не було так важливо для його сучасників і наступників. Більшість посилянь на його роботи мусульманських авторів за два сторіччя після його смерті увійшли до книг з юриспруденції. Можна припустити, що місце теології в ісламі ідентичне з її місцем в християнстві. Центральною дисципліною в мусульманській вищій освіті, проте, була не теологія, а юриспруденція. Медресе були, по суті, місцем для викладання юриспруденції, й їх очолювали знавці права. От чому було важливо, щоб правові школи визнавали калам як дозволене вчення.

Які ж ісламські богослови, окрім аль-Ашарі, зробили внесок у розвиток теології ашаритів?

Поки зростала кількість представників теології ашаритів у Багдаді та інших центрах, однак протягом XI ст. історія найбільш відомих ашаритів пов'язана з Нішапуром (місто на Сході сучасного Ірану). У X ст. це було багатолюдне місто з місцевим самоврядуванням. Одночасно лідуєчий прошарок суспільства в східному Ірані, як і на решті Сходу, був автономний для династії Саманідів, хоча вони визнали номінальну вірність халіфату Аббасидів у Багдаді. Вони були патронами як традиційного, арабського, так і мусульманського вчення й нової іранської літератури, яка починала своє існування. Нішапур став великим інтелектуальним центром, значне місце в інтелектуальному жит-



ті якого займала секта каррамітів, яка відзначалася аскетизмом. Її лідери в X ст., сім'я Бану Махмашада, отримувала певний час підтримку правлячих Саманідів, а потім його сина Махмуда, який став самостійним султаном Ганзи; але вони втратили цю підтримку близько 1011 р. Пізніше, в 1095 і 1096 рр., вони залучилися до боротьби як проти ханафітів, так і шафіїтів як в Нішапурі, так і в Байхаку. Не зовсім зрозуміло, чому законні богословські школи вважалися настільки серйозно протилежними ним. Частіше всього, можливо, — це використання ними терміну «тіло» або «субстанція» (*джизм*), що стосується Бога; але вони також були опонентами мутазилітів. Далекі від каррамітів люди в Нішапурі, можна вважати, були однаково поділені між ханафітами й шафіїтами.

Ібн-Фурак (Абу-Бакр Мухаммад ібн-ал-Хасан ібн-Фурак) народився близько 941 р., навчався як в Басрі, так і в Багдаді. В 982 р. або 983 р. хтось з оточення еміра у Нішапурі умовив еміра Саманідів ібн-Сіміяра запросити Ібн-Фурака туди як вчителя. Мадресе будувалося для нього, і його присутність в Нішапурі призвела там до різнобарв'я великої кількості різних вчень. Він помер в 1015 р., отруєний на шляху до Ганзи, куди він був викликаний султаном Махмудом. Це були, ймовірно, карраміти, які отруїли його після того, як він уразив їх своїми аргументами; але ібн-Назм, який гірко критикував його, доводить, що отруєння було здійснене за наказом Махмуда через його переконання, які він виразив про вчення Мухаммада.

Тоді як він стає головним джерелом для ранньої історії ашаризму, його головна праця *Мушкіль аль-Хадис ав тавіль аль-ахбар аль-муташаббіхаті*, в очах пізніших генерацій була дуже важливим додатком до хадисів. Так, наприклад, про те, як розуміти слова «Аллах над творіннями» імам Ібн-Фурака аль-Асбахані у своїй книзі пише: «Знай, коли ми говоримо що Аллах Всемогутній і Великий «над творіннями», ми не відносимо це до знаходження на високому місці або височині місця в сенсі відстані,... а навпаки ми говоримо, що вираз «над ними» має два смисли:

Перше: може мати сенс в тому, що Він володіє міццю над ними і панує над ним, підтверджуючи цим, що Його всемогутність охоплює творіння і Його міць доходить і до них. Те, що творіння знаходяться під Його контролем, який здійснюється відповідно до Його знань та волі.

Друге: може мати сенс, що Він над творіннями, в тому сенсі, що не схожий на них в описах, а так само в тому сенсі, що допустимі для творінь недоліки, слабкість, потреба чи біді не допустимі для Нього і не можна Його описувати подібним якостями». Далі автор підкреслює, що є неприпустимим розуміння цього в третьому значенні, — що Аллах знаходиться над творіннями в сенсі зайняття місця в будь-якій стороні, або знаходженні в одному місці, при цьому, не перебуваючи в іншому».

Каррамітів він переконав у тому, що це повинно бути інтерпретовано алегорично, заявляючи як загальний принцип те, що краще інтерпретувати тексти Корану відповідно до концепції трансценденції Бога. У цьому ібн-Фурак, можливо, виходить за межі уявлення аль-Ашарі безпосередньо.

Інший представник ашаризму та суфізму Джунайд аль Багдаді (пом. 909 р.) народився у Багдаді і провів там усе своє життя. Прибувши до Нішапура з батьком, багатим чоловіком і вченим, він був готовий викладати сімнадцять різних дисциплін, і його книга з арифметики була надзвичайно схвалена. Його праця «Відмінності між сектами» — це важливе джерело, як описове, так і полемічне. В останньому розділі він подає п'ятнадцять основних принципів ісламу, саме так як розуміють їх ашарити. В іншій книзі «Принципи релігії», він подає розділ для кожного з основних принципів, і кожен розділ ділиться на п'ятнадцять секцій. Головні еретичні уявлення також стисло згадуються ним. Багато з положень він безпосередньо приймає подібно до аль-Бакілані, про-

те він ближчий до Ібн-Фурака в антропологічних питаннях. Визначаючи суфізм, він говорив, що суфізм — це «сукупність десяти речей: зменшення того, чим володієш у цьому світі, маючи при цьому сили; уповання на Всевишнього, не залишаючи старання в поклонінні; терпіння у разі відсутності мирського, не просячи милостині й не скаржачись; розуміння дозволеного і сумнівного; зайнятість Аллахом крім всього іншого; постійне поминання Аллаха серцем і мовою; досягнення щирості разом з праведністю; єдність зовнішнього і внутрішнього; постійне відчуття контролю з боку Всевишнього, разом зі сподіванням на Нього у всіх станах. Коли об'єднуються ці речі, суфій виявляється на першій ступені любові, потім він підійметься до ступеня мушахада — ступеня пізнання Аллаха і його наближають до Нього, і він залишається з Ним на рівнині любові й подиву».

Аль-Байхакі народився в 994 р. на околиці Байхак, близько 100 км на Захід від Нішапуру. Він проживав там, розмірковуючи про теологію, поки його не попросили переїхати до Нішапуру. Ця потреба виникла через переслідування ашаритів. Було важко критикувати мазхаб шафіїтів як такий, але вони були близькими до ашаритів в теології, хоча ашаризм мав багато критиків. Близько 1049 р. два ашарити, що мали різні погляди, аль-Кушайрі й аль-Джуваом, були вигнаними з мечетей. Врешті-решт обидва богослови залишили Нішапур і пішли до Ніязу. Тим часом аль-Байхакі написав до аль-Кундури (відомого теолога ханафітського мазхабу) довгого листа, який зберігся, в якому він показав, що ашарити знаходяться поза підозрою у ересі й просив про припинення їх переслідування.

Хоча захищений до ашаритів, аль-Байхакі був, перш за все, прибічником хадисів і спекулятивним богословом, але здійснений ним захист ашаризму є надзвичайно цінним, оскільки він був універсально прийнятий як такий, що має повагу у суннітів. Його *Аль-Асмаа вас-Сифат* (Імена Аллаха та атрибути) складається значною мірою з цитат з Корану і джерел хадисів, які виправдовують приписування Богу різних імен і властивостей. Рациональні принципи, що лежать в основі роботи, перетворюють книгу на ґрунтовну роботу з теології. У традиції ашаритів він прийняв відмінність між істотними й активними властивостями, але головне — він уникнув крайнощів між спростування чітких властивостей поглядів мутазилітів і антропоморфізмом каррамітів. Іншими словами, імена Бога, що належним чином зібрані в джерелах, представляють справжні властивості, як, наприклад, ім'я «Знаючий», але вони не повинні бути зрозумілими виключно буквально, чи надто алегорично. Аль-Байхакі заслуговує найбільшої уваги серед усіх представників ашаритів цієї неспекулятивної лінії.

Аль-Кушайрі (986-1072) відомий ісламський богослов, шафіїт, ашарит, один з класиків суфізму народився в селищі біля Нішапуру. Як молодий студент в Нішапурі він був повернутий до суфізму викладанням лідируючого майстра часу, ад-Даххака, чю дочку він узяв заміж. Аль-Кушайрі перевершив інших у всіх релігійних дисциплінах, особливо в теології, у тлумаченні Корану і вивченні хадисів. У юриспруденції він був шафіїтом. У теології ашаритів його вчителі були Ібн-Фурак і Аль-Ісфараїл. Останній завжди лаяв його за неувважність і відмову записувати лекції, але, коли студент показав, що він пам'ятав лекції відмінно вчитель змінив свою думку. Аль-Кушайрі страждав з іншими ашаритами від переслідувань з боку Аль-Кундури, що певний час викладав в Багдаді. Його найзнаменитіша робота — це «Послання», яке повністю написане в дусі раннього суфізму. Ще до аль-Газалі, аль-Кушайрі намагався усунути протиріччя між ортодоксальним ісламом та суфізмом, а також зблизити їх позиції. Його трактат *Рисала фі ільм ат-Тасаввуф* з різних аспектів суфізму став одним з найавторитетніших творів в області тасаввуф. У цій роботі він роз'яснив суфійську термінологію, написав біогра-



фії знаменитих суфіїв. У своїх творах аль-Кушайрі намагався показати, що тасаввуф є невід'ємною частиною ісламського вчення, оскільки він розглядає й вивчає духовні аспекти ісламської релігії. З цієї причини він не суперечить ортодоксальній релігії. Цим самим аль-Кушайрі намагався зблизити позиції ортодоксального ісламу й суфізму, усунути протиріччя між ними. Після нього цю задачу вирішував і більш послідовно виклав Мухаммад аль-Газалі

Абуль-Маалі аль-Джувайні (1028—1085) відомий ще під прізвиськами як імам аль-Харамейн та ібн аль-Джувейні, був сином адвоката, народився на околицях Нішапура. Він був найпрацелюбнішим студентом і, коли його батько помер в 1046 р., мав можливість зайняти його посаду у сфері юриспруденції. 1048 р., проте, відзначився початком переслідування ашаритів візирем Аль-Кундурі. Аль-Джувайні змушений був тікати з Нішапуру і знаходився якийсь час в Багдаді перед тим, як поселитися на чотири роки в Мецці і Медині. За цей період викладання в двох священних містах він одержав почесний звання «імама двох святилищ».

Уявлення аль-Джувайні про властивості Бога викладені ним у кількох роботах. Основна з них — це «Аль-Іршад», загальна робота про головні богословські доктрини. В кінці автор обіцяє детальніше розробити цю тему у своїх наступних роботах. Тому друга книга за тематикою майже тотожна першій. З коротким заголовком «Аль-Лума» виходить третя робота, яка є спрощеним коротким викладом його «Аль-Іршад».

Загальне положення, прийняте в «Аль-Іршад», подібне до думок аль-Бакілані, але аргументи є детально більш розробленими і стають темою численних обговорень з опонентами. Тоді як аль-Бакілані, ймовірно слідує за працями аль-Ашарі, спростовуючи теорію абу-Хашіма про «методи», аль-Джувайні готовий прийняти термін і солідаризувати «методи» з «властивостями» як це розуміють ашарити. В той же час він залишив розрізнення між істотними й активними властивостями. Не дивлячись на його використання терміну «методи», він уникає чого-небудь подібного до мутазилітів або спростування властивостей Бога, і залишається в межах традиції ашаритів. Він також відрізняється від аль-Ашарі, оскільки деякі з його попередників в Нішапурі здійснили можливість «метафоричної інтерпретації», визначення антропоморфних умов, застосованих до Бога в Корані та сунні, оскільки аль-Ашарі, слідує за ханбалітами, вважав, що, наприклад, термін «рука» стосовно до Бога не мав бути зрозумілим ні буквально, ні метафорично.

Свої кульмінації у розвитку школа ашаритів Нішапура досягла у творчості аль-Газалі.



У той час, як серед суннітів-ашаритів, ханбалітів, та інших шкіл теологія розвивалася описаними шляхами, дещо схоже відбувалося у кожній з головних гілок шиїзму.

Після виникнення імамізму в роки після смерті Одинадцятого Імама у 847 р., та особливо після 940 р., керівництво шиїтів стало більш прихильним до вчених. На початку X ст. аль-Куліні почав закладати основи права імамітів. Проте систематичний розвиток поглядів імамітів був роботою великої кількості вчених протягом наступних ста років, чи близько цього.

Найбільш важливими були: аш-Шейх ас-Садик, також відомий як Ібн-Бабуя аль-Куммі, син шейха імамітів у Куммі, який провів деякий час у Багдаді та врешті-решт оселився в місті Реї, яке тоді було під правлінням візира ас-Сахіб ібн-Аббада, аш-Шейх аль-Муфід (947-1022), який був головою Багдадської школи імамітів та дещо критично ставився до Ібн-Бабуя аш-Шаріф аль-Муртада Алам аль-худа (967-1044), нащадок Сьомого Імама та Алідів, який вчився у шейха аль-Муфіда та перевершив його як голова школи в Багдаді, хоча також вчився у нешиїтських вчителів, включаючи кадї Абд-аль-Джабара Мугазиліта, та прийшов до поглядів більш близьких до мугазилізма.

Аш-Шейх ат-Тусі, також відомий як шейх ат-Таїфа (995-1067), який походить з міста Тус та вчився у двох вищеназваних вчених, потім після вигнання Бувайхідів з Багдаду у 1055 р. пішов до Неджефу, шиїтської святині в Іраку. Аль-Фадл ат-Табарсі (пом. 1153 або 1157), якого було визнано провідним теологом свого часу, але який найбільше відомий за його знаменитим коментарем до Корану.

Вірування імамітів, окрім тих що стосуються імамату, подібні до суннітських, за виключенням незначних деталей. Як наголосив Ігназ Гольдзієр, навіть сунна чи приклад Пророка були дуже важливі для імамітів. Однак, в цей же час вони вважали, що більшість споборників Пророка, що обожнювалися суннітами (та першими передавачами хадисів) були ненадійними, оскільки вони відкидали призначення Мухаммадом імама Алі своїм наступником. Вони, відповідно, створили свої власні збірки хадисів, які носили ім'я одного з імамів або поважного шиїтського вченого у ланцюгу передавачів (*існад*) хадисів.

В результаті, твори, що відомі як «аль-Кутуб аль-Арба'а» («Чотири Книги»), базові шиїтські зводи хадисів стали канонічними. Це книги: «Аль-Кафі фі 'ібн ад-дін» («Достатність для науки про релігію»), написана аль-Кулайні; «Ман ла йахдуруху аль-факіх» («Той, у кого немає заступника»), написана шейхом Садуком, «Тахзіб аль-ахкам» («Виправлення суджень»), написана аш-Шейхом ат-Тусі та його ж «Аль-Істісар» («Перевірка розбіжностей у хадисах»). Багато хадисів імамітів подібні до суннітських і з цього випливає, що багато їх релігійних обрядів є однаковими. Закони також беруть свій початок у одних і тих самих принципах юриспруденції, а саме: Коран, сунна (хадиси), іджма, кіяс, але іджма має бути пов'язана з поглядами імамів. Більше можливостей надається імамітами доказам за аналогією, оскільки провідні юристи в будь-який час мають право на іджтіхад — узгоджену думку првників. Правознавець, що має таке право носить назву муджтахіда.

Найбільш раннім повним утвердженням вірування, що стосується доктрини, є «Рісала» чи «Послання» за імамітськими віруваннями написане Ібн-Бабуя. Структура «Рісала» не



схожа на сунітські погляди і може бути поділена на п'ять розділів: Бог та його атрибути, есхатологія; одкровення та Коран; імаат; різноманітні методологічні питання.

У першому розділі наголошується єдиність Бога, та приймається розрізнення між суттєвими та активними атрибутами (*sifat adx-dxat-аль-філ*), хоча останні називають *мухаат* (такі, що виникають або з'являються в часі, знову існуючі); причиною цього є те, що, наприклад, Бог не може робити пророцтво допоки немає істоти, для якої він здійснює це пророцтво. Антропоморфні терміни у застосуванні до Бога, інтерпретуються метафорично. Так, в аяті «все зникає, окрім його (Бога) обличчя» (28:88) «обличчя» розуміється як релігія. У другому розділі приймається звичайні мусульманські есхатологічні вірування, але знову деякі з них розуміються метафорично. Головним, на що варто звернути увагу у третьому розділі, є те, що Бога називають творцем Корану, рівно як і тим, хто його передав. Як це вже було відмічено, якщо Коран створено, то він не обов'язково є вираженням єства Бога, і може, відповідно, бути змінений натхненним імамом.

У вченні Ібн-Бабуя погляди автора близькі до поглядів мутазилітів з деяких питань. однією з цікавих особливостей розвитку теології імаатів є збільшення сприйняття концепцій та принципів мутазилітів. Однак, у випадку Ібн-Бабуя, хоча й деякі з його поглядів відповідають поглядам мутазилітів, його методи ближчі до ханбалітів і він не погоджується з каламом. З іншого боку, аш-Шейх аль-Муфід критикував Ібн-Бабуя з різних питань, включаючи його відмову від каламу, та вважав його мутакалімом. Однак він дотримувався думки, що такі як він імаміти відрізнялися від мутазилітів у двох аспектах: по-перше, вони вважали, що використання доказів у теології потребувало бази-су у Корані та хадисах, в той час як мутазиліти довіряли самим доказам; по-друге, вони вірили у імаат Алі з часу смерті Пророка, коли мутазиліти приймали доктрину «середньої позиції».

Аш-Шаріф аль-Муртада був навіть ближчим до мутазилітів, оскільки він відмовився від першої з цих відмінностей і дотримувався того, що істина у релігії повинна встановлюватися лише за допомогою доводів. Цікаво, що в той час, як аль-Муфід вважав, що Багдадська школа мутазилітів була близька до імамізму, аль-Муртада надавав перевагу школі Басри.

З цього часу існувало дві протилежні тенденції в імамізмі, одна дотримувалася використання доводів та залучення каламу, а інша обмежувалася Кораном і хадисами та критикувала використання доказів. Опозиція між цими тенденціями стала яскраво вираженою у період Сафавідів.

Теологія ісмаїлітів вперше розвилася за правління династії Фатимідів, яка встановилася у Єгипті у 969 р. та протрималася до 1171 р. Там були, звичайно й інші, які дотримувалися ісмаїлітських поглядів. Серед них, наприклад, була група людей, відома як карматіани, які близько 894 р. організували напівнезалежне князівство у Бахреїні на Східному узбережжі Аравії, яке процвітало до XI ст. Відносини між Карматіанами та Фатимідами були неясними — іноді вони воювали, але в інші часи вони визнавали владу Фатимідів, як, наприклад, коли у 951 р. на знак покори Фатимідам вони повернули до Кааби Чорний Камінь, який вони вивезли двадцятьма роками раніше. Місіонери та пропагандисти Фатимідів були відправлені до багатьох провінцій, які визнавали Аббасідів та досягли згоди між багатьма роз'єднаними групами людей у різних областях.

Довге правління халіфа аль-Мустансіра (1036-1094) було часом розквіту Фатимідів, навіть незважаючи на те, що до того часу вони втратили Північно-Африканські провінції, де відбулося декілька випадків навернення до ісмаїлізму (як і в Єгипті). Однак, після смерті аль-Мустансіра стався серйозний розкол у руху ісмаїлітів. Візир аль-Афдал ібн-Бадрал-Джамалі, який був фактичним правителем Єгипту, зміг зробити так, щоб

призначений наступником Нізар був замінений молодшим сином аль-Мусталі, який, він сподівався, був би більш легко керованим. Перські та сирійські ісмаїліти, які почали втрачати віру, що Фатиміди колись завоюють аббасидські території, скористалися цими подіями щоб розірвати зв'язки з Фатимідами, проголосивши себе послідовниками Нізара. Сам Нізар після поразки й ув'язнення в Александрії зник, можливо був убитий; але правитель в Азії, Хасан ібн Саббах стверджував, що отримав два листи від імама, який переховувався.

Подальший розкол відбувся між мусталіанами після смерті халіфа аль-Аміра у 1130 р. Його син ат-Таїб зник за таємничих обставин, та після боротьби із своїм кузеном Абд-аль-Майїдом став халіфом на ім'я аль-Хафіз. Більшість мусталіан у Єгипті стали хафізами чи маїдітами, але після падіння Фатимідів вони зазнали переслідувань та до 1250 р. майже перестали існувати як товариство. Таїбіти, з іншого боку, завжди були менш численими, ніж хафізи в Єгипті та Сирії, майже вимерли там до 1250 р., але процвітали у Ємені та, ще й досі, у Індії.

У 1090 р. перед смертю аль-Мустансіра ісмаїліти Персії під проводом Хасан ібн Саббаха перейшли у стадію відкритої боротьби з суннітським режимом Сельджуків у Багдаді та захопили гірську фортецю Аламут. В наступні роки вони захопили інші фортеці й міста. Частиною їх політики було здійснення політичних вбивств, таких як вбивство візира сельджуків Нізам-аль-Мулка у 1092 р. Після 1094 р. більшість сирійських ісмаїлатів стали нізаритами та визнали владу Хасана ібн Каббаха. Доля нізаритів відрізнялася в залежності від часу та регіону, але нащадки Хасана ібн Саббаха залишалися володарями Аламута, доки фортеця не була захоплена монголами у 1256 р., і навіть тоді нізарити не були винищені.

За цим спрощеним уявленням про ісмаїлізм до 1250 р. щось мало бути зібрано про характер цього руху. Деякі сунітські автори намагались пояснити його як відродження старих доісламських релігій; ранні європейські вчені схилилися до того, що це перський національний, чи расовий рух. Останнє припущення невірне, оскільки багато неперсів були ісмаїлітами, коли правлячі в Персії класи стали суннітами. Сучасна точка зору визнає ісмаїлізм в основному серією революційних рухів серед робітників, будівників та інших пригнічуваних класів. Незадоволення існуючим станом речей, напевно, призвело до повстань у багатьох центрах. Це було частково геніально, що організація деяких ісмаїлітських лідерів дозволила їм створити видимість єдності багатьох непеєднаних груп, розкиданих по значній території та створювати на певні проміжки часу революційний підпільний рух з не дуже визначеною доктринальною базою. Основним було підкорення авторитету однієї людини всередині руху, разом з вірою у те, що накази керівника обов'язково походили від самого імама та були обов'язковими для виконання. Значний акцент ставився на місіонерські чи пропагандистські зусилля руху, його *da'wa* (поширення мусульманами своєї релігії) та спрямованістю його організації був *da'i* (місіонер ісламу). *Da'i* на деякій території, як офіційний представник імама, часто мав значну владу. Так на деякий час Хасан ібн Саббах був *da'i*, що відповідав за всю пропаганду Фатимідів у Персії.

Є дані, про те, що ісмаїлітська пропаганда була розподілена на рівні. На нижньому рівні вона була пристосована до позицій звичайних людей та релігійних вірувань, яких вони раніше дотримувались. Після того як вони розвивалися до більш високого рівня вони, напевно, навчалися що істина в позитивних релігіях завжди відносна, і будь-яка відома їм істина призводить до ісмаїлізму. Без сумніву, дещо схоже відбувалося в певних регіонах у певний проміжок часу, але важко сказати, до якої межі це було. Звісно, маючи справу з мусульманами, вони використовували різницю між зовнішнім (*захір*) та



внутрішнім (*батін*). Вони стверджували, що Коран, окрім зовнішнього очевидного значення, мав внутрішнє, приховане або езотеричне значення, і що це внутрішнє значення можна було пізнати лише від імама чи його представника. Через цю особливість вчення їх іноді називають батінітами. Вони також говорили про те, що було дано імаму та його представникам як *талім*, фактично навчання, але й авторитетне інструктування, і тому вони мають називатись талімітами (карматами)», як у Мункідху аль-Газалі.

Основою вірувань ісмаїлітів є доктрина імамату. Вони іноді називаються *сабія* («семирічники»), на відміну від *імамія*, яких називають *ітнаашарія* («дванадцятирічники»), але головна різниця між ними полягає не в кількості імамів. Формальна різниця полягає в тому, що у той час як вони погоджуються у визнанні ас-Садіка шостим імамом, імаміти дотримуються точки зору, що сьомим був його син Муса, а ісмаїліти стверджують, що це був інший його син Ісмаїл. Більш фундаментальна різниця полягає, однак, у тому, що імаміти схильні окультизувати імама, ісмаїліти ж шукають такого імама, який був би активним у світі в теперішній час. Варто відмітити, що ісмаїліти іноді визнавали приховано імама, коли їм було це вигідно, але в кожному випадку прихований імам через деякий час поступався місцем справжньому присутньому імаму. Так Аламут Хасан ібн Са'ах (помер 1124 р.) призначив одного зі своїх генералів замінити його як *даї*, потім його наступниками були його син та онук. Останній, Хасан (відомий як Хасан Ала дікрі-хі с-салам), який правив з 1162 до 1166 рр., носив відкрито титул халіфа і не так відкрито — імама. Син, який змінив його, та подальші ісмаїлітські правителі Аламути усі були визнані імамами і прямими нащадками Нізара.

Дещо про інші аспекти ісмаїлітського віровчення можна дізнатися з декількох релігійних джерел, що збереглися. Перше можна знайти у першій главі «Даїм аль-Іслам» («Стовпи ісламу»), фундаментальній праці з ісмаїлітської юриспруденції, створеної під час правління Фатимідів кадї ан-Нуманом (помер 947). Основне вчення містить лише дев'ять простих пунктів, перші два з яких у дещо перебільшеній формі повторюють перші два пункти *шахади* (свідectво про віру в Аллаха): «Немає іншого божества, окрім Алаха; Мухаммад — посланець Бога»; чотири стосуються есхатології, а ті, що залишилися — влади пророків та імамів. У того ж автора є книга, що називається «Асас ат-тавіл» («Основи (надійної) інтерпретації»), в якій він пояснює внутрішнє чи езотеричне значення значної кількості аятів Корану, які він впорядковує відповідно до шести з семи ер, що визнаються попередніми ісмаїлітами; кожен еру відкриває *натік* «пророк», тобто Адам, Ной, Авраам, Мойсей, Ісус та Мухаммад, в той час як *натік* сьомої ери — це Махді.

Англійський переклад більш повного віровчення був опублікований у 1936 р. під назвою «Віровчення Фатимідів». Автор, який помер 1215 був п'ятим *таїбіт даї мутлак* («абсолютним даї») у Ємені. Книга включає сто статей щодо вірування, перекладач підрахував, що друковане видання займе 300 сторінок. Деякі статті стосуються релігійної практики більше ніж доктрини, а впорядкування є випадкове. Майже два десятка статей стосуються віри в Бога, але вони в більшості негативні: він не тіло і не речовина, не матерія, не форма, він не має ні імен, ні атрибутів, ні меж та існує поза часом і простором. Також є статті про пророцтва та імамат, як і можна було очікувати, але ставлення до есхатології абстрактне; ось чому, коли стверджується реальність вічної нагороди чи покарань більш живописні вірування, що походять з Корану або хадисів проходять у тиші. Ісмаїліти, звісно, не заперечують їх, але розуміють символічно. Ця робота є виключно точним представленням ісмаїлізму і в ній нема аргументів проти інших сект, але автор так виразив свої твердження, що сунніти та інші неісмаїлітські вчення явно заперечуються.

Ця та інші подібні роботи ілюструє наступну рису ісмаїлізму. Хоча автори здаються філософськи налаштованими і знайомими з деякими рисами суннітського та імамїтського каламу, вони не могли вступити у відкриту дискусію з цих дисциплін і вони не розвинули власну філософську теологію. Це є безсумнівним, оскільки ісмаїліти дотримуються думки про те, що, оскільки людський розум має обмеження і не може досягнути істини у всій повноті, то вона може лише бути отримана від Пророка, або одного з імамів. Однак у ісмаїлітських писемних творах можна відмітити розвиток напів-філософських гностичних космологій. З-поміж таких письменників представлені Абу-Якуб-ас-Сіджистані (помер після 971? р.); Хамуд ад-Дін аль-Кірмані (помер близько 1021 р.), Ібраїм аль-Хаміді (помер у 1162 р.); та поет, що писав персидською Насір-і Хушру (помер близько 1080 р.). Їх роботи не є теологічними у звичайному розумінні, і, незважаючи на те, що вони іноді називаються «філософією», це не звичайна раціональна дисципліна, а залежна від езотеричних знань імамів. Оскільки вони були поза межами основної ісламської думки, тут вони залишаються обабіч.

Як вже було відзначено, Іхван ас-Сафа, незважаючи на відмінну групу, мав деякий зв'язок з ісмаїлізмом, хоча щодо цього існує багато суперечок. Поза ісмаїлізмом також розвивалися невеликі групи: друзи та тусайрити (алавіти), які зараз є фактично незалежними релігіями.

До X ст. зайдизм здавалося був обмежений існуванням у двох малих державах під правлінням зайдитів. Одна з них була розташована на Півдні Каспійського моря та існувала у 1070-х-1126 рр. Інша, створена у Ємені до 900 р., проіснувала до XX ст. у тій чи іншій формі під правлінням зайдитського імама з Санаа. Навіть сказати «держави» означало б дати невірне уявлення, «спільноти» було б кращим словом. Іноді син був наступником свого батька, але інколи там, здавалося, протягом декількох років існувало міжцарювання. Принципом зайдитів було те, що будь-який визнаний нащадок аль-Хасана або аль-Хусейна, який прилюдно висував себе імамом, мав бути прийнятий і йому мали слідувати. Здавалося, траплялися випадки, коли особа, яка не була правителем ніякого району, була прийнята як імам. Загалом історія цих зайдитських спільнот є такою складною, що важко робити узагальнення.

Однак, зрозуміло те, що існувала серед зйдитів широка інтелектуальна активність, збереглося порівняно багато книг. Однією з характеристик імамату було релігійне навчання, і серед зайдитських авторів багато імамів. Деякі розумові зусилля були спрямовані на розвиток юриспруденції, яка тут не згадується, але були вчені, в більшості релігійних дисциплін, і деякі досягли відомості. Однак найцікавішим у теології зайдитів є ставлення до мутазилізму. Ця проблема така ж давня як і халіфат аль-Мамуна, але характер проблеми змінюється після заснування зайдитських держав. Імам аль-Касім ібн-Ібрахі (пом. 860 р.) знаходився під впливом мутазилітських доктрин, але дещо пізніше північний правитель аль-Утруш активно критикував мутазилітів. Близьче до кінця X ст., знову, деякі зайдитські вчені були тісно пов'язані з мутазилітською школою в Раї під проводом Сахіба Ібн-Аббада та деякі навіть навчалися у кадї Абд-аль-Джаббара. Такі, як імам аль-Муайяд (844-1020 рр.) та деякі з його послідовників. Справді, деякі зайдити повністю ототожнювали себе з мутазилітами, принаймі в теології; наприклад, імам ан-Нагік бі-л-хакк Абу-Галіб (951-1053) та Манекдім — Абу-л Хусейн Ахмад (пом. 1034 р.).

Названі особи усі належали до північної спільноти зайдитів біля Каспійського моря. Іноді їх визнавалися імамами спільноти Ємена, а іноді — ні; те ж саме відбувалося з імамами у Ємені. Окрім визнаних імамів були люди, які претендували на імамат, але отримували лише локальне визнання. Хоча й деякі ранні імами Ємена залишили по собі



книги, більш важливі праці виникають з розквітом інтелектуальних пошуків під час імамату аль-Мутуакіла-ала-ллаха, який правив з 1137 до 1170 рр. Він прагнув об'єднати усіх зайдитів — «державу» на Півночі проіснувала до 1126 р. Його намагання були підтримані кадї Джафаром (пом. 1177 р.). Ці спроби були продовжені деякими вченими із родини ар-Рассас. Завдання, з якими стикнулися ці вчені, включали в себе захист зайдизму не лише від внутрішніх груп еретиків (хусейнітів), які сподівалися на повернення «прихованого імама» як Махді, та мутаріфіти, але й від батінітів та ісмаїлітів, які на той час утвердилися в Ємені. Батько і брат кадї Джафара були ісмаїлітськими інтелектуалами.

Теологічні доктрини мутазилітів, щодо яких погляди зайдитських вчених відрізнялися між собою та від мутазилітського оригіналу були у більшості незначні. Деякі зайдити були ближчими до мутазилітської школи Багдаду, інші — Басри. Єдина значна різниця стосувалася творчої волі Бога. Незважаючи на сприйняття значної частини мутазилітської теології, зайдити вважали, що вони мають власну індивідуальність, відмінну від мутазилітів. Інколи вони виражали це, кажучи, що вони самі обмежили імамат до нащадків іль-Хасана та аль-Хусейна, в той час як мутазиліти залишали його відкритим для будь-якого підготовленого чоловіка із племені курейш. Точка зору мутазилітів, напевно пов'язана з питанням визнання халіфату Абу-Бакра та Умара. Ранні зайдити визнавали їх і називали це «імаматом нижчих», оскільки Алі був вищим (*афдал*); але більш пізні зайдити не визнавали цих двох. Можливо також, що визнання Абасідів було причетним, оскільки місцеві зайдитські правителі, на відміну від Фатимідів, не претендували на роль правителів всього ісламського світу. Основним колом інтересів зайдитів було, звісно, визнання імамів.

З усього цього слідує, що мутазилітська теологія в інтерпретації зайдитів перенесла трансформацію. Вона перестала бути спробою розібратися з інтелектуальними задачами, які стоять перед усіма мусульманами і замість цього стала базисом індивідуальності невеличкої країни, яка прагне зберегти відокремленість від великого суспільства навколо неї.

У період до 1500 р., була могутня держава на території Єгипту під контролем Мамлюків, котрі теж контролювали Сирію. На сході монголи продовжували контролювати, і Тамерлан окупували Персію і тимчасово захопили Ірак, Сирію, Анатолію. Територія була поділена між Єгиптом-Сирією та різними меншими династіями. З ліквідацією халіфату в 1258 році, Багдад став провінціальним містом, Ірак був провінцією Персії, але дещо з старої культури існувало до вторгнення Тимура, коли місто було практично зруйновано. В цей час центри ісламського вчення знаходились в Персії, Середній Азії, Афганістані та Індії. Таким чином політичні перевороти, яких на той час було дуже багато, наносили менше шкоди інтелектуальному життю та структурі суспільства, ніж очікувалося. Великі зміни проходили, але багато чого залишилося. Три імперії працювали. Ті самі турки зі своїм капіталом котрий знаходився в Стамбулі, розповсюджували владу над Сирією і Єгиптом, більшістю Іраку і Аравійського півострів, північною Африкою, а також на значних територіях Європи.

Персія була об'єднана династією Сафавідів основою шахом Ісмаїлом (1501-1524), і на деякий час приєднала частину Іраку. Це була об'єднана країна, котра майже не змінювала кордонів. Третя імперія була заснована тими монголами в Індії, чий справжній засновник був Акбар (1556-1605). Ця імперія прожила менше ніж дві інші імперії і вона постійно від'єднувалася від інших індійських держав, поки не зникла в 1857 р. Ці імперії надавали деяку стійкість ісламському світу.

Протягом 1250-1850 рр. іслам був також на територіях, що ніколи не були включені до халіфатів Дамаску, Багдаду та Стамбулу. Спільноти мусульман поступово формувались в східній та західній Африці, в Малайзії та Індонезії, та в інших периферійних регіонах. Колегії були створені в Тимбукто і Кано, наприклад для вивчення ісламської юриспруденції та теології, і поступово ісламізації місцевих культур. Перш ніж процес ісламізації почав розвиватися, ці землі почали відчувати вплив Європи, і ісламське середньовіччя закінчилось.

З появою великої кількості центрів ісламського вчення, об'єм теологічних думок зростав. Зусилля теологів були спрямовані на створення коментарів. Більшість з цих робіт були написані арабською мовою, котра залишалася науковою мовою для всього ісламського світу (як латина була для Європи), але релігійна література також була і на турецькій, перській, урдійській та інших мовах. Деякі оригінали були сформовані, головним чином, у формі вірвочень, написаних для розробки коментарів.

Відсутність оригінальності та консерватизм теології створював низький рівень культурних досягнень, і багато вчених, як мусульманських так і західних вбачають такі причини. Перша причина — у вторгненні монгол і спустошенні ними територій. Це може пояснити занепад Багдада, але Єгипет ніколи не був захоплений монголами, тому це не єдина причина. Друга причина — це оттоманська імперія, і підтвердження цього можна знайти в працях про арабську національність. Вплив улемів на владу також має бути прийнятим до уваги. Інквізиція, розпочата халіфом Аль-Мамуном, дала зрозуміти, що клас улемів був під їх владою. Досягнення у кар'єрі було в руках держави, і більшість вчених були дуже практичними, щоб позбавлятися гарного заробітку задля релігії. Але були і виключення, наприклад Аль-Газалі та ібн-Таймійя. Твердість підсилювала індивідуумів, котрі ставали підготовленими, щоб триматися під тиском.

Ал-Байдаві народився в Байда біля Шіраз, помер він, напевно, в 1308 або 1316 р., але є думки про більш ранні дати. Він мав репутацію набожної та аскетичної людини, мав вийнятковий дар знаходити, що було гарне в працях минулих вчених, а що треба було змінити. Його найвеличнішою працею був коментар до Корану. Коментар був оснований на коментарях аз-Земакшарі. Аль-Байдаві також писав книги на теми різних релігійних дисциплін, включаючи його роздуми про калам. В цьому тексті він слідує за думками ар-Разі, але більш філософськи. Хафіз-ад-дін Абу-І-Баракат Ан-Насафі народився в Бухарі й навчався там у вчителя, котрий помер в 1244 році. Він сам став вчителем, в основному з юриспруденції при ханафітській школі, що в Кірмані на півдні Ірану. Він помер на зворотньому шляху з Багдаду. Його праці широко використовували, і багато з них були прокоментовані.

Ібн-Халдун (1332-1406) народився і отримав освіту в Тунісі. У віці від 25 до 46 років ібн-Халдун був включений до державної адміністрації в Фескі, Тунісі, Гранаді та інших містах, але він все ж знайшов час, щоб вивчати та писати. В 1378 р. він поїхав до Єгипту, де і був професором та кадї. Він зміг сформувати світову історію. Ібн-Халдун заробив пошану за твір «Маквадіма». Вступ в цю історію займає переклад, та досліді з філософії, історії та соціології. «Маквадіма» включає главу про філософську теологію ісламу. Ця книга є підсумком «Мухасалу» ар-Разі.

Аль-Лаквам був професором в університеті Аль-Азхар в Каїрі, та належав до юридичної школи малікітів. Він написав вірші Аль-Джявайя, котрі покладені в основу відомих коментарів. Аль-Лаквам помер в 1631 р.

Після 1258 р. вчені ще мандрували, хоч і не так сильно, як це було до того. Більшість названих тут вчених вважаються ашаритами, але після XV ст. філософія потрапила навіть у віддалені країни.



Ісламський Захід це зручний термін для опису ісламської Іспанії та Північної Африки, які арабською мовою називаються Магриб, або Захід. Майже вся Іспанія була захоплена арабами на початку VIII ст. та стала провінцією Омейядського халіфату. Згодом, після повалення Омейядів Аббасидами у 750 р, молодий омейядський принц, якому вдалося втекти від Аббасидів, став незалежним правителем провінції аль-Андалус, або Іспанії. Омейяди зберегли свою владу в Іспанії до 930 р. З тих пір до 1090 р. більш ніж дюжина дрібних династій контролювали окремі маленькі території.

З середини XI до середини XIII ст. Північно-Західна Африка була під правлінням двох великих ісламських імперій, на чолі яких були берберські династії Альморавидів та Альмохадів. Обидві імперії почалися як рух духовного відродження та пізніше отримали політичну владу. У свої найкращі часи імперія Альморавидів розкинулася від Сенегала до Алжира, і з 1090 р. включала в себе майже всю ісламську Іспанію, яка прохала у Альморавидів захисту від християнських загарбників. Між 1120 та 1150 рр. Альмохади загарбали більшу частину цієї імперії і навіть розширили її, включивши до неї Туніс.

Династія Альмохадів остаточно занепала у 1269 р. Культура ісламського Заходу багато в чому співпадала з культурою ісламського Сходу. Часто мусульманським вченим можна було подорожувати з Магриба до східних інтелектуальних центрів, таких як Багдад, багато з них так і робили. Деякі вчені приїздили зі Сходу та осідали в Іспанії. В останній були зроблені вклади у розвиток гуманітарних та релігійних вчень. У свій найвищий період, маврська культура могла порівнятися навіть з багдадською.

Одним із визначних теологів ісламської Іспанії був Ібн-Хазм. Його сім'ю вважали християнською, поки вона не прийняла іслам. Його батько піднявся до посади вазира у Кордові, але це призвело до проблем, після яких послідував розпад держави у 1008 році, і він помер у 1012 р. Молодий Ібн-Хазм зайнявся адміністративною кар'єрою та став вазиром для двох або навіть трьох Омейядських правителів у подальші десятиліття. Він декілька разів побував у тюрмі. Після відставки останнього Омейяда у 1030 р., Ібн-Хазм вийшов на пенсію та присвятив себе інтелектуальній роботі. Він був багатогранним вченим та писав книги. Його найкраща книга «Намісто голоубки» описувала кохання та закоханих, і була перекладена більш ніж п'ятьма європейськими мовами. Це була його перша проза, написана у 1022 р. Не дивлячись на те, що цей жанр був вже сформований, Ібн-Хазм виявив деяку оригінальність.

Його вчення у Кордові включали юриспруденцію, але він був незадоволений маликітською школою, яка домінувала в аль-Андалусії, та поступово він знайшов свій духовний «дім» у захіритському мазхабі. Це невелика школа, яка згодом припинила своє існування. Назва школи походить від головної ідеї — сприйняття принципів Корану у їх буквальному розумінні (*захір*). Ібн-Хазм намагався застосувати цей принцип до догм, і, таким чином, звести теологію та юриспруденцію у єдину інтелектуальну структуру. Ібн-Хазм знав, що суб'єктивні мотивації кожної людини можуть викликати викривлення строгої правди в установках цієї людини. Він намагався показати погляд на людське життя, побудоване лише на об'єктивній відвертості, виключивши усе суб'єктивне.

Є дещо з тієї самої суб'єктивності в акті, який є кульмінаційним моментом мусульманського поклоніння, акт *суджуд* або торкання землі чолом у формальних питаннях, у повному підкоренні людства всемогутньому Аллахові. Тому не дивно, що Ібн-Хазм мав значний вплив на ісламський Захід, навіть при тому, що він не мав ніяких послідовників. Його теологічні уявлення не були прийняті іншими захіритами, але деякі його думки були знайдені в творах більш пізніх авторів цього регіону, навіть коли їх спільне ставлення дуже відрізнялося від його поглядів. Його погляди мало чим відрізнялися від поглядів ханбалітів. Подібно до них, він критикував кійяс, (судження за аналогією), і наполягав, що вибір основи порівняння, на якому аналогія базувалася, був обов'язково суб'єктивний. Є короткі твердження його вірувань у доктрині вірувань у розділі про таухід, або єдинство Бога, у його юридичній роботі *Кітаб аль-Мухалла*.

З праць Ібн Хазми найбільш відомий доксографічний твір «Аль-Фісаль фі-ль-міляля уа-ль-ахва уа-н-ніхаль» (коротко «Кітаб аль-Фісал»), у якому він апологетично викладає проблеми теології, що поділяють мусульман на численні школи, а також правознавчий твір «Аль-Мухалля»

Його найважливіша теологічна робота — це всебічний трактат, подібно до тих, що писали ашарити, а робота «Кітаб аль-Фісал», в якій він обрав форму «критичної історії релігійних ідей». Можливо ця робота задумана як догматична, яка стисло описує уявлення ісламських сект, але потім вказує на всі причини для того, щоб відхилити ці уявлення. Так само це стосується й інших релігій, особливо християнства. Ця остання особливість дає можливість говорити про Ібн-Хазму, як про одного з перших істориків релігійних ідей, що походить від умов міжрелігійного контакту у Іспанії. Він був особливо жорстким у своїй критиці стосовно ашаритів, та їх доктрини атрибутів Аллаха, оскільки він розцінював використання ними аналогії як суб'єктивний елемент. Він, здавалося, розглядав їх більш суворо, ніж мутазилітів. Сам він націлювався на відхід від антропоморфізму та метафоричної інтерпритації, і в цьому він був близький до ханбалітської концепції в обміркуванні різних пунктів, щодо опису небес та пекла.

Абу ібн-аль-Арабі (1076-1148) жив переважно в Іспанії та Північній Африці, поїхав з Севілії у 1091 р. у поїздку на Схід з своїм батьком. Він навчався у Дамаску та Багдаді, а потім відправився до Каїру та Александрії, щоб вивчати хадиси. Після смерті батька у 1099 р. він повернувся у Сивілію, де його дуже поважали за знання хадисів. Він відвідав лекції аль-Газалі, ймовірно між 1093 та 1095 рр., перш ніж облишив своє викладання. Деякий час ібн-аль-Арабі був головним кадї Сивілії, але після того, як Сивілія була загарбана Альмохадами у 1145 р., він був відправлений у Марракеш та ув'язнений на деякий час. Помер він під час поїздки до Феси. Найбільш відомі філософські та поетичні твори автора це: «Мекканські одкровення», «Гемми мудрості», «Святий дух», «Позиції світил», «Книга мандрів». Аль-Арбі відчув значний вплив неоплатонізму та східних неісламських релігійно-філософських систем, був шанувальником аль-Газалі та Сухраварді.

Богослів'я Ібн-Тумарта (1080-1130) може бути згадуване, оскільки воно стало офіційним богослів'ям Альмохадської імперії. Ібн-Тумарта народився у Північній Африці. Приблизно у 1106-1107 рр. навчався у Кордові. Потім пішов на захід до Александрії, Мекки та Багдаду. Існує історія його зустрічі з аль-Газалі, але вона не є достовірною, після липня 1106 р. аль-Газалі був у Нішапурі або Тусі і немає ніякого припущення, щоб Ібн-Тумарт пішов саме туди. Він дійсно перебував під впливом ашаритської філософії, і напевно завдячує цим книгам аль-Газалі, в той час, як в Іспанії він став знайомим з ідеями відносно Ібн-Хазма. Часто кажуть, що він розповсюджував ідеї ашаритів на Сході, але він не був послідовником ашаритів, будучи зацікавленим критикою ан-



тропоморфізму. Цікаво, що в цьому пункті він погоджується з Ібн-Хазмом у відхиленні ідеї ашаритів, щодо ознак Бога.

Відвідування Сходу, як кажуть, навіяло йому план стосовно реформи Сходу, і він почав проповідувати на кораблі, з якого повернувся приблизно у 1116 або 1117 рр. Він повинен був переміщатися від центра до центра, але він був схильний до того, щоб визвати опозицію. У кінцевому рахунку він знайшов прибічників серед берберів Масмуда та інших племен. Приблизно у 1121 р. він публічно стверджував, що він був мессією, якого очікували. Хоча в нього було багато прибічників, його рух не мав політичного та воєнного успіху проти Альморавидів, до часу його смерті (приблизно у 1130 р.).

У 1131 р. Абд-аль-Мумін, людина з великим адміністративним та воєнним даром, яка зустріла Ібн-Тумарта у Буджі на шляху повернення до Сходу і стала його послідовником, саме він взяв під свій контроль Альмохадський рух. У 1147 р. він зруйнував Альморавидську владу у Північній Африці, а згодом розширив свій вплив на ісламську Іспанію. Сильним фактором у заміні Альморавидів Альмохадами була ворожість деяких берберських племен до інших берберських племен, які підтримували Альморавидів. Але релігійне вчення Ібн-Тумарта підтримувало цю ворожість, навіть при тому, що його власний первинний інтерес був у релігійній реформі. Хоча ідея відносно мессії має близькі асоціації з шіїзмом, це також подобалося суннітам. Альмохадський рух, його прийняття та важливість залежали від ворожої потреби берберів у господньому натхненні або інакше у потребі надлюдського лідера, потреба засвідчувана популярними культами Марабутів, або святих чоловіків. Цікаво, також, що Ібн-Тумарт склав книги інструкції для його послідовників на берберській мові й також використовував її у молитвах. Альморавидів він осудив, як антропоморфістів, та казав про боротьбу проти них у вигляді джихаду.

В той час, як рух Альмохадів самостійно не вносив вклад у загальний розвиток ісламської думки, це забезпечувало терпиме навколишнє середовище для більшого розквіту філософії, пов'язаної з іменами Ібн-Туфайла та Аверроеса. До цього було тільки декілька визначних зразків філософії в Іспанії. Це було представлено Ібн Масарром (883-931 рр.), сином емігранта зі Сходу, який об'єднав ідеї мутазилітів з ідеями Емпедоклів і псевдо-Емпедоклів. Аскет та містик, він мав багато учнів, але через опозицію юристів міг викладати тільки у ізольованому місці. Після нього наступним видатним філософом був Ібн-Бахха, хоча він був вазиром альморавидського губернатора Сарагоси. Його філософія була етичним протестом проти тогочасних вищих класів. Індивид, який бачив безумство та невірність домінуючого відношення, повинен тримати себе в стороні від цього принаймі в його поглядах, відходячи в інтелектуальну ізоляцію. Згідно з цією точкою зору, він назвав свою головну працю «Правилом самотніх», що являла значний інтерес та цінність для наступних філософів.

Молодий шанувальник Ібн-Бахха-Ібн-Туфайл (1105-1185) був його неформальним учнем, відомим у середньовіччя як Абубасер. Народжений у маленькому місті Гвадікс на північний схід від Гранди, він перебував на різних адміністративних посадах і врешті став придворним лікарем та вазиром альмухадського принца Абу-Якаба Юсуфа (1163-1184). Його головна праця — роман «Хайя бен-Йакзан» («Живий син живих»), можливо найбільш приваблива з усіх філософських робіт, написаних арабською мовою, яка нагадує певною мірою Платона.

Історія Хайї розповідає про те, як кинули дитину за течією ріки у коробці, яка згодом була знайдена газеллю на безлюдному острові. За допомогою свого розуму він створює свою цільну філософську релігію, яка увінчалася досвідом містичного екстазу. З сусіднього острова прибуває молодий чоловік на ім'я Асал, який був вихований згідно тради-

ційної релігії, але схильний до метафоричної інтерпретації, тасмиць та духовного бачення, який хоче присвятити себе цілком самотності та поклонінню Господу. Коли він і Хайї зустрічаються, вони знаходять, що одухотворена форма традиційної релігії Асали та філософська релігія Хайї дійсно однакові. Асал розповів Хайї, що він прибув з острова, де править його друг Соломан. Вони вирушають до цього острова, щоб проповідувати людям філософську релігію. Згодом вони залишають цю ідею, тому що розуміють, що люди ще не здатні зрозуміти її.

Вони повертаються на безлюдний острів, щоб провести решту днів у поклонінні. Хайї виступає за чисту філософію, Асал — за філософську теологію, можливо за філософію Ібн-Тумарта, а Саламан — за релігію звичайних людей. Ібн-Туфайл стверджує, що філософія не може мати великого впливу на всіх жителів країни, але може привести окремих людей до вершин щастя за умови того, що вони залишать звичайне людське життя. Іншими словами, найбільше благо філософа стало містичним екстазом.

Цікаво порівняти це відношення Ібн-Туфайла з відношенням його друга Аверроеса або Ібн-Рушда (1126-1198). Аверроес походить із сім'ї юристів, найбільш відомим із яких був його дідусь. Він отримав юридичну освіту і більшу частину свого життя був суддею у Кордові й Севільї. Аверроес добре знав грецькі науки і деякий час був лікарем при дворі Альмохадів. Існує історія, яка розповідає про те, як вперше він був представлений альмохадському принцу Абу-Якабу Юсуфу у 1153 р. Принц спитав його, чи вважають філософія небеса вічними чи створеними на деякий час. Аверроес побоявся відповідати та сказав, що не вивчав філософію. Тоді принц сам став розповідати про ідеї Платона, Аристотеля та інших філософів та критику їх ідей богословами. Після цього Аверроес набрався хоробрості та говорив з ним відверто. З того часу вони стали друзями аж до самої смерті принца у 1184 р.

У думках Аверроеса існувало переконання, що філософія та відвертість правдиві. Він поєднував ці два поняття з тих пір, як був суддею та письменником, так само, як і філософом. Також він приділяв значну увагу інтелектуальному узгодженню цих двох понять у його філософських роботах.

Особливо важливим вважається його есе, відоме як «Фасл аль-Маквал» — «Гармонія релігії й філософії», яке представляє собою наукову працю, що визначає природу зв'язку (гармонії) між релігією та філософією. У цьому есе Аверроес будує дискусію на таких принципах, що філософія правдива і знайдені писання також правдиві, і не може бути ніякої дизгармонії між ними. Есе побудовано так, щоб показати, як можливо виключити очевидні протиріччя. Філософія в основному правдива та незмінна, хоча можуть виникати деякі помилки та непорозуміння у деяких деталях. І праця узгодження повинна здійснюватися через пошук гармонічних тлумачень знайдених писань.

У останній частині його книги «Спростування спростування» він висловлює свої погляди щодо відношення філософії та релігії. Він не вірить в те, що філософ повинен відмовлятися від активного життя або сторонитися популярної релігії, але він має обрати найкращу релігію його періоду, здається, що це «єдине на чому він має бути вихований», коротше кажучи іслам (хоча це не чітко викладено). Через важливість релігії у житті людей, філософ повинен пояснювати ці твердження людям. Релігія чистого розуму, у твердженнях Аверроеса, нижча по відношенню до відомих релігій, у філософському розумінні.

Все це показує, що він дуже добре розумів, яке місце займає релігія у суспільстві й політиці. Також він показує, що клас релігійних інтелектуалів буде виконувати свої функції адекватно, якщо він буде залишатися у контакті зі звичайними людьми. У по-



дальшому він вважав, що частина цих функцій полягала в тому, щоб критикувати сучасне суспільство, він показує це досить гостро у коментаріях до «Республіки» Платона.

Все що було сказано раніше безсумнівно вказує на місце Аверроеса у розвитку ісламу в Іспанії, але не торкається його важливості в історії філософії. Його величність спирається перш за все на його роботу, як коментаря Аристотеля. Він мав глибокі знання, які виявлялися у розумінні думок Аристотеля, та в коментаріях, які він писав у своїх роботах, а також був спроможним ліквідувати деякі неоплатоновські інтерпритації, які доти були поширені в країні. Його найвеличніші заслуги були визнані християнськими та єврейськими вченими, його коментарі були перекладені на древньоєврейську та латину. Це було перше представлення Аристотеля у Європі, зернятко, яке призвело до цвітіння середньовічної філософії томізму.

Аверроес не мав впливу на ісламський світ в порівнянні з впливом на Європу. Це було не тільки через провал ісламської цивілізації в Іспанії незабаром після його смерті, хоча його непослідовність принаймні стала відомою на Сході. Більш важливим, мабуть, був його провал у спробі переконати вчених Іспанії та Північної Африки у тому, що було місце для філософії поряд з доволі нефілософською теологією. Більш того, хоча він писав проти аль-Газалі, він ніколи не мов справу з визначними ашаритами насправді, таким чином його аргументи молодімовірно змогли б переконати їх, і ще вони були людьми більш чутливими до філософії.

Наприкінці XII ст. Альмохади втратили можливість впливати на Іспанію й приблизно у 1225 р. вони залишили її. Не дивлячись на політичну кризу та християнське просування, академічні вчення продовжувалися.

Впливовий мислитель Махуйї-д-дін ібн-аль-Арабі (1165-1240) також цікавився теологічними питаннями. Можлива схема, яку він розвинув, показувала пантеїстичні тенденції, і хоча іноді названі «філософією», вони краще виступали як теософія. Він народився в Мурей, навчався у Сивільї та у інших містах ісламської Іспанії, а також навчався у Північній Африці, доки у 1202 р. не здійснив поломництво до Мекки. Після цього він залишився на Сході, головним чином у Кені та Дамаску. Західні вчені часто називали його Ібн-Арабі, щоб відрізнити його від Абі-Бакр ібн-аль-Арабі, але виявилось, що Ібн-аль-Арабі правильна форма.

Людина, яка хоча і була містиком, претендувала на звання філософа значно більше, ім'я цієї людини Ібн-Сабін (1217-1270). Він провів більшу частину свого життя у Іспанії та Північній Америці. Постійно був втягнутий у суперечки та переслідування, але приваблював відданих послідовників більшою мірою з простого люду.

Значна увага приділялася книзі «Відповіді на Сицилійські запитання», це були питання, які імператор Фредерік II із Хоценштауфена ставив тогочасному альмохадському султанові. Ібн-Сабін загинув у Мещі, порізавши собі вени. Завершення інтелектуальних робіт на ісламському Заході прийшло з Ібн-Хальдуном, але його відносять до більш пізнього періоду.



Фундаментальним ідейним підґрунттям, на якому виникла арабо-мусульманська філософія, був іслам. Він виступив духовним ядром, навколо якого і за допомогою якого складалася нова соціальна спільність. Але ж як саме іслам ставив перед наверненими до цієї віри нові для них питання, пропонував нове підґрунття для осмислення світу й життя.

Розглянемо іслам як нову порівняно з язичництвом форму вірування, нову реальність перш за все через аналіз головного для ісламу священного тексту, а саме Корану — що нового вніс Коран у розуміння ставлення людини до світу, суспільства, до самої себе.

Іслам сам визначає себе щодо попередньої язичницької культури як знання на противагу язичництву як незнанню, невіданню, нецтву (*джахільія*) — незнанню Писання. Треба сказати, що через Коран вже вводиться відмінність двох типів віри, двох її розумінь, що відображені у двох її назвах: «іслам» — підпорядкування, покірність, тобто суто зовнішня віра, та «іман» — віра, що визначається переконанням, знанням. Відмінність внутрішньої й зовнішньої віри була серйозним досягненням віровчення Мухаммада.

Яке саме є знання, яке прийшло з ісламом?

Світ язичницький, відомий нам через бедуїнський епос і поезію, є досить конкретним і частковим. Абстрактні уявлення, такі як честь, героїзм, пов'язані, переважно, з моральністю й з питаннями, що відносяться до розуміння життя й смерті, вірніше, навіть смерті, бо життя теж малюється через цілком конкретні образи, події, переживання, в його побутовій повсякденній насиченості. Смерть викликає більше роздумів, але і вона сприймається як цілком певна, сумна подія, що зберігає таємницю. Уявлення про потойбічне життя, яке не просто відтворює життя тутешнє, а складає особливу фазу існування людини, що є наслідком цього життя, платою за прожите, не було. Іслам приносить таке нове уявлення про безсмертя, а разом з ним і уявлення про тварний, тлінний світ і світ вічний, божественний і про відповідальність людини за свою поведінку на грішній землі — тобто ставляться нові питання, які вимагають філософського осмислення.

Спробуємо висвітлити деякі з цих поставлених Кораном питань, які стимулювали розвиток філософської думки, оскільки серед них є питання, які не є для філософії кардинальними, але тим не менше становлять для неї непрямий інтерес, є також і надзвичайно суттєвими для її розвитку.

Перемога ісламу в боротьбі з родоплемінною ідеологією, язичницькою релігією в Аравії й встановлення панування на величезній території (від кордонів Індії та Китаю до Іспанії) принесли нову форму організації суспільного життя, що знаменувала заміну родових зв'язків феодалними відносинами. Іслам як монотеїстична релігія став ідеологією цього об'єднання. Ісламська культура вибрала в себе багато чого з того, що мали народи, які жили тут, і що додало своєрідні риси її зовнішності. Досить скоро це виявилось в появі численних сект усередині ісламу.

Різні форми протесту проти релігії, нав'язаної силою, багато в чому виливалися в ідейні течії. У них позначився вплив давньоіранської релігії зороастризму (І тисячоліття до н.е.), гностицизму, містичного вчення, що з'явилося на Близькому Сході в I ст.



н.е. і поширилося у III ст. релігійно-філософського вчення маніхейства, що ввібрало в себе ідеї зороастризму, буддизму та християнства. І нарешті, величезний вплив на розвиток ісламської теології мала антична думка.

Виникнення ісламу внесло в життя народів Близького і Середнього Сходу та Північної Африки серйозні зміни. Для аравійців, в середовищі яких він з'явився, це був зовсім новий тип свідомості, що приніс на місце язичництва, орієнтованого на замкнуті внутрішньородові інтереси, свідомість надродову, надетнічну.

На відміну від християнства іслам виник як релігія, що мала дуже сильну соціально-політичну спрямованість, яка тільки на самому початку була протестом проти гноблення бідноти багатими купцями, багату родовою верхівкою. Досить швидко, ставши релігією пануючих сил, іслам набув рис ідеології, що оформляє, що обґрунтовує панівне становище її прихильників і формулює принципи облаштування нової спільноти, спільноти державної.

Одна з проблем, що відображена в Корані й обґрунтовує новий тип нової спільноти — *умми* (дослівно з арабської община, нація) — релігійної громади, — це проблема походження людини. Іслам приніс вчення про єдине (хоча й розділене невіглаством) людство, про єдиний його корінь.

Бідуїнська словесність не містить образу спільної для всіх першолюдини, подібної до Адама. Аналіз антропомічної міфології, що пояснює походження людини, як відзначає П.А. Грязневич, виявляє наявність етнонімів (назв племен), пов'язаних із землею, скелею, каменем (*бану сахр*, *бану джадан*, *бану габра* та ін.), рослинністю (*бану шаджара*, *бану сумам*), тваринами і птахами (*бану асад*, *бану наср* тощо).

Подібний погляд на походження людини міститься й у Старому Завіті: «Почуйте Мене, хто женеться за правдою, хто шукає Господа! Погляньте на скелю, з якої ви витесані...» [Кн. Ісаї, 51], «Створив Господь Бог людину з пороку земного» [Кн. Буття, 2], «В поті лица ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, з якої ти взятий, бо ти порох, і до пороку вернешся» [Кн. Буття, 3]. В ісламі теж збереглися елементи такого пояснення, про що нагадує Кааба з її реліквією — Чорним Каменем. Це найдавніший пласт антропомістичної та етнографічної міфології семітських кочових племен пастухів, що населяли плоскогір'я й кам'янисті степи.

Переказ про створення людини з пилу-праху викладено в Корані як одну з двох головних версій походження людей: «Воістину Іса перед Аллахом подібний Адаму: Він створив його з пороку, потім сказав йому: «Будь!» — І він став» [Коран; 3:52]; «Сказав йому його товариш, говорячи з ним: «Хіба ти не віруєш в Того, Хто створив тебе з пороку, а потім з краплі, а потім вирівняв тебе людиною» [Коран; 8:35]; «... адже Ми створили вас з пороку, потім з краплі, потім з згустку крові, потім з шматка м'яса... І поміщаємо в утробах... до певного терміну, потім виводимо вас немовлям» [Коран; 22:5]; «Він створив вас з пороку, а потім, коли ви — вже люди, ви поширюєтесь» [Коран; 30:19; див. також 35:12; 11:69].

У Корані є ще й уявлення про створення людини з глини (що відсутнє в бідуїнській поезії): тут позначається вплив арамейсько-сирійсько-християнської традиції: «Ми створили людину з есенції глини, потім помістили Ми його краплею в надійному місці, потім створили з краплі згусток крові, і створили із згустку крові шматок м'яса, створили з цього шматка кістки і зодягли кістки м'ясом, потім Ми виростили його в іншому творінні...» [2; 23:12-14; див. також 6:12; 7:11; 17:63; 23:12; 32:6; 37:11; 38:71; 77]. Але в Корані з'являється й інше важливе твердження, що виводить міф про походження людини в нову площину. Проголошується ідея єдиного прабатька людства — Адама: він є

тією першоосновою людей, яку Аллах створив з «глини», з «праху», з «нічого». Хіба «не згадає людина, що Ми створили його раніше, а був він нічим?» [Коран; 19:68].

У поезії й етнонімах аравійських племен відсутній власне аравійський міф про походження людей і світу в цілому. Звичайним було уявлення про існування багатьох одиничних предків — родоначальників автономних родових груп. Ідеологія родового суспільства Аравії не виробила ні уявлення про загального пращура всіх аравійських племен, ні загальної етнічної самосвідомості. Світ людей розпадався на генеалогічні групи, був спочатку роз'єднаним.

Все це мало два наслідки: теоретичний і практично-політичний.

По-перше, якщо немає спільного предка — немає й загального, «об'єктивного», незалежного від даного роду-племені минулого, немає спільної історії, загального історичного часу. Коран же вводить уявлення про першолюдину — про загального пращура всіх родоначальників всіх племен і родів. Відкривши «таємницю» походження людини (першолюдина Адам створений Богом із землі, а люди після нього зі «згустки крові» або «краплі насіння») і визначивши таким чином початкову точку породжень, Мухаммад створив нову структуру уявлень про минуле — воно стало єдиним для всього людського роду, а не мозаїкою незліченних форм «минулого» родових груп. Виникло уявлення про загальний історичний час.

По-друге, чіткий, різкий поділ племен і родів на «своїх» і «чужих». Всі моральні заборони, всі звичаї, що охороняють род і плем'я, стосувалися лише «своїх». Відносно «чужих» все було дозволено. «Чужий» — ворог. У вченні Корану на зміну цій настанові приходять інші: існує єдине людство, розділене віруваннями. Найбільш далекими один від одного є люди Писання (мусульмани, християни, іудеї), з одного боку, і язичники (буддисти, зороастрійці, язичники-араби) — з іншого. Мусульмани та християни ближчі один до одного, ніж араби-мусульмани та араби-язичники. Найжорстокіші слова спрямовує Мухаммад проти язичників. Так, на час виходу його з Мекки (622 р.) і першого бою з мекканцями при Бадрі (624 р.) належать аяті: «А коли ви зустрінете тих, які не увірували, то — удар мечем по шиї: а коли зробите велике биття їх, то зміцнійте узи» [Коран; 47:4]. Християни та іудеї — люди пророчих релігій [Коран; 6:157].

Муса і Іса (Мойсей та Ісус) — пророки, що йдуть слідом за Авраамом. Але вони були раніше Мухаммада та їх вчення не такі досконалі як іслам. «Ми явили Тору, в якій керівництво і світло...» [Коран; 5:48]. «І відправили Ми слідами їх Ісу, сина Марьям, з підтвердженням істинності того, що послано до нього в Торі, і дарували Ми йому Євангеліє, в якому — керівництво і світло» [Коран; 5:50]. «Всякому з вас Ми побудували дорогу і шлях» [2; 9:52]. І найкращий шлях для християн та іудеїв — піти за Мухаммадом, прийняти його вчення. «А якби побажав Аллах, то Він зробив би вас єдиним народом. Намагайтеся ж випередити один одного в добрих справах» [Коран; 5:53]. Тепер поняття «свій» і «чужий» працюють в цій площині. «Свій» — це член умми — мусульманської громади, одновірець.

У політичній практиці такий погляд виражається в оголошенні війни язичникам, якщо вони упираються у своїй невірі. І тут в існуюче розуміння концепції «війни за віру» (джихад) потрібно внести корективи. Іслам часто помилково подають як агресивну щодо іновірців релігію. Це далеко не так. Більше того, іслам як доктрина дуже миролюбний і терпимий до інакомислення. Сама концепція «джихаду» включає багато застережень, в силу яких війна за віру розглядається як крайній засіб, що використовується тоді, коли неефективні інші, «мирні» засоби.

Вихідний принцип Корану при наверненні «чужих» до ісламу — принцип переконання, проповідь. «А якщо хто-небудь з многобожників просив у тебе притулку, то дай йому при-



тулок, поки він не почує слова Аллаха. Потім відведи в безпечне для нього місце. Це — тому, що вони — люди, які не знають» [Коран; 9:6]. «Якщо вони навернулись, і виконали молитву й давали очищення, то звільніть їм дорогу: адже Аллах прощає, милосердний!» [Коран; 9:5]. «І поки вони прямі щодо вас, будьте і ви простішими до них...» [Коран; 9:7].

Ще більш терплячими повинні бути мусульмани щодо людей Писання. Основною політичною настановою було не навернення до віри, а підпорядкування владі *умми*. Тут зімкнулися релігійна ідея й політико-економічні інтереси. Справа в тому, що стягування податків з іншівірів і поповнення за їх рахунок державної скарбниці було кращим за перетворення їх на іновірів: «Боріться з тими, хто не вірує в Аллаха... поки вони не дадуть відкупу...» [Коран; 9:29]. Розміри відкупу встановлювалися договором; жінки і діти, а також люди похилого віку, з якими не можна битися, звільнялися від сплати; раби і бідні ченці — теж.

Завдяки такій політиці халіфату на його території жили люди різних релігій. Більше того, на Близькому Сході знайшли сховища християнські секти, які піддавалися гонінням у Візантії; вони відіграли значну роль в історії арабської культури, у поширенні античної мудрості. Відомі імена багатьох християн та іудеїв, які перебували на службі у мусульманських правителів.

У Корані також міститься чимало войовничих проповідей, спрямованих не лише проти язичників, а й проти християн та іудеїв. Але вони знову ж таки пояснюються не «агресивним» характером ісламської доктрини, а суто ситуаційними політичними завданнями. Справа не тільки в тому, що християни — непослідовні, з точки зору ісламу, єдинобожники, оскільки проголошують триєдність Бога. Крім цього були й практичні міркування — політичні ситуації вимагали тактики або союзу з християнами проти іудеїв, або, навпаки, конфронтації з тими і іншими одночасно.

Вигнаний родичами з Мекки, Мухаммад у Медині утворив мусульманську громаду; він вступив у союз з багатими іудеями, щоб спільно виступити проти Мекки. Саме в цей час, як вважають дослідники, Мухаммад отримав можливість ознайомитися зі Старим завітом, що знайшло відображення в аятах Корану, які відносяться до цього періоду. Але незабаром між іудеями і мусульманською громадою почалося тертя, що закінчилось розривом. «Ти, звісно, знайдеш, що більш за всіх людей сильні ненавистю до тих, що вірять іудеї і многобожники, і ти, звісно, знайдеш, що найближчі по любові до віруючих ті, які говорили: «Ми — християни»» [Коран; 5:85]. Такий же політичний сенс мають й настанови Мухаммада, подібні до таких: «...якщо ж вони відступили, то схоплюйте їх і вбивайте, де б не знайшли їх» [Коран; 4:91], «І якщо вони не відійдуть від вас і не запропонують вам миру, і не утримають своїх рук, то беріть їх і бийте...» [Коран; 4:93]. Але як видно навіть з цих закликів, в них присутні застереження, що свідчать про те, що «джихад» — захід вимушений і застосовується там і тоді, де і коли конфлікт не можна вирішити мирно, та й він відноситься лише до дорослого чоловічого населення. Такі, наприклад, заклики: «І будете ви воювати на шляху Аллаха з тими, хто бореться з вами, але не порушуйте...» [Коран; 2:186, 2:245], «І вбивайте їх, де зустрінете, виганяйте їх звідти, звідки вони вигнали вас. І не будете ви воювати з ними... поки вони не стануть битися з вами...» [Коран; 2:187], «А якщо вони відійдуть від вас, не борючись з вами, і запропонують вам мир, то Аллах не дає вам ніякого шляху проти них» [Коран; 4:32], «Коли відправляєтеся по шляху Аллаха, то розрізняйте і не кажіть тому, хто запропонує вам мир: «Ти не віруєш...»» [Коран; 4:96]. Такі основні риси відносин вчення Мухаммада до іновірів, до шляхів навернення їх у справжню віру, іслам.

Слід зауважити, що іслам — в силу того, що він являє собою не тільки релігійне, а й політичне вчення — зафіксував у Корані свою принципову прагматичну рухливість, що

знайшло відповідну формулу: «Щоразу як Ми скасовуємо аят або змушуємо його забути, Ми наводимо кращий, ніж він, або схожий на нього» [Коран; 2:100]. Цим пояснюється відома суперечливість Корану, наявність у ньому протилежних висловів.

Іслам вносить в язичницьку культуру арабів ще один важливий вимір людини — її індивідуалізацію. У чому це виявилось у проповідях Мухаммада? Перш за все у зміні сенсу життя і смерті, ставлення до них.

Язичницька свідомість бедуїнів сприймала смерть як сумний кінець життя, а також і як таємниче продовження життя з усіма його фізичними атрибутами (про що свідчить обряд поховання) в іншому світі. Однак це інше існування ніяк не пов'язувалося з особистими заслугами, поведінкою людини. Стимулювало людину тільки відношення родової громади, але ніяк не думки про посмертну відплату. За межею життя і смерті — морок. Хоча, в автентичній культурі інших народів, які прийняли іслам, ідея посмертної винагороди або покарання вже була. Наприклад, у зороастризмі добре діяння заохочувалося вже в земному житті:

Ти дружин гожих, Мітра,
І добрі вози,
Постіль і подушки
Даєш будинкам високим,
Де праведний з молитвою,
Твоє кличе ім'я,
Звершуючи жертвопринесення,
До тебе волає, Мітра.

Тепер прошу, могутня
Добра Ардві-Сура,
Таку дай удачу,
Щоб тобою коханий,
Володіння я знайшов,
Багаті їжею
І кіньми, що іржать
З співаючими колесами,
Свистячими батогами,
Володіння, де в коморах
Для багатого життя
Всі харчі припасені.

Але всі добрі та злі дії враховуються і при визначенні долі душі після смерті людини. Коли вершиться смертний суд над душею, на вагах, які тримає божество порядку й справедливості, зважуються всі добрі думки, слова і діла покійного. Але, щоб виникло подібне, було потрібне введення в культуру ідеї потойбічного існування й морального суду при вступі до іншого світу.

Саме цей вимір, на відміну від прихильників релігії Заратуштри, вносить іслам до свідомості аравійців (та інших народів), роблячи відплату повністю прерогативою Бога, що пред'являє рахунок померлому і призначає йому райські блаженства або пекельні муки. Таким чином всевідаючий, справедливий Аллах в ідеалі звільняє людину з-під влади мирської громади, від людського суду — адже люди можуть помилитися у своїх оцінках, — і людина постає перед обличчям Всевишнього судді, відповідаючи за свою поведінку



перед ним. «Раб божий» — слуга Аллаха, але не мирського владика, він виконує накази Господа, але вільний перед іншими. Образ, який дарується Богом, вічності — більш значний для віруючої людини, ніж образ короткого земного життя. І краще готувати себе до вічних радощів, заслугами за добродійностями в цьому світі. Якщо ж хтось нехтує заповідями Аллаха, то він сам вибирає своє майбутнє, сам прирікає себе на божественну кару.

Так поняття загробної відплати створює в арабській культурі основу для становлення ідеї індивідуалізації, індивідуальної свідомості, особистості, і це знайшло вираз у деяких аспектах вчення суфіїв, ісламських містиків. Звичайно, тут йдеться про внутрішню свободу, але саме володіння нею є основою, на якій розвивається самосвідомість і конструюється особистість.

Наступним виміром теми людини, що представла в Корані, є вже порушене вище, але виділене особливо, яке має свою специфіку, питання щодо відповідальності людини за свою поведінку. Справа в тому, що Коран — і це зазначалося численними коментаторами — є досить суперечливим в цьому: одні аяти проголошують абсолютну божественну зумовленість, інші ж висловлюють вимогу від людини свідомого вибору шляху служіння Богу. До речі, саме слово «іслам» означає лише підпорядкування, вручення себе комусь, тобто іслам від самого початку передбачає примат зовнішнього послуху, слідування приписам, залишаючи внутрішній світ віруючого недоторканим — про рухи душі відає лише Аллах і лише він їх суддя. Істинно віруючий, усім своїм еством, всіма своїми думками звернений до Бога, і є найбільш шанованим і винагороджуваним Аллахом, хоча цілком шанованим мусульманином є і той, хто просто виконує приписи релігії.

Щоб краще зрозуміти значення коранічного вчення про передвизначення і свободу волі, звернемося знову до свідомості язичника-бедуїна. Бедуїн знав, що над усім, що відбувається в житті, панує рок — ніхто не може протистояти долі. Ось як це виражено в доісламській поезії:

Доля вирішує, і все підвладне її рукам

(Лабик)

І як не женися за славою — бійся шляхів долі,
Знайде вона тебе і в морі, і в небесах.

(Зухайр)

Але знаю: кінець призначений нам неминучий,
З нас будь-якого схопить доля сліпа...
Що буде завтра і післязавтра —
Скажи, кому відома доля людська?

(Амр ібн Куль сум)

Немає користі від скорботи — змиристь зі своєю долею.

(аш-Шанфара).

Сліди такої свідомості, й сліди дуже значні, містяться і в Корані: «Де б ви не були, захопить вас смерть, якщо б ви були навіть у споруджених баштах. І якщо прийде до них добро, вони кажуть: «Це — від Аллаха», а коли прийде погане, вони кажуть: «Це — від тебе». Скажи: «Усе — від Аллаха»» [Коран; 4:80]; «... покладись на Аллаха» [Коран; 4:83]; «Аллах над всякою річчю потужний!» [Коран; 4:87]; «Адже якщо кого Аллах збив, для того не знайдеш дороги!» [Коран 4:90]; «А якби Аллах хотів, Він дав би їм владу над вами» [Коран; 4:92]; «Аллаху належить те, що на небесах, і те, що на землі» [Коран; 4: 125].

Часто могутність Аллаха виглядає як свавілля: «Він прощає, кому забажає, і карає, кого забажає» [Коран; 5:21]; «Він творить те, що бажає, адже Аллах над всякою річчю владний» [Коран; 5:20]. Зумовлені не тільки загальні, основні залежності, але й дрібні

події, зміни: «Він знає, що на суші й на морі; лист падає тільки з Його відома, і немає в мороці землі, немає свіжого або сухого, чого не було б у книзі ясній» [Коран; 6:59]. Слід зазначити, що аналогічні ідеї містяться і в Авесті — древній священній книзі іранців.

Однак не менш численними аятами, що припускають наявність вільної волі: 4:21, 59, 60, 67, 69, 78, 80; 5:18, 39, 53, 75; 7:21, 22 тощо.

Образ не просто всемогутнього, але і всезнаючого (абсолютно всезнаючого) Аллаха, що стежить за дрібними вчинками людини і веде повний облік їх добрих і гріховних справ, був створений Мухаммадом для людей «нерозумних», які не хочуть збагнути істину віри, для тих, кого можна було повернути до віри тільки погрозою й утримати страхом перед неминучим майбутнім покаранням за непокору.

Для людей розумних в Корані Бог є мудрим, тим, що знає і спрямовує, звичайно, який карає, але вже відповідно до наявності у людини вільного вибору ним шляху. Абсолютна зумовленість несумісна з накладанням покарання. Покараний може бути лише той, хто сам відходить від «прямого» шляху, хто вільний у виборі — тільки тоді існує відповідальність. І це в Корані зафіксовано. Згодом це вчення про зумовленість всього і свободи людського вибору стане предметом суперечок і роздумів теологів і філософів і дасть поштовх розробці різних концепцій.

З даної ідеї Мухаммада випливає твердження про роль розуму і знання, що є важливим для віри, а значить, і для усього життя. Відповідальність пов'язується з розумінням, зі знанням закону. Тільки розумний, що знає Закон відповідальний [Коран; 4:2; 4:33]. Гріх, що народжений незнанням, вчинений через незнання, можна пробачити: «Адже в Аллаха звернення до тих, які чинять зло через незнання» [Коран; 4:21]. Але від нормальної, зрілої людини Бог вправі очікувати розумного ставлення до релігійного вчення й відповідальності за дії. «Воістину, тих, що не вірили в наші знамена, Ми спалимо на вогні!», «А тих, хто увірували і творили благо, Ми введемо в сади, де внизу течуть ріки...» [Коран; 4:59, 60]. «А коли вони зроблять якусь гидоту, то кажуть: «... Аллах наказав нам це». «Скажи: «Воістину, Аллах не наказує гидоти!»» [Коран; 7:27].

Отже, знання проголошується одним з центральних понять релігії. Але повернемося знову до доісламської епохи. Деякі дослідники схиляються до того, що науковий рівень арабів, жителів Аравійського півострова був в епоху язичництва багато в чому аналогічний рівню науки інших сусідніх народів. Вони володіли відповідним набором відомостей в галузі землеробства, астрономії, навігації, інженерного мистецтва, медицини. Але це були, як правило, прикладні знання, накопичені протягом століть і зафіксовані в коротких висловах спостереження.

Певних знань вимагали й релігійні вірування. У книзі англійського дослідника Ф. Роузенталя «Торжество знання» *ilm* (знання) етимологічно пояснюється як знак, віха. Хадис: «Той, хто йде по дорозі в пошуках знання...» ніби відтворює стилістично пошук бедуїнів дорожніх віх. У той же час деякі факти, наприклад, те, що до ісламу слово *ilm* мало тільки одну, наводить на думку, що воно означало щось більше, ніж віхи, — якусь або якісь потаємні для племені речі, «носії» його суті, можливо, речі його ритуалів, предмети, включені в ритуал гадання, прорікання.

Збережені жерцями, віхи як родо-племінні знаки, могли позначати кордони кочовища племені, напрямки його руху, і вони також були приналежністю племені. Тому нерідко йдеться про «прихованість» знання, як в хадисі: «Той, кого запитують про знання, але хто тримає його прихованим» або: «Я пішов до племені Бану Ліхб в пошуках у них *al-ilm*, оскільки *ilm* тих, хто вміє гадати, віддано їм».



Про поєднання реального знання і знання ритуального свідчить поширена в той час практика лікування. Лікування являло собою обряд, під час якого жрець звертався із заклинаннями до одного з божеств, а поряд з жерцем знаходилися два його помічники, один з яких тримав книгу заклинань, а другий — ящик з медичним зіллям. Той, хто виганяв з хворого нечисту силу, символізував один шлях знання, другий, що дає хворому прості ліки або різного сорту питво, — інший шлях.

Вивчаючи бедуїнських поезію, петербурзький учений П. Грязневич зауважив, поперше, що історична свідомість арабів в цю епоху, по суті, ще не виділяла діяльність людини, її вчинки як самостійну цінність, мав сенс тільки їх етико-правовий бік, тільки він зберігся в пам'яті роду як приклад для наслідування або засудження. Як особливості цього знання П.Грязневич відзначає їх етногенеалогічну орієнтованість: слухачеві повідомлялося — і це, перш за все, мало для нього значення — до яких кровноспоріднених груп належать учасники події. Тобто сама по собі подія знову-таки не мало для них сенсу.

По-друге, оскільки у подіях брав участь весь рід і всі його члени були, таким чином, носіями практично всієї історичної інформації, «родове суспільство не потребувало особливої професії історика». По-третє, основною формою збереження такого роду знань була пам'ять: *зікр* — пам'ять про віддалені події, і *анба* або *хабар* — пам'ять про події недавнього минулого. По-четверте, П. Грязневич відзначає, що «ті вірші, які дійшли до нас поетів VI ст. не торкаються питань походження світу і людини..., відомості космологічного змісту не зафіксовані у складі знання, що підлягає передачі з покоління до покоління і необхідного для пояснення навколишнього світу». Соціальне й філософське осмислення процесу життя, пише автор дослідження, «відбувалося несвідомостихійно». Своєрідність його визначало раціонально-прагматичне сприйняття свого буття і цілісне відтворення біологічного і соціального аспектів людського існування.

Говорячи про наявність якогось роду знання в період джахілії (язичництва), історики, середньовіччя і сучасні, відзначають, що в арабів цього часу був привілейований клас мудреців, зберігачів досвіду. Поняття «мудрість» додавалося до «розумового бачення», простого, яке черпає знання речей з безпосереднього життєвого досвіду. «Мудреці» становили серед аравійців найбільш розумово розвинену групу. Дослідник XV ст. аль-Макарізі думав навіть, що араби часів джахілії мали вже філософів. Однак будь-якої систематизації знання ще не було, воно залишалося великою мірою стихійним.

Видатний арабський мислитель XV ст. Ібн Халдун давав цьому знанню досить різку негативну характеристику, відзначаючи, що при появі ісламу араби не мали пізнання в науках, що розвилися пізніше, — в силу кочового життя вони були наївні, у них була відсутня будь-яка форма запису наявних знань.

Але багато невітшних характеристик аравійців, стану їх знання, їх ментальності, частково хоча і справедливі, все ж занадто загальні, щоб бути вірними. Адже крім кочівників-бедуїнів Аравію населяли осілі жителі процвітаючих міст і землероби оазисів, культура яких мало чим відрізнялася від культури інших народів.

Розуміння ранніх етапів зародження думки в арабів має значення для виявлення інтелектуальної бази, на якій виникло нове віровчення, оскільки вірування арабів епохи джахілії утворюють один з елементів коранічного вчення і проливають світло на початок шляху, на джерело виникнення філософської думки в ісламі. У дещо інший «епістемологічний» ситуації знаходилися сусідні неарабські народи, що увійшли потім до складу арабського халіфату та створили складний комплекс мусульманської культури. Сирійці, перси й інші народи вже до ісламу мали свою розвинену культуру і внесли значні її елементи до нової арабо-мусульманської цивілізації. Звичайно, і в культурі

аравійців, про що свідчить бедуїнська поезія, і в культурі сусідніх народів, оскільки в них існували і вірування, і певні форми знання, мав місце також і певний тип взаємин між ними: культові знання і знання практично-господарські. Але це взаємовідношення було ще теоретично нерозвиненим, воно ще не було усвідомлене і сформульоване у вигляді проблеми.

Інша ситуація складалася з утвердженням ісламу, розвинуеною монотеїстичною релігією, що має систему догматики, що створила богословське вчення, яке зачіпало світоглядні питання, що розробила етичну доктрину і, звичайно, яка переплітається з обширною системою філософії і навіть використовує міркування та концепції останньої.

Виникнення ісламу, створення релігії вже саме по собі було введенням нового типу знання, нової раціональності, яка протистояла як і раніше, типу знання, у значній мірі включеному до системи магічних язичницьких вірувань. Іслам виникає як противага тиранії язичництва, язичницьких жерців, що зберігають давні культу і жорстокі звичаї, як протистояння свавілля численних ідолів (Хубала, Лати, Уззи тощо), що вирішують долю арабів, владі провісників і ворожок.

Перекази розповідають про порятунок батька Мухаммада — АбдАллаха. Абд аль-Муталиб, батько АбдАллаха і дід Мухаммада, повинен був принести сина в жертву божеству Хубалу. Запитали думку ворожки з Ясриба. Ворожка витлумачила волю кам'яної статуї як бажання отримати в жертву замість юнака двадцять верблюдів. Батько з радістю погодився. Але виявилось, що ворожка помилилася, і кровожерне божество заспокоїлося тільки при обіцянці жертви в сто верблюдів.

Розширення торгівлі аравійських міст, ускладнення соціальних зв'язків, що будуються на купівлі, продажу і зиску, потребувало регламентації життя, забезпечення торговельних угод, вимагали врегулювання відносин між багатими купцями й дрібними торговцями, між кредиторами та боржниками. Мекка перетворювалася на центр торгівлі, до якого тяглися караванні шляхи і стікалися купці з глибин Азії, Африки, з північних земель. Щоб зробити це життя стійким, щоб його не підривали внутрішні хвилювання, невдоволення бідняків і рабів, щоб воно не страждало від шкоди, що завдається йому кочівниками, які грабували каравани, щоб захистити власність купців від «жертвоних» поборів язичницьких жерців, треба було створити спільне для всіх племен законодавство, яке б піднялося над місцевими племінними інтересами, захистило б власність, упорядкувало економічні відносини, з одного боку, і позбавило суспільство від соціальних ексцесів — з іншого, ввівши обмеження до практики гноблення незаможних, поневолення і перетворення їх на предмет торгівлі і тим самим трохи заспокоївши їх. Таку роль повинен був відіграти іслам, який ідеологічно, теоретично освятив складну систему відносин племен, верств населення, народностей.

Іслам приніс новий тип знання — знання політичне, економічне, правове, що було виражене мовою релігії, і поєднувало установку на розумність, раціональність з авторитарною вимогою сліпого підпорядкування носію вищого знання, з вірою у верховне провидіння. Про те, якого значення надавав знання пророк Мухаммад, свідчить уже словниковий склад Корану. Підраховано, що корінь *алама* (знати) у всіх похідних від нього словах, в тому числі й *ilm* (знання, наука), зустрічається близько 750 разів, тобто надзвичайно часто, складаючи близько одного відсотка словника. Частіше цього кореня зустрічаються в Корані тільки корінь *кауна* (бути) — близько 1300 разів, *калу* (сказати) — близько 1700 разів, *Аллах* — близько 2800 разів, *рабб* (Господь) — близько 950 разів. Частіше, ніж *алама*, зустрічається також дієслово *аміна* (вірити). Дієслово *акала* (міркувати, розуміти) зустрічається в Корані близько 50 разів і 13 разів рефрен: «Невже ви не схаменетесь?» «Хіба зрівняються ті, які знають, і ті, які не знають?» [Коран;



39:12]; «підносить Аллах тих з вас, які увірували, і тих, кому дане знання, на різних ступенях» [Коран; 58:12], і робиться це на користь людей знаючих. Мета Пророка — «вкласти» викладені ним істини у голови слухачів. Тому ці істини варіюються, повторюються.

Використання одного і того ж слова, кореня було надійним способом міцно зафіксувати почуте в пам'яті. Значить, частотність *алама* не є випадковою. Хадиси передають ставлення Пророка до знання, пошуки якого він вважав релігійним обов'язком кожного мусульманина: «Шукай знання, навіть якщо воно так далеко, як Китай». Знання — основна сила нової релігії. Пошуки знання, учив Мухаммад, відкривають дорогу в рай. Пророк наставляв своїх послідовників, що слід заздрити людям, яким Бог дав здібності й які вміють розпоряджатися ними мудро, а також тим, кому Господь дав мудрість, яка дозволяє виносити рішення і навчати інших. Халіф Омар рекомендував людині, яка претендує на керівництво, перш оволодіти знаннями. Вчені постають у хадисах як спадкоємці пророків. «Знання» становило тему вступної частини всіх хадисознавчих праць. Про знання писалися спеціальні праці. «Прагнення до знання — обов'язок кожного мусульманина і мусульманки» — свідчив напис на медресе в Бухарі часів Улугбека. Багато аятів Корану сповіщають про роль розуму у набутті віри.

Слід відзначити два основні аспекти у вираженні ставлення до знання в Корані. Перший полягає в розрізненні знання Аллаха і знання людини. Знання Аллаха — це всезнання, всевідання. Наведемо кілька аятів, хоча б з 4-ої сури: «Аллаху належить те, що на небесах, і те, що на землі, і Аллах будь-яку річ обіймає» [Коран; 4:125]; «Щоб ви не зробили доброго, — адже Аллах знає про це» [Коран; 4:126]; «Воістину, Аллах будь-яку річ підраховує!» [Коран; 4:88]; «А якщо ви скривдите і збочите, то Аллах обізнаний у тому, що ви робите!» [2; 4:134]; «А Аллах про всякі речі знає!» [Коран; 4:175]; «І не сховають вони від Аллаха ніякої події!» [Коран; 4:45]; «Воістину, Аллах — над вами «наставник!»» [Коран; 4:1]. «Бог знає всі предмети знання», ніщо не вислизає від його уваги, — викладає одну з основних ідей ісламу найвидатніший середньовічний теолог аль-Газалі. Людина, її розум не може зрівнятися з універсальністю, абсолютністю знання, яким володіє Бог. Людський розум непорівнянний з розумом божественним — все одно як розум ще нетямущої дитини в порівнянні з розумом і знанням дорослого; ним потрібно керувати, він повинен підкорятися мудрості.

Якого ж роду передбачається знання людей і на що воно має бути спрямоване? Звернемося знову до 4-ї сури: «Аллах хоче роз'яснити вам і вести вас за звичаями...» [Коран; 4:31]; «Впевнений в те, що Ми послали для підтвердження істинності того, що з вами...» [Коран; 4:50]; «Чому ж ці люди ніяк не можуть зрозуміти оповідь?» [2; 4:80]; «О люди! До вас прийшов посланець з істиною від вашого Господа, увіруйте ж!» [2; 4:168]; «Роз'яснює вам Аллах, щоб ви не заблукали» [Коран; 4:175]; «До вас прийшов доказ від вашого Господа, і звели Ми вам ясний світ» [Коран; 4:174]; «Воістину, тих, що не вірили в Наші знамення, Ми спалимо у вогні!» [Коран; 4:59].

Якщо не вдаватися в додаткові характеристики «знання», представленого в цих аятах, те основне, що виявляється, — це його неповноцінність: люди чи не знають, або не розуміють, або не хочуть розуміти. Щоправда, у цих аятах міститься і висока оцінка людського розуму, на яку в подальшому будуть спиратися інтерпретатори й реформатори вчення, підкреслюється його багатомірність. Вустами Пророка Бог роз'яснює людині, як вона повинна вести себе: застерігає її й погрожує їй карою, а людина всетаки сама вирішує, чи самостійно робить вибір.

Тут ми переходимо до другого аспекту концепції знання, вираженого в Священній книзі.

Учень відомого імама Маліка (пом. у 795 р.) Ібн Вахба цитує висловлювання вчителя: «Знання і мудрість суть світло, за допомогою якого Бог веде тих, хто побажає». Про необхідність навчання говориться у сурі «Печери» Корану. Муса (Мойсей) звертається до раба Господа, що отримав від нього знання: «Чи мені піти за тобою, щоб ти навчив мене тому, що повідомлено тобі про прямий шлях?» [Коран; 18:65]. Про необхідність вивчення Корану говорить хадис: «Господи, навчи його Книзі». Хадисознавець IX ст. ат-Тирмізі визначає знання як науку про хадиси [18]. Один з найбільших факихів аш-Шафії (пом. у 820 р.) розглядає знання як встановлення принципів закону — як чотири джерела права, на яких ґрунтується фіхх, теорія мусульманського права. Нагадаємо, що Аш-Шафії — засновник шафіїтського мазхаба (мазхаб — релігійно-правова школа). У VIII-IX ст. серед мусульманських правознавців йшли бурхливі суперечки щодо джерел права. Звичайно ж, що основним джерелом були Коран і сунна. Однак і в них були неясності, і до того ж вони не могли передбачити всі складні правові ситуації, які треба було вирішувати в житті. Перед правознавцями, фахіхами, стояло питання: як, спираючись на Коран і сунну, вирішити всі виникаючі питання, чи можна застосовувати судження за аналогією (*к'яс*), спиратися на узгоджену думку факихів (*іджма*), на вільне індивідуальне судження (*рай*). Думки факихів розділилися: утворилися чотири школи, мазхаби: ханафітський (засновник Абу Ханіфа), шафіїтський (засновник аш-Шафії), малікітський (засновник Малік ібн Анас) і ханбалітський (засновник Ахмад ібн Ханбаль).

Аль-Газалі визначав «знання», схвалюване Кораном, як «знання обов'язкових дій» [18]. Пророк учив: «Додай собі розуму, і додається близькість твоя до Аллаха». Сенс цих слів Газалі тлумачив як: «Унікаль забороненого у Всевишнього, виконуй приписи Аллаха, хвала Йому, і ти будеш розумним» [19].

Хадис передає: запитали якось у Пророка про те, хто самий знаючий і розумний, і Пророк відповів: «розумний той, хто побожний». А інший хадис, що приводиться аль-Газалі, передає слова Пророка: «розумний той, хто увірував в Аллаха, повірив Його апостолам і вступив у покори Йому».

Мисляча людина, яка досягла зрілого віку, вчив у зв'язку з цим аль-Газалі, мала розуміти сенс вислову: «Немає божества, крім Аллаха, і Мухаммад — посланець Аллаха». Вона не зобов'язана відкрити це для себе за допомогою розгляду, вивчення та приведення доказів. Достатньо, щоб вона повірила у нього, переконалася в ньому рішуче... «що може відбутися лише за допомогою наслідування і послуху». Віруючий повинен «зрозуміти», тобто примусити себе повірити, налаштувати себе на віру в те, про що говорить Пророк і довіритися знаючим, вченим людям. Крім цього він повинен знати обрядову сторону віри і виконувати її, знати деякі приписи шаріату, такі, як очищення, молитва та піст в рамазан.

Мусульманин зобов'язаний знати, що «закят» (добровільний податок на користь бідних) йому потрібно робити не раніше ніж через рік після прийняття ісламу тощо. До того ж він повинен знати, що йому поставлено в «обов'язок», а що він буде і може робити понад вимог. Таким чином, всевідання Аллаха виступає у відносинах з людьми як знання й оцінка їх вчинків по відношенню до нього ж. І відносини людей з ним такі ж — це прийняття вірного шляху, шляху благочестя і покірності. Розуміння потрібне від людини в межах її обов'язків, а не з того, що «понад них», — просте визнання Аллаха і дотримання правил відносини з ним. «Ля іляха Іля-ллах ва Мухаммаду Расул-ллах» (Немає божества крім Аллаха, і Мухаммад — посланець Аллаха) — формула, яка виражає один з головних догматів ісламу — догмат єдинобожжя. Вона входить майже в усі молитви і є ритуальною формулою, триразове проголошення якої перед офіційною особою означає прийняття ісламу. І хоча є аяті й хадиси, що виводять людей з вузьких рамок формальної богоугодної поведінки, хоча в посланні Аллаха, що передане



Мухаммадом людям через мову, саме в силу багатоплановості та символізму мови, що дозволяє ускладнювати первинний зміст думки, наповнювати її новим змістом. В цьому закладена можливість інтерпретацій, хоча не це, особливо на перших порах існування ісламу, визначало його характер, і лише пізніше стала використовуватися і висуватися раціоналістично налаштованими теологами і частково філософами на перший план.

У первісному вигляді «знання», схвалюване Пророком, — це знання, що сприймається на віру, воно невіддільне в найпростішому значенні від віри, воно — її інструмент. І навіть наведені в Корані «раціональні» докази всемогутності Аллаха (чудеса творіння, представлені рухом небесних тіл, світил, атмосферними явищами, різноманітністю тварин і рослин, так чудово пристосованих до потреб людей) — всі ці «ознаки» орієнтовані на думку, досить примітивну, довірливу, що виступає у цих доказах в самій нерозвиненій формі віри — слухняності. У IX ст. один з найбільших ісламських теологів аль-Ашарі ввів у вжиток знамениту тезу — «не питати, як». Мусульманин повинен вірити, що Бог, наприклад, має руки, обличчя, сидить на небесному престолі тощо, але не питати, як, чому: віра повинна обходитися без розуму. Імам Малік говорив про сидіння Бога на престолі: «Як це відбувається, не можна збагнути розумом, віра в це є обов'язковою, питати про це — ересь».

Про те, що знання і віра в перші століття існування ісламу являли не теоретичну проблему, а тільки практичну, свідчить і характер ранньої хадисознавчої релігійної літератури. Проблема ця постає дещо пізніше, вже в каламі (спекулятивній, раціоналістичній теології) і фікху.

Отже, іслам висунув знання на почесне місце, відкривши тим самим можливість створення розробленої його концепції, до того ж не тільки релігійної, але й — що відбудеться трохи пізніше — філософської й наукової. Однак коранічна концепція знання підкоряла його вірі, її цілям, і тому знання ще має усічений зміст, це не стільки знання, спрямоване на осягнення світу, скільки «вірознання».

Це останнє застереження стосується, мабуть, і всієї характеристики коранічного вчення як нової раціональності. Воно дійсно означало радикальне зрушення у світосприйнятті і світопоясненні в порівнянні з язичництвом, але знову ж таки залишалася ця свідомість в межах, що продиктовані завданнями релігії, від самого початку вводячи принципові обмеження у пояснення хвилюючих людину проблем. Коран відповідав найпростішим запитам, в ньому немає теоретичної глибини, а є скоріше життєва мудрість. За мовою та ідеєю він відповідав свідомості недосвідчених у світогляді людей. Створюючись протягом багатьох років і відображаючи різні ситуації, Коран не уникнув суперечливих формулювань. І коли він був канонізований як священна книга, яка стверджувала нове віровчення, постала проблема роз'яснення його змісту, тлумачення й узгодження висловів, доповнення його установленими новими, народженими життям. Поряд з Кораном і хадисами створювалося як їх продовження мусульманське богослов'я. Подальша історія ісламської культури була закріпленням і вдосконаленням коранічної думки, а також спробами, і вельми плідними, вийти за рамки, розвиватися якщо не незалежно від неї, то все ж поруч з нею, поряд з нею і навіть на противагу їй.



І державне управління, і судочинство, і господарське життя, і вирішення теологічних суперечок вимагали більш глибокого теоретичного вирішення питань, ніж те, яке пропонував Коран.

Що таке єдинобожжя? Що таке божественна всемогутність, промисел Божий? У чому полягає віра в Аллаха? Якщо все у владі Аллаха, то чи відповідає людина за свої вчинки? Чи може бути відповідальна за них мала дитина, божевільний? Що таке відповідальність, свобода волі, розум? Одне питання тягне за собою інші. Для відповіді на них потрібна була розробка теорії.

Складнощі, пов'язані з вченням Мухаммада, виникли одразу ж після його смерті в 632 р. У боротьбі претендентів на владу використовувалася та обставина, що Коран передавався людям у вигляді усних проповідей, які запам'ятовувалися і записувалися слухачами, і кожен з них міг внести природні при цьому викривлення справжніх слів Пророка. Користуючись даними обставинами, а також посилаючись на свою близькість до Мухаммада, кожен з претендентів переслідував свою вигоду, проголошував істинною саме свою версію Корану. Щоб припинити чвари, необхідно було уніфікувати текст Корану й канонізувати його. Перший текст Книги був складений і узаконений за часів третього «справедного халіфа» Усмана (убитий в 656 р.).

І відразу ж постала серйозна теоретико-світоглядна, теоретико-ідеологічна проблема — втручання людини в текст Корану, в якому вбачається одвічна книга, досконале, закінчене божественне знання. Як розуміти божественну суть Корану? Чи може людський розум осягнути її і вирішити спірні питання, що відносяться до розуміння Корану? Так, поряд з апеляцією до сили, затверджується апеляція до розуму як основи й засобу вирішення труднощів, народжених різночитаннями Корану і безліччю неясних, туманних місць.

Створення халіфату, не тільки як релігійного, а й як державного об'єднання людей, вимагало розвитку юриспруденції. А воно наражалося на неповноту поданого Кораном і шаріатом, релігійного права, і на необхідність доповнення його настанов новими, що базувалися на нових прецедентах. І знову постало питання про можливість, правомірності поправок до Корану або нової інтерпретації окремих його положень. У фікху (теорії мусульманського права) виникає кілька шкіл, крайні з яких представлені малікітським мазхабом, що проголошував непорушність букви Корану, і ханафітським мазхабом, прибічники якого наполягали на можливості користуватися — у разі відсутності відповідних прямих вказівок у Корані й хадисах — судженням за аналогією (*кіяс*), узгодженою думкою факіхів (*іджа*), вільним індивідуальним судженням (*ар-рай*). Прихильники ханафітського спрямування виступали проти буквалістського ставлення до Писання, вважаючи за краще керуватися розумом, його доводами, — тобто відводили достатньо важливе місце розуму, а отже, й теоретичному обґрунтуванню та виробленню концепції розуму.

Цього вимагала й центральна проблема юриспруденції — проблема відповідальності людини за вчинки. Морально-релігійне вчення про добро і гріх, відплату, свободу волі й розумності вимагало філософського осмислення цих питань. Як в юриспруденції,



практичному богослов'ї, так і в теоретичній теології йшла боротьба традиціоналістів і прихильників тлумачення Писання, що спиралися на знання і розум. Наприкінці VII — початку VIII ст. ця боротьба вилася в суперечку джабаритів (прихильники вчення про абсолютне приречення) і кадаритів (прихильники свободи волі людини).

Наприкінці VIII ст. виникла течія послідовників кадаритів — мутзилітів — радикальних раціоналістів у вирішенні спірних богословських питань. Вони поклали початок теоретичній, спекулятивній теології як самостійній галузі знання поряд з фікхом і сприяли становленню в арабо-мусульманській культурі філософського знання. Спираючись на античну мудрість, мутазиліти створили свою концепцію божественної сутності, відносин людини і Бога, людського знання.

Основне питання, що особливо гостро постало у перші століття існування ісламу, в період вироблення його догматики, було питання про єдинобожжя, таухід, як протилежність політеїзму язичництва. Ідея монізму, єдності буття й єдності світобудови стала центральною темою теоретичного богослов'я — каламу, а перші розвинуті концепції єдності буття були запропоновані мутазилітами. Будучи радикальними раціоналістами, вони обговорювали цю проблему, спираючись на доводи розуму, логіки, філософії. Для цього вони використовували вже створені античними філософами логіку й метафізику, вчення про початки буття.

Розмірковуючи про єдність і одиничність Бога, мутазиліти прагнули до граничної чистоти цієї ідеї.

Спрямовані проти язичницького політеїзму та інших монотеїстичних релігій — зокрема, проти християнства і його ідей троїчності Бога, — проповіді Мухаммада вимагали, щоб ті, хто вірує в Аллаха «не надавав йому товаришів», тобто не поклонялися нікому, крім єдиного ісламського бога. Описуючи його, Коран не скупиться на різні епітети: «могутній, милостивий, милосердний, великий, мудрий, що чує, що знає, щедрий, сильний в карі», він також «швидкий у розрахунку» [Коран; 13:41], «сильний у бою» [Коран; 13:14], «вирощує хмари важкі» [Коран; 13:13], «споруджує небеса без опор» [Коран; 13:2], «Господь великого трону» [1; 9:130]. Це наділення Аллаха людиноподібними рисами породило згодом суперечки. Прихильники традиції наполягали на правомірності такого розуміння Бога, обумовлюючи, у кращому випадку, що всі ці характеристики не слід сприймати в прямому сенсі, як людські якості — інакше Бог перетворюється на подобу людини, — якості, що характеризують його, дають можливість людині трохи наблизитися до божественної суті, транслювати її.

Мутазиліти ж виступали рішучими противниками антропоморфізму в теології. Вони аргументували свою позицію тим, що визнання у Бога подібних споконвічних якостей означає визнання того, що поряд з ним завжди існували ще й інші сутності, що втілюють ці якості. Зображуваний таким чином Бог не так уже й далекий від міфологічних богів язичників, тих же вогнепоклонників-зороастрійців:

«Вона з'явилася зрима
Добра Ардві-Сура,
Прекрасною юною дівою,
Могутньою і стрункою,
Високою і прямою,
Блискучою, благородною,
У сукні з рукавами,
Розшитими золотом,
Несучи барсмана пруги,
Золотою, чотиригранною

Красується сережкою,
І на її прекрасній шії
Надіте намисто
У родовитої Ардві,
А талію стягнула
Розшитим, золотом».

Єдність Бога має означати відсутність в ньому будь-якої множинності, отже, будь-яких якостей, атрибутів (негативна, апофатична теологія). Наявність їх означала б заперечення єдиності Бога, тобто відмову від центрального постулату ісламу: «Немає божества, крім Аллаха». Тому, вважали мутазиліти, Бог може характеризуватися лише через заперечення, через відмову йому в атрибутах, подібно до того, як визначав Єдине Платон. Але про такого Бога фактично нічого не скажеш — він перетворюється на граничну абстракцію й, звичайно, перестає мати щось спільне з Богом, представленим у Корані. Для того, щоб він не перетворився на порожнє слово, на щось позбавлене сенсу, мутазиліти залишили йому дві якості — знання і волю. Пізніше європейський філософ-теолог Іоан Скотт запропонує в якості вирішення проблеми єдності Бога концепцію невідмінності божественних атрибутів від його сутності й виокремлення їх лише в розумі людини.

Подібна спроба зняти протиріччя апофатики робилася і мутакалімами. Так, філософ-літератор Абу Хайан ат-Таухіді (пом. бл. 1023 р.), намагаючись для себе вирішити завдання божественних атрибутів, писав про те, що людині, творінню Бога, важко міркувати про його осягнення. «Слово, — писав він, — воно було в Тобі воно від Тебе. Розум — він був створений Тобою і він належить Тобі. Нерозумно, щоб я описував Тебе інакше, ніж Ти сам описуєш себе». Наділяючи Аллаха таким атрибутом, як «живий», треба пам'ятати, стверджував ат-Таухіді, що цей образ не тотожний уявленням про життя, яке пов'язане з образом людини, тварини, з поняттям почуття, руху. Треба пам'ятати, що так описуємо божественну суть ми — «теперішні» (тимчасові) і «тутешні» (прив'язані до місця).

Продовжуючи міркувати в цьому напрямі, мутазиліти дійшли висновку про те, що Коран не може бути одвічним — інакше він теж існував би поряд з Аллахом, отже, Коран створений. Така заява також суперечила букві Писання. Якщо ж врахувати, що крім попереднього божественного Корану, записаного на таблицях, що зберігаються під престолом Аллаха, є ще й Коран, посланий людям, який, можливо, навіть і не має божественної природи, а є лише наслідуванням слова Божого, то священність і недоторканність його помітно знижуються. Наприклад, один з великих мутазилітів, аль-Каабі (помер бл. 929 р.), передав твердження мутазилітів Джаафара б. Мубашшіра і Джаафара б. Харба про те, що Аллах Всевишній створив Коран на збереженій таблиці, і він не може бути перенесений, тому що одна річ не може бути перенесена, тому що одна річ не може знаходитися в двох місцях в одному стані. А те, що ми читаємо (як Коран), є оповідання про спочатку написане на збереженій таблиці.

Така заземленість Писання, співвідношення його з людиною (створення того й іншого) спричиняє висновок про можливість ставлення до його слова, яке допускає втручання людини, що дозволяє не зупинятися на його букві, а намагатися зрозуміти сенс, дух, розглядати аяти як знаки божественної сутності, ознаки, які потрібно розтлумачити, прокоментувати. Коран — слово Боже, почуте Пророком і роз'яснене людям у доступній їм формі, арабською мовою.

Прагнучи до раціоналістичної інтерпретації ідеї Бога, мутазиліти схилилися до того, щоб ототожнити його з закономірністю, що пронизує все суще. Мутазиліт аль-Аллаф стверджував: Бог, надавши в одноразовому акті, що несе існування, в подальшому вже



не може робити абсолютно нічого: ні створити навіть порошинку, ні поворухнути листа на дереві. Один з найвідоміших мутазилітів, кадї Абд аль-Джаббар, вважав, що Аллах не може порушити те, що зробив обов'язковим. Початкове абсолютне знання Бога, що зумовлює розгортання всіх подій, робить з Бога істоту чужу світу, непотрібну — адже він вже все зробив і цим прирік себе на роль спостерігача, зробив себе невилітним, обмежив себе.

Викладаючи доктрину мутазилітів, аш-Шахрастані писав, що вони сходилися на тому, що його (Аллаха) слово створено (у часі), створене в (певному) субстраті, це — букви і звуки, подоби якого записані в Писанні як оповідання з його слів, а те, що існувало в субстраті, є минушою властивістю, яка зараз зникла.

Бог підпорядковується раціональному, логічному, розумному початку. Так, якщо Аллах знає, що якийсь чоловік помре у віці вісімдесяти років, то він не може забити його до цього чи залишити живим бодай на мить після цього. Якщо Бог знає, що він створить яку-небудь річ, він не в силах її не створити. Залишивши у Бога єдиний атрибут — знання, тотожне його суті, мутазиліти перетворили його на символ закономірності світу. Людина ж, відповідно до вчення мутазилітів, настільки сильна, що може не тільки порівнюватися з Аллахом, а й перевершувати його.

Аль-Ашарі, знаменитий богослов-мутакаллім, родоначальник однієї з основних течій у теології — ашаризму, — повідомляв, що мусульманські секти розходилися між собою в суперечці про те, чи може людина зробити щось, якщо Аллах знає, що цьому не бути. Мутазиліти таку можливість допускали. Таким чином, невилітному Богу протистоїть вільна людина. І це, якщо йти за логікою міркувань мутазилітів, зрозуміло, бо Бог, ототожнюється ними з закономірністю світу, а закономірність не може бути порушена; людина ж, що володіє розумом, завдяки цьому божественному дару вільна. Розум робить людину схожою з Богом і вона навіть в чомусь перевершує його, оскільки людина, що підкоряється закономірності, завдяки розуму може все ж таки не тільки шукати різні варіанти своїх дій усередині цієї закономірності, але й відхилитися від неї, тому що вона вільна у виборі дії і, принаймні в думці.

Надаючи перевагу розуму над вірою, мутазиліти вихваляли його, дотримуючись античних скептиків. Розум — суддя як у вирішенні питань шаріату, так і знання взагалі. «Клянуся життям, — писав знаменитий літератор аль-Джахіз (пом. у 868 р.), який дотримувався поглядів мутазилітів, — очі помиляються і органи чуття брешуть, тільки розуму є доступним пізнання...». Аль-Джахіз звеличував грецьких мудреців за те, що вони вважали за краще наділяти синів знаннями, а не грошима.

Він повторював за ними: «Годуйте його (сина) солодкістю знання і привчайте до шанування мудрості, щоб стало набуття знання переважати в ньому над набуттям грошей». Алі ібн Абу Таліб писав: «Найбільше багатство — розум, найбільша убогість — нецтво». Тій же традиції слідував великий поет Абу-ль-Аля аль-Мааррі (пом. у 1058 р.), який писав: «брехали люди, бо окрім розуму немає імама, який наставляв би і рановранці та ввечері. О, зелений молодик! Якщо ти наділений розумом, то питай його частіше і більше, бо розум людей — їх пророк».

Кадї Абд аль-Джаббар, займаючись юридичними питаннями (кадї — суддя), досить ретельно зробив концепцію розуму саме у зв'язку з проблемою осудності людини провини. Якщо за Кораном служіння Аллаху наказано кожному мусульманину, то з точки зору мутазилітів цей обов'язок постає тільки перед зрілою людиною, частково перед юнаком. Несправедливо було б, міркує Абд аль-Джаббар, наділяти обов'язком божевільного, оскільки він не може зрозуміти знаки, які послав Аллах.

Абд аль-Джаббар ставить поняття розумності в залежність від поняття зрілості людини, афективного стану душі тощо. Справжня ж моральність, мораль «досконалої» людини, яким є Пророк, пов'язувалася мутазилітами з необхідністю мати справжнє знання. Але як це знання може бути отримано і як відрізнити справжнє знання від помилкового?

Перш ніж відповісти на це запитання, треба зазначити важливий момент у самому визначенні знання, що давали йому мутакалімі. При цьому важливо зрозуміти, який зміст вкладався ними в дане поняття, оскільки, характеризуючи концепцію знання в Корані, можна говорити про нього як про один з аспектів віри, її заснування у трохи зміненому варіанті. Важко за одними тільки визначеннями, часто формально однаковими, розрізнити різні й навіть протилежні орієнтації. Наприклад, визначення, що відноситься до аль-Ашарі, «Знання є те, за допомогою чого пізнаючий пізнає об'єкт пізнання» дає деяку загальну дефініцію, яка за поняттям «об'єкт пізнання» може припускати різного роду об'єкти. Це можуть бути і «умосяжні суті», тобто розумові об'єкти, світ внутрімісленневий. Це можуть бути і «речі», за допомогою яких понятійно іноді уточнюється характер об'єктів: «Знання є впізнавання речі такою, якою вона є», — так визначає його аль-Бакіллані.

Дане визначення конкретизує знання, відносить його до існуючих об'єктів. Але в ньому немає зовсім вказівки на те, що об'єкт знання — природний об'єкт, соціальний тощо. Узятя ж в цілому вигляді концепція розуму у аль-Бакіллані дозволяє помітити, що він прагне зменшити залежність розуму від зовнішнього світу аж до майже повного скасування будь-якої його взаємодії. Знання у нього ніби замикається у своїх власних межах, переливаючись від суб'єкта, тотожного об'єкту, до об'єкта, тотожного суб'єкту, і назад. Об'єкт в ньому, по суті справи, — той же суб'єкт, тільки відчужений від себе, поставлений як об'єкт спостереження та оцінки. Об'єктом знання, «таким, як він є», може бути і Писання, і догмати ісламу, його розпорядження, причому як такі, що розуміються буквально. Не випадково визначення знання як «впізнавання пізнаваного об'єкта таким, як він є», приписується і «людям сунни», і ортодоксам, і ашарітам.

Так само важко уявити точний зміст формально цілком прийняттого для будь-якого напрямку думки визначення, яке стверджує, що «знання є те, що людина знає достеменно і розуміє ясно». Чи означає це орієнтацію на внутрішню вірогідність або на перевірку знання, його автентичності досвідом, або на формальну, уявну ясність і досконалість?

Середньовічний коментатор визначень знання Ібн Абд аль-Барра вкладає в наведене вище визначення наступний зміст: «Кожен, хто знає достеменно й має поняття про річ, знає її. Відповідно хто не знає речі достеменно й говорить про неї на основі традиційної інформації, той не знає її». Тобто коментар розглядає це визначення як таке що дає основу для критичного ставлення до сунни, для довіри особистому досвіду, особистому знанню. Але ж може бути й інше тлумачення.

Такого роду визначення передбачають знання того, в якій ситуації і хто (представник якої позиції) дав його і на кого він розраховував, кому адресував. Зміст поняття «знання» вплетено в політичний та ідейний контекст і тільки в ньому може бути зрозумілий і оцінений. Прості ж відсилання до «знання» самі по собі нічого не говорять. Очевидно, ця проблема виявилася одним з імпульсів звернення перших мусульманських теоретиків до вже розроблених у філософії вчень: до концепцій Платона, Аристотеля, гностиків, які містили дефініції, що дозволяють більш точно передати специфіку позицій, представити їх в теоретично розробленому вигляді.

Так починає проводитися розмежування не тільки знання божественного, абсолютного від знання людського, обмеженого, але й людського знання — на два його роди (аль-Аллаф



— найвідоміший представник басрійської школи мутазилітів): необхідне, спрямоване на пізнання необхідного (існування Аллаха і доказ його буття) та інші знання, що отримуються за допомогою почуттів і діяльності розуму. По суті справи, вводиться, теоретично обґрунтовується поділ знання на богословське та знання мирське, світське. Це була одна з колосальних заслуг мутазилітів.

Шляхом досягнення істини, згідно з ученням мутазилітів, є логіка, дотримання її законів. Практичне застосування це знаходить у диспутах, діалектичних спорах, в яких стикаються протилежні думки і за допомогою строгих висновків спростовується, відкидається помилкова думка і затверджується знання істинне. Взаємне спростування вихідних постулатів передбачає свідоме застосування такої характеристики знання, як сумнів. Зводючи сумнів у ранг речей недозволенних для віруючого, гріховних, Коран стверджує про те, що істина йде від Господа, і віруючі не мають у цьому сумніватися. Сумнів — зброя еретиків і невіруючих, спрямована на підрив релігійних канонів, на руйнування звичної віри. Коран містить з цього приводу цілком недвозначні встановлення: «А якщо вони з тобою лаються, то скажи: «Аллах краще знає те, що ви робите!» [Коран; 22:68] або: «А нікому, крім Аллаха і тих, хто твердо укорінений у знанні, не відомо тлумачення його. Говорять вони: «Ми віруємо в це, все це від Господа нашого» [Коран; 3:7].

Негативне ставлення Пророка до ідейного спору впливає з визначення Писання як довершеного божественного джерела, з «повноти» ісламу, його догматики, шариату, які є остаточними й не потребують перегляду. «Сьогодні (всі), — проголошує Пророк від імені Аллаха, — добрі речі робляться законними для вас. І законна для вас їжа тих, кому дана була Книга, а ваша їжа законна для них» [Коран; 5:5].

Суперечка, сумнів нерідко передбачалися в якості не тільки можливих, але й майже неминучих компонентів становлення віри. Звичайно, зазначав аль-Джахіз, «прості люди мають сумнівів менше, ніж обрані, оскільки вони не мають коливань по відношенню до того, що вважають істинним».

Інше становище у людей тих, які думають. Той же аль-Джахіз переказує розмову свого друга аль-Маккі з Абу аль-Джахмом. Останній сказав: «У мене майже немає сумнівів», на що аль-Маккі відповів: «У мене майже немає впевненості». І тут же наводяться слова великого мутазиліта ан-Наззема: «Ніколи не було такої впевненості, щоб їй не передували сумнів. А також ніколи ніхто не буде переходити від одного переконання до іншого без проміжного стану сумніву». Аль-Джахіз все це супроводжує настановою: «розпізнай випадок і обставини, які неминуче викликають сумніви, щоб бути в змозі пізнати випадки і обставини, що неминуче призводять до впевненості, і неодмінно вивчи сумніви, що застосовуються до сумнівного». У своєму творі «Книга про тварин» аль-Джахіз виражає ту ж само ідею. «Перша умова будь-якого знання — сумнів», — говорить він. «П'ятдесят сумнівів краще однієї впевненості». Мутазиліт Абд аль-Джаббар також приймає сумнів, але всередині розумних меж. Він схвалюється ним як посередник між знанням і незнанням; сумнів може стати засобом до знання. І все-таки він прийнятний тільки як певна стадія на шляху до знання. Якщо ж сумнів виходить за ці межі, стає фундаментальною позицією, він перетворюється на руйнівника свідомості, віри.

Серед мутазилітів було неоднозначне ставлення до ролі сумніву, інші ж мутакалімі висловлювалися про нього досить негативно, вбачаючи, як правило, в сумніві протилежність знанню, що веде до зневіри.

Сумнів ще допустимий при розгляді деталей, але від нього потрібно оберегати основи віри. Можна дискутувати з приводу пізнаваності або непізнаваності Аллаха, ступе-

нів цієї пізнаванності та її шляхів, але не можна ставити під питання саме існування Аллаха; доведення принципу сумнівів до кінця може загрожувати блезнірством.

Вчення скептиків завжди було небезпечним для здорового знання і через це його поширення не заохочувалося, а скоріше обмежувалося. Мусульманський світ, охоплений перекладацькою лихоманкою, обійшов цей напрямок. До того ж скептицизм дійсно часто стояв на межі софістики й змішувався з нею. Тому не тільки теологи, а й арабомусульманські філософи уникали крайнощів скептицизму і користувалися традиційною для античної мудрості концепцією сумніву, не зводячи її в ранг фундаментального принципу. Але так чи інакше питання про обмеженість людського знання було поставлене не тільки через коранічне твердження відмінності божественного і людського знання, а й через виявлення вад інтелекту. Озброївшись способами логічної аргументації, теологи звертали їх один проти одного, виявивши тим самим ідеологічну безпристрасність логіки і формальну здатність доводити прямо протилежні тези. Виникла недовіра до самої логіки, до можливості раціональним шляхом довести істину, гарантувати її безумовність. Виникла теоретична проблема способів підтвердження істинності знання.

Починаючи вже від перших мутазилітів, за критерій достовірності знання пропонується аналог атаракії скептиків у вигляді «спокою душі» (*сукун ан-нафс*) або «спокою розуму» (*сукун аль-фахм*, останнє — у аль-Кінді). Необхідне знання є знання інтуїтивне, безпосереднє, воно захищене «з усіх боків від спростування». Це основа, на якій виникають всі інші знання. У необхідному знанні немає сумніву. Крім необхідних знань є ціла сукупність (і навіть основна маса) набутих знань, отриманих через досвід, із практики. Все життя є набуття, накопичення знань. Як упевнитися в їх правильності? Для цього існує два способи: об'єктивний та суб'єктивний.

Об'єктивний — відповідність переконання дійсності; суб'єктивний — спокій душі. Однак перевага за другим способом, тому що тільки душевний стан спокою свідчить про те, що переконання є правдивим, що розум пізнав все, виконав всю можливу роботу, протягом якої не слабшали напруженість і сумнів, що спонукали розум до роботи, поки не настало заспокоєння від межі досягнутого.

Видатний теолог Абу Хамід аль-Газалі (пом. 1111 р.) у своєму автобіографічному творі розповідає про тернистий шлях набуття ним віри — шлях сумнівів у надійності чуттєвих даних, розуму і набутих догм. Ніщо з цього, вважає він, не дає достовірного знання, «коли розум виявляється безсилим дати оцінку його достовірності». Достовірне знання — «світло, що Аллах так швидко опускає на серця» і яке приносить «позбавлення від хвороби і хвороби», що роз'їдуть душу сумнівів [9].

Дуже цікаві етимологічні та релігійно-метафізичні роздуми про істину містяться у творі П.А. Флоренського «Стовп і утвердження істини». Визначаючи поняття достовірності як розсуду такої собі ознаки істини, він зазначає: «З психологічного боку таке визнання знаменує себе як необурюване блаженство, як задоволене поглинання істини». Він також вважає, що це відчуття істини полягає у виключенні сумніву, в переконанні, що досягнуте знання є міцним і незмінним. Однак ці міркування П.А. Флоренського пропонували лише як попередні, що вводять вглиб непростой проблеми.

Але, як ми бачимо, у каламі цей критерій є саме психологічним — це стан повної задоволеності, евристичної заспокоєності.

Ймовірно, концепція «спокою душі» виникла у мусульманських мислителів під впливом, зокрема, ідей Секста Емпірика. Один з найбільших представників калама аль-Матуріді (пом. у 944 р.), розмірковуючи про розум, писав: коли знанню неясному по-



відомляється рід знання істинного, до якого «прагнула людина, тоді відпочиває серце його і зникає у нього страх, який сковував його».

Поняття «спокою душі» присутнє і у мутазилітів ан-Наззама, аль-Аллафа, аль-Джахіза. Але вони ставилися до цього способу визначення достовірності знання досить критично, бачачи багато його вад. Зокрема, аль-Джахіз задавався питанням про те, як відрізнити спокій душі навченого знанням від безтурботності невігласа?

Концепція Абд аль-Джаббара була розвитком ідей мутазилітів. Розроблена концепція «спокою душі» (*сукун ан-нафс*) міститься в його творі «Мугні». Передаючи зміст поняття «знання» (*ілім*), дане його вчителем аль-Джуббаї, Абд аль-Джаббар пише: «Коли якийсь об'єкт, як він є, супроводжується спокоєм душі, яким характеризується знання, — це є переконання». Оскільки раціоналістичний напрямок в теології переніс критерій істинності знання з Бога, з авторитета божественного писання на розум, саме в ньому — в логіці, у психологічних його можливостях — повинні були відшукувати критеріологічні підстави. Розум (*акл*) здатний отримати істини одкровення від самого себе.

Виникають дістінкції, що розмежовують раціональне знання і містичне, об'єктивне й суб'єктивне. Встановлюється кореляція «*назар — ілім — і'тікад*» (раціональний розсуд — знання — переконання). У «Мугні» є розділ, що зветься «Про те, що «назар «породжує» ілім», в якому обґрунтовується послідовний зв'язок цих трьох компонентів знання. І саме переконання, що характеризує знання, а не просто припущення або сліпе наслідування супроводжується спокоєм душі. Невипадково і філософ аль-Кінді додає, що достовірність визначається через спокій розуму «з твердістю переконання через доказ». І, можливо, відчуваючи слабкість критерію «спокої душі», аль-Джаббар доповнює його критерієм прагматичним — відповідністю дії, виробленою розумом, вимогам оточення.

Розум є універсальним і єдиним. Він не належить цілком будь-кому з нас, він належить усім людям. Тому, вважав аль-Матуріді, що є неприпустимим те, щоб річ була доброю в розумах (багатьох), а хтось, що володіє розумом, не визнавав її такою. У цьому ж напрямі буде своє міркування і Абд аль-Джаббар, який писав про те, що ми знаємо, що кожен окремо може переплутати, четвер сьогодні або п'ятниця, а з усіма разом цього не може статися. Або: «Знання, встановлене в умах, є знання всіх, а не будь-кого окремо» і «що стосується знання всіх, яке виникає з досконалості розуму, то неприпустимо, щоб у ньому були розбіжності». Тут зауважимо, що факіхи шафїтського спрямування, до якого належав Абд аль-Джаббар, проголошували «*іджму*» (узгоджену думку) доповненням до Корана і сунни. Таким чином, критерієм достовірності знання виступає його загальноvizнаність, санкціонування спільністю людей. Для того, щоб судження стало універсальним й обов'язковим, потрібно, вважає кадї, ввести його в межі стандартів, затверджених розумом.

Природно, що навіть мутазиліти, найбільш рішучі прихильники раціоналістичного каламу, не змогли вирішити всі проблеми, поставлені новою релігією, не змогли роз'яснити суперечності, що були в Корані. Але вже сама теоретична їх постановка пробуджувала думку, народжувала більш ефективні й послідовні форми та способи їх вирішення. Обговорення світоглядних питань виходило за рамки теології, сприяючи становленню та розвитку нерелігійної філософської думки.

Усередині теології також складалися самостійні великі напрямки, такі як ісмаїлізм, суфізм, які філософські обґрунтовують відособленість усередині ісламу різних тлумачень його догматики.

Що стосується каламу, то він теж зазнав значної еволюції.

Мутазилізм, який виник у період підйому каламу, а найвищого розвитку досяг в Х-ХІІ ст., поступово втратив свій вплив, зберігшись лише в деяких шїїтських сектах в

Смені, Іраку та Ірані. У теоретичному плані це було пов'язано з деяким розчаруванням у раціоналізмі, з інтересом до ідей містики. Але основна причина полягала все-таки в тому, що богослів'я почало набувати, переважно, догматичного характеру, перестало бути відкритим для обговорень.

Серйозною ознакою такого повороту став прийнятий у 1041 р. багдадським халіфом аль-Кадіром «символ віри». Ще у 1017 р. він видав рескрипт, спрямований проти мутазилітів і наказував їм відмовитися від свого вчення й припинити богословські суперечки. Ревно виконав його наказ султан Махмуд з Газни, він переслідував еретиків, до яких зараховувалися і мутазиліти, страчував і вислав їх, закликав до прокляття. Урочисто оприлюднений і підписаний богословами в Багдаді «символ віри» мав за мету: «щоб відати можна було, хто невірющий». У ньому декларативним чином викладаються основні положення Корану: «Людині потрібно знати: Аллах єдиний, немає у нього товаришів, не породив він нікого і ніким не породжений... Він перший, який споконвіку був, і він останній, який ніколи не зникне». «Символ віри», на відміну від Корану, не допускав тепер ніяких різночитань і можливості тлумачення. Було закрито питання про сотворенність Корану: «Слово Аллаха не створене. Він виголосив його і відкрив його посланнику... І повторення Слова істотами людськими не є створене, бо це саме Слово, вимовлене Аллахом, а воно не було створено... Той самий, який стверджує, що воно було створено... той невірющий, кров якого дозволяється пролити після того, як він буде приведений до покаяння...».

Небезпеку каламу як теології, що орієнтується на розум, ще задовго до цього побачив засновник однієї з чотирьох визнаних ісламом релігійно-правових шкіл, досить помірно за своїми установками, Мухаммад аш-Шафії (пом. у 820 р.). «Їх треба бичувати, — спрямовував він свій гнів проти мутакаллімов, — а потім водити по всіх родах та племенах, говорячи при цьому: «Ось на що заслуговує той, хто, відступив від Корану і сунни, і займається каламом»». Традиціоналісти-догматики стверджували, що «хто шукає в каламі шлях до віри, той стане атеїстом».

Особливо люгим нападам піддавалися мутазиліти, оскільки вони, як писав аль-Джахіз, могли віддавати перевагу дослідам над собаками і півнями молитві й читанню Корану. Противник аль-Джахіза Ібн Кутайба говорив про нього: аль-Джахіз «пише книгу, в якій наводить доводи, висунуті християнами проти мусульман, а коли доходить до місця, де мав би їх спростувати, раптом перестає наводити докази, так що створюється враження, ніби він хотів всього лише наштовхнути мусульман на те, що вони не знають, а слабких у вірі — довести до сумнівів... він знущається над хадисами».

Про іншого з мутазилітів, про Сумама, Ібн Кутайба говорив, засуджуючи, наступне: «Глава цих схоластів Сумам побачив якось в п'ятницю людей, що біжать наввипередки до мечеті, щоб не спізнитися на молитву. «Дивіться, — вигукнув він, — ось тварини, ось віслюки!» І, звернувшись до одного зі своїх друзів, сказав: «Ось що зробив цей араб (мається на увазі Мухаммад) з людей!».

Кадаритський «символ віри» вимагав беззаперечного прийняття тези про те, що Аллах «сам створив і роки і час, і день і ніч, і світло і темряву, і небо й землю... Він єдиний у своєму роді і немає при ньому нічого, він існує поза простором, він створив все за допомогою своєї сили».

Звичайно, це ніяк не могло миритися з вченням мутазилітів про споконвічність світу й їх прагненням пояснити всі проблеми, порушені в Корані, з точки зору розуму. У нових ідеологічних умовах калам повинен був шукати більш помірні форми свого раціоналізму й антиконсерватизму. Такою формою каламу, що затвердила себе як визнана доктрина на багато століть аж до сучасності, стало вчення аль-Ашарі (пом. у 935 р.).



Свою діяльність як теолога Абу-ль-Хасан аль-Ашарі починав як мутазіліт, але потім відійшов від мутазілітів, зайнявши більш компромісну відносно традиціоналістів позицію, що відображала прагнення легалізувати калам. Аль-Ашарі виступав проти крайнього раціоналізму мутазілітів, засуджував їх зв'язок з філософією, що виникла в арабському світі до цього часу. Його компроміс полягав у тому, що, визнаючи значення розуму у питаннях віри, він вважав важливим для віруючої людини слідування авторитетам. Заперечуючи проти буквального, дослівного прийняття тексту Корану, він все ж таки відкидав концепцію його алегоричності в її крайньому вираженні. На відміну від мутазілітів, аль-Ашарі дотримувався вчення про існування у Бога реальних і вічних атрибутів, про нестворенність Корану як вічного слова божого, але вічність цю він відносив до сенсу Писання, а не до букви і чорнила, якими написаний Коран, дивлячись в цьому плані на нього як на людське творіння. Аль-Ашарі не сприймав фаталістичного вчення джабаритів (пригадаймо суперечка джабаритів і кадаритів — попередників мутазілітів), але не погоджувався і з мутазілітською концепцією свободи волі.

Послідовниками вчення аль-Ашарі були такі великі мутакалімі, як аль-Бакіллані (пом. у 1013), Абу Ісхак аль-Ісфараїні (помер в 1027 р.), аль-Джувайні (помер в 1085 р.), аш - Шахрастані (пом. у 1153), Фахр ад-Дін ар-Разі (пом. 1209 р.). До нашого часу дійшло небагато праць ашаритів, але ті, які збереглися, свідчать, що вони продовжували раціоналістичну традицію мутазілітів, за що називалися «послідовниками мутазілітів».

Ашарити, наслідуючи мутазілітів, стверджували, переважно, верховенство розуму над вірою; в питанні про відношення Бога і світу вони нерідко схилялися на користь тези про іманентність Бога світу: «Бог знаходиться поруч з кожною річчю і в кожній речі, тобто пов'язаний з нею своїм буттям».

Вирішуючи проблему закономірних зв'язків у світі, ашарити в основному не сприймали вчення про природний причинно-наслідковий їх характер. Їх детермінованість вони пояснювали введенням Богом звичаєм, порядком, що визначений божественним знанням.

Відомі також імена і праці представників пізнього каламу: ат-Тафтазані (помер у 1390 р.) і аль-Джурджані (пом. у 1413). Обидва вони були видатними викладачами каламу, укладачами великих коментарів і компендіумів з каламу.

Конфронтація різних напрямів усередині ісламу, найпрогресивніше з яких складала мутазіліти, закінчилася видимою їх поразкою. Але тим не менш вони підірвали позиції традиціоналістів, догматичних прихильників букви Корану й хадисів. Їх ідеї, видозмінюючись, пристосовуючись до умов соціального та ідейного життя, існували протягом багатьох століть. Великий інтерес мають вони і зараз в країнах арабського світу, де видаються праці цих представників каламу й обговорюються їхні ідеї.



Початок суфізму (тасаввуф) як впливовому напрямку всередині ісламу поклали одинаки з віруючих, основним кредом віри яких була ідея аскетичного служіння Богу.

Справа в тому, що вже початковий період поширення ісламу, існування мусульманської громади був ознаменований запеклою боротьбою за владу, підкоренням і пограбуванням народів, збагаченням верхівки мусульманської громади. Не минуло й сорока років з часу утворення мусульманської громади в Медині (622 р.), а одновірці Мухаммада зуміли не тільки затвердити нову релігію в Аравії, завоювати сусідні країни (Сирія, Ірак, Іран), а й поширити кордони Халіфату до околиць Китаю й Індії на сході, проникнути в Північну Африку, а на початку наступного століття — до Іспанії. Для того, щоб об'єднати всі завойовані землі в державну структуру, потрібні були намісники, які призначалися часто з родичів халіфів. Особливо відрізнялося цим правління Османа, третього «праведного халіфу» (644-656 рр.). Його племінник Мерван, користуючись слабвіллям вже старого халіфа, захопив правління в Медині й потурав розкраданням жадібних родичів. Призначені на посади намісників і воєначальників, вони захоплювали собі землі, які вважалися власністю мусульманської громади. Та й сам халіф подавав поганий приклад, розтрачуючи державну скарбницю в інтересах своєї родини, привлашнюючи награване золото [1].

Все це викликало обурення мусульман, дискредитувало іслам у їхніх очах. Однією з ідейно-моральних форм протесту проти використання віри в цілях збагачення стала пропаганда аскетизму, яка узгоджувалася до того ж з аскетичними настроями Алі, який боровся за владу і відновлення чистоти ісламу і став четвертим «праведним халіфом».

На початковому етапі суфійського руху переважали саме настрої аскетизму; розробка вчення про особливий шлях до Бога і філософське обґрунтування його з'явилися пізніше. Критика користуючості супроводжувалася проповіддю відмови від усіх мирських задовольень, відходу від мирських справ, зануренням в релігійне служіння, релігійне завзяття. Суфійський поет Джамі (пом. у 1492 р.), висловлюючи властиві суфізму ідеї аскетизму, писав: «суфій той, хто позбувся власного Я. Пов'язаний з буттям, чистий від буття, народжений світом, вільний від світу», «відображений у ньому блиск Єдиного сущого». Основна настанова суфія — «відірвати (від життя) і прив'язати (до Бога)». Релігійне завзяття виражалось в посвяті себе Богу, в любові до Бога, яка потім переросла в прагнення злитися з цим Богом у екстатичному стані, розчинитися в Бозі. Для обґрунтування акту містичного осягнення божественної сутності виникла потреба у філософській теорії.

Соціальною базою суфізму були городяни: дрібні торговці, ремісники, деякі «улама» (вчені-богослови). Проте лише деякі були здатні на відмову від всього мирського і на ревне служіння Богу. Але, мабуть, саме в такому елітарному суфізмі найбільш повно відображається його сутність. У подальшому, в XI-XII ст. суфізм перетворився на досить масову релігію, з'явилося багато суфійських братств, він проник і в село. Але це — практичний суфізм, орієнтований на свідомість пересічних віруючих: він культивував екстатично-екзальтовані відношення до віри, включення до неї людських почуттів; в його



ритуалах нерідко були присутні прийоми магії, не цурався він і віри в чудеса, святих і т.ін. У такому суфізмі, звичайно, відбувалася примітивізація його ідей і деяка формалізація, тобто втрата початкового змісту.

У перший період свого існування суфії були ізгоями. Вони не визнавалися не тільки ортодоксальним ісламом, правознавцями-фахіха, а й каламом, богословами-раціоналістами. Між суфіями і мутазилітами була ворожнеча, неприйняття позицій один одного. Але в подальшому суфізм стає визнаною частиною ісламської релігії, одним із шляхів богослужіння. Відбувається це у великій мірі завдяки відомому богослову-суніту аль-Газалі, який зрозумів значимість містики як неодмінного, найважливішого елемента віри, заснованої багато в чому на ірраціональному стані свідомості.

У початковому, елітарному суфізмі на першому плані була ідея особистості, особистого спілкування з Богом. Ісламська догматика, шаріат визнавалися ними лише в якості попередньої, підготовчої ступені проходження «шляху», таріката (*таріка* — буквально шлях).

Вищі ж ступені таріката передбачають активізацію, включення до віри особистісного початку прозеліту. У суфізмі як масовому явищі на підготовчих щаблях таріката існує інститут наставництва, який допомагає у виробленні техніки руху за тарікатом, проходження його ступенів, або «стоянок» (*макам* — стоянка, місце): техніки екзегези, техніки занурення себе в стан близькості до Бога, екстатичного стану.

Звичайно, створення «суфійської науки» (*іلم ат-масавуф*) зміщує орієнтацію з особистісного плану в бік певної універсальності, общинного бачення Бога, навіюваного культурою. Але, з іншого боку, без такої культури тарікат і особливо занурення віруючого в стан *фан* (небуття, відсутність — екстатичний стан злиття з божественною сутністю) неможливі, дуже небезпечні для людини.

Всім, мабуть, відомі роботи західних дослідників, що обговорювалися і у вітчизняній літературі, присвячені проблемі життя після життя, життя після смерті. В описуваних станах клінічної смерті присутні вказівки як на фізіологічні компоненти, такі як образ тунелю, світла тощо, так і образи, характерні для тієї чи іншої культури, в якій жив або яку знала вмираюча людина, наприклад, відповідний образ Бога й всієї символіки, пов'язаної з уявленнями про смерть. Спільна практика занурення до містичного екстазу, культивована деякими братствами суфіїв, і переданий через неї опис божественної суті, пов'язаний з тим, що нав'язано культурою, релігією, наставником. У той же час, безумовно, самі культурні символи й образи кореняться в характерних для даного стану переживаннях. Невипадково в містиці різних релігій вони багато в чому подібні.

Щодо основних уявлень суфізму як філософської доктрини, то слід зазначити, що першими ідеологами суфізму, які проголосили пантеїстичне його тлумачення, були Абу Язід аль-Бістамі (пом. в 875 р.) і аль-Халладж (страчений у 922 р.).

Аль-Бістамі сформулював деякі центральні для суфізму тези і виробив окремі поняття цієї доктрини, такі як *фана*, *мірадж* («піднесення» — піднесення людського духу до Бога через медитації). Аль-Бістамі описав також стан занурення за допомогою медитацій в божественну сутність, відчуття повного злиття з нею, зникнення особистості, «я», і набуття через все це божественних атрибутів, коли божество стає особистістю, а особистість — божеством: «Ти є я, я є Ти» [2].

Аль-Халладж був одним з найбільш відвертих і фанатичних суфіїв, що в роки гонінь на суфізм було досить небезпечно. Тому не випадково його проповіді, звернені не до обраних, а до простого народу — ремісників, торговців, міської бідноти — засуджувались навіть його, здавалося б, однодумцями, які боялися переслідування з боку фахіхів. Неприйняття викликало те, що аль-Халладж через свої проповіді поставав як «месія»,

святий, а його проголошення віри як містичної любові до Бога в ім'я злиття з ним нагадувало маніхейство — одного з головних ворогів ісламу, супротивника монотеїзму.

Аль-Халладжа звинувачували в тому, що він претендує на обожнювання своєї особистості, проголосивши: «Я є Істина», тобто Бог. І хоча цю фразу навряд чи варто розуміти буквально, оскільки її зміст полягає скоріше в утвердженні необхідності злитися з Богом, щоб пізнати його сутність, отожднити себе з ним і таким чином через себе збагнути його. Стверджуючи ідею спрямованості людини до Бога з метою «злиття» з ним, аль-Халладж посилався на коранічний переказ про «вознесіння» Мухаммада до Аллаха («Мірадж»), в якому, як вважають суфії, втілилася суть відносин Бога і людини. Мірадж малюється Мухаммадом як «нічна подорож», яку Бог допоміг зробити йому, перенісши його на Бураку, тварині, що нагадує крилатого коня, з Мекки до Єрусалиму і вознісши його потім до «божественного престолу»: «Хвала тому, хто переніс вночі Свого раба з мечеті недоторканної (мечеть Кааби. — прим. авторів) до мечеті віддаленої (мечеть аль-Акса в Єрусалимі. — прим. авторів), навколо якої Ми благословили, щоб показати йому з Наших ознак» [2;17:1]. Проте ця фраза сприймалася як богохульство. Вона досить виразно нагадувала слова Христа: «Я дорога, і правда, і життя» (Іоанна, 14:6). І навіть якщо це чисто зовнішній збіг, то все ж не можна забувати, що суфізм зазнав впливу гностицизму і що перші суфії були християнами. Крім того, і в ній, і в інших проповідях аль-Халладжа виражалася ідея, відома тоді як ідея «втілення» (*хулуле*). Вона полягала в тому, що любов єднає людину і Бога: божественний дух входить в душу людини і тим самим обожнює всі дії цієї душі. Одночасно Бог може в серці містика, *аріфа*, споглядати самого себе. «Ми два душі, що втілилися в одному тілі», — говорив аль-Халладж [4]. Але це вчення про втілення іслам відкидав, вбачаючи в ньому вплив християнства, і врешті-решт аль-Халладж за свої переконання був страчений, що було досить рідкісним явищем в історії ісламу. Треба взяти до уваги ще й те, що аль-Халладж у своєму прагненні до Бога, до єднання з ним, готовий був на мученицьку смерть за віру, і навіть не просто готовий, а виявляв бажання загинути і всім своїм життям як би провокував це. Справжня любов, вважав він, вимагає жертви своїм «я».

Шихаб-ад-Діна ас-Сухраварді (помер в 1191 р.) важко назвати чистим суфієм. Його вчення не вписується в суфізм, як і ні в який інший напрямок. І все ж він був яскравим представником філософської містики, що збігається частково з суфійською. У його вченні явно простежується вплив зороастризму — древньої перської релігії. Вища світова еманация, що є аналогічною до Світового і Першого розуму ісмаїлітів і Першосущого, Першого принципу перипатетиків, називається у Сухраварді ім'ям зороастрійського архангела Бахмана.

Наступна за нею еманация носить ім'я ангела вогню Ордібехешта; потім йде еманация, пов'язана з назвою ангела Сонця і металів Шахривара тощо. Сухраварді вважав себе спадкоємцем «хранителя божественного логосу», до яких зараховував передусім «прабатька мудреців» Гермеса [5] (звідси пішла назва одного з ірраціоналістических вчень — герметизму). Гермес спочатку уособлював могутні сили природи, пізніше став покровителем пастухів, скотарів, торговців. Одночасно він був символом чоловічого початку. Він навчив древніх греків запалювати вогонь на вівтарі (знову виникає тема вогню), і в цьому він близький до Прометея. В епоху еллінізму він порівнюється вже з древньоєгипетським богом Тотом, богом мудрості, який вважався покровителем магії.

Сухраварді відносив себе, таким чином, до спадкоємців Гермеса і відповідно до герметистів, до яких він зараховував і Заратуштру, а з античних мудреців — Асклепія, Емпедокла, Піфагора, Платона. Сухраварді розробив теорію, яка увійшла до історії фі-



лософії під назвою «ішракія», тобто філософія «освяння» (від араб. «шах» — схід, місце, де встає сонце, символ світла).

Найбільшим філософом-містиком в ісламі був Ібн Арабі (пом. у 1240 р.), який розробив концепцію «єдності буття» (*вахдат аль-вуджуд*). Вона полягає в тому, що Бог абсолютно досконалий і тому єдиний, бо будь-яка з множинних речей обов'язково збиткова. Але в силу цього Бог і єдиний.

Поняття досконалості Ібн Арабі пов'язує не з наявністю або відсутністю божественних атрибутів, а з вихідною інтуїтивною очевидністю. Але як і в інших філософських вченнях мусульманського середньовіччя, перед Ібн Арабі стояло питання про ставлення єдиного й єдиного Бога до множинного тварного світу. Єдине не може породити багато чого. «Єдине у всіх відносинах породжує лише єдине... Ні в кого з них (ашаритів і, ймовірно, «фаласіфа», філософів — прим. авторів) не виходить єдність у всіх відносинах», — так писав Ібн Арабі в одній зі своїх основних праць «Мекканські одкровення» [6].

Тому Бог виступає в цих міркуваннях як сутність, що є трансцендентною світу. Але тим не менш світ існує, і якщо він не породжений Єдиним, то, він існує сам по собі. Однак це суперечить ідеї єдності та єдиничності, що призводить до висновку про неможливість вирішити проблему логічним шляхом, шляхом раціональних міркувань. Вона розглядається, згідно з Ібн Арабі, через ірраціональне, інтуїтивне бачення цієї єдності світу і Бога, іманентності світу Богу, їх внутрішнього, сутнісного зв'язку.

Говорячи про філософський суфізм, не можна не сказати про поетів-суфіїв: Джалаліддіна Румі, Джамі, Сааді, Хафія, Нізамі та ін.

Зв'язок поезії та суфізму не випадковий, оскільки поетичне, художнє та чуттєво-містичне сприйняття світу дуже близькі. У віршах цих поетів присутня вся символіка суфізму, образи земних речей і переживань є одночасно і символами містичних видінь і переживань. Кохана (= Бог), жагучий потяг до неї — основний предмет, який описує поет-суфій:

Красивий вигляд, що тебе убив,
 Весь цей світ від очей твоїх зактив...
 Весь світ готовий ти для любові забути, —
 Одну її нічим не замінити.
 Любов твоя завжди перед тобою,
 Вона володіє всією твоєю душею.
 Вона в такій красі, в такому сяйві,
 Що безглуздо говорити про стриманість.

Сааді [7].

Туга за коханою, забуття, втрата себе в ній — ці почуття схожі, незалежно від предмета пристрасті: земна любов допомагає збагнути й описати любов до божества:

І якщо з устами улюбленої уста свої, як флейта, з'єднаю,
 Я виллю в незліченних піснях все життя і всю свою душу.
 Я живописець. Образ твій творю я кожну мить!
 Мені здається, що я в нього до глибини проник.

Дж. Румі [8].

Пристрасть до коханої символізує таку пристрасть, яка постає і як Істина:

Ти, щоб в любові досягти досконалості,
Вчися в муках здобувати блаженство.
Сааді [9].

Служіння істині — це відмова від себе як звичної, мирської істоти, повна віддача себе їй:

Тоді лише зможеш істини домогтися,
Коли від себе зумієш відректися.
І знай — ти істини не знайдеш,
Поки в самозабуття не впадеш...
Сааді [10].

Вираз мук пристрасті вбирається в образі троянди з її шипами, які роздирають шкіру до крові; метелика, який летить на вогонь свічки і згорає в ньому:

Тільки-но троянди зацвітуть, шукаю тебе в саду густому,
Але там встромлювались у мене шипи, що ростуть повсюди.
Джамі [11].

О суфій, троянду зірви,
дай в лахміття шипам встромитись!
Хафіз [12].

Вони як метелики спалюють крила...
І метелик відповів: «О дурень,
Хай я згорю, не страшний мені кінець.
Закоханий я, серце у мене палає,
Свічка мене, як троянда, приваблює,
Вогонь свічки в душі моїй живе...
Від смерті хто тебе вбереже?
Нехай жар коханої мене спалить!
І якщо смерть для нас невідворотна,
Чи не краще згоріти у вогні з коханою...
... Метелик свічці шепотів:
«Хай я згорю!
Адже я люблю...
Ти знаєш...»
Сааді [13].

Одним із символів містичного осягнення Бога є дзеркало — дзеркало душі, в якій відбивається краса, сутність Бога (хоча «дзеркало» присутнє в описі суті пізнання, а також і в інших, немістичних концепціях філософії):

Якщо ви хочете бога побачити очі в очі —
З дзеркала душі змахніть муть смирення, пил наговору.
І тоді Румі подібно, правдою осяяти,
У дзеркалі себе побачите, адже Всевишній
— Це ви.

Дж. Румі[14].



І природно, що образом містичного почуття є серце — місце любові і любовного осягнення Бога:

Обитель серця — ось де мета, ось істини палац,
Хвала увійшовшому туди, де бог відображений.
Дж. Румі [15].

Іноді техніка занурення до екстатичного стану була пов'язана не тільки з медитацією, але і з використанням допоміжних засобів, таких, як музика, спів, танець, вино. Тому і в суфійській поезії присутня тема чашників, виноградної лози, лютні тощо. Тут також перегукуються життєвої-побутові сюжети, освітування спілкування з друзями, що збираються навколо чаші з вином, з мотивами суфійськими.

Протягом всієї історії свого існування суфізм оцінювався далеко не однозначно — від сповідання його постулатів і визнання — до повного його відторгнення. Суфізм засуджувався і засуджується за відмову від активної життєвої позиції (мається на увазі життя соціальне, пов'язане з влаштуванням цього світу), за спрямованість до потойбічного, до вирішення проблем переходу в інобуття. Визнаючи обґрунтованість такої оцінки, не варто все ж забувати, що існують різні форми протесту проти соціальної несправедливості. Можлива боротьба з нею шляхом бунтів, повстань, можлива — шляхом реформування, перетворення умов життя.

Але поряд з цим досить часто зустрічається і тихий, прихований опір, неприйняття дійсності, протистояння їй через неприйняття її норм. Саме такою формою протесту в певних умовах, коли було ускладнена відкрита масова дія, став суфізм. Однак в інших умовах суфізм справді перетворюється на рух реакційний, що заважає перетворенню життя і суспільства.

Так само йде справа і з філософською концепцією суфізму. По-перше, потрібно пам'ятати, що суфізм являв собою досить широку течію, його ідеї проникали і в інші доктрини, і тому, природно, він не був концептуально цілісним, в ньому, як і в інших філософських школах, були присутні різні напрямки, різні тенденції. По-друге, на різних етапах, у різних ідейних умовах його роль змінювалася. У період становлення філософії, формування її раціоналістичного потенціалу містика, що ототожнюється з сліпою вірою, виступала як її ворог — не дивно, що в цей час суфізм, який пропагував відхід від світу, аскетизм, засуджувався каламом, особливо мутазилітами.

Але розробляючи свою версію пізнавального процесу, свою онтологію монізму, суфізм вносив свій внесок в пізнання, доповнював і навіть коригував раціоналізм, акцентуючи увагу на особистісному початку в людині, виробляючи уявлення про особистість. Безумовно, ця його позитивна роль не повинна забуватися при його оцінці.

Філософський суфізм є значною мірою реакцією на засилля софістики й псевдораціоналістичної демагогії богослів'я. Сунітське богослів'я — це переважно богослов'я зовнішньої покірності, а не віри внутрішньої («іслам», а не «іман»). Милість Бога заслуговується формальним виконанням релігійних вимог. У суфізмі основа віри інша, вона визначається не кимось ззовні, а внутрішнім переживанням кожної окремої людини.

Це віра внутрішня, індивідуальна, що ґрунтується на достовірності особистого досвіду і очевидніях, що відкрилися в ньому. Бог є в принципі непізнаваним. Тому кожна людина бачить його по-своєму, у кожній є свій досвід спілкування з Богом, але при цьому, звичайно, потрібно пам'ятати, що в міру вироблення культури релігійної практики і певної догматики виробляються і деякі загальні контури Бога, деякий загальний

його образ, прикмети, за якими можна судити про спілкування саме з ним, осягнення саме його.

Новий тип віри і знання підривав встановлене традицією ставлення до Бога. Хто вірує не просто вручав себе бездумно і довірливо Аллаху. Віра суфія — віра спокуси, знайдена в результаті важких випробувань, сумнівів, розпачу, виснаження. Вона передбачала зовсім іншу особистісну структуру — людини, що свідомо обирає важкий шлях отримання особливого роду чуттєвої, інтелектуальної насолоди (згадайте як співав Сааді: «Вчися в муках знаходити блаженство»). Така людина повинна бути не пасивним об'єктом віри, а активним її ініціатором. Бог у цій структурі стає символом чистої єдності людини з Всесвітом, символом пристрастно бажаної вічності й сокровенної таємниці світу, до осягнення якої спрямовані всі пошуки людини, але яка так і залишається таємницею.

Для того, щоб пояснити особливості філософського вчення суфізму, необхідно постійно повертатися до опису його практики, до аналізу його релігійного змісту, оскільки філософія суфізму висловлювала перш за все цей зміст, тобто виклад філософських доктрин буде весь час чергуватися з розповіддю про суфізм як релігії.

Основний вихідний онтологічний постулат суфізму — пантеїзм: все є Бог, і Бог є все. Бог присутній у кожній з усіх множинних речей, складає її суть; він безліч в речах, але всі речі в той же час єдині в Богові й завдяки йому:

Так не прагни визначити, замкнути
всецілісність у клітку, в прояв — суть.
У численних формах світу розлита
Єдина жива краса, —
То в тому, то в цьому, але завжди одна, —
Сто тисяч осіб, але всі вони — вона.

Ібн аль-Фарід [16].

Подібне пише Ібн Арабі: «Ти не є Він, і все ж таки ти є Він, і ти побачиш Його у сутності речей» [17].

Як ми бачимо, у суфізмі знову ж таки постає основне питання середньовічної арабомусульманської філософії — питання про єдність, монізм буття (пов'язане з релігійним вченням монотеїзму) і пов'язане з цим питання про множинність тварних речей, тобто про виникнення багатьох чого з єдиного. З міркувань Ібн Арабі необхідним чином випливає висновок: вирішити проблему співіснування єдного й єдиного творця та множини світу раціонально, логічним шляхом неможливо, допомогти тут може лише інтуїтивне відчуття достовірності цієї єдності. І першим проявом єдності є саме буття, яке є найбільш самоочевидною реальністю. Як вчив послідовник Ібн Арабі аль-Кунаві (помер у 1274 р.), буття не є уявною конструкцією — воно є реальність, втілена у всіх існуючих речах, воно відноситься до всіх речей і вже тому єдине для всіх них. Але в той же час, вважав він, буття — щось найбільш таємниче і незрозуміле, невизначене, оскільки являє собою кінцевий момент, межу нашого уявлення про світ, світовлаштування. Цю реальність ми сприймаємо навіть не стільки розумом, скільки інтуїцією. Можна сказати, що в суфізмі тут відчувається та межа, де людина перестає бути розумною істотою, виділеною з природи, відокремленою від неї, зіставлена з нею, і повертається в її лоно, виявляючи онтологічну спільність, єдність з нею.

Свідомість людини, її інтелект знаходяться ніби поза, спостерігаючи й оцінюючи людину на межі її свідомого і несвідомого буття. Але суфії-філософи проте намагалися раціонально обґрунтувати своєрідність свого бачення світу і його єдності, а також дати —



наскільки це дозволяє розум — раціональну картину цієї єдності. І ці раціональні міркування призводили до досить радикальних висновків. Якщо Ібн Арабі, говорячи про ототожнення божественного світу «нерухомих сутностей» (ноуменів) і феноменального світу конкретних речей, виділяє все ж таки «сутність» Бога з «сутності» речей, то його учень аль-Кунаві, розрізняючи абсолютне буття і буття конкретне, стверджує, що «абсолютне» може існувати тільки в «конкретному».

Інший філософ-суфій ат-Тільмісані (помер в 1291 р.), продовжуючи логічні побудови Ібн Арабі й аль-Кунаві, доходить до висновку про неможливість існування «іншого», оскільки є тільки абсолютна єдність, і всі конкретні речі суть частини Бога. Це дало підставу опонентові суфійського пантеїзму мутакалліму Ібн Таймії так охарактеризувати позицію прихильників «єдності буття» (*вахдат аль-вуджуд*): буття є єдино, тому немає різниці між необхідним буттям Творця і можливим буттям творіння, буття творіння тотожне буттю Творця.

Суфізм розробляв також версію «інтимного» характеру творіння. Важко говорити про існування Бога, замкнутого в самому собі. Згадайте, як говорили філософи-ісмаїліти про Бога: він не існуючий, ні неіснуючий. У своїй абсолютній трансцендентній єдності він навіть про себе нічого не знає. Має з'явитися «інший», який побачить Бога і в якому Бог побачить себе. З цією метою Творець і створює світ, проявляє себе у світі, а створивши людину, подібну до себе, тобто таку, що володіє частиною божественної сутності, душею і духом, з його допомогою, через нього дізнається про себе. Суфії в обґрунтуванні цієї концепції посилаються на хадис, що розповідає про те, що пророк Давид якось запитав Бога, чому той створив світ, і Бог відповів: «Я був прихованим скарбом, і я захотів стати явним»:

Його ніхто не зміг би прочитати,
Коли б любов не зірвала печатку...
Одвічно сущий, він творить, люблячи,
Очі і вуха, щоб пізнати себе.

Ібн аль-Фарід [18].

Ці відносини Бога з людиною і людини з Богом суфізм малює як відношення любові. Людина осягає єдність, сутність Бога не розумом, не раціональним шляхом, а почуттям, серцем. У відданій, палкій любові до Бога вона знаходить і свою сутність. І Бог платить людині любов'ю за її прагнення до нього:

Мій бог — любов.
Любов до тебе — мій шлях.
Ібн аль-Фарід [19].

Любов ця — почуття, яке поглинає людину, вона згорає в ньому. Шлях до Бога — шлях сумнівів, спокус, страждань. Але тим солодше здобута близькість:

О ні, любов — не солодке хвилювання,
А гірkota мук і спокуса для людей!...
Вона сьогодні серце обпалила,
А завтра життя моє спалить вщент...
Що мені спокій? Чи не люблячи і не вірячи,

Жити? — Свій спокій я кидаю в пожежу...
Радість горіння, багатство втрати!
Заграв в серці — безцінний дар!

Ібн аль-Фарід [20].

Шлях суфія до Бога (шлях страждань) може бути різним: в одного — це спопеляюче почуття, в іншого — духовні, інтелектуальні пошуки, стан безперервних зусиль розуму розв'язувати все нові й нові питання буття, подолання одних сумнівів і впадіння в інші, постійна інтелектуальна незадоволеність. І знову виникає порівняння з філософськими пошуками істини в наш час. Дуже схожі переживання свого шляху до істини описує П.А. Флоренський.

Людина віруюча і дуже щира, вона яскраво малює тернистість цього шляху, на якому будь-яке вирішення проблеми, здається достовірним, негайно породжує сумніви й нові питання. «Істини немає у мене, але ідея про неї пече мене. Я не маю даних стверджувати, що взагалі є Істина і що я отримаю її... Але тим не менше, ідея про Істину живе в мені, як «огнь поядайя», і таємна надія зустрітися з нею обличчям до обличчя приліплює мій язик до мого піднебіння; це вона саме вогненным потоком кипить і клекоче в моїх жилах. Не будь надії скінчилося б і катування... Втім, недостовірно і те, що я сподіваюсь на Істину. Може бути, і це — тільки здається...» [21]. І так триває доти, поки, нарешті, змучений розум не зробить спробу вийти зі сфери понять до сфери живого досвіду і не знайде деякого заспокоєння у відданні себе безпосередньо любові до Бога, коли всі проблеми відступають від людини як несуттєві, тьмяніють перед благим почуттям, почуттям єдиного буття. Східно-християнське вчення про Софію, на наш погляд, містить подібні риси з вченням суфіїв.

У розділі про філософію калама говорилося про погляди мутакаллімів на критерій істинності знання і зверталася увага на концепцію «спокою розуму», що нагадує вчення стоїків про атараксію. Специфіка концепції суфіїв, яка, на протигагу уславленому стоїками стану безтурботності душі, полягає в акцентуванні її постійного горіння.

Іноді відносини Бога і людини малюються суфіям як відносини Пана і раба, якого потребує Пан. Але, оскільки людина відповідає на заклик Бога, вона, раб, стає вільною, долучається до божества і стає особистістю.

Переживання спілкування з Богом, любов до Бога завжди інтимні, індивідуальні. Вони неповторні, вони не можуть перетворитися на науковий факт, факт верифікований, повторюваний і перевірений; це щоразу нове і не передається до кінця переживання. Але в ньому народжується відчуття самості — особистості. І це виявляється в усвідомленні своєї свободи від мирських, соціальних залежностей: людина служить тільки Богові, тільки йому, добровільно і любовно, і тільки Бог, але не людина, може судити про сенс її служіння:

Віднявши весь світ, себе даруєш мені ти,
І я не знаю більшої доброти...
Нехай мене ганьбить наклепник,
Нехай хула вигострить свою мову...
І навіть якщо вся моя рідня
Почне ганьбити і лаяти мене,
Що мені з того?...
Святий закон перед лицем твоїм
Та буду я навіки непогрішимий.



І нехай мене відкидатиме цілий світ! —
Його судження марнота марнот.

Тобі відкритий, тебе лише чую я,
І тільки ти — найсуворіший мій суддя.

Ібн аль-Фарід [22].

Тут можна порівняти із заповіддю Христа: «... кожен, хто залишить дом, чи братів, чи сестер, або батька, чи матір, чи дружину, або дітей, чи землі, заради імені Мого, той, отримає в сто раз і успадкує вічне життя» (Єванг. від Матвія, 9:29).

Людина, що вийшла з утроби землі, підіймається вгору, у сфери світобудови. Однак, вчили суфії, припасти до божественного джерела дано далеко не всім. Щоб наблизитися до нього, треба виконати колосальну роботу духовного вдосконалення, пізнання величі світу як божественного творіння, проникнення в глибини власної психіки й отримання правдивої віри. Завдяки багатющому досвіду спілкування з людьми, накладеному на напружені внутрішні тілесно-чуттєві переживання і роздуми, а також особливого роду чуттєвого осягнення навколишнього світу — відчуттю в ньому — суфії досягли високого ступеня вміння читати людську душу, її рухи, передбачати вчинки. Проходячи ступені таріката, суфій відтворює в собі життя, долю людей, всього людства, з усіма його пристрастями, радощами і стражданнями. Притому він переживає це сто-, тисячократно і тому усвідомлює і продумує всі переживання до дрібних нюансів.

Джалаліддін Румі, що жив у XIII ст., поважний чоловік, син «Султана улема», тобто голови вчених-богословів, сам проповідник і визнаний алім (вчений-богослов), стає звичайним послухником, мурідом, який вручив себе волі наставника і покірливо виконував всі його накази. Протягом багатьох місяців кожного дня він чистить відхожі місця. Його постійно мучить голод. Потім, так само протягом багатьох місяців, він блукає по місту, збираючи для себе і своїх братів подавання. День у день він стикається з багатьма людьми різних станів, які не соромляться його, приниженої людини, і відкриваються йому самими непривабливими сторонами або, навпаки, співчувають йому. Загострене сприйняття не тільки дозволяє побачити і зрозуміти людей, їх горе і радість, а й змушує глибоко пережити, відчутти побачене, зрозуміти не тільки інших людей, але через них і свою душу, себе. «Ти бачив неспокійних в ліжку, вкритих виразками хворих? — Запитував стародавній індійський мудрець. — Ти бачив немічних, спотворених старістю? Ти бачив, нарешті, мерців? Невже нічого не сказали вони тобі про тебе самого?» «Увібравши в себе і розкривши в собі всі таємні й явні рухи своєї душі, людина стає мікрокосмом людського макрокосму, втіленням останнього і відтворенням його. Внутрішній світ однієї людини розсувається до меж вселюдського світу. Вона стає дзеркалом великого світу. Те, що вона бачить у цьому дзеркалі, дозволяє їй зрозуміти, що відбувається у великому світі людських почуттів, думок, вчинків. У світі немає нічого, що було б поза. Все, чого ти шукаєш, знайдеш ти в собі [23].

Тут можна пригадати аналогічні вчення в християнстві. У коптському рукописі, знайденому в Наг-Хаммаді, є такі слова: «Ісус сказав: Якщо ті, які ведуть вас, кажуть вам: Дивіться, царство в небі! — Тоді птахи небесні випередять вас. Якщо вони кажуть вам, що воно в морі, тоді риби випередять вас. Але царство всередині вас і поза вами». І далі: «Коли ви пізнаєте себе, тоді ви будете пізнані і ви дізнаєтеся, що ви — діти Отця Живого» [24].

Як про диво розповідають про порятунок Джалаліддіном Румі його міста Коньї від знищення монголами. А чудом була накопичена роками мудрість — вміння зіставляти і

якщо не проаналізувати, то відчуття те, що відбувається (включаючи історичні, економічні та політичні події), поєднавши окремі відчуття і думки в одну ідею, в переконання, що Конью мине доля інших міст. «Перевтілюючись» на монгольського ватажка, Румі проник в найбільш ймовірні настрої й думи і, спираючись на свою мудрість, зміг побачити в собі, як у дзеркалі, майбутнє своїх співгромадян — зняття облоги Коньї і відхід монголів.

Звичайно, нічого містичного в цьому зрізі свідомості й знанні суфізму не було. Він тільки більш рельєфно висвітлював деякі характеристики, загальні для знання тієї епохи.

Перш за все це значимість повсякденного життєвого досвіду, насиченого масою найтонших спостережень. Спостережливість, цей важливий компонент середньовічного знання та неодмінну рису середньовічного вченого, суфії загострювали до межі.

Другий, настільки ж властивий часу, але більш інтенсивно і опукло виражений, принцип знання, який полягає в умінні реконструювати ціле по частині, за ознакою. Можливо, тут позначилося пантеїстичне бачення суфізму, яке означало, що все є Бог і Бог є все:

Знай, що світ є з початку і до кінця дзеркалом,
В кожному атомі — сотні сяючих сонць.
Якщо ти розсічеш серце однією краплею води,
З нього з'явиться сотня чистих океанів.
Якщо ти вдивишся уважно в кожен піщинку,
То зможеш побачити в ній тисячі Адамів.
Своєю сутністю комар подібний слону,
За своєю будовою крапля дощу подібна Нілу.
Ядро зерна рівно сотні врожаїв,
Світ міститься в просяному зернятті.
У крилі комара — океан життя.
У зіниці ока — небеса.
Яким би не було малим серце,
Воно є місцезнаходженням
Пана обох світів.

Шабістарі. «Квітник Таємниць» [25].

У вченні сунітів теж є подібні ідеї: Бог незбагнений, але його можна частково пізнати через його творіння, які суть знаки його мудрості. Однак ця ідея в каламі представлена досить мляво, оскільки світ не є Богом — Бог знаходиться по той бік зовнішнього світу, трансцендентний йому, він зовнішній творець цього світу. Найбільш яскравий зв'язок Бога зі світом виражений в каламі у аль-Газалі, який намагався поєднати ідеї каламу і суфізму. Прагнучи представити очам мусульман велич Аллаха і тим самим зміцнити їхню віру в нього, він пояснює його мудрість кожним його творінням, призначенням одного іншому, призначеністю кожної справи до іншої. Але майстерно вибудовуючи ланцюг причин, що зводять все до Бога як до Першої причини, тобто намагаючись раціонально довести велич Бога, він одночасно настільки живо малює божественність всього живого, що існує для того, щоб демонструвати могутність Аллаха, що божественна всепроникненість монотеїзму зливається з пантеїзмом: «Адже для одушевлених і розумних Аллахом обдарував здатністю кожен частинку неба і землі силою своєї могутності, про яку говорять усі вони, так щоб люди могли чути, як вони висвітлюють і вихваляють Всевишнього». І далі: «... кожна частинка небес і землі спілку-



ється з одушевленими і розумними в сокровенній таємній бесіді. Її немає меж і немає кінця, тому що це слова, почерпнуті з моря мови Всевишнього, яка безкінечна» [26].

Отже, інтелектуальний союз людини з Богом можна охарактеризувати так: 1) знання Бога реалізується тільки через пізнання людиною самої себе, 2) воно можливе для людини, оскільки воно є подобою Бога, 3) через знання, завдяки розуму, людина стає універсумом — центром божественної присутності.

Ця гуманістична ідея була великою заслугою суфізму, місце людини в картині світу вона визначала інакше, ніж Коран. Природа у суфіїв поставала як тканина із символів, які повинні бути прочитані відповідно до їх значення. Такими ж знаками є аяті Корану. Особливе місце займає математика як система символів Всесвіту. Саме слово «знак» може мати кілька гносеологічних смислів. Перший, що має відношення до суфізму, сенс: знак як прикмета, віха чогось реального — реальної події, реальної речі. Знак може бути і знаком чогось що ховається за реальною річчю, знаком трансцендентного, знаком дії сфери, сили, яка знаходиться за знайомим, звичним фізичним світом, знаком наявності та дії потойбічного йому початку (Бога, Духа, Диявола).

Нарешті, знак може бути і знаком стану суб'єкта, зміни цього стану. У даному випадку мова йде про іншого роду відносини між суб'єктом і об'єктом. Зовнішній для суб'єкта об'єкт тут ніби не присутній — не він цікавить суб'єкт. І знак тут — не знак зовнішнього, речі, а знак внутрішнього стану суб'єкта, знак того, що відбувається в ньому. Неважливо, що викликало зміну (тобто що відбулося в навколишньому речовому світі), — важливо, що змінилося щось у мені. Тобто центр уваги — суб'єкт, особистість, індивід.

Але тут теж виділяється сфера «об'єктивно даного», коли свідомість, психічний стан стає об'єктом, коли він спостерігається, аналізується, описується в загальноприйнятих поняттях, передається і тим самим узагальнюється — стає предметом якщо не науки, то загального знання. І звичайно, як ретельно і постійно спостерігається, умовляно досліджувана сфера, вона (свідомість, психіка) описується дуже тонко і багато в чому дуже точно.

І нарешті, третій важливий вимір гносеології суфізму — загострене естетичне сприйняття предметів. Для того, щоб побачити Бога, не можна зупинитися на зовнішньому погляді на річ. Треба вміти проникнути всередину її. Але це не виявлення причинного плану речі, не приміщення її в ряд з іншими, причинно пов'язаними з нею речами, не аналіз і розкладання її на складові частини. Не ставлячи перед собою ніякого такого роду завдання, суфій намагався перевтілитися в цю річ і вже зсередини її змалювати її.

Цей розвиток, додаток одного з центральних принципів гносеології суфізму — ідеї кореляції мікро- і макрокосмосу. Всі елементи космосу, кожен на своєму рівні, відображають божественний інтелект. Гностик, активно спрямований на осягнення цього інтелекту людина, є єдиним з природою і тому здатним розуміти її зсередини. Для такого осягнення в людини є «внутрішнє око», «серце», здатність «вкушання» (*заук*).

Однак суфізм оригінальний не описаною формою проникнення в дійсність, а досвідом містичного інтуїтивного бачення, пропозицією ще одного роду достовірного знання. Навряд чи можна заперечувати саму правомірність і наявність містичного досвіду. Він неодноразово і переконливо викладений та інтерпретований не тільки адептами суфізму, а й сторонніми людьми, в силу допитливості тих, хто проникає тарікатом.

Відповідно до ступенів удосконалення існує у вченні суфіїв три ступені пізнання. Першу складає «впевнене знання» — знання, що ґрунтується на доказі («Я знаю твердо, що отрута отрує, хоча і не відчув цього»). Другу сходинку утворює «повна впевненість»,

заснована на спостереженні («Я сам бачив, що отрута отрує»). Нарешті, третій ступінь — «справжня впевненість», що характеризується власним досвідом («Я сам, прийнявши отруту, відчув на собі її дію»).

Це найвищий ступінь знання, що знаходиться на вищому щаблі достовірності, тобто граничного, справжнього знання, що охоплює в граничній цілісності, в нерозкладанні сутті буття. набувається, воно в екстатичному стані (*фана*).

Ймовірно, що характер знання багато в чому визначається тут способом його досягнення, орієнтованим на чуттєво-естетичне переживання і на інтелектуальний екстаз.

Ібн Сіна, наприклад, описав у трактаті «Вказівки і повчання» досвід другого роду. Пропагандистом його був і аль-Газалі. Метою *фана* є знання Бога. Бог складає зміст достовірності, досягнутої в результаті «внутрішньої подорожі». Що це за достовірність? «Блиск Його лику засліпив їх, і заховав Його могутність і велич... їм не залишалося нічого іншого, як слухати самих себе, щоб загинути в самих себе» (аль-Газалі). Подібні думки і почуття описує й Ібн аль-Фарід:

Любов моя, я лише тобою п'яний,
Весь світ розплився, сховався в тумані,
Я сам зник, і тільки ти одна
Моїм очам, що дивляться всередину, видна.
Так повний сонцем кубок пригубивши,
Себе забувши, я знаходжу тебе.
Коли ж, схаменувшись, бачу знову риси
Земного світу, — зникаєш ти [27].

Гностик торкається Реального Єдиного, але це тільки дотик, бо ті, кому дано мати внутрішній досвід цього психологічного стану, можуть лише сказати: «Було, що було, а що було не пам'ятаю» [28].

Даний суфіями опис *фана* дуже схожий з описом стану вмирання, складеного сучасними медиками та психологами за свідченнями осіб, які перенесли клінічну смерть. І тут, і там, агонізуючи, людина або досягає останню істину, зливаючись з об'єктом, отожднюючись з ним — але тоді вона вмирає, згорає у вогні, як метелик, не повертається в цей світ, несучи досягнуту істину з собою; або залишається в цьому світі, зберігає своє Я, але тоді вона мало що може сказати про Істину, оскільки всі її знання є лише часткові знання про неї (*мааріфа*), але не знання її (*ілм*).

«Мудрість знаходиться по той бік актуальної даності... по той бік наміру інтелекту, по той бік свідомості, по той бік отриманих традицій і по той бік сприйняття», — проповідував аль Халладж [29].

Абу Хамід аль-Газалі висловлював цю думку так: гностик, що пройшов всі попередні стани та стоянки і «занурений у море споглядання», самозникає; для нього зникає все, крім одного споглядаемого, зникає й саме споглядання, бо якщо б він зауважив, що споглядає, то відвернувся б від Споглядаемого [30].

Абу Язід Бістамі (IX ст.), один із стовпів суфізму, виявив, що поглиблення в роздуми про єдність божества може викликати відчуття повного знищення власної особистості, подібно до розчинення Я закоханого в Я коханої.

Гностичний досвід, таким чином, дає відчуття достовірності, однак це достовірність індивідуальна, особиста, але ніяк не наукова. І більш точно — гностичний досвід, будучи особистим, персонально пережитим, припускає наявність культури містицизму, нехай обмеженого елітою, але все-таки культурно-громадського досвіду містичної екстатації.

Це достовірність, звичайно, зовсім іншого роду, ніж та, яку людина здобуває через інтелектуальну інтуїцію, через поняття ясного і уважного розуму, настільки просте і чітке, що воно не становить жодного сумніву в тому, що ми мислимо, або, що одне й те ж, міцне поняття ясного і уважного розуму, яке породжене лише природним світлом розуму і завдяки своїй простоті більш достовірне, ніж сама дедукція. І хоча метод пошуку аксіоматично ясних очевидних даностей завжди зв'язаний з елементами віри, цей тип віри включений до акту пізнання цьогобічного світу. Прагнення ж до здобуття достовірного знання в суфізмі орієнтовано на осягнення світу потойбічного.

Завершуючи оцінку концепції знання, запропонованої містичною філософією суфізму, в плані її впливу на розвиток знання, треба мати на увазі і такий аспект. Суфізм допоміг оформленню поняття віри, її відокремленню від знання в строгому сенсі. Крім того, суфізм в особі його теоретиків розробив переконливі аргументи для розуміння проблеми пізнаваності Бога. Він показав, що раціонального знання кінцевих речей немає і бути не може. Щодо них можлива тільки віра, а якщо і можливе «знання», то ірраціональне і суто особисте, а не наукове, доказове. У чіткому вигляді вирішення цього питання багато пізніше дасть Кант. Суфізм свого часу стимулював ці інтелектуальні пошуки.

1. Беляев, Е.О. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. — М., 1965. — С.156—157.
2. Исламский энциклопедический словарь» / А. Али-заде. — М. : Ансар, 2007.— С.42.
3. Священный Коран: двуязычное издание / подгот. Маулана Мухаммад Али.— Лахор Инк., 1997.— 1312 с.
4. Исламский энциклопедический словарь» / А. Али-заде. — М. : Ансар, 2007.— С.270.
5. Там само, с.215.
6. Смирнов, А.В. Три решения проблемы трансцендентности и иманентности божественной сути в философии Ибн Араби / А.В. Смирнов // Рационалистическая традиция и современность Ближнего и Среднего Востока. — М., 1990. — С.212.
7. Саади. Избранное. —Ташкент, 1978. — С.63.
8. Звезды поэзии. — Душанбе, 1988. — С.244, 279.
9. Саади. Избранное. — Ташкент, 1978. — С.72.
10. Там само. — С.67-68.
11. Джами. Лирика. — М., 1971. — С.29.
12. Хафиз. Газели. — Душанбе, 1978. — С.3.
13. Саади. Избранное. — Ташкент, 1978. — С.63, 70-71.
14. Звезды поэзии. — Душанбе, 1988. — С.281.
15. Там само. — С.280.
16. Арабская поэзия средних веков. — М., 1975. — С.536.
17. Цит. за: Степанянц, М.Т. Философские аспекты суфизма. — М., 1987. — С.18.
18. Арабская поэзия средних веков. — М., 1975. — С.522, 531.
19. Там само. — С.525.
20. Арабская поэзия средних веков. — М., 1975. — С.513, 518.
21. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. — Т.І. — С.38.
22. Арабская поэзия средних веков. — М., 1975. — С. 524, 526.
23. Фиш, Р. Джалалиддин Руми. — М., 1972. — С.157.

24. Цит. за: Трофимова, М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. — М., 1979. — С.160.
25. Цит. за: Степанянц, М.Т. Философские аспекты суфизма. — С.18.
26. Аль-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. — М., 1980. — С.209—210.
27. Арабская поэзия средних веков. — М., 1975.— С.520-521.
28. Газали. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII ст. — М., 1960. — С.247.
29. Степанянц М.Т. Исторические судьбы суфизма // Вопр. философии. — 1980, №6. — С.106.
30. Газали. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII ст. — М., 1960. — С. 103.



Філософія
мусульманського середньовіччя.
«Фалсафа» — «східний перипатетизм»

Саме слово «фалсафа» (фаласіфа — множина від файласуф, арабська транскрипція грецького слова філософос) — термін, яким у середньовічній мусульманській літературі позначали як античну філософію, так і вчення арабо-мусульманських мислителів, які орієнтувалися на античні моделі філософування. Це говорить про те, що цей напрямок в арабо-мусульманській культурі виник під впливом античної філософії. Спочатку ж «фалсафа» була просто відтворенням давньогрецької думки, перекладами її на сирійську, а потім на арабську мови, способом знайомства з сусідньою мудрістю. Але, оскільки знайомство з нею мало не стільки умоглядний характер, як практичний, маючи на меті ідейно-теоретичне обґрунтування монотеїзму, а отже, й розробку раціоналістичного знання, необхідного для такого обґрунтування, то «фалсафа» дуже скоро набула своїх рис і специфіки свого змісту.

В арабо-мусульманській культурі існувало кілька форм відповіді на монотеїзм, філософського осмислення єдинобожжя, осмислення, яке було реакцією на традиціоналістське богослов'я. «Фалсафа» була однією з таких форм, але на відміну від релігійно-філософських напрямів, вона являла собою світське вчення, орієнтоване на духовні потреби світських інститутів держави, на соціальне життя, пов'язане зі справами управління, будівництвом, торгівлею, географією, геодезією, математикою, астрономією, фізикою, музикою, літературою і т.ін.

Філософи, як правило, були придворними вченими, займаючи пости радників, медиків тощо при султанах, емірах, візирах. Нерідко вони були, як, наприклад, Аверроес, суддями (каді), тобто залучені до державного життя — це було засобом прожитку, а паралельно з такою діяльністю вони писали численні праці й навчали слухачів наукам, у тому числі філософії. Досить звичайним явищем було й те, що свої твори вони писали на замовлення того чи іншого правителя або навіть багатого городянина. Для того, щоб більш-менш наочно уявити духовне життя суспільства цього часу, можна звернутися до деяких епізодів життя Ібн Сіни.

Бухара, недалеко від якої в 980 р. він народився, була великим містом, культурним центром Саманідів. Батько Ібн Сіни, заможна людина, запросив для нього вчителів Корану і словесності, й до десяти років Абу Алі прекрасно освоїв і те й інше. Батько, ісмаїліт за релігійними переконаннями, сприйняв вчення секти про душу й розум і розмовляв на відповідні теми зі старшим сином, братом Абу Алі. Ібн Сіна слухав бесіди, в яких згадувалася філософія, геометрія, що нагадує алгебруіндійський рахунок (його він вивчав в торговця овочами Массоха). Пізніше Абу Алі навчався у претендованого на знання філософії ан-Нагілі, якого батько Абу Алі поселив для цього в своєму будинку. З його допомогою майбутній великий вчений і філософ вивчав «Ісагогу» Порфірія. Трохи раніше він вчився фікху (мусульманському праву), засвоївши метод полеміки. Тут важливо підкреслити не те, що торговець овочами знав математику і навчав її, а те, що математик торгував овочами — саме така ситуація була досить характерною для середньовічного ісламського суспільства. Багато вчених одночасно займалися господарською діяльністю, торгівлею,

тримали лавки на базарах, вели якусь ремісничу справу. Навіть халіфи та вазіри не гребували такого роду заняттями [1].

Потім самостійно вивчав «Початки» Евкліда і «Алмагест» Птолемея, де викладалася геоцентрична система, а також медицину. Дуже жваво описує Ібн Сіна свої муки з вивченням «Метафізики» Аристотеля. Він вивчив її напам'ять, проте ніяк не міг зрозуміти її премудрості. Будучи у відчаї, він прийшов на базар до лавки палітурника книг. Торговець книг за 3 дирхеми умовив його купити твір аль-Фарабі «Про цілі книги Метафізики», і коли Ібн Сіна прочитав її, йому відкрилася суть вчення Аристотеля [2].

Краще зрозуміти роль філософії, інтерес до неї можна, представивши середовище, в якому вона жила, а саме — середньовічне місто Халіфату, хоча б Ісфахан, в якому Ібн Сіна провів свої останні роки. Це було квітуче місто, що налічувало близько 100 тисяч жителів, в ньому було багато базарів, лікарня. Слід зазначити, що у середні віки багато міст Халіфату були великими поселеннями: кілька сот тисяч налічував Багдад, дещо менше — Фустат (Каїр). Багатотисячними містами були Дамаск, Александрія. Багате інтелектуальне життя об'єднувало літераторів, поетів, факіхів, філософів, лікарів. По п'ятницях увечері в емірському палаці Ала-ад-Даул збиралися вчені, велися бесіди, диспути. Ця побіжна замальовка, можливо, допоможе краще зрозуміти атмосферу, в якій зародилася й розвивалася філософія.

Визначена особливим положенням «філософів» в суспільстві спрямованість їх навчання відразу виділила їх в окрему категорію мислителів, які стоять поза релігією. І цим арабська «фалсафа» відрізняється від середньовічної європейської філософії, яка існувала в лоні релігії. Арабо-мусульманській культурі в цьому сенсі пощастило — в ній, крім релігійної філософської думки, була вельми представницька течія світської філософії.

У силу особливої орієнтації цієї філософії її інтерес до античної думки також був особливим — її увагу привертали ті вчення грецьких мудреців, які були спрямовані на природничонаукові знання і розвиток логіки як засобу раціоналістичного пізнання і пояснення світу і проблем світоустрою. Центральною фігурою такої філософії був Аристотель, тому «фалсафа» як сприймальниця переважно його вчення часто зветься «східним періпатетизмом».

Звичайно, і «фалсафа» як дитя свого суспільства і часу при розгляді спільних світоглядних питань так чи інакше стосувалася питань релігії, зокрема, питань єдинобожжя, монотеїзму, а також пророцтва і деяких інших. І в цій області вона повинна була вести себе досить стримано, уникати невиправданих конфліктів. Разом з тим треба мати на увазі й еволюцію самої «філософії».

Перший її представник аль-Кінді, якого називали «філософом арабів», був ще значною мірою релігійним мислителем, хоча і його виділяла зверненість перш за все до нерелігійних проблем. Він, здається, не цурався релігійної мови, говорив нерідко на ній, але зміст і спрямованість його думки були явно нерелігійними. Дуже точно можна зрозуміти ставлення «фалсафи» і релігії, звернувшись до праць аль-Фарабі; його вельми красномовно описав пізніше представник цієї школи Ібн Туфейль (помер у 1185 р.): «Що ж стосується писань, що дійшли до нас, Абу Насра, то більша частина їх за логікою, а твори, що стосуються філософії, рясніють сумнівними місцями. Так у творі «Досконала громада» він стверджує, що душі злих будуть вічно перебувати після смерті в нескінченних муках, потім він ясно показав у розділі «Політика», що вони звільняються і переходять у небуття й вічні душі тільки добрі, вчинені. Потім у «Коментарі до Етики» він дав деякі описи людського щастя, і ось виявляється — воно тільки в цьому житті й у цій обителі; далі слідом за цим він додає ще кілька слів, зміст яких такий: «а все



інше, що говорять про це, — вигадки і бредні бабусь» [3]. У трактаті, присвяченому аналізу вчення Галена, аль-Фарабі відверто писав, що «не довіряє висловам Пророка, бо не може осягнути їх своїм розумом, а тому не вірить в акт творіння. Те, що стверджує Пророк, розум не приймає» [4].

При визначенні ставлення філософів до ісламської віри потрібно, безумовно, пам'ятати і про те, що культура, в якій вони жили і творили, була культурою релігійною, вона була парадигмою, в якій жила вся думка і яка формувала свідомість мислителя.

І тим не менш філософи протистояли образу думки, що називався ісламом, розвиваючи філософське знання не всередині неї, а поза нею. Для того щоб зрозуміти всю складність їх відносин з офіційним вченням, варто трохи познайомитися зі статусом «філософа» у середньовічному ісламському суспільстві. Одним з моментів, що визначав самостійний статус філософії, було усталене досить скоро після створення Халіфату фактичне відокремлення адміністративної, світської влади від влади халіфа. Намісники, що управляли численними областями Халіфату, вивільнялися з-під нагляду халіфа й знаходили фактичну незалежність. Прагнучи зберегти і зміцнити її, вони намагалися усунути місцевих богословів від прямого втручання у справи управління. Наскільки це їм вдавалося, які форми набували взаємини релігії й державної влади, залежало від конкретних ситуацій, але єдиної світсько-релігійної влади перших халіфів вже не існувало. Намісник дозволяв собі розкіш залучити до двору учених, поетів, філософів. Вони конкурували у впливі на нього з богословами. Пов'язаний з посиленням світської влади і сприялий йому підйом міського життя, підйом ремісничого стану, що становив соціальну базу опозиційних настроїв та рухів і вимагав розвитку прикладних знань та їх теоретичного осмислення, також був стимулом і опорою філософії. Починаючи з халіфа Мамуна, державні чиновники в достатній мірі розуміли й широко цінували платонівський ідеал царя-філософа або філософа-царя, який зовсім не міг подобатися традиціоналістам.

Ще за часів перших мутазилітів, при халіфах аль-Мамуні й аль-Васику, склалася традиція шанування філософії, що звеличувала розум. Сулейман Абу ас-Сиджістані передає розповідь про сон, який приснився одного разу аль-Мамуну. Йому наснилася зустріч з поважним Аристотелем, якому він поставив знамените питання мутазилітів: «Що таке добро?» Визначаючи природу добра і зла, древній мудрець надав перевагу розуму. На друге місце він ставив думку шаріату, а на третє — думку громади. Ця подія сновидіння віднесла на час бесіди халіфа з приближеними і як би символізувала бажання халіфа, відкритого розуму, дати його в руки своїх сподвижників-мутазилітів в їх боротьбі з традиціоналістами. Аристотель поставав як апостол мутазилізму, а його праці — ствердженням справи мутазилітів. До речі, аль-Мамун привернув до свого двору не тільки їх, але й світськи налаштованих філософів. Тут починає свою філософську діяльність аль-Кінді.

Про шанування правителями мудрості розповідає випадок, що мав місце з відомим перекладачем Сабіт ібн Куррою (пом. у 904 р.). Прогулюючись одного разу з ним по саду і тримаючи його за руку, халіф аль-Мутадід раптово відняв руку і почав вибачатися перед мудрецем за свою неуважність — він поклав руку поверх руки того, хоча пошана вчених вимагала зворотного. Можна цей жест вважати лицемірним, але він свідчить про поширене і традиційне відношення до вчителя. Філософ аль-Фарабі (пом. у 950 р.) був приближений до двору Сайф-ад-Даула в Алеппо. Можливо, що в його особі цей сирійський правитель шукав політичного мислителя, здатного вказати найбільш ефективні способи і форми управління підлеглими. Абу Бакр ар-Разі, лікар, за його вла-

сним визнанням, супроводжував свого владика не лише як медик, але і як радник. Відомо, що в якості вазира і радника Шамс-ад-Даул і Ала-ад-Даул, хоча і не зовсім успішно, пробував свої сили Авіценна (980-1037). Аль-Біруні (973-1048), живучи в Хорезмі, був радником місцевого принца. Ібн Баджжа був візиром принца Абу Бакра ібн Ібрахіма аль-Масуфі, на смерть якого склав похоронну поему. Ібн Туфейль (1110-1184) виконував функції секретаря при наміснику Гренади, а пізніше, в Марокко, став наближеним альмохадського суверена Абу Юсуфа Якуба. Що стосується Ібн Рушда (1126-1198 рр.), то він належав до роду, що займався політикою та юриспруденцією, успадкував справи батька і був кадієм Севільї, а потім Кордови.

Заангажованому таким чином мислителю важко було виступати проти соціальних, моральних і релігійних норм, що складала частину системи, яку представляв той або інший халіф або суверен. Навіть якщо хтось з них і був досить освіченим і прагнув до прогресивних перетворень, він не міг бути повністю вільним від законів цієї системи, постійно відчував тиск традицій і духовенства. Тому філософ мав пом'якшувати свої позиції, утримуватися від різких висловлювань на адресу прийнятих установ, а нерідко і виконувати соціальне замовлення або демонструвати лояльність — виступати з питань теології.

Необхідність такої позиції пояснювалася і більш суворою обставиною. Обласканий при дворі в один час, філософ міг в залежності від кон'юнктури стати об'єктом утисків та гонінь в інший час. Так, аль-Мутаїд, який виявив стільки пошани до Сабіта ібн Курри, жорстоко повівся зі своїм учителем і радником Ахмадом ібн ат-Тайїбом, який став трагічною жертвою інтриги. Ібн Сіна змушений був значну частину життя переховуватися від переслідувань Махмуда Газневіда, переїздяючи з міста в місто. Вазир і лікар еміра в Хамадані Шамс-ад-Даул Авіценна переховувався від гніву його воєначальників, що вимагали страти філософа. За сина Шамс-ад-Даула великий вчений і філософ чотири місяці провів в ув'язненні у фортеці. У Фесі Ібн Баджжа був кинутий до в'язниці і, можливо, отруєний. У Маракеші Аверроес був заарештований альмохадським принцом, який ненавидів філософію, а в кінці життя, в Кордові, був проклятий як породження демона, його праці були спалені, а сам він засланий. Нерідко вороже ставлення до філософів, постійний нагляд з боку духовенства пояснюють їх велику обережність у висловленні своїх поглядів, афішування лояльності до пануючої ідеології. Це давало можливість філософії та філософам вижити.

Одним з прийомів, що успішно використовувались для оборони від тиску духовенства, було коментування праць стародавніх. Звернення до них було не тільки формою навчання, знайомства з думкою античності, але й способом самозахисту. Однак навіть коментаторські свої праці філософи мали супроводжувати застереженнями, поклонами у бік офіційної ідеології, запевненнями про сумісність нового знання зі старою вірою. Коли аль-Кінді звернувся до спадщини древніх, він попередив читача, що не буде входити в аналіз двозначних проблем з побоювання бути неправильно витлумаченим тими, хто претендує на зберігання знання і захист релігії, а на ділі чужий цього знання і далекий від релігії, яку використовує лише в корисливих цілях [5].

Для нього саме ці люди далекі від справжньої віри. Щодо останньої, то вона не тільки не чужа пізнанню реальних речей, але припускає його, бо таке пізнання веде до усвідомлення єдності, тобто Бога, і тому є добродійним. Філософія й теологія, розвиває думку аль-Кінді, переслідують одну і ту ж мету. Звідси — необхідність реального знання для того, щоб надати надійні і реальні докази, що стосуються розуміння Бога. Для цього ж необхідно раціональне тлумачення Корану і пророчої традиції [6].



Образ думки аль-Кінді, його ставлення до філософії суттєво відрізняються від поглядів його попередників. Співзвучні настроям мутазилітів, його прагнення лежать вже в іншій сфері. Мутазиліти й аль-Кінді йдуть паралельно, але перші залишаються в межах перетвореного ними ісламу, а аль-Кінді прокладає шлях у новому напрямку, поряд з ісламом і по можливості незалежно від нього. Позиція, яку прийняв аль-Кінді, дозволяла йому без особливої ворожості з боку улемів-суннітів і умми при симпатії мутазилітів вводити в культуру нові філософські поняття, уявлення, концепції, що йдуть від Аристотеля, Платона, стоїків.

Як правило, всі філософи у тій чи іншій мірі були коментаторами древніх, і всі вони більшою чи меншою мірою афішували свою лояльність, якщо цього вимагав самозахист, вони використовували і аргументацію релігійного порядку, щоб представити свої погляди сумісними з вірою. Повний конфлікт з «базовою» культурою означав би підпілля, в якому знаходилися, наприклад, творці середньовічного енциклопедичної праці «Чисті брати».

Існував ще один спосіб, який допомагав арабо-мусульманським філософам у приховуванні їх знання, обмеження його від зазіхань релігії. Він полягав у концепції поділу суспільства на два духовних «класи» і відповідно до цього — поділ на справжнє, але доступне не всім знання, і знання, виражене спрощено, доступне широким верствам. Клас еліти (*хасс*) сповідує знання езотеричне, істинне, але приховане від усіх. Маса ж (*амма*, або *джумхур*) отримує знання екзотеричне, пристосоване для її розуміння. Навіть не будь-яку релігійну інформацію потрібно повідомляти всім — вона може бути неправильно зрозуміла і завдасть тим самим шкоду. Алі учив: «Говори людям лише те, що їм зрозуміло, так щоб вони не приписували помилкового Бога і його Пророка». А один з хадисів говорить: «Той, хто пропонує знання невідповідним, подібний тому, хто покладає намисто з дорогоцінного каміння і перлів на свиню».

На цей принцип ісламу спираються й філософи. Так, аль-Фарабі одні античні концепції (періпатетизм) використовує при викладі своїх істинних переконань, інші (ідеї неоплатонізму) — при вираженні цих переконань мовою, дохідливою для пересічного, невідповідного читача. Для зовсім ж утилітарних цілей можна користуватися мовою богословів і говорити, що «Творець (та піднесеться Його слава!) Керує світом. Від Нього не вислизає жодна частинка, аж до гірчиного зерняти, і Його турбота не минає жодну з частин світу» [7].

Власні філософські погляди аль-Фарабі перекладає, коли цього вимагають обставини, на мову символіки, наприклад, на мову неоплатонічної теорії еманации, а цю останню можна витлумачити і в образах релігії.

Таким чином, згідно з аль-Фарабі віровчення є наслідування філософії. І релігія, і філософія «охоплюють одні й ті ж предмети і... висувають кінцеві принципи, початки існуючих речей... Якщо філософія дає все це у вигляді умосяжних сутностей або понять, то» віровчення «дає його у вигляді уявлень. У результаті філософія все доводить з цього, а «віровчення» переконує у цьому» [8].

Ібн Сіна також поділяв «амма» і «хасс». Звичайний читач, вважав він, повинен обмежитися загальними, що стосуються Аллаха, знаннями, представленими в символах і алегоріях, — в іншому випадку він вступить в конфлікт з благом громади. Справжня ж мудрість — це властивість еліти, яка по своїй натурі схильна до такого роду знання, яке не підлягає розголошенню [9].

У «Спростуванні спростування» і в ряді інших робіт Аверроес, так само як і його попередники, розрізняє три соціально-культурні категорії: «джумхур» (маса), «ахль аль-джадалъ» (діалектики) і «хукама» (мудреці). Останні займаються інтерпретацією

релігійного закону, але розголошувати масам ці інтерпретації вони не повинні. В іншому випадку невідготовлений читач або слухач, не спроможний розібратися в тонкощах аргументації та контраргументації, впадає в розгубленість.

Розмежування області особистого й публічного — спільна риса всіх арабо-мусульманських філософів. Жоден чесно мислячий, але заангажований філософ не міг бути чесним до кінця. Він змушений був лавірувати і міняти вираження своїх поглядів залежно від кон'юнктури або уникати їх висловлювати.

Підсумок оцінці позиції філософів щодо ісламу можна сформулювати таким чином. Хоча філософія виникла на ідейній базі теологічних і юридичних проблем і з багатьох названих причин стосувалася їх, однак вона формувалася як світський варіант вирішення загальносвітоглядних проблем, що відповідали науковим прагненням мислителів, які її розробляли. У центрі їх уваги були, перш за все, питання наукового методу дослідження, достовірного знання. Наука, якою займалися вони, була зовсім іншого змісту, орієнтувалася на інші об'єкти, ніж богослов'я. Заняття «земними» речами породжувало новий спосіб мислення, нове ставлення до життя, нове світовідчуття. Відома індиферентність до релігійних проблем дозволяла більш точно визначити місце і роль релігійних цінностей в житті людини. Сповідувана і створювана арабо-мусульманськими мислителями філософія співпадала з їх життєво-практичними, науковими інтересами. Не випадково тому найбільшу їх увагу привертала також науково орієнтована філософська система античності — періпатетизм. За всіма тенденціями такого роду філософія була досить далека від релігії, багато в чому протилежна і чужа їй, наскільки можлива така чужість всередині релігійної культури.

Але був ще один аспект ставлення філософії до релігії, що стосується її змістовної структури. Мабуть, і в античності, і в середні віки основною проблемою, яка цікавила філософів, була проблема єдності буття, тільки розглядалася вона в давнину і в середньовіччі з різних сторін. Грецьких любомудрів, приголомшених багатством світу конкретних речей, хвилювало питання їх єднання, і, звичайно, виникла проблема — що собою представляє цю єдність: буття, першооснова, першопричина, першодвигун, Бог і т.ін. Для середньовічних мислителів, які мають в якості світоглядної системи монотеїзм, питання про єдність, монізм світу стояло інакше — єдність заздалегідь передбачалася, і сповіщалася. Проблема ж була у визначенні сутності, природи єдності й у поясненні походження з цієї єдності (якщо воно поза світу) безлічі речей. Як ми бачили, в арабо-мусульманській культурі ідея монізму (монотеїзму) обговорювалася в релігійній філософії, де вона займала важливе місце, і в «фалсафі», яка не могла вийти за межі парадигми, обумовленої домінуванням монотеїстичної релігії. Але якщо в релігійній філософії єдине уособлював Бог, то в «фалсафі» ця проблема розглядалася інакше. Місце Бога в ній зайняла філософська категорія Першого, Першопричини, «необхідносущого», до якого, як останньої причини всього, сходять все існуюче, причини, яка не потребує ніякої іншої субстанції, крім себе, має підставу буття в самій собі і не може не існувати. Вона являє собою і єдність буття, цілісність всього сущого, і єдиний початок буття.

«Будь-який ланцюг, що складається з причин та наслідків... потребує причини поза неї самої, оскільки вона складається з одних наслідків... Очевидно, що якщо в цьому ланцюгу є щось таке, що не є наслідок, то це і є той самий кінець, яким закінчується ланцюг. Звідси випливає, що кожний ланцюг закінчується необхідносущим, і це необхідносуще по своїй суті єдине» [10].

Різниця між релігійною філософією та «фалсафою» у погляді на єдність буття полягала і в іншому. «Філософи» не відчували потреби битися над доказом єдності: поперше, тому що це робили мутакалліми і суфії, і, по-друге, тому що їх не хвилювали



безпосередньо питання теології, зокрема питання божественних атрибутів. Участь у таких диспутах була або певною даниною часу, обставин, або своєрідним хоббі, способом випробувати свої інтелектуальні сили. У центрі уваги філософів було буття, його структура, можливість буття і дійсне буття, причинний зв'язок між речами і різними «рівнями» буття. Тобто буття представляло інтерес для них як вчених-дослідників, що займаються метафізикою з іншою, ніж богослови, метою, орієнтованих навіть у заняттях теоретичними науками на улаштування земного життя.

Іноді вони стосувалися і теологічних тем. «Пізнання творця всіх речей, його єдності... — писав, наприклад, Ібн Сіна, — також входить до цієї науки, і та ж частина цієї науки, яка спеціально розглядає цю єдність, називається теологією, або божественною наукою. Принципи всіх наук ґрунтуються на цій науці, і хоча її вивчають в кінці, в дійсності вона є першою» [11].

Ібн Сіна визнав пріоритет науки богословів, але слідом за цим починає опис предмета теоретичної науки з пояснення стану буття, з визначення субстанції та акциденції, форми й матерії, тіла та інших аж ніяк не теологічних питань і наводячи на підтвердження свого розуміння аргументацію з області математики, фізики. І вже досить скоро з'являються твердження про те, що «матерія тіл не відділена від форми, а дійсна завдяки їй» [12], тобто до проблеми єдності буття філософ підходить зовсім інакше, розглядає її як проблему структури світобудови, що пов'язує всі його частини і що підпорядковує їх, але не в плані цінності, а через виявлення причинно-наслідкових відносин, через сходження до онтологічного і логічного завершення, кінця цього ланцюжка.

Далі слідує теж дуже визначне міркування. Єдине буває двох видів: 1) коли воно містить множинність і є єдиним або в можливості, або в дійсності, утворюючись з багатьох речей; 2) коли в його сутності немає безлічі; такі, за Ібн Сіною, наприклад, крапка, всемогутній Бог [13].

Останнє роз'яснення дуже важливо — Бог, так само як і крапка, один з прикладів такого виду єдності. Перейшовши далі до пояснення понять попереднього і подальшого (які розрізняються за ступенем, природою, гідністю, часом, сутністю, причинністю), причини і наслідку і «кінцевістю безпосередніх причин», а потім — до пояснення сили (потенції) і дії, Ібн Сіна підходить до розгляду проблеми: що є можливе і необхідне існування, тобто до кардинального питання своєї метафізики. «Не личить, щоб необхідносущє саме по собі мало зв'язок з будь-якою причиною, бо якщо існування необхідне саме по собі без будь-якої причини, то існування його походить не від причини» [14]. «Необхідносущє не має ні частинок, ні часток», воно «не є безліччю» [15], і воно не може породити безліч, тому що в іншому випадку у самій його суті, природі була б подвійність, що є необхідною для породження тих, які відрізняються і від творця, і одна від одного речей [16].

Далі Ібн Сіна доводить, що необхідносущє не є ні субстанція, ні акциденція. Але виникає цікавий (якщо порівняти з каламом або ісмаїлізмом) поворот думки: «необхідносущє повинно мати безліч якостей без того, щоб в його сутності утворилася безліч» [17]. Пояснює він це таким чином: «У необхідносущого не може бути атрибутів субстанціальних або акцидентальних». Але необхідносущє «не може обійтися без багатьох атрибутів зв'язку... оскільки воно пов'язане з багатьма речами, і всі ці речі існують завдяки йому. Це відносні атрибути, крім того, воно має безліч інших атрибутів, як, наприклад, коли кажуть: єдиний, що означає насправді відсутність помічника або відсутність частин... Ці два види атрибутів є такими, які не породжують безлічі по суті і вони не є чимось по суті, але є або зв'язком, тобто ідеєю в розумі, а не річчю по суті, або запереченням...» [18].

Таким чином, виявляється, що необхідносущє як єдине в собі не є єдиним, не ізольованим, воно існує у зв'язку з речами, ним же, завдяки йому, але не з нього породженими — отже був, є якийсь субстрат поза необхідносущим, який ще не є справжніми речами, але який під впливом необхідносущого стає такими, перетворюючи можливе на дійсне.

Тут імовірним є й такий зміст: «зв'язок» є «ідея в розумі». Це означає, що існує нерозчленоване єдине, поки немає суб'єкта, «розуму», який його розчленовує, вбачає безліч, встановлює, виявляє зв'язки всередині нього, тобто сутність єдиного є єдине, а множинність, «зв'язки» є продуктом «розуму», що перетворює можливе «безліч-в-собі» в дійсне «безліч-для-іншого». «Матерія сама по собі не є дійсною. Така ж і форма... Можливо суще існує з причини і його існування відбувається не з самої речі, а з іншої речі. Це і є створене» [19].

І ось підсумок міркування: «Отже, з'ясовано, що світ має перший початок, який не схожий на світ і з якого походить буття світу; існування його необхідно, і воно... є абсолютним буттям і абсолютним існуванням, і всі речі походять від нього» [20]. Слідом за цим йдуть пояснення «характеру волі необхідно сущого», його могутності, мудрості, милосердя, тобто переклад коранічних ідей на філософську мову, але, по-перше, воно займає лише кілька сторінок, і по-друге, як каже Ібн Сіна, «слова «якщо не бажає і «не хоче» ми тут вживаємо алегорично» [21]. А в цілому, навіть з «теологічними» відступами, визначення буття нагадує аристотелеве. Те ж саме, правда з дещо іншими термінами, ми знаходимо і в аль-Фарабі. У знаменитому «Трактаті про погляди мешканців добродесного міста» аль-Фарабі пише: «Перший Суций є першопричина існування всіх істот в цілому... немає нічого досконаліше Його, і ніщо не може передувати Йому... Він вічний і вічне Його існування... Його буття вільне від будь-якої матерії і якої б то не було суб'єктивності» [22]. Під Першим сущим перекладачі і коментатори видання цієї праці російською мовою вважають, що аль-Фарабі мав на увазі Аллаха, першопричину і Перший Двигун. Але, по-перше, тут відразу ж ототожнюються періпатичні поняття з Аллахом, хоча для такого ототожнення переконливих підстав немає, крім того, що в Аристотеля вони є еквівалентами Бога. Однак такий висновок щодо аль-Фарабі певною мірою є суб'єктивним. Справа в тому, що в арабській мові, в арабській орфографії немає великих букв і немає середнього роду, через який у філософії зазвичай утворюють категорії, наприклад: суще, необхідне, вічне та ін. Коли перекладач зовсім виразно перетворює графіку слова *аль-мауджуд аль-аууаль* як «Перший що є», то він відразу ж вносить своє суб'єктивне бачення. З таким написанням можна було б погодитися за умови, що вся система аль-Фарабі ґрунтується на такому трактуванні «Першосущого», однак підстав для цього недостатньо, вони і не наводяться. На подібне поводження з текстами аль-Фарабі вказує дослідник А. Ігнатенко. Він зауважує, що на початку «Трактату про добродесну громаду» аль-Фарабі дорікає тих, хто Першосущє робить «божеством». Слово «іляхан» вживається в знахідному відмінку невизначеної форми; подібне ж з написання слово «Аллах» не може в принципі мати таку форму — тому підстав для ототожнення Першосущого з Аллахом немає або їх небагато.

Про єдність ж Першосущого аль-Фарабі пише наступне: «А оскільки Першопричина є досконалою сутністю, то її існування не може належати ніякій іншій речі, крім себе самої. Отже, вона єдина у своєму існуванні» [23].

Враховуючи, що писав цю працю аль-Фарабі, адресуючись до правителів, можна визнати, що богословська термінологія (Перший Суций, Всевишній, Істина, Життя і пр.) виглядає в ній доречною. Але тут важливо відзначити, що Він (або «воно») позбавлений «суб'єктивності», тобто про нього не можна сказати щось певне, як про конкретну річ.



Далі, розвиваючи тему, аль-Фарабі пише: «Оскільки Він не є матерією і не володіє матерією будь-якого роду, Він за своєю суттю є актуальним інтелектом... Таким є існування Першого Сушого. Отже, воно є актуальний інтелект... Він в собі самому умосягає свою сутність... мислить своєю сутністю» [24]. Останнє міркування щодо сутності Першосушого розкриває вже інший аспект проблеми, якої ми торкнемося трохи пізніше. Наступним кроком у аль-Фарабі й Ібн Сіні стає пояснення «появи безлічі» [25], яким чином відбуваються речі з «необхідно сушого» [26].

Аль-Фарабі в зв'язку з цим говорить, що «Перший Суший це те, з чого виникає буття... Буття ж Першого Сушого є як би закінчення буття в бутті інших речей» [27]. Але тут же стверджується, що інші буття існують в Нім, отже, відносяться до Його субстанції і до Його буття [28].

Виходить, що Першосуше розливається, переливається в собі самому. Але в такому разі не можна говорити про те, що з нього породжується щось інше, що знаходиться зовні; все, що ним породжене, міститься в ньому ж — багато що в єдиному і єдине в багатому чому. Це дає підставу вважати онтологічну систему аль-Фарабі пантеїстичною, а деякі дослідники, які спираються на ототожнення ним Першосушого з Діяльним розумом і вбачають у його вченні визнання «розумопоглинаючого», інтелігібельного характеру реальності, розглядають його як передбачення панлогізму Гегеля [29]. Ці міркування є більш адекватними щодо концепції аль-Фарабі, ніж ті, в яких «Другий учитель» (так називали араби аль-Фарабі, вважаючи «Першим» Аристотеля) зображується сповідуючим теологічну доктрину. Ймовірно, правильно говорити, що він обожнює знесоблений, абсолютизований розум, що він називає також ще й Першим розумом, Розумом насправді, — це розум, який зайняв місце Бога, але все ж не Бог.

Узяте в цілому вчення аль-Фарабі дозволяє зробити висновок про те, що існує єдине буття, активною сутністю, ентелехією якого є Перший розум, Діяльний розум — різні назви одного й того ж.

Концепція «першосушого» і «творення» з нього речового світу, яка міститься в працях Ібн Сіні, так само, як і в аль-Фарабі, походить від Аристотеля. Але оскільки природничо-наукові інтереси Ібн Сіні більшою мірою, ніж у «Другого вчителя» визначали спрямованість його філософського вчення, воно розкрило інші грані перипатетизму.

Філософські праці Ібн Сіні показують, що основним поняттям його метафізики є поняття буття, з нього починається осмислення іншого — за абсолютним буттям слідує буття речей, буття конкретного. Але в такому розумінні немає нічого, що виводило б «абсолютне буття» реально, фактично за межі буття речей, робило б його особливою трансцендентною сутністю. Два види буття можуть бути подані як дві іпостасі буття, тобто як дві логічні конструкції. Адже, коли Ібн Сіна говорить про «перший початок світу», він поділяє «світ» саме в плані відмінності буття як такого і буття речей (світу речей).

Для того, щоб знайти вирішення запеклій філософській проблемі виникнення множинного світу речей з Єдиного, Ібн Сіна звертається до розгляду, якщо можна так сказати, внутрішньої структури «необхідносушого». «Необхідносуше повинно мати безліч якостей без того, щоб в його сутності утворилася безліч» [30].

Такими атрибутами є атрибути зв'язку, відносні атрибути, але ці атрибути, як зауважує Ібн Сіна, лише характеризують «необхідно суще», але не є підставою породження множини. Появу його він намагається пояснити інакше. «У первинному не може бути двох сторін: необхідності й можливості, первинного та вторинного, тому що воно є абсолютно єдиним. Відповідно, з нього безпосередньо не випливає безліч» [31].

Зовсім не обов'язковою, вважає Ібн Сіна, наявність множинності, навіть у вигляді можливостей, для появи буття речей. «Навпаки, істота, що відбувається з першопричини, спочатку буває єдиною істотою, і в цьому спочатку єдиному по відношенню до первинної суті з'являється множинність». Раніше він зазначав: «Оскільки можливосуше виникає з необхідносущого, воно є єдиним, яке впливає з необхідносущого. Але саме по собі воно має інший характер» [32], і він вже не є єдиним, у ньому вже є подвійність.

В іншому своєму творі — «Вказівки і настанови» — Ібн Сіна розвиває цю думку: «Єдність Першого не володіє двояким станом. Звідси впливає, як ти знаєш, що воно може служити джерелом лише одного простого сущого, хіба що опосередковано. Будь-яке тіло, як ти знаєш, складається з матерії і форми. Отже, тобі стане ясно, що найбільшчим джерелом буття тіла є ці два чинники або джерело, що містять дві основи, аби стала правомірною поява з нього одночасно двох речей» [33]. Але ні матерія, ні форма, не можуть самі по собі бути причиною одна одної і не можуть безпосередньо виникнути з єдиної, неподільної першооснови. Для цього потрібен посередник.

Таким посередником, відмінним від необхідносущого і в той же час схожим з ним за єдністю і неподільністю є духовний розум. «Отже, з необхідносущого має спочатку відбутися розумна істота... а з цього розуму, з одного боку, виникає інший розум, а з іншого боку — тіла, одне з первинних тіл... і так далі до останнього ступеня цих первинних тіл» [34].

Хід думки Ібн Сіни, аргументи, що наводяться ним, і основні поняття концепції нагадують відоміше вчення Аристотеля, тільки замість ієрархії «причин» пропонується ієрархія «розумів», подібно до того, як це зробив аль-Фарабі. Але все ж, якщо багато тверджень і висновків аль-Фарабі схиляються до того, щоб розглядати його вчення як пантеїзм або як те, що має значне пантеїстичне забарвлення, то концепція Ібн Сіни таких підстав не дає — вона скоріше зближується з деїзмом Аристотеля. Однак деякі висновки, що наводяться східним філософом, вносять в це визначення серйозні корективи.

Так, дійсно Ібн Сіна говорить навіть про Перший двигун — зовсім як Аристотель. Але це поки що міркування, що відносяться до сфери метафізики, і часто тут цілісність системи буває суто словесною, як, наприклад, з проблемою виникнення багато чого з єдиного, яка повинна розглядатися або як суто логічна (співвідношення загального й часткового, роду та виду), або визнаватися нерозв'язною.

До речі, «князь філософів» (як величали Ібн Сіну) визнавав: «Перше не має ні подоби, ні протилежності, ні роду, ні видової відмінності, ні межі. Не можна вказати на нього, крім як за допомогою суто раціональної містики» [35]. Коли ж Ібн Сіна переходить до пояснення питань, близьких до фізики, що зв'язують вищі сфери зі світом тіл, його аргументи уявляються достовірними і глибокими. Двигуном є безтілесна розумна сутність, «нескінченна сила, тобто сила, що відповідає безкінечній дії... Ця сила не може бути в тілі й не притаманна тілу» [36]. А в іншому творі сказано, що «джерелом початкової загальної абсолютної волі повинна бути нетілесна розумна сутність» [37]. Що ж це за воля? «Воля притаманна двигуну тіла. Все, що рухається, повинно мати щось відмінне від того, що в ньому викликає рух. Звідси, двигун цього першого тіла не може бути ні розумним, ані природним, а душевним. Подібні речі ми називаємо душею» [38]⁴¹, а іноді Ібн Сіна говорить, як і Аристотель і аль-Фарабі, про ентелехії. Наведені пояснення Ібн Сіни дозволяють перекинути місток від міркувань про першооснову до розуміння механізму творіння речей, не просто перераховувати ступені буття, кількість розумів, причин і т.ін., але зрозуміти, що все це означає, хоча б трохи уявити і сутність буття, і сутність творіння.



У «Книзі знання» Ібн Сіна говорить: «Первинний двигун — це те, заради чого відбувається рух» [39]. Тут виявляється важливий для розуміння першооснови аспект. Першооснова виявляється замикаючою причинний ряд, який вибудовується не за рухом назад, як, наприклад, людина, що живе зараз, веде свій родовід від батька до діда і через них до далекого прашура. Навпаки, причина руху виноситься вперед як мета.

Як це зрозуміти? Вчення теології про божественне знання можна розглядати як повне знання Бога про світ, яке означає і знання майбутнього, тобто того, що піде за наявним зараз, в даний момент. Але це означає, що дане наявне буття вже пов'язано з майбутнім, воно вже закладено в його сутності — інакше дане буття не буде самим собою.

Отже, воно залежить від майбутнього, а не тільки навпаки, майбутнє від справжнього. Аль-Фарабі так викладав концепцію «божественного знання»: «Візьмемо для прикладу час Гермеса або Александра. Про щось, що Вона (першопричина — прим. авторів) знала під час Александра, як про вже наявне в теперішньому часі, близькому тоді до «тепер», Вона знала вже за багато століть до цього, що вона буде існувати, а пізніше, в інший час, Вона знає, що воно вже було» [40].

Таке міркування ми можемо перенести і на всю структуру буття, але вже не залежно від «божественного знання». У «справжньому» закладена суть «майбутнього», але це означає, що поза «майбутнього» немає і «справжнього». «Справжнє» можливе тільки тому, що воно знаходиться в постійному русі, до того ж не тільки в русі, замкненому всередині «справжнього», а й виводить його назовні, в зв'язок з іншими сутностями і в майбутнє.

Приймаючи таке розуміння Першопричини, можна зрозуміти й ідею «філософів» про справжній, актуальний характер необхідносущого, в якому в той же час у можливості укладені всі речі, тобто все майбутнє.

У Ібн Сіна розкривається ще один пласт бачення буття — його субстанційність і структурованість: тілесність, тілесний субстрат, матерія речей (речовина) і первинна матерія, першоматерія, праматерія, з якої виникає матерія, речовина, що утворює тіла; форма речей у її ставленні до матерії і т.ін. «Весь світ, — пише Ібн Сіна, — є єдиним тілом» [41].

Першоматерія (*хаюла*) є самостійною незалежною від конкретних речей субстанцією, здатною в той же час набрати їх форми, вона — потенційний носій цих форм. Як вчив аль-Фарабі, «схильність є сама перша матерія» [42]. В іншому трактаті він відзначає інший бік матерії, що розкривається в її ставленні до форми речей. Матерія, пише він, існує для форми, вона субстрат буття речей. Але якщо форма перевершує матерію як цільова причина, то «матерія... перевершує форму в тому відношенні, що для свого буття вона не потребує... в будь-якому субстраті, тим часом як форма потребує цього» [43]. У тілі матерія завжди поєднана з формою — їх єдність і утворює тіло. «Тіло, що передує всім тілам, за своєю субстанцією може бути тільки дійсним; це відноситься і до інших станів» [44]. Є тіла, схильні до руйнування, — в них відбувається відділення форми від матерії, і матерія набуває іншої форми, виникає інше тіло. Але є тіла, непідвладні руйнуванню, — це тіла, що володіють особливим видом руху — не прямолінійним, а круговим, обертальним, тобто ніби закритим усередині тіла. Роздуми Ібн Сіна про те, що таке кругообертальний рух, нагадує наше уявлення про рух як властивість матерії. Якщо ж врахувати ще й застосоване Ібн Сіною поняття душі, або ентелехії, або ж волі, то це уявлення буде повнішим.

Звідси випливає висновок, який змальовує буття як щось абсолютне, єдине й одиначне, що являє собою рухому першоматерію; завдяки цьому рухові, структуруючи, що приймає форми речей. Але при цьому треба пам'ятати, що Перший двигун є тим принципом, який визначає існування світу, він вносить деякі зміни до характеру руху, роб-

лячи його не тільки замкненим, кругообертальним, внутрішнім, тобто рухом як здатністю, але й рухом «прямолінійним», що породжує через ланцюг причин одну річ за іншою, тобто різноманітність речей.

В ісламі, у всякому разі в Корані, при зображенні картини творіння відбувається її міфологізація. Те, що вже досягнула антична філософія і висловила в поняттях «єдиного», «буття», «думки», «ідеї» тощо, в релігії відкидається, знову відбувається примітивна персоніфікація акту творення. У якийсь момент всемогутній Бог виявив волю і створив світ з нічого. Це твердження підтверджується, але не роз'яснюється — воно повинне прийматися на віру в такому вигляді. «Маси, — пише аль-Фарабі, — ... не здатні збагнути, як це щось виникає з нічого і як щось обертається на ніщо. Тому до них слід звертатися тільки з тим, що вони можуть собі уявити, досягнути і зрозуміти» [45].

Арабо-мусульманські філософи приймають основний підсумок античної думки, сформульований Парменідом і доповнений Платоном, Демокритом, Аристотелем: «Буття є, небуття ж немає» або, як викладає цю думку Парменід Сімплікієм: «... є — буття, а ніщо — не є» [46].

Підхід «східних філософів» до сутності буття свідчить про їх інтерес до світу речей, їх спільності, зв'язку, постійного і незмінного — цю рису вони переносять зі світу чистого буття в світ реальний. Вживане ними слово *маадум* (небуття) не означає абсолютного небуття, швидше це позначення праматерії, єдиного нерозчленованого субстрату, в якому, як зазначалося, у можливості знаходиться все суще. Але яким чином вона реалізується?

Філософи розуміли, що абсолютна єдність не може сама по собі припинити в якийсь момент бути єдністю і породити безліч — для цього потрібні або зовнішній поштовх (що означає визнання іншого початку, відсутність єдності), або існування принаймні двох початків усередині єдиного. Розуміння внутрішньої структурної складності першооснови образно представлено в трактаті Ібн Сіні «Хай, син Якзана», де світ описується як єдність трьох рубежів: Заходу, Сходу і того, що між ними. Те, що між ними, нам відомо — це наш земний світ. Захід і Схід нам невідомі. Але про Захід відомо, що там є велике «тінисте море», «тінисте джерело», а Схід — це сонце, Світло, де панує Верховний цар, що дарує життя [47]. Таким чином, «єдине», «перше» виступає як гранична абстракція всього сущого.

Філософи, які, як правило, були і великими вченими, підвівши розум людини до цієї доступної йому межі, потім знову повертали його у світ реалій. Їх більше цікавили реальні механізми взаємозв'язку речей, характер і різноманітні причинні залежності. Ібн Сіна так описував сутність виникнення в світі речей: «Отже, даний зв'язок залежить від руху і рухається, тобто зміни і що змінюється, особливо від того, що існує постійно і не переривається. Це є стан колообігу. Ця безперервність має кількість..., що визначає зміну. А це і є час, який є кількістю руху» [48].

Коли «фаласіфа» (філософи) міркують таким чином про першооснову, вони говорять не про те, хто створив світ, а про організацію, структуру самого світу, про те, що лежить в його основі, що утворює його сутність. Першооснова — це не стільки «тимчасовий» (хоча і тимчасовий теж) принцип, скільки структуроутворюючий, головний елемент логічного опису.

Викладена філософією метафізика утворювала фундаментальну методологію, яка виводила вчених-мислителів у сферу їх наукових занять — фізику, астрономію, медицину, математику, політику і т. ін. Саме тут вони й конкретизували прийняті й вироблені ними філософські принципи. Тут поняття єдиного набувало сенсу праматерії, амо-



рфного, нерозчленованого субстрату, який завдяки єдності з активним творчим початком набуває структуру.

У процесі взаємодії першоелементів матерії виникає спочатку нежива природа, мінерали. Подальше ускладнення форм речей, їх зв'язку призводить до народження спочатку рослин, а потім тварин. Ця еволюція завершується появою людини, яка наділена розумною душею. Таким чином, в реальному світі ієрархія сутностей ніби перевертається порівняно з її зображенням, на картині метафізики. Але по суті вони збігаються, тільки кожна з «цінностей» на цих картинах виражена двома різними мовами: в одному випадку застосовується мова логіки, що фіксує рух думки від загального до конкретного, а в іншому — мова реальної еволюції.

1. Большаков, О. Г. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры V-XV вв. — М., 1982. — С.172-192.

2. Ибн Сина. Жизнеописание // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.46-49.

3. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С.334.

4. Цит. за: Шаймухамбетова, Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. — М., 1984. — С.71.

5. Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С.59-60.

6. Там само. — С.59-60.

7. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С.88.

8. Аль-Фараби. О достижении счастья // Социально-этические трактаты. — Алма-Ата, 1973. — С.337—339.

9. Ибн Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. М., 1980. — С.331—332, 364, 367—368, 372.

10. Там само, с. 328.

11. Ибн Сина. Книга знаний // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.106.

12. Там само. — С.113.

13. Там само. — С.124.

14. Там само. — С.113.

15. Там само. — С.124.

16. Там само. — С.139.

17. Там само. — С.142.

18. Там само. — С.142-143.

19. Там само. — С.144.

20. Там само. — С.145.

21. Там само.

22. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С.203-204.

23. Там само. — С.207.

24. Там само. — С. 213-214.

25. Там само. — С.232.

26. Ибн Сина. Книга знаний // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.158.

27. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *Философские трактаты*. — Алма-Ата, 1970. — С.255.
28. Там само. — С.226.
29. Касымжанов, А.Х. Проблема разума в мировоззрении аль-Фараби // *Рационалистическая традиция и современность*. — М., 1990. — С.101.
30. Ибн Сина. Книга знаний // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.142.
31. Там само. — С.159.
32. Там само. — С.158.
33. Ибн Сина. Книга знаний // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.346.
34. Там само. — С.180.
35. Ибн Сина. Указания и наставления // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.331.
36. Ибн Сина. Книга знаний // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.174.
37. Ибн Сина. Указания и наставления // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.341.
38. Ибн Сина. Книга знаний // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.169.
39. Там само. — С.174.
40. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. — М., 1987. — С.253.
41. Ибн Сина. Книга знаний // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.196.
42. Аль-Фараби. Афористические записи // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. — Алма-Ата, 1987. — С.284.
43. Аль-Фараби. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. — С.60.
44. Ибн Сина. Книга знаний // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.176.
45. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // *Философские трактаты*. — Алма-Ата, 1970. — С.90.
46. Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1. М., 1989. — С.288.
47. Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн-Сина. — М., 1980. — С.220-230.
48. Ибн Сина. Указания и наставления // *Избранные философские произведения*. — М., 1980. — С.334.

14.1. КОНЦЕПЦІЯ ЗНАННЯ В «ФАЛСАФІ»

Ісламська релігія виникла, про що говорилося раніше, як і певною мірою соціально-політична доктрина. Тому, проголосивши теократію, вона, по суті справи, створила основи також і світської державності, а отже і світської культури. Вчення Мухаммада дало основні орієнтири устрою нової спільності, а теологія складалася вже в структурі су-



спільства, яке було зовсім неадекватне доктрині, що тільки затверджувалася в суспільстві.

Завдяки цьому теоретичне знання набуло в ісламській культурі високого статусу, а антична наука майже безперешкодно увійшла до науки арабів. Ця обставина — не протистояння грецькій мудрості, а її засвоєння — сприяла розвитку наук і навіть стимулювала її.

Якщо звернутися до змісту вчення, яке мало місце в ісламському середньовіччі, то представлене мечетями й медресе воно зводилося до викладання богослів'я, фікха. Але тут же, в мечетях, йшли запеклі суперечки навколо богословських проблем, і вони нерідко виводили за межі богослів'я. Разом з тим існувала і домашня освіта. Велику роль в культурі відігравали «будинки науки» з великими бібліотеками, що включали книги з різних галузей знання. Інтерес до знання можна було задовольнити, купивши майже будь-яку книгу на прилавку на базарі (на книжковому базарі Бухари IX ст. налічувалося понад 100 таких крамниць).

І нарешті, була безліч гуртків, що збиралися навколо того чи іншого мутакаліма, який передавав свої знання учням. «Життєпис», складений Ібн Сіною, наочно малює характер освіти, яку міг отримати юнак.

Таке «співжиття» релігійного й світського початків зафіксувалося в класифікації наук. Вона відображає дві існуючі тоді тенденції — по-перше, затвердити в чистоті «свою», ісламську традицію і по-друге, ввести в якість законної «чужої», іноземну «науку древніх», поєднавши її у міру потреби з релігійним законом.

Першу тенденцію можна проілюструвати «Ключами наук» — своєрідним довідником для освічених людей, написаним Абу АбдАллахом Аль-Хварізмі. Її ж представляє і капітальна праця Ібн ан-Надима (помер близько 990 р.) «Фіхріст», в якій систематизований і описаний великий обсяг книг. Праця поділяється на десять частин, з яких шість представляють «своє» знання (арабська мова, священні книги, Коран і коранічні науки: граматики, література, поезія, калам і фіхх). Сьома частина під загальним поняттям «філософія» і «давні науки» містить опис наук «чужих»: фізика, логіка, геометрія, арифметика, астрологія, механіка, медицина. У дев'ятій частині дається опис релігійних вірувань індійців, персів, китайців. Восьма і десята частини висвітлюють «давні мистецтва», такі як магія, чари, алхімія, ремесла і т.п.

У працях більшості улемів, учених богословів, взагалі відсутня згадка про грецьку науку. Але поряд з цим, і навіть у часі випереджаючі подібні класифікації, була запропонована інша систематизація знання.

Аль-Кінді в «Трактаті про кількість книг Аристотеля», щоправда, лише перекладає, з незначними змінами, Аристотеля. Але аль-Фарабі в «Класифікації наук» викладає єдину систему знання, в якій фіхх і калам як дисципліни мусульманської вченості доповнюють філософське знання, що має пріоритетне значення. До такого ж поєднання релігійних та філософських наук прагнули і «Брати чистоти». Тут і ті й інші поки що об'єднуються одним поняттям науки, знання (*илм*), але і в такому об'єднанні видно прагнення дати всім їм раціональні підстави. «Слово» знання», — відзначає аль-Фарабі, — є загальним ім'ям і для знавця фізики і для священнослужителя», але «священнослужитель не володіє знанням природи можливого; цим знанням володіє тільки знавець фізики, що є частиною практичної філософії. Тому знання того й іншого є протилежностями» [1].

Легалізація світського знання, успадкованого переважно від античності, була сприятливою базою для розвитку науки, не тільки для осмислення специфіки окремих наук, але і для розробки поняття науки в цілому. При цьому важливим було дотримання ан-

тичної ідеї розподілу знання на практичне і теоретичне. Перше стосувалося діяльності людини, пов'язувалося з нею, з досягненням блага; друге пов'язувалося з розумінням суті речей, у своєму бутті незалежних від людини, її діяльності, і метою її ставилася істина.

Цікаво щодо цього простежити зміну понять «мистецтво» (*сінаа*) і «наука» (*ілім*), звернувшись до текстів аль-Фарабі. Хоча позиція аль-Фарабі і не відображає у повному обсязі реальну культурну ситуацію, проте вона фіксує зрушення, що відбувалися в суспільній свідомості.

При швидкому знайомстві з текстами може скластися враження, що Другий учитель, як називали аль-Фарабі, недостатньо розрізняє ці поняття. Так, в одному місці він говорить про «науку логіки» («Про походження наук»), в іншому ж («Вступний трактат до логіки») — про «мистецтво логіки». У трактаті «Про походження наук» він також пише про «музичну науку», «науку поетики» і т.ін. Однак більш уважне читання дозволяє побачити, що аль-Фарабі не випадково робить заміну понять, які він не плутає, а описує відмінність того й іншого і можливе їх перехрещення.

Адже якщо ми позначимо місце і роль логіки в різних течіях і школах, то побачимо, що в одних випадках вона використовується як мистецтво (яке аль-Фарабі у «Вступному трактаті до логіки» називає «силогістичним мистецтвом» на протигагу «несилогістичним», таким, як медицина, землеробство, будівництво та ін.) тобто як набір відомих правил, які потрібно знати для практичних справ — судових розглядів, диспутів тощо. В інших же випадках логіка розглядається як звод законів мислення, хоча й таких, які мають практичне застосування, але таких, що являли одночасно і теоретичну самоцінність.

Досить типове ставлення до знань як до мистецтва, або ремесел, малюється в повчальному творі XI ст. «Кабус-Наме».

Автор його Кей-Кавус прямо говорить про те, що він дивиться на всяке знання як на ремесло: «Під ремеслами я розумію не тільки зміст лавки і майстерні, кожна ж справа, якою людина займається, — це ремесло. І треба, щоб справу цю вона знала добре, щоб змогла мати з нього зиск». Люди без уміння, наставляє він, залишаються без вигоди. Найкраще мистецтво — красномовство, воно необхідне в кожній справі. Треба знати і правила купівлі рабів, земель, коня, як виховати дітей і т.ін. Але найкраща з наук — духовна наука, богослов'я, тому що, опанувавши нею, людина може «отримати і цей світ і світ майбутній».

У трактаті «Про класифікацію наук» аль-Фарабі розмірковує, зокрема, про науку про мову, розуміючи під нею знання законів, що керують словами. Тут же він пояснює: «Закони в кожному мистецтві суть універсальні, тобто всеосяжні судження». Користування законами, оволодіння ними — мистецтво, але самі закони в повному обсязі складають вже зміст науки про мову, яка виступає як об'єкт вивчення, як опис її сутності.

Далі аль-Фарабі висловлює свою думку ще точніше, вводячи поняття «науки про майстерні прийоми», які «вказують способи пізнання заходів і методів, щоб за допомогою мистецтва реалізувати і актуалізувати їх в природних і чуттєво сприймаючих тілах». Сюди він відносить прийоми вимірювання площ, створення астрономічних приладів, музичних та інших інструментів, виготовлення дзеркал тощо. І, звичайно, зовсім інше завдання ставить Абу Наср, коли описує Всесвіт, небесні сфери, рух Землі, Місяця, Сонця, принципи фізики, органи тіла людини і тварини, їх функції та потенції, суть музичної гармонії. Особливе місце в ряду наук посідає філософія, яка як «наука наук» висловлює суть розуміння науки як такої та її відмінність від мистецтва.



Процес розрізнення предметів цих понять висловлений також в уточненні уявлень про знання, диференціації його і в розробці наукового методу. Щоправда, у свідомо вицленовуваній галузі методології щодо до середньовіччя навряд чи можна говорити, але фактично, в реальній діяльності філософів і вчених вироблення методу дослідження, пошуку істинного знання та критеріїв його достовірності вже здійснювався.

В арабо-ісламській культурі є два основні поняття, що позначають знання: *ілім* і *мааріфа*. Як показав у своїй блискучій книзі «Торжество знання» Франц Роузентал, «ілім» історично сягає до поняття «віхи», а можливо, і позначає «плем'я», «знаки, що зберігаються як його символ. Тобто від самого початку знання — *ілім* — є щось об'єктивоване, позаположене людині. Таким воно залишається і надалі. Навпаки, *мааріфа* виражає знання, пов'язане з усім еством людини, воно не існує поза і без людини.

Ймовірно, тому воно стає позначенням пізнання, пізнання і знання як особистісного осягнення і пов'язується перш за все з концепцією знання в суфізмі, в ісламській містиці. І тому саме *ілім* стає позначенням знання як науки та знань як наук, тобто того, що людина отримує від когось ззовні, від когось другого, чому навчається і що передає іншим.

У граничному тлумаченні *ілім* у середньовіччя означало знання божественне, воно було виразом божественної сутності, фактично її тотожністю, сутнісним атрибутом Аллаха, що визначає його ставлення з створеним світом. З цього божественного джерела людина черпає духовні сили, що визначають її життя. І звичайно, *ілім* в додатку до людини є в силу цього насамперед божественною наукою, знанням про Бога, а окремі знання, окремі науки суть його підрозділи, додаток до різних сфер цього загального знання (*ілім аль-калам*). Щоправда, правники претендували на переважну приналежність його до фікху. Однак досить рано (IX ст.) термін *ілім* починає застосовуватися в сфері світського знання, хоча спочатку мали сенс не стільки науки, скільки просто знання: наприклад, знання логіки, уміння поводитися з її законами, застосовувати її правила. І все ж такі інтелектуальні суперечки навколо богословських і юридичних проблем вели до вироблення загальних теоретичних уявлень про знання. Тим самим відбувалася трансформація поняття «знання» в поняття «наука». Одночасно філософські устремління, навіть пов'язані з релігійними інтересами, вели до розрізнення знання та віри.

Цікаво також, що у визначенні поняття «знання» йшов процес пов'язування його з розумінням реальних об'єктів. Так, кадї Абд аль-Джаббар у «Мугні» наводить список його визначень. Він починається з опису знання як того, «за допомогою чого пізнають», але через ряд формулювань, що розрізняють пізнаваний об'єкт в якості якоїсь речі або ж ніщо, підводить до таких, що невизначений «об'єкт знання» замінюють «річчю», причому річчю, реально існуючою: (як у Ібн Сабіна): «Знання є сприйняття реальної природи існуючих речей».

Розробка концепції знання, яка займала в ісламській думці величезне місце, вела до теоретичного осмислення об'єктів і галузей людської діяльності, до перетворення їх зі сфери просто практичних мистецтв у сферу систематизованих знань, наук. Філософія розглядається як аподіктичне знання, символ справжньої науки. Основною прикметою науки стає доказовість її положень, їх здатність витримати випробування логікою. Цим справжня наука відрізняється від подібності науки, під якою малися на увазі діалектика, риторика, поетика, що охоплюють і знання релігійне. Відбувається, таким чином, не тільки розрізнення мистецтва, ремесла й науки, а й усередині терміну «наука» розмежовуються різні її розуміння, що визначають різний її зміст.

Новий погляд на науку включав створення системи додаткових параметрів її достовірності, оскільки система, всередині якої оперувала логіка, припускала наявність достовірних, «сутнісно-необхідних» вихідних підстав. Як найважливіше постало питання про основні принципи науки, на яких будується за допомогою логіки весь її будинок. До таких принципів відносилися, насамперед, самоочевидні, безпосередньо дані розуму достовірності. «Врешті-решт, — писав аль-Фарабі, — ми повинні прийти до таких уявлень, котрі не пов'язані з іншими, які передують їм, уявленнями, і зупинитися на них. Такі, наприклад, уявлення про необхідність, існування, можливості... вони суть ясні, правильні, що утвердилися в думці поняття» («Сутність питань»).

Але це успадковане від Платона і Плотіна вчення стосувалося лише частини справжніх підстав знання. Інша частина їх народжувалася в сфері досвіду, що переживається людиною, і в цій області арабо-мусульманська думка змогла серйозно доповнити нове уявлення, що складалося, про сутність науки.

Звернення до практики, до «речей», здавалося б, відтворює — тільки в більших масштабах — ідею ремісничого виробництва, ідею знання як мистецтва оперування речами. Однак у тій формі, в якій це звернення до речей відбувалося в творчості арабських вчених-філософів, воно означало вторгнення в інший пласт буття речей — у відносини, зв'язки між ними. Стала вже в середні століття визначальною завдяки вченню монотеїзму ідея єдності, монізму світу змінила античну парадигму його плуральності. Предметом вивчення стає вже не тільки річ, її сутність, але і її взаємозв'язок з іншими речами, через який точніше осягається і описується сама річ. Але на аналізі цієї сторони навчання філософів ми зупинимось пізніше.

Зіставлення визначень «знання», які дають філософи, з визначеннями, що даються богословами, виявляє радикальну розбіжність цілей тих і інших.

Як вже зазначалося, представники каламу (мутазиліти, ашаріти) відрізняються за теоретичною підготовленістю від перших богословів. В їх працях міститься достатньо широко і глибоко розроблена епістемологія, що базується на логіці, на розрізненні типів знання з достовірністю, за джерелами. Теорія знання стабільно присутня у творах богословів як передумовування обговоренню теологічних проблем. І згодом багато релігійних мислителів проповідували ідею набуття віри через знання, через епістемологічні передумови.

Представник пізнього каламу ат-Тафтазані (помер у 1390 р.) писав: «Вчені зазвичай спочатку звертаються до питань логіки, а потім вже до питань, пов'язаних з умоглядним богослов'ям, тому що перше — це засіб оволодіння другим». У працях ашарита Аль-Бакіллані (пом. у 1013 р.) можна зустріти таке визначення знання: «Знання є пізнання об'єкту знання таким, яким він є» і «пізнаваною може бути певна річ, а також і ніщо». Ми бачимо, що тут міститься вже більш тонке розрізнення об'єктів знання.

Важливий елемент процесу відокремлення знання від віри становила об'єктивізація знання. Але в епоху середньовіччя навіть у філософів часто зустрічається змішення знань, якщо не з вірою, то з моральністю. Мутазіліт Абд аль-Джаббар розумним вважав того, хто розрізняє корисне і шкідливе та обирає перше, остерегаючись другого. Тобто розум є не нейтральним, об'єктивним знаряддям пізнання, а прагматично налаштованою здатністю людини.

Розуміння знання філософами-перипатетиками було суттєво іншим. На відміну від божественних наук, які суть «метафізичні науки про душу, розум, верховної причини і її властивості», «філософське знання, — як формулює його великий середньовічний хімік і філософ Джабір ібн Хайао (пом. у 804 р.), який залишив звод визначень знання прихильниками різних доктрин, — є знання реальної природи існуючих речей, котрі



мають причину». І ще: «Філософія є знання природних станів та їх причин, найближ, що мають верховну природу, і найближчих віддалених, що мають низьку природу» [2].

Тут позначені всі основні компоненти науково-філософського розуміння знання: по-перше, його спрямованість до сущого, в якому значне місце займає речовий світ; по-друге, виявлення і фіксація реальної природи сущого, відкидання химерних і фантастичних уявлень; по-третє, пізнання сущого в системі взаємозв'язку, причинної залежності речей.

Наслідуючи традиції аристотелізму, філософи розробляють детальним чином концепцію знання, незалежного від релігійної віри: «Визначення філософії та сутність її в тому, що вона є наука про суще як таке» [3]. Об'єкти різних наук, за аль-Фарабі, можуть бути «метафізичними, фізичними, логічними, математичними або політичними, а філософія робить висновки з них всіх і підводить підсумок так, що в світі не залишається нічого сущого, до чого вона б не стосувалася. З визначення філософії випливає і її мета — пізнання в міру людських здібностей» [4]. Наведена характеристика філософії співзвучна тому, що писав про неї дещо раніше «філософ арабів» аль-Кінді: «... мистецтво філософії, яке визначається як пізнання істинної природи речей в силу людської здібності» [5].

Перш за все визначається основне джерело знання: «Знання отримуються в душі тільки шляхом чуттєвого сприйняття. А оскільки знання реалізуються в душі ненавмишне, то людина не пам'ятає цього... Тому більшість людей іноді уявляють, що знання постійно були в душі і що вони пізнаються шляхом нечуттєвого сприйняття... Інтелект не володіє, крім сприйняття, ніякою особливо притаманною йому дією, крім здатності осягати сукупність речей в їх протилежності...» [6]; «Інтелект — це не що інше, як досвід, і чим більше буде досвіду, тим більш досконалим інтелектом буде володіти душа» [7].

Про зв'язок інтелектуального пізнання з чуттєвим сприйняттям речей аль-Фарабі говорить також наступне: «... щоб бути умосяжними, індивіди субстанції мають потребу в універсалах субстанції, а універсалії субстанції, щоб існувати, потребують індивідів субстанції» [8]. При цьому саме «індивіди субстанції» є «першими», а «універсалії субстанції» — «другими», оскільки «індивіди субстанції — більшою мірою субстанції, тому що вони більш досконалі за буття..., більш самодостатні.

На основі античної спадщини арабо-ісламські філософи створили всебічно розроблене вчення про душу, розум, знання.

Проблема розуму розглядається ними в декількох площинах.

Перша площина — розум як юридичне поняття, пов'язане з питанням відповідальності людини за вчинки. У людині, вчить аль-Фарабі, утворюється бажання, що виходить від розумової здібності. «Це останнє називається вільним вибором, воно властиве тільки людині... І завдяки йому людина може здійснювати похвальні і засуджувані, хороші і погані вчинки і отримувати за це відплату і покарання» [9].

Шаріат (мусульманський закон) виводив з-під юридичної відповідальності дітей і божевільних. У них немає розуму, тобто знання закону, і тому від них не можна вимагати благочестя. Праведна поведінка — обов'язок зрілої людини, що володіє розумом і знаннями, знаннями релігійного закону. Таким чином, поняття розумності є і поняття релігійне, оскільки передбачає знання установленої релігії, її обрядів. Отже, розумність виражає обов'язок людини перед самим собою і перед суспільством, є умовою праведного життя в суспільстві і порятунку.

Поєднуючи в собі вірознання і життєвий прагматизм, розумність, таким чином, виступає як розумність практична.

Будучи не тільки філософами, але і видатними вченими, арабо-ісламські мислителі розробляли і фізичне вчення про розум. І в цій сфері розум поставав пов'язаний з високою організацією «матерії», з будовою людського мозку: різні психічні процеси, «сили душі» відповідають роботі різних відділів мозку.

«Сховище загального почуття (осереддя всіх відчуттів — прим. авторів) є сила уявлення, і вона розташована в передній частині мозку. Ось чому, коли ця частина пошкоджена, сфера уявлення порушується... Сховищем того, що сприймає ідею, є сила, яка називається пам'яттю, і вона розташована в задній частині мозку... Середня частина мозку створена в якості місця сили уяви...» [10]. І далі Ібн Сіна пише: «Отже, встановлено: душі виникають тоді, коли виникає тілесна матерія, придатна для того, щоб нею користувалася душа» і «... коли душа виникає разом з виникненням якоїсь суміші, то виникає певний стан, що сприяє розумним діям і розумним потерпанням дій» [11].

Розмірковуючи про ступені розуму, Ібн Сіна вводить ще одне визначення душі, порівнює її з дзеркалом, в якому відображаються форми речей [12]. І хоча цей образ був досить поширений у філософських творах того часу, у Ібн Сіни він знабуває іншого характеру, наповнюється реальним змістом. Особливим чином організована матерія тілесна (мозок), як дзеркало, відображає в собі якийсь цілісний шматок світу — не лише його зовнішній вигляд, але й внутрішні зв'язки. Свідомість в такому випадку можна уявити результатом зіткнення двох матеріальних рядів, але за своїм змістом, як і відображення в дзеркалі, вона вже не матеріальна.

Ібн Сіна був великим лікарем, і в своїх медичних працях, а також у творах про душу залишив опис та аналіз найважливіших функцій людської психіки (відчуття, уява, пам'ять і т. ін.) та її станів (сон, сновидіння), здібностей навчання, передбачення, пророцтва. Розмірковуючи про таїнства і чудеса, він закликав «розкрити причину всього цього, виходячи із законів природи», оскільки «в законах природи цьому є відомі причини» [13]. Те, що суфії називали «внутрішнім оком», Ібн Сіна називав проникливістю, більш сильною у деяких людей здатністю проникнення в суть предмета, і те, що ми назвали б чуттєвою або інтелектуальною інтуїцією [14].

Розглядаючи розум у площині метафізики, яка тим не менше стикалася з областю фізики, життєвих (релігійних) проблем, арабо-ісламські перипатетики визначали розум як одну з субстанцій буття, пов'язану з матерією, але по суті своїй незалежну від неї, що знаходиться в тілі, але нематеріальну.

Тут, по-перше, розрізняються розум божественний як одне з виражень всемогутності і всезнання Бога, аналогічний творчому, активному початку і закономірний світу (світовий розум), і розум людський, подібний до божественного, але тільки подібний, а значить, частково вже і недосконалий.

По-друге, сам людський розум може бути згідно з «філософів» потенційним, тобто існуючим як здатність, схильність до мислення (наприклад, у дитини), і актуальним, тобто уже реалізованим, що діє. По-третє, розум розглядається як набутий — сформований через навчання, систему умовиводів, досвід і т.п., і ненабутий, тотожний безпосередній інтуїції. По-четверте, розум виступає як пасивний, що приймає вплив, і як активний, що впливає на речі, що формує.

Одним з центральних стало вчення про діяльний розум, активний інтелект. Через це уявлення філософи намагалися зрозуміти, що таке мислення, його суть, його особливість, ідеальність. Це досить багатозначне поняття. Іноді воно близько до того, що на сучасній мові ми називаємо «ноосферою» (Тейяр де Шарден), яка концентрує здатність інтелектуальної діяльності, активізує її. Вона знаходиться ніби за межами людської свідомості, піднімається над нею, є самостійною силою, що впливає на фізичний світ.



Діяльний розум може означати й зафіксовану в культурі, в продуктах культури особливу здатність людського роду, загальнонародову людську думку, що увійшла через цю культуру в плоть і кров кожної людини, думка, з якою з'єднується індивідуальний розум і яка не завжди усвідомлено для людини впливає на неї, утворює її ментальність, її духовний світ, удосконалює через нього загальну здатність. Іноді поняття діяльного розуму є аналогічним поняттю активності свідомості, його готовність до сприйняття, допитливості.

Але це поняття може означати і визнання філософами божественної або білябожественної субстанції, або сили, яка перетворює аморфну першоматерію в організовану світобудову, силу, завдяки якій буття як таке виступає у вигляді світу речей, природи. Цей розум виступає як сила, що знаходить поза людиною, як щось божественне, до чого людина причетна, чим нагороджена і до чого торкається, але не просто пасивно торкається, а хоче або пристрасно бажає доторкнутися. І саме це народжує життя, життя культури, Духа.

Це напружене, пульсуюче і взаємно переливаюче сили зіткнення, яке навіть перестає бути тільки зіткненням, а стає «впиванням» людини (від слова «п'явка») в Розум (= духовна культура) і жадібним випиванням, алканням його. Але одночасно і вливанням у нього себе, заповненням, доповненням його.

Неможливо, якщо говорити про життя, безпристрасне, спокійне забирання з Розуму. Настане духовна смерть обох. Розум живе, поки живе людина, або її частка, і тому він — сила, поки є сила людини.

Проблема розуму, розумної душі пов'язана з питанням релігійно-світоглядним — її смертності й безсмертя, і в такому вигляді набуває додаткову метафізичну характеристику — зв'язку з тілом і незалежності від нього. Мусульманська теологія пов'язувала в єдине тіло і душу, стверджувала їх загальне безсмертя, відродження у потойбічному світі. Щодо релігійних філософів, то тут проблема вирішувалася досить виразно, принаймні по відношенню до душі: душа безсмертна, після смерті вона відокремлюється від тіла і зливається зі світовою душею. Так само і розум, розумна душа. Позиція «фаласіфа» була дещо відмінною, та й серед них існували розбіжності.

Не цілком однозначними уявляються погляди на розумну душу і її зв'язок з тілом у аль-Фарабі. Досить часто він висловлюється про безсмертя душі, наприклад: «субстанція душі існує відчужено від матерії, вона залишається після смерті тіла» [15]. Але тут же аль-Фарабі відзначає пов'язаність душі з тілом, залежність від нього: «Даруючий форми створює її тоді, коли з'являється щось, здатне прийняти її. Це щось є тіло: коли воно є, з'являється і ця субстанція... Душа не може існувати раніше за тіло, як це стверджує Платон; точно також вона не може переселятися з одного тіла в інше, як це стверджують прихильники переселення душ» [16].

Це означає, що кожна душа пов'язана з даним тілом, і з'являється вона тільки з його появою. В іншому місці аль-Фарабі пише: «Кожен вид рослин також має певну душу, яка є формою даного виду» [17]. Але якщо це форма речі, то вона існує тільки разом з цією річчю, поза нею вона має значення лише як спільне, що об'єднує речі даного виду або роду, їх загальну субстанцію, властивості. Але в такому випадку безсмертя форми, або душі, буде мати вже інший зміст, абсолютно відмінний від релігійного. Тоді стає зрозумілим і твердження аль-Фарабі про те, що розумна душа безсмертна — після смерті вона з'єднується з діяльним розумом, тобто безсмертною здатністю людського роду. До подібного розуміння схиляє нас думка філософа про те, що безсмертні душі добродійних людей і людей, що володіють знанням; а душі людей неосвічених смертні.

Ще більше посилює цей аспект концепції душі арабський філософ, що жив на заході Халіфату, в Андалусії, Ібн Рушд (1126-1198): він заперечував безсмертя людської душі. Ро-

зумна душа людини, діяльність якої пов'язана з пам'яттю, уявою, не може зберегтися після припинення роботи цих сил. «Матеріальний розум — це тлінна освіта». Індивідуальна душа смертна, безсмертний лише загальнолюдський, універсальний розум.

На відміну від цих двох філософів Ібн Сіна цілком виразно схиляється до визнання безсмертя індивідуальної розумної душі. Він так само, як аль-Фарабі та Ібн Рушд, виходить із уявлення про особливості, нетілесності розумної душі людини. «Коли умосяжна форма, — пише він, — виникає в розумі, вона не займає будь-якого положення, на яке можна було б вказати, так що її можна було б ділити, розчленовувати або піддавати ще будь-якій подібній дії. Тому вона не може бути чимось тілесним» [18]. Умосяжне, або поняття, не тільки саме є нетілесним, але і процес мислення, умосягання так само є нетілесним.

Ібн Сіна більшою мірою, ніж інші «фаласіфа», прагне зрозуміти ідеальність думки: її пов'язаність з речовиною, мозком, але й явну її відособленість. Якщо інші психічні стани або функції: відчуття, уява, сновидіння і т.ін. — виявляють залежність від організму, його діяльності, то думка здається що стоїть над цією залежністю. Над нею не владні ні хвороби, ні позбавлення — вона ніби протистоїть їм [19].

Для пояснення свого розуміння розуму як незалежної від тіла сутності людини Ібн Сіна вдався до образу «ширяючої людини». Читачеві пропонується уявити себе позбавленим всіх відчуттів, жодного зв'язку із зовнішнім світом, ніби таким, що висить у порожнечі.

«Чи може людина встановити існування своєї суті, не сумніваючись у встановленні того, що вона існує саме в своїй суті?» Так. Та коли це можливо, то виходить, що людина «є в самому собі іншою, ніж її тіло і її органи» [20]. На підставі того, що розумна душа, хоча і пов'язана з тілом, є тим не менше нетілесною, Ібн Сіна робить висновок про її звільнення з тіла після смерті і з'єднання з Світовою душею, або, як він іноді пише, зі світлом. У цьому твердженні видно зв'язок його поглядів з концепцією ісмаїлітів про Світову душу, про Світовий розум і Світ, як образ останнього. Але більший акцент, ніж у аль-Фарабі, на ідеальну природу розуму був важливий для розвитку вчення про діяльну його роль.

Аль-Фарабі, а слідом за ним і Ібн Сіна, намагається виявити механізм утворення знання, в якійсь мірі пояснити суть його матеріальної природи. Концепцію аль-Фарабі і частково Ібн Сіни можна пояснити, виходячи з їх розуміння інтелекту. «Що ж до людського інтелекту, то він, природно, з'являється у людини з початку її існування, він являє собою певне розташування в матерії, підготовленої до сприйняття умосяжних форм...» [21]. Для того, щоб більш конкретно, детально та точно висловити цю ідею, Фарабі викладає вчення про фізіологічну основу, матеріальну культуру психіки, роз'яснюючи, що формосприймаюча сила, і сила, що охороняє локалізуються в передній частині головного мозку, але сили формотворчі та сили, що роздумують — у середній (перша) і в задній (друга) частинах його.

Відомі глибокі спостереження, що підтверджують і уточнюючі дослідження древніх, виконані Ібн Сіною — лікарем і психологом. Цій темі свого вчення він присвятив великі розділи праць. Особливо цінним серед них є розділ «Про душу» в «Книзі зцілення» та розділи з «Канону лікарської науки», де детальним чином, з посиланнями на власні спостереження і лікарський досвід, викладаються знання про структуру і психічні функції головного мозку. «Людська душа, — пише Фарабі, філософські узагальнюючи і розвиваючи свою ідею, — піднімається до такої досконалості буття, що вона більше не потребує для свого існування у матерії, оскільки вона з'єднується з сукупністю буттєвостей, вільних від тілесності, й субстанціями, що відокремлені від матерії» [22].



Вчення філософів про душу показує, що концепція знання починає розвиватися на новій основі і в новому, у порівнянні з віровченням, напрямку. Зверненість філософів до цьогобічного світу іноді виражається в досить відвертих протирелігійних формулюваннях: жителі Міста, які надмірно захоплюються мріями про потойбічне життя, є «заблукалими» [23].

Турботою про влаштування земного життя людей проникнута велика праця «Братів чистоти». Вони зібрали воедино відомості, узагальнюючі накопичені людиною знання, до того ж знання в значній частині мирські, для того щоб у доступній формі передати їх співгромадянам. Це відомості (зі спробами побудови теорії) про ремесла, про трудову діяльність і форми її організації, про природу і психіку. І як рефрен з початком кожного нового фрагмента повторюється наполегливо: «Знай...» Знай те, що потрібно знати людям в їхньому житті, що їм принесе користь і дасть насолоду не тільки після смерті, але й тут.

Для порівняння, в якості протилежної настанови, що пропонувалася традиційно мислячими теологами, наведемо слова Ібн Аби Хатіма ар-Разі, який, поділяючи знання на релігійне й мирське і розглядаючи в якості корисного мирського знання медицину, говорив: «Все інше, як, наприклад, поезія та подібне до неї, є марнота та ганьба». Така ідея міститься і в наступній сентенції Ібн Арабі: «Коли серце впритул зайнято пізнанням причин матеріального світу і таким чином відволікається від пізнання Бога, така увага до будь-чого, крім Господа, і являє собою іржу на поверхні серця».

Філософи вносять ще один істотний і відмінний від теології елемент в теорію знання — в розуміння і визначення критерію достовірності.

Божественне вчення ісламських теологів, за винятком мутазилітів, торкаючись питання достовірності знання, апелювало, як правило, до традиції, авторитету Писання.

Мутазиліти першими пробрили пролом в цій позиції, проголосивши право розуму на вирішення спірних питань і віддавши йому перевагу у визначенні істини в сфері творінь людини. Визнання за розумом функцій встановлення істинності знання збереглося (хоча і в зменшеному вигляді) в ашаритів. Але справді колосальну роботу у звеличенні раціоналізму у формі вчення логіки і введення логічних методів визначення істинності знання виконали філософи.

Сприйнятий у греків логічний метод міркування, доказів, метод розвиненого раціоналізму, був спрямований не тільки проти примітивного релігійного вірування, а й проти теологічних спекуляцій, побудованих на хитких підставах авторитету сунні. Висловлювання, проповіді Пророка, який передав божественне слово, перекази про вчинки Мухаммада і його сподвижників, тобто їхні думки, уявлення, поведінку і допустиме законом тлумачення таких складала той практично-розумовий матеріал, на якому споруджувалася будівля богослів'я.

Звичайно, що цей матеріал був унікальний і суб'єктивний, оскільки складався з опису індивідуального досвіду, що не можна перевірити й відтворити. Він вимагав від адептів для свого прийняття не суворої перевірки, а довіри. Філософія орієнтувалася на наукову практику того часу, на знання, що містять опис природних явищ, — на знання механіки, геології, астрономії, медицини тощо. Ці знання добувалися шляхом детальних і багаторазових спостережень, їх організації та розрахунку, застосуванням експериментальної практики. Таким чином, сама практична база філософії була іншою — за критеріями часу суворою і достовірною. Але в той же час і від спекулятивних побудов була потрібна настільки ж непорушна доказовість за допомогою використання логічних прийомів для висновків, підтвердження істинності тез або їх спростування. Світська наука повинна була виробити внутрішньо узгоджену систему достовірних концептів,

яка могла б протистояти домаганням релігійної догматики. Ці прагнення наукового розуму висували на передній план вчення логіки.

Логіка і через неї розум виступали єдиними і справжніми суддями істини. Вірі, у звичайному її розумінні, в цій системі знання місця не приділялося.

Наука середньовіччя взагалі була багато в чому наукою спорів, словесною наукою. Питання, навколо яких йшла полеміка, — це питання метафізичні, що не входили, як правило, в область конкретних реальних досліджень. Обґрунтування та аналіз проблем вимагали їх строго логічного формулювання і викладу. Важливо було не заплутатися в словах, не зробити логічно-мовної помилки, вміти знайти логічний обман, підтасовування, «розкрити заплутані умовиводи і привести їх до ясності» [24]. Для цього необхідно було детально розробити логічні правила побудови міркування, умовиводи, класифікувати можливі помилки і пояснити їх природу.

Логіка, логічна класифікація ступенів наукової достовірності вихідних посилянь міркування, початок дослідження допомагали викристалізувати науково цінні, істотні знання, навколо яких склалися інші елементи науки.

Відстоюючи важливість логіки, аль-Фарабі виступав проти думки тих, хто «уявляє, що логіка — це непотрібна надмірність, оскільки в якийсь час нібито існувала людина досконалого розуму, яка ніколи не помилялася у правді, абсолютно не відаючи ніяких законів логіки» [25]. А Ібн Сіна якщо і визнавав за розумом здатність пророцтва, то відзначав цілком земну, людську, хоча й надзвичайно рідкісну природу, що дозволяє її власникові весь складний шлях переходу від сприйняття до узагальнення або від загальної посилки до наступних від неї через велику сукупність «середніх термінів» (знань) висновків стиснути в одноразовий акт осягнення. Але це означає, що й думка Пророка, у прихованому і скороченому вигляді, проходить всі «етапи роботи звичайної логічно структурованої свідомості» [26].

Філософія, в тому числі й логіка, показувала, що пророча думка є аналогічною звичайній думці. Людина, яка володіє знаннями, вдосконалює свій розум, може, про що свідчить життя, досягти тих же ступенів одкровення, явище якого пророки приписували собі як божественний дар.

Тим самим філософія принижувала пророче знання й підвищувала людське, принаймні порівнюючи їх, відзначаючи лише деяку специфіку. Одночасно вона підводила під суд логіку всякого роду знання без винятку. «Будь-яке знання, — учив Абу Алі Ібн Сіна, — яке не виважене на терезах розуму, не є достовірним і, отже, не є істинним знанням. Тому необхідно вивчати логіку» [27]. Логіка повинна допомогти відсіяти істинно достовірне від уявно достовірного, істину від думки, від «загальноприйнятого».

Арабо-мусульманські філософи, слідуючи традиції Аристотеля і узгоджуючи її з розвитком наук того часу, класифікували всі можливі посилки за ступенем їх достовірності, а способи виведення з них тверджень — за ступенем надійності отримання істини. У цій класифікації найвище місце займала філософія (як найбільш близька до досконалої істини наука), оскільки вона користується як початковими найбільш достовірними посиланнями, які були перевірені за допомогою прийомів аподейктики на узгодження з усіма іншими аподиктично строгими і вірними судженнями. Іншого роду знання складають згідно філософам область думок — недостовірних суджень, що використовуються «діалектиками», «софістами» і «риторами». У цій області черпають свої аргументи і образи теологія, релігія, поезія.

Припускаючи деяку пізнавальну значимість «діалектичних» суджень, філософи відмовляли їм у справжній науковій цінності. Ці судження, вважали вони, можуть давати



тільки ймовірну істину, бути стимулом до дослідження, але ніяк не фундаментом науки, не її багажем.

Основну структуру середньовічного наукового мислення утворює логічна дедукція. Вона придушувала всі інші способи отримання знання та його перевірки. Що тут мається на увазі? Наука про природу — природознавство — являла тоді значною мірою сферу повсякденних спостережень, повсякденної практики.

Все основне знання зосереджувалася у сфері змоглядних міркувань. До цього додавалося ще й те, що відповідна контрсистема — теологія — не тільки змушувала займатися спекулятивними проблемами, а й висловлювала домінуючий стиль духовної діяльності, так чи інакше відтворений в інших духовних сферах, у змісті творчості вчених-філософів.

Як би не був чужим арабо-мусульманському філософу релігійний світогляд, він входив в його свідомість з культурою, вихованням, освітою, конституював його духовний склад, формував установки наукового дослідження. Не можна писати томи освітніх «екзотеричних» творів і залишатися цілком осторонь від написаного, бути повністю до нього індиферентним. Як би не грав філософ у невластиві його свідомості ігри інтелектуального перевтілення, це не проходило для неї безслідно — він потрапляв під вплив їх правил і сам починав думати відповідно до них.

Спроби знайти головний, визначаючий принцип організації світу, що виражається в єдності (і співзвучний принципу єдинобожжя в ісламі), виокремити це єдине як вихідну причину всього сущого, що містить у потенції все різноманіття світу, знаходили втілення в логіці в абсолютизації вихідних посилок, з яких відображалось все знання. «Вихідні принципи — це ті посилки, які є основою науки» [28].

Перебільшення значення загального призводило до того, що навіть у науці мова часто йшла не стільки про принципи як вираженні спільності предметів, скільки про висловлення в предметах загальних принципів. У Ібн Сіні, наприклад, постійно виявляється прагнення підвести предмет під принцип, який стає, таким чином, центром аналізу. «Їх зовнішня форма виникає з тієї форми, яка знаходиться в нашій свідомості» [29]. Граничну форму загального принципу являє необхідно-суще: «Його сутність, що дає існування всім речам, пізнана ним самим.

Таким чином, речі пізнаються ним завдяки його суті, але не тому, що речі є причиною його пізнання, а навпаки, його пізнання є причиною всіх існуючих речей» [30]. Іноді таким принципом стає «діяльний розум».

«З огляду на те, що мислиме знаходиться потенційно в душі і переходить в дійсність, повинно бути щось розумне, що змушує мислиме перейти з можливості в дійсність. Немає сумніву, що це... розум, близький нашому світу. Його називають діяльним розумом» [31]. Аналогічні погляди висловлені Ібн Сіною і в «Книзі порятунку», де він зауважує, що «сприймаюче в деякому відношенні сприймає саме себе, а не сприймаюче тіло, оскільки воно сприймає форму завдяки тій формі, яка якраз і є найближчим сприйманим предметом... Таким чином, сприймається сама форма, а не, наприклад, сніг або холод» [32].

Якщо спробувати дати онтологічно-гносеологічну інтерпретацію дедуктивного виведення знання, як його розумів Ібн Сіна, вийде наступна картина. Є досконале знання про поняття, тобто про класи речей, з їх самоочевидними ознаками. До цього «божественного» знання долучена і людина. Але тільки людська свідомість його нескінченно менш повна і ясна, ніж знання Бога.

Особливе місце в даній концепції набуває методологічний пошук «середнього члена», який з'єднує предмет із загальною ідеєю, залучає до наявного знання. Пізнавальні

зусилля людини спрямовуються на те, щоб підвести одиничне під завжди вже усвідомлююче людиною спільне. Уміння володіти середнім терміном — відмінна риса людини. За допомогою цієї сили, за допомогою якої люди сприймають загальний абстрактний сенс, вони, стверджує Ібн Сіна, «знаходять невідоме з відомого» [33]. Це акт, який пов'язаний з проблемою істини і брехні.

Перед дослідником постає питання: чи правильно цей даний предмет, це конкретне явище підводити під універсалію? Чим є ця конкретна

даність з точки зору вже зафіксованого в книгах знання про універсалії, думках, що передаються, або безпосередньо усвідомлювати очевидне? Саме сфера знань, що утворює «середні терміни», підлягає перевірці на істинність.

Середньовічний вчений, як правило, не виходив зі сфери умогляду, сполученого з буденними уявленнями, і завдання дослідника вбачав тому в організації знання, що перевіряється за допомогою знову ж таки внутрішньоуявних критеріїв. Сформульовані у вигляді загальних принципів тієї чи іншої науки, раціонально обґрунтовані й перевірені логікою висновки спостережень становили фонд непорушних знань, що не викликають сумніву. Звичайно, в реальній діяльності вчених постійно відбувалося відкриття нового, приріст знання, відбувалися індуктивні висновки, корегувалися колишні концепції. Але нові уявлення, отримані на цьому шляху, не мали статусу дійсного знання, якщо вони не витримували перевірки логічного їх пов'язання з уже усталеними і утворюючими внутрішньо узгоджену схему знаннями. Наукові концепції сприймалися поки ще як досить закрита система, що допускає тільки збільшення, зростання відомостей і не-принципові виправлення.

1. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. — М., 1987. — С.266.

2. Jabir ibn Nauyan. Textes choisis. / Ed. P.Kraus. V.1.—Paris, 1935. — P.104, 110.

3. Аль-Фараби Об общности взглядов двух философов.— Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С.42.

4. Там само. — С.43.

5. Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С.57.

6. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов.— Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С.78-81.

7. Там само. — С.43.

8. Там само. — С.159.

9. Аль-Фараби. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. — С.113.

10. Ибн Сина. Книга о душе // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.448.

11. Там само. — С.488-489.

12. Там само. — С.503.

13. Там само. — С.373.

14. Там само. — С.505-506.

15. Аль-Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — С.174.

16. Там само. — С.174.

17. Там само. — С.173.



18. Ибн Сина. Книга о душе // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.481.
19. Там само. — С.484-485.
20. Там само. — С.393.
21. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С.284.
22. Аль-Фараби. Существо вопроса // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — С.288.
23. Там само. — С.325.
24. Ибн Сина. Книга знаний // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.101.
25. Аль-Фараби. О классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С.125.
26. Ибн Сина. О душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С.230-231.
27. Ибн Сина. Книга знаний // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.62.
28. Там само. — С.95.
29. Там само. — С.145.
30. Там само.
31. Там само. — С.222.
32. Ибн Сина. О душе// Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С.269.
33. Ибн Сина. Книга знаний // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.217.

14.2. ПРОБЛЕМА РАЦІОНАЛІЗМУ В АРАБО-ІСЛАМСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Проблема раціоналізму і як методологічно-теоретична і як історико-філософська не зовсім проста — при її аналізі виникає багато запитань, відповіді на які показують, що різні дослідники розуміють її не однаково.

Перше питання — це питання про те, що таке раціоналізм як методологічний та історико-філософський напрям. Які філософські концепції ми можемо позначити цим поняттям?

Всі ірраціоналістичні, містичні концепції базуються на раціональних способах обґрунтування істинності свого бачення світу, і всі вони — якщо мова йде про теорію, а не просто про практику, наприклад, містичну, — використовують раціональну аргументацію. Але тоді вже одна наявність елементів філософування, понятійного апарату та оперування ним буде означати раціоналізм вчення, і під поняття раціоналізму, таким чином, потрапляють різні за своєю спрямованістю течії.

І, можливо, такий погляд на історичний рух людської думки буде правомірним, бо вона дійсно в зіткненні різних ідейних течій формувала і відточувала той спосіб пояснення світу і людини, який сьогодні вважається науковим. А оскільки основним знанням, за допомогою якого людина створює і відстоює наукове бачення, є розум, цей спосіб пояснення, методологію і теорію, що спирається на розум в широкому сенсі слова, можна назвати раціоналістичними. У такому випадку ми маємо право подивитися на

історію філософії як на один зі шляхів, на якому з різних елементів складався сучасний науковий раціоналізм.

Разом з тим залишається все ж таки незадоволення такого роду визначенням раціоналізму як історико-філософського феномену — надто вже широке коло течій починає охоплюватися цим поняттям, занадто релятивним, відносним воно стає. Тому вживання його потребує роз'яснення.

Розглянемо з цієї точки зору арабо-мусульманську філософію.

Виникнення ісламу, створення нової релігії вже саме по собі було введенням нового типу знання, нової раціональності, яка протистояла як і раніше, включеному в магію містичних вірувань, типу знання, апелюючи до розуму людей, їх розумінню, хоча розуміння це розумілося досить утилітарно — як здатне вселити і затвердити віру в іслам, у вчення Пророка.

Цей новий тип знання — знання політичного, економічного, правового — був виражений мовою релігії й поєднував настанову на розумність, раціональність з авторитарною вимогою сліпого підпорядкування носієві вищого знання, з вірою в верховне провидіння. Саме виникнення філософії як раціоналістичного напрямку думки було пов'язане з ідейними рухами в богослів'ї, у фікху (з постановкою питань про відповідальність людини за свої вчинки, свободу її волі, зумовленості і детермінованості того, що відбувається, питань про втручання Бога у справи світу і, як підсумок всього цього, про створення, а тому і підсудності людині Писання). У працях мутазилітів містилася велика й глибоко розроблена епістемологія, що базується на логіці.

І все-таки, хоча між каламом та «фалсафою» існував певний ідейний зв'язок і спільність, філософія ж, як ми бачили, формувалася як світський, антисхоластичний варіант вирішення загальносвітоглядних проблем, як спосіб пояснення світу, що базується на наукових уявленнях, успадкованих від перипатетизму і античного природознавства.

«Фаласіфа» дали розроблену теорію душі, розуму, інтелекту, знання, намагалися пояснити ідеальну суть мислення. Вони виконали також колосальну роботу у звеличенні раціоналізму у формі вчення логіки і введення логічних методів визначення істинності знання. Логіка і розум, що на неї спирається, виступали верховними суддями істини. І все-таки, чи можна говорити без застережень про «східний перипатетизм» як про чистий раціоналізм? Який історико-філософський зміст та значення цього раціоналізму? Раціоналізм в античності розвивався як підмога розуму, побачивши «обман почуттів», неможливість через них отримати достовірне знання (ця проблема була позначена Демокритом і яскраво представлена скептиками). Раціоналізм в арабо-ісламській філософії мав при виникненні іншу спрямованість — він став зняряддям проти примітивної релігійної віри, опорою у вирішенні всіх спірних питань.

Такий підхід до раціональності висловлює гносеологічний пласт проблеми. При такому підході концепція опори на дані органів чуттів як вихідний матеріал, базу знання не суперечить оцінці концепції як раціоналістичної — у ній немає протиставлення почуттів і розуму. Але, як ми знову ж таки бачили, дана концепція інакше оцінює роль чуттєвого пізнання, ніж сенсуалізм або емпіризм у філософії Нового часу. Розум в ній розглядається як більш високий рівень знання. Він впорядковує, організовує і перевіряє чуттєві дані.

Інший пласт проблеми — характеристика раціоналізму арабо-ісламської філософії в плані онтологічному, погляд на розум не тільки як зняряддя пізнання, а й як на принцип, що пронизує весь Всесвіт, все буття, що означає впорядкованість буття, його закономірність. З цієї точки зору її важко оцінити однозначно.



Наявні в літературі класифікації східно-перипатетичної онтології як дуалізму, деїзму, пантеїзму, в яких матерія і дух спочатку одвічні, відразу вносять відоме обмеження в спробі тлумачити цю онтологію як раціоналістичну. Тільки, мабуть, у теоретиків ісмаїлізму розум відверто робився основоположним початком, близьким і навіть тотожним Богу. В інших концепціях він займав важливе місце, але про його верховенство говорити доводиться вже із застереженнями.

Вчення аль-Фарабі дає підстави для такої оцінки його онтології, оскільки він базує концепцію єдиного і цілісного буття на розумінні першопричини як зверхпочуттєвої суті, як мислення про мислення, усуваючи дуалізм форми і матерії, Бога і світу на шляхах ідеалістичного монізму. Як вважає А. Касимжанов, збагнення світу, схожість діяльності розуму з внутрішньою організацією досягаючого об'єкту веде до визнання «розумності світу».

Важко категорично заперечувати проти такого твердження. Але «розумність світу» у аль-Фарабі — концептуальна нерозчленованість цих понять (світу і розуму), не виявлення їх особливого змісту, а початкове їх з'єднання.

Щоб точніше зрозуміти характер, зміст цього раціоналізму, доцільно порівняти його з іншими типами раціональності, які виникають в інших цивілізаціях — в Індії, Китаї.

Звернемося до однієї з найвпливовіших течій індійської релігійно-філософської думки — до буддизму. Навряд чи можна застосувати до нього такий термін як раціоналізм. Центральна онтологічна концепція раннього буддизму полягає в погляді на світ як міраж. Нагарджуна назве це «порожньою ілюзією» [1]. Світ постає людині у вигляді потоку окремих елементів [2]. Реальність, що лежить за ним, недоступна пізнанню. Між свідомістю і об'єктом є особливе ставлення, яке може бути названо «координацією» [3]. Проілюструємо це діалогом з «Абхидхармакоші»:

- «Свідомість сприймає». Що розуміється під свідомістю?
- Абсолютно нічого...
- Що мається на увазі під «координацією» (між свідомістю та її об'єктивним елементом)?
- Відповідність між ними... Свідомість сприймає як шлях, яким рухається світ.
- А як рухається світ?
- Світло лампи — це образне вираження безперервного утворенням спалахів вогню...» [4].

Якщо немає реального світу, якщо світ — ілюзія або якщо світ і свідомість — лише паралельні процеси, між якими є тільки відповідність, отже, немає реальних закономірностей або ми нічого про них не можемо сказати, звідси не може бути й раціоналістичного методу пізнання. І до пізнання такого абсолюту логіка, по суті справи, не мала ніякого відношення. Використання її обмежувалося критичними функціями — навчити вмінню вести диспути. Спростовуючи доводи опонентів мадхьямік не пропонує власної метафізичної концепції. «Я не висуюю тези і саме тому не помиляюся», — говорив Нагарджуна [5]. Його мета — не доводити щось позитивне, а домогтися усвідомлення відносності будь-якої тези, що висувається супротивником, тобто діалектично спростувати її.

Найбільш переконливо аргументується існування раціоналізму в індійській філософії розумінням самої філософії як системи особливих понятійних конструкцій, які потребують аналітичної, раціональної діяльності. Але цей аргумент є недостатнім, бо вся філософська думка передбачає розроблений понятійний апарат, який обслуговує концепцію. Змістом же цієї концепції може бути не тільки доказ, побудова раціоналістичної методології, а й переконання в тому, що єдино достовірним способом пізнання і іс-

тинним знанням є інтуїція. Тому філософську думку в стародавній та середньовічній Індії точніше було б визначати не як раціоналізм, а як певну раціональність.

Таке визначення має на увазі наявність раціоналістичних структур, але не передбачає обов'язкового концептуального висування їх як домінуючих, що характеризують суть, основну спрямованість доктрини. Навряд чи виправдано розглядати ті логічні системи, які створювалися в буддизмі і брахманістських школах, як вираз їх раціоналізму. «Велика частина сутр ньяї, — за твердженням Ф.Щербатського, — присвячена опису різних методів ведення публічних диспутів... І тільки в реформованій брахманістській логіці, у логіці, яка виникла у боротьбі з буддизмом... теорія силогізму почала грати головну роль» [6]. І хоча ньяя (один з шести (поряд з буддизмом, санкхьєю, махаяною, вайшешикою, йогою) брахманістських напрямів індійської філософії, що приймає авторитет вед), розробляючи теорію умовиводу, дає детальну класифікацію джерел достовірного знання, а навья-ньяя («нова ньяя» — школа, яка розвиває логічне вчення ньяя), починаючи з XIII ст., розробляє абстрактну формальну логіку, все ж таки не можна ігнорувати той факт, що умовивід — один з чотирьох видів прам (прама — достовірне пізнання; поділяється на сприйняття, висновок, порівняння і свідчення).

Таким чином, воно досягається через вдосконалення «внутрішнього знання», що дозволяє прийти до повного «усунення» — і підвести індивіда до порятунку. В епічному переказі про Пачашікхе («Мокшадхарма») говориться: «Він — найкращий знавець дхарми і вед — вважає, що індивід, що досяг «усунення», недоступний страху смерті і «сягає шруті» [шруті — ведійське святе писемство, яке розглядається як безпомилкове свідoctво буття Бога — прим. авторів], авторитетами, відданням і благословенням» [7].

У цьому процесі споглядання, роздумів, пригадування значне місце займав «ментальний ритуал», що виражається формулою «хто так знає» і виражає «знання, що триває», знання як постійне відтворення вихідної ритуальної формули. Уявіть собі, що Ви протягом хоча б одного дня відтворюєте у свідомості формулу «я є Брахман» і при цьому постійно пам'ятайте, що таке Брахман і що «я є» саме це. «Триваюче» ж знання є розтягування такого процесу на все життя [8]. Метою та ідеалом такого знання є істина, що розуміється не як «що», але як «хто», як жива єдність особистості і знання. У результаті досить довгого повторення текст відкладається в пам'яті людини і, нарешті, настає момент, коли ритуальний синтез дії — слова — образу станеться сам по собі.

Тут помічені важливі моменти формування початкових знань, шляхи виникнення абстрактних уявлень з ритуальної практики та злитість знання з індивідом, його особистістю. Але наведені витяги з вчення ньяяків і санкхьяків дозволяють зробити висновок про те, що раціоналізм в них був не теоретичним, ідейним, світоглядним, а практичним, життєвим, прагматичним. Його можна описати як методику, систему вправ, повчань, потрібних для знаходження шляху до «істинного знання», на усунення з реальних зв'язків. Тобто правильніше визначити це не як раціоналізм, а як гносис.

Як видно важливим аспектом концепції знання в індійській філософії є пов'язаність її з суб'єктом, концентрованість її на суб'єкті. «Для освіченої людини сучасної європейської культури знання завжди є щось зовнішнє щодо людини, яка знає, що шукає, що досягається, що виявляється, словом — будь-яким чином отримується ззовні» [9]. Для людини європейської культури знання завжди є об'єктним. Буддійська ж думка допускає об'єктність знання лише в якості особливого технічного прийому. Раціоналізм, віра в розум є впевненість і можливість за допомогою інтелекту пізнати абсолют, який утворює світ речей, пов'язаних воедино з деякими загальними законами, що є аналогічними розумним.



Якщо ж суть світобудови — радикальна плюральність, то не може бути знання як чогось сталого, і люди у своїх діях, як вже зазначалося вище, керуються практичними рішеннями. Індійські матеріалісти (чарвакі) заперечували існування якої б то не було духовної субстанції; вони не допускали ніякого іншого джерела знання крім чуттєвого сприйняття. Так само вони заперечували наявність порядку у Всесвіті — життя являє собою гру випадку. Але така практична, позитивна раціональність не має потреби у вірі в розум. Вона будує систему раціональних (логічних) відносин відповідно до реальних відносин окремих фактів один до одного в даний момент. Логіка при цьому виступає як логіка операціональна, не як інструмент пізнання істини світу, а як спосіб організації наявного знання, традиції, тобто коментування та дискусії. Багато дослідників індійської філософії, індійських логічних вчень відзначають їх детальну розробленість і подібність у ряді параметрів з сучасною логікою, зокрема з логікою предикатів, де важливе місце займає складна сітка класифікації висловлювань, операцій.

Відзначається можливість паралелей між логікою індійських філософів і концепцією логічного атомізму, висунутої Расселом і Вітгенштейном і представляє світ як сукупність атомарних фактів, а процес пізнання як нескінченний опис атомарних фактів. Але аналіз індійської логіки допускає й інше пояснення: складність і деталізованість її є не результат високого розвитку методології і виразного розуміння недосконалості системи, що обмежує себе загальними законами, що прагне звести їх до певного мінімуму, а навпаки, продукт недостатньої розвиненості, незжитого емпіризму знання. Тобто детально розроблена логіка індійців є свідченням неприйняття загальних законів і, в силу цього, логікою прецедентів, «на кожен випадок», логікою «цього», фактичного світу.

Іншим культурним континентом є Китай, де здавна існувала філософська думка, незалежна від релігії, від буддизму, привнесеного ззовні і так і залишеного відокремленим від споконвічно китайської традиції. Чим же характерна ця споконвічна китайська філософія? Перше, що їй властиво, це прагматика, ціннісно-нормативний зміст — зв'язок з поясненням і обґрунтуванням структури китайського суспільства. Вона являла собою «моральну метафізику» з переважанням моральної проблематики [10].

Другою характерною особливістю древньої китайської філософії, на думку одного з найбільш відомих її дослідників, А. Кобзева, є натуралізм. Відсутність поняття ідеального, протиставленого матеріальному, зумовило невіршеність ідеалістичних концепцій і панування натуралізму, типологічно подібного до досократівської філософії.

Третьою важливою рисою китайської філософії А. Кобзев вважає відсутність в ній розвинутої системи формальної логіки, наявність, а пізніше і втрату протологічної тенденції та оперування системою «нумерології». Що це таке? Наслідком стійкої визначеності, обмеженості проблем, що становили предмет китайської філософії, і відповідно до категорій, була можливість вписати їх до деякої системи зв'язків. В одній системі, наприклад, термін «ци» було пов'язаний з одними поняттями і знаходив сенс «матерії». В іншій системі він був пов'язаний з іншими поняттями і отримував протилежний зміст тощо. Тобто в кожному даному випадку функціонувала певна система, що народжує відповідні асоціативні зв'язки. Процедура узагальнення в такій системі була пов'язана не з абстрагуванням, отриманням абстрактних ідей, а з виділенням конкретного індивіда, який ставав представником безлічі подібних.

Таким чином змальована картина давньої китайської філософії показує, що в ній були елементи раціоналістичного осмислення світового устрою і будови світового порядку. Але це не було раціоналізмом, швидше за це, так само як і в Індії, був певний тип раціональності, але більшою мірою пов'язаний з наукою, з орієнтацією на реальний світ і життя в цьому світі.

Порівняння розвитку раціоналістичної думки в різних культурах і в різні епохи показує, що типи раціональності в них відмінні один від одного: відрізняється раціональність древніх і навіть середньовічних Індії та Китаю від філософії середньовічного мусульманського Сходу, відрізняється раціональність язичницької Аравії від раціональності Корану, відрізняється раціоналізм в теології від раціоналізму «східного перипатетизму». У цілому про арабо-мусульманську філософію можна з упевненістю сказати, що це була глибоко розроблена раціоналістична система думки.

Ця думка, як вже зазначалося, що виникла у зв'язку з розробкою проблем релігії, дуже скоро стала розвиватися поза теології, орієнтуючись на мирські інтереси суспільства. І в цьому розвитку за кілька століть вона пройшла величезний шлях, відточуючи метод раціонального осягнення, виявляючи його слабкі та сильні сторони.

У розвитку раціоналізму як способу пояснення світу всередині арабо-мусульманської культури простежуються два значущих момента і в якійсь мірі дві орієнтації, дві тенденції. Перша стосується утвердження принципу раціоналізму як такого, концепції розуму як знаряддя осягнення істини, раціоналістичного знання на противагу чуттєвому, інтуїтивному або спирається на традицію, на авторитет, тобто знанню «веровальному». Розробка вчення про розум як вищої здатності людини і мірило істини була величезним досягненням арабо-і персомовної філософії.

Але слідом за цим виникає проблема характеру, змісту раціонального знання — у плані розрізнення раціоналізму догматичного і критичного. У попередніх розділах показані труднощі, що супроводжували розвиток раціоналізму, який спирався тільки на свої внутрішні можливості, або ж тим більше такого, який був спрямований на пошуки раціональних аргументів на підтримку віри; показана також деяка обмеженість такого раціоналізму або ж, в іншому випадку, вільна чи мимовільна підміна віри подобою знання. Всі ці труднощі, слабкості, хитрощі потрапляли в поле зору і роздуми філософів. Так створювався ґрунт для критичного погляду на самодостатність розуму, характерний для середньовічного раціоналізму, і тенденції вийти за межі звичної раціоналістичної доктрини.

1. Щербатской, Ф.И. Избранные произведения по буддизму. — М., 1988. — С.164.
2. Там само. — С.56-60.
3. Там само. — С.155.
4. Там само. — С.157.
5. Рационалистическая традиция и современность. Индия. — М., 1988. — С.50.
6. Щербатской, Ф.И. Избранные произведения по буддизму. — М., 1988. — С.80.
7. Рационалистическая традиция и современность. Индия. — М., 1988. — С.189.
8. Семенов, В.С. Бхагаватгита в традиции и в современной научной критике. — М., 1985. — С.61-66.
9. Пятигорский, А.Т. «Знание» как «знак личности» // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Труды по востоковедению. II, 1973. — С.217.
10. Кобзев, А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М., 1994.



14.3. ДОСВІД ЯК ЕЛЕМЕНТ ЗНАННЯ. ЗВ'ЯЗОК «ФАЛСАФИ» З НАУКОЮ І ПРАКТИЧНОЮ ДІЯЛЬНІСТЮ

Як релігійне, так і світське філософське знання були спрямовані на пошуки достовірної опори. Але філософсько-наукове знання спрямовувалося на досягнення соціального світу, світу природного, а релігійне звертало свій погляд на світ поза межний, і пізнання Дольного світу грало в ньому службову роль підступу до миру іншого. «В дорогу! В дорогу! — писав аль-Газалі. — Жити залишилося зовсім мало, а перед тобою ще довгий шлях. Наука і справи, в які ти занурений, — лише обман й ілюзія» [1]. У праці «Воскресіння наук про віру» він наводить слова суфія ас-Салабі:

Від світу усунути, його не добивайся,
Не добивайся згубного полону.
Добром його погане не покриєш,
І зло його, визнай, переважить [2].

Установки в концепції знання, що розвивається філософами, були прямо протилежними. Звичайно, вони теж нерідко нагадували читачеві, що він повинен думати про майбутню, посмертну долі. Але це було швидше оперування звичними читачеві образами й словами або ж метафоричне вираження аж ніяк не релігійних ідей. Основний же зміст їх вчень був звернений до практичних справ і потреб людей. У арабській середньовічній науці зв'язок її з практикою перебував в парадоксальному стані. З одного боку, наука оформилася як теоретична система, виділена з безпосередньої практики життя і відокремлена від останньої, що має свій власний зміст і свої власні імпульси руху. З іншого ж боку, вона, зосередившись на саморусі, на організації знань усередині своєї конструкції та відвернувшись від практичної основи, зазнала небезпеки повністю перетворитися на суму спекуляцій. Таким чином, завоювання наукою самостійного місця оберталось тим, що створена нею система раціональності могла втратити статус істинності.

Був потрібен вихід у практику, але вже не як нерозвинену сферу примітивної життєдіяльності, а як свідомо прийняту наукою і обов'язкову для обох арену взаємодії.

Математик аль-Хорезмі, який жив у 780-830 рр., писав про мету свого алгебраїчного трактату «Книга про числення алгебри і аль-мукабали»: «Я склав коротку книгу про числення алгебри і аль-мукабали, яка містить в собі прості й складні питання арифметики, бо це необхідно людям при розподілі спадщини, складанні заповітів, розділі майна і в судових справах, в торгівлі і всіляких угодах, а також при вимірюванні земель, проведенні каналів, в геометрії та інших різновидах подібних справ» [3].

Ми зупиняємося на суспільній функції науково-філософського знання тому, що вона розширювала дослідну практику знання й відкривала йому вихід в нову область методології, давала нову базу визначення достовірності знання. Про інтерес до дослідного знання, про організацію практики спостереження на мусульманському Сході свідчить історія його науки. Хоча стан вченого тут не був матеріально забезпеченим, все ж деякі дослідження, що цікавили правителів фінансувалися ними. Існували навіть центри, організовані на зразок дослідних, які мали складне устаткування, наукові співтовариства, такі як мегарська обсерваторія Насіріддіна Гусі (XIII ст.) або обсерваторія Мухаммада Улугбека поблизу Самарканди (XV ст.). У X ст. були створені «будинки науки». І хоча слово «наука» зовсім не мало того змісту, який ми надаємо йому зараз — воно, як правило, означало релігійні знан-

ня, а «ученим» називався богослов, що пройшов спеціальне навчання, — тим не менше в «будинках науки», які мали величезні бібліотеки, можна було знайти книги з будь-якої галузі знання і доступ до неї мав кожен, хто прагне до знання.

Арабські вчені прославилися в багатьох областях науки: в математиці, хімії, медицині, астрономії, фізиці, оптиці та ін. Арабо-мусульманські вчені залишили свої імена навіть в історії аеродинаміки. Турецький дослідник А. Терзіоглу вивчив рукописи, що відображають історію техніки і перші спроби польотів були в IX-X ст. в країнах мусульманської культури. У них зустрічається опис залежності між поверхнею крил і вагою птаха з метою встановлення фізичних основ польоту. Спробу польоту зробив у 1010 р. Джаухарі з Фараба. У X ст. в Андалусії Аббас ібн Фірнас здійснив короткий політ з приземленням за допомогою сконструйованих ним несучих поверхонь.

Джабір ібн Хайао висловив думку про можливість створення живих істот штучним шляхом. Відповідну область знання він назвав «наукою про штучне творіння». Він писав, що ця наука — можлива, бо жива істота є наслідком взаємодії сил природи. Природа ж, виробляючи відповідні речі, підпорядковується певним законам, таємницю яких може розкрити наука терезів, тобто знання законів кількісних відносин. Джабір ібн Хайао проголосив досвід в якості основи наукового дослідження, говорячи, що обов'язок того, хто займається фізичними науками і хімією — це праця і проведення дослідів. Знання здобувається тільки за допомогою них.

Аль-Фарабі, стверджуючи ідеї Аристотеля на ґрунті нової культури, вчив, що «інтелект — це не що інше, як досвід» [4]. Про досвід як один з видів посилок, що застосовуються в силогізмі, говорив і Ібн Сіна [5]. Причому досвід включається ним в число посилок вищого, доказового силогізму, що веде до достовірного, істинного знання.

Відзначаючи факт визнання ролі досвіду, важливо, однак, визначити, що вкладається цими мислителями в поняття досвіду і яке місце відводять вони йому в пізнанні. Суть античного відношення до чуттєвої практики багато в чому висловлюють слова Емпедокла: «У присутності предметів мудрість людей зростає» [6]. Розуміння досвіду арабо-мусульманськими спадкоємцями грецької мудрості розглянемо на прикладі Ібн Сіни. Досвід їм описується як посилка, яка пізнається за допомогою розуму і відчуття: «... наприклад, якщо відчуття щоразу сприймає річ в якійсь дії або в якомусь стані і кожен раз бачить її саме такою, то розум пізнає, що це відбувається не завдяки випадковості» [7].

Досвід з'являється тоді, коли душа впевнена у не випадковості явищ і з ним співвідносяться інші стани речі» [8]. У «Книзі порятунку» поняття «досвід» Ібн Сіна пов'язує з поняттям однієї з потенцій розумної душі — з наявністю в умоглядній силі перших елементів розумного сприйняття, які приймаються «не шляхом придбання ззовні» [9], тобто досвід є скоріше характеристикою внутрішнього змісту розумної душі. Якщо досвід і виходить за межі індивідуальної свідомості, то тільки в плані контакту людини з сукупністю знань, що зберігаються в книгах і переказах, знань, одержуваних від учителів, наставників.

Однак таке визначення досвіду не є цілком адекватним реальній практиці вченого-природничника. Методологічні установки вченого відображають досить високу розвиненість наукового знання, що дозволяє побудувати певну картину природи і вдосконалювати цю картину. У той же час дані установки відтворюють слабкість практичної озброєності. Практичні знання, в тому сенсі, як їх визначає Новий час, стають реальною опорою в міркуваннях Ібн Сіни про утворення гір і мінералів.

На доказ ідеї відсутності порожнечі Авіценна наводить природні, тобто дослідні, свідчення, наприклад, спостереження, що кровососна банка втягує разом з повітрям



шкіру, або спостереження, пов'язані з інженерними роботами, з діяльністю насоса [10]. До такого ж роду аргументації вдається Ібн Сіна, спростовуючи думку, що теплота походить від руху, що виявляє вогонь, прихований всередині тіла. Цій думці він протиставляє спостереження, що олов'яний наконечник стріли від руху не плавиться [11].

Досвід медика, спостереження за явищами, що виникають в результаті захаращення шляхів проникнення «рухової, що відчуває і уявляє сил», підтверджували висновок Ібн Сіни про те, що «першим носієм тілесних сил душі є тонке, що проникає в пори, тіло: тіло це є не що інше, як дух». Про те, що орган народження духу — серце, свідчить, на думку Авіценни, те, що було виявлено при майстерних розтинах [12]. Прославлений медик дає досить детальний опис серця (перший початок), печінки (другий початок), мозку (так само другий початок). Особливо докладно в «Книзі зцілення» він викладає свої уявлення про мозок.

До Авіценни багато вчених вважали, що джерело зору — кришталік. Він же довів, що зображення предмета дає сітківка. Всі напрямки терапії збагачені Ібн Сіною. Він встановив відмінності між чумою і холерою, між плевритом і запаленням легенів, дав опис прокази, діабету, виразки шлунка.

Таке основне розуміння ролі досвіду. Зараз же важливо виявити домінуючі характеристики уявлення про досвід. Пов'язана з емпірією сторона діяльності Ібн Сіни, що зазнав значного впливу вчень Галена і Секста Емпірика, дає підставу виділити в його науковій творчості (як і в творчості інших передових вчених його часу) нові, у порівнянні з Аристотелем, тенденції. Це пов'язано з тим, що Ібн Сіна бачив у творенні речового світу не тільки його «необхідність», а й його «можливість», альтернатив його розвитку. Ця певна «випадковість» вимагала крім оперування незаперечними знаннями, істинами звернення до практики життя, надання їй більшого, ніж в античності, методологічного значення.

У дослідженнях Авіценни з'являються елементи аргументації, яка в Новий час визначається як експеримент. «Експерименти — це посередники між природою і поняттям, між природою й ідеєю. Розсіяний досвід надто принижує нас і заважає досягти навіть поняття. Кожен експеримент вже теоретизує...» [13].

Часто послідовники арабо-мусульманської філософії і науки називають вчених країн Близького і Середнього Сходу експериментаторами. Адже не всяке випробування практикою є експериментом. Інакше всі неприборкані маніпуляції середньовічних алхіміків і навіть метод «проб і помилок», що характеризує пізнавальну діяльність тварин, ми повинні були б кваліфікувати як експериментування. «Дія стає експериментальною, тобто теоретично націленою, коли в неї включається протидія, повертає нашу увагу до початкового предмету» [14]. У це поняття можна включити цілий комплекс компонентів: і уявний експеримент, експериментальну практику, і категорію вирішального експерименту. Основними для цієї сукупності характеристиками можна вважати: 1) свідому установку на предметно-практичну діяльність, 2) активне втручання в процес спостереження, практику, 3) прагнення виявити недоказовість, недостовірність отриманого знання, спростувати його, піддати «випробуванню на міцність», 4) висування на передній план методологічного принципу «сумніву».

Нова наука не просто звертається до реальності, досвіду, факту — вона вводить новий факт, новий досвід у нову теоретичну, ідейну систему. Експерименталізм — це нова раціоналізація, вірніше, побудова нової системи, що включає цілеспрямовану опору на факт.

Звичайно, таких «дедуктивних» елементів методології сучасної науки у Авіценні ми знайти не можемо, але тенденцію до цього у нього вже можна помітити. Для цього звернемося до аналізу його лікарської діяльності.

Звичайно, що як медик і фармаколог Авіценна повинен був крім простих спостережень намагатися апробувати висновки зі спостережень на практиці, тобто проводити досліди. Викладаючи вчення про ліки, Авіценна писав: «Властивості ліків пізнаються двома шляхами: шляхом порівняння і шляхом випробування... Випробування призводить до достовірного пізнання властивості ліків тільки після дотримання (відомих) умов» [15].

І далі йдуть методологічні вказівки щодо проведення дослідів. Ось деякі з них: вимога свободи ліків від додаткових якостей; простота хвороби, на якій випробовуються ліки (наявність ускладнень хвороби не дозволяє визначити причину тієї чи іншої дії ліків): «... потрібно, щоб дослід проводився на тілі людини» [16].

Треба сказати, що в той час в країнах Близького і Середнього Сходу з'явилася велика база для організованої лікарської практики. Скупченість населення міст, досить густа мережа торгових шляхів і постійна наявність маси торгового люду, з одного боку, і поширення епідемій, необхідність ізоляції і лікування хворих — з іншого, вимагали організації таких медичних закладів, як лікарні.

Як зазначив у вступній статті до російського шеститомного видання «Канону лікарської науки» Б. Петров, в лікарнях лікар мав справу вже не з одиничними пацієнтами, а з десятками і сотнями хворих, отримуючи можливість широкої апробації своїх знань. У «Кабус-Наме», творі, написаному сучасником Ібн Сіні Кей-Кавусом, говорилося: «Лікар повинен багато експериментувати... Нехай він працює в лікарнях, бачить багато хворих і багато лікує... щоб він бачив на власні очі те, про що читав у книжках, і не виявлявся беспорядним в лікуванні» [17]. Ця нова сфера практики відразу висунула медицину в розряд дослідних наук.

В інших галузях науки і Авіценна й деякі інші його сучасники також значно розширили сферу дослідженого знання. Правда, частіше досвід був все ще тотожний спостереженню. Наприклад, Біруні, описуючи в «мінералогії» властивості бурштину, зауважував: «Колір його залишається незмінним, але якщо його прокип'ятити в розчині шаб'а (квасців — прим. авторів) в мідному казані, то він червоніє, а якщо в горщику в розчині баків'а (сандалу — прим. автора), то стає жовтого кольору» [18]. Що стосується спостережливості, то ця сторона свідомості й діяльності середньовічного ученого мусульманського Сходу була надзвичайно розвинута — все помічалось і описувалось. Ретельно збиралися різні відомості, повідомлення очевидців, легенди тощо.

Роботи Біруні, наприклад, свідчать про тонку його спостережливості: він описує світанок і сутінки, приплив і відлив, дощ, блискавки, колір Місяця під час затемнення, дорогоцінне каміння та їх властивості, помічає схожість дії бурштину та магнітного заліза і т.ін. Працюючи над теорією утворення каменів, Авіценна намагався вивчити склад різних природних утворень, які йому зустрічалися, випробовував їх. «У Хорезмі, — писав він, — я поставив собі за мету розплавити один такий наконечник», що представляв собою впадо з неба під час грози тіло у формі наконечника стріли [19]. Там же Авіценна говорить про необхідність знання різних ознак тих чи інших субстанцій як основи для «створення або усунення» речі [20]. Практика розуміється тут не як пасивна діяльність, а як діяльність, спрямована на створення нового або на руйнування, знищення субстанції, причому не механічне, а пов'язане зі зміною сутності. Таким чином, встановлюється кореляція між знанням істини та умінням впливати на природу речі, і



потрібен лише один крок, щоб перейти до експериментальної практики як методу пізнання.

Уявлення про експеримент не було чужим античній і тим більше середньовічній науці. Ми маємо на увазі уявлення про уявний експеримент, правда, не оформлений понятійно. Наприклад, відкидаючи тяжіння і доводячи перипатетичну тезу про природний рух тіл (прагнення їх до свого місця), Ібн Сіна будує «уявний експеримент». Якщо б, міркує він, тіла притягувалися — вогонь небом, камінь землею тощо, — то важкі та великі тіла було б притягнути важче, а маленькі і легкі — легше, але насправді ми бачимо протилежне. Отже, рух має природу [21].

Елементом зрілого методологічного принципу експерименту, зокрема уявного експерименту, було широке використання доказу «від протилежного», яке, хоча вже мало місце в античності, практично не виходило за межі математики.

У мислителів середньовічного арабського Сходу воно було введено як спосіб побудови думки в різні сфери науки. Іноді аргументом «від супротивного» ставали реальні факти, відхилення і порушення в реальних об'єктах дослідження, наприклад, описуючи роботу мозку, Авіценна зауважує: «Сховище загального почуття є сила уявлення, і вона знаходиться в передній частині мозку. Ось чому, коли ця частина пошкоджена, дія уявлення порушується... Сховищем ідеї є сила, яка називається пам'яттю, і вона знаходиться в задній частині мозку. Ось чому, коли вона пошкоджена, настає порушення в тому, чому властиво зберігати ідею» [22].

Дуже важливим моментом становлення нового методу був розвиток такої форми аналізу, як логічна критика, що полягає в спростуванні будь-якого положення шляхом доведення його до абсурду [23]. Подібну роботу щодо з'ясування достовірності сумнівної посилки виконав вже аль-Фарабі: «Ясно, що той, хто не хоче у своїх переконаннях і думках обмежуватися презумпціями (а це такі переконання, власник яких не впевнений у собі), — тому необхідно перейти від них до протилежностей» [24].

З метою критики недостовірного судження Авіценна вводить в аналіз «випробувальний» і «протидіючий» силогізми, що дозволяють з'ясувати дійсний характер знання, істинність якого затверджує опонент, дати відсіч неосвіченому претенденту. Вчений за допомогою логічних прийомів прагне «виявити недостовірність» (а не просто довести достовірність), вимагає «спростувати всі ці можливості, щоб залишилася одна» [25]. Це вже серйозна тенденція у розвитку методу наукового дослідження — якщо і не свідомо орієнтація на використання антитики в якості одного з центральних прийомів аналізу, то все-таки досить часто звернення до такого стилю мислення. Звернення до антитики як методологічного прийому викликалося знову ж таки необхідністю визначення достовірності знання, достовірності вихідних посилань, на яких базувалося знання.

Вихідними посиланнями, які приймаються без доведення, визнавалися не тільки первинні принципи аксіоматичного характеру, але і відчуття, накопичені досвідом враження, знання, набуті шляхом виховання, загальноприйняті думки і навіть припущення і тому подібні тези. Звичайно, що і аподіктичі, а тим більш діалектичні і софістичні конструкції вимагали постійної перевірки, пильного нагляду за правильним оперування думки. Необхідно було проробляти роботу з виділення сфери достовірного знання, виділення його від сфери думки. А це вже саме по собі означало затвердження антитики, протиставлення істини брехні, достовірності недостовірності, «схильності душі вірити чомусь, але в той же час усвідомлювати можливість протилежного» [26].

Що ж стосується області думки, до якої Аристотель і його середньовічні східні послідовники ставилися як до основної, повсякденної життєвої сфери формування початкового, умовного знання, то це область мінливої ситуації [27].

Таким чином, «можливість», «вірогідність», «суперечливість» вводяться в перипатетичу науку як фундаментальні характеристики дослідження. Але тим самим передбачається визнання «недостовірності» широкої зони знання, його приблизності, неабсолютності, відносності, а отже, і сумніву в ньому.

Однак сумнів цей не стає у східних перипатетиків методологічним принципом дослідження, а лише відповідає спробі виділити область істинних достовірностей, які становлять надбання інтуїтивного досвіду, безпосередньої очевидності.

Так само йде справа і зі ставленням до досвіду. Незважаючи на досить широке введення його до структури наукового дослідження, наукового знання, досвід, і тим більше експеримент, не стали ще головним компонентом діяльності вченого. Математичні глави «Даниш-Наме» дуже наочно показують, що у всіх галузях науки (в сільському господарстві, астрономії, медицині тощо) панівним залишається такий спосіб пізнання як спостереження. Не випробування, не експеримент спрямовують роботу розуму, а, навпаки, розум вченого моститься під спостереження. Світ може спостерігатися, але в процеси, що відбуваються в ньому, не можна втручатися — це протибожественно. У спілкуванні людини з предметним світом переважала установка на суб'єкт — на його перетворення, вдосконалення з тим, щоб він міг краще бачити, розпізнавати та пояснювати спостережуваний об'єкт, у якому завжди вже наявна істина.

Перебуваючи в межах античної середньовічної конструкції науки, Авіценна часто зміщує найтонші спостереження душевних явищ з метафізичними концепціями, уявленнями про душевні «сили».

Ще яскравіше і виразніше погляд на наукове знання висловлене Ібн Рушдом до алхімії: «Дуже сумнівно, чи існує алхімія (як справжня наука); якщо так, то її штучні твори не можуть бути тотожні з творами природи; в кращому випадку мистецтво може тільки наслідувати природі, але воно ніколи не досягне дійсності самої природи» [28]. Тут справедливий скепсис поєднується з пієтистською повагою до природи, з неприйняттям вторгнення в неї людини. У світлі сьгоднішніх екологічних проблем у цій позиції можна углядіти позитивний початок, але зрозуміло, що він аж ніяк не сприяв усвідомленню науки як теоретико-експериментальної системи знання.

Само собою зрозуміло, що в епоху арабо-мусульманського середньовіччя для експерименту ще не було достатньої технічної бази (інструментів, приладів). Не було й точності інтуїтивно схоплених концептів галілеївського часу, що виражають найпростіші реальності, такі як «маса» і т.ін. Близькі повсякденному досвіду поняття «прості речовини», «елементи», «сили», нерозчленованість повсякденного досвіду і наукових уявлень не дозволяли розширити сферу антитетики, розвинути метод протиставлення, спростування до принципу методологічного сумніву, а повсякденний досвід спостережень перетворити на науковий досвід, який передбачає практику експерименту. Роль останнього могла бути зрозуміла тільки в умовах висунення досвіду на передній план, усвідомлення його значущості.

Екскурс в середньовічну науку арабо-мусульманського Сходу показує, що в науковій думці цієї епохи, незважаючи на природні для неї слабкості, намітилася серйозна тенденція, що виводить цю думку на новий шлях. Дослідно-експериментальна практика давала шукаючому достовірні основи, свідомості — додаткову опору до розуму.

Крім інтелектуально-інтуїтивних очевидностей свідомість отримала ще й методологічну зброю, що підсилює можливості розуму. Досвід загострював діяльність таких засобів пізнання, як наочне сприйняття і раціональне мислення, виявляючи деякі структури речей, які без нього були б неясні. В експерименті розум знаходив підмогу своїй віртуозності в наполегливих пошуках істини. І хоча прориву розуму з умоглядної системи



науки за часів творчості великих арабо-мусульманських філософів не відбулося, ідейна потреба в ньому вже явно назріла.

1. Аль-Газали. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII ст. — М., 1960. — С.243-244.
2. Аль-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. — М., 1980. — С.102.
3. Аль-Хорезми, Мухаммад. Математические трактаты. — Ташкент, 1964. — С.26.
4. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С.79.
5. Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.90.
6. Эмпедокл. О природе // Маковельский А. Досократовские философы, Ч.2. — Казань, 1915. — С.216.
7. Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.91.
8. Там само. — С.269.
9. Ибн Сина. О душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С.228.
10. Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.193.
11. Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.197.
12. Ибн Сина. О душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С.270.
13. Геге, И.В. Избранные философские произведения. — М., 1964. — С.147.
14. Ахутин, А.В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII ст. — М., 1976. — С.13.
15. Ибн Сина. Канон врачебной науки. — Ташкент, 1965. — Т.2. — С.13.
16. Там само. — С.14-15.
17. Кабус-Наме. — М., 1953. — С.145.
18. Бируни. Избранные произведения. — Ташкент, 1957, Т.1. — С.100.
19. Ибн Сина. Фрагменты из «Книги исцеления». — С.278.
20. Там само. — С.285.
21. Ибн Сина. Книга знания. — С.195.
22. Ибн Сина. Фрагменты из «Книги исцеления». — С.448.
23. Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. — М., 1980. — С.108-109.
24. Аль-Фараби. О классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. — С.124.
25. Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения. — С.88.
26. Там само.
27. Ибн Сина. Математические главы «Книги знания» (Донишнома). — Душанбе, 1967. — С.63-68.
28. Авэрроэс. Отрицание отрицания // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. — М., 1961. — С.501.

14.4. ЛЮДИНА — СВІТ — БОГ У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ІСЛАМСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

На відміну від китайської та індійської філософій арабо-мусульманська філософська думка середньовіччя була не такою мірою оригінальною, вона була надзвичайно близькою до філософії античності (не випадково її називають «східним перипатетизмом»), і тому в ній багато спільного з думкою європейською, та все ж їх зіставлення виявляє своєрідність думки на мусульманському Сході.

Таку своєрідність визначив і підхід до проблеми єдинобожжя і творення, а також погляд на місце людини в ньому, це саме ті проблеми, які є вельми значущими для формування орієнтації людини у світі, для складання тенденцій суспільного розвитку, що

визначають вигляд сучасного світу з його глобальними екологічними труднощами і з тривогою за майбутнє людства.

З часу затвердження ісламу на Близькому й Середньому Сході домінуючою світоглядною ідеєю стала ідея єдності-єдинобожжя, єдності буття, єдності правових і моральних приписів, єдності суспільства і т.ін. Ця ідея була присутня і в античній думці, пізніше вона трансформувалася в християнську ідею триєдності.

Хоча і відхрещуюче від язичницької античності, але все ж таке, що живиться її теоретичною мудрістю, християнство розвивало ідею монізму в іншому плані, ніж це можна спостерігати надаль в ісламі. Є й особливі відтінки в розумінні творення. Посталий у вигляді Христа Бог робив принцип творення по-людськи більш зрозумілим, і навіть здійснювані Христом чудеса сприймалися як прояв надприродної сили. Близький до земного, образ Ісуса знімав багато метафізичних питань, переносив їх з області абстракції, що не являється, в область життя, що являється, з Бога-Духа на Бога-Сина. В ісламі ж абсолютно єдиний Бог, що позбавлений до того ж всяких антропоморфних якостей, — Бог, якого мутакалліми намагалися затвердити у свідомості віруючих, — був неувимий для звичайної свідомості. Уявими були тільки його творення, втілення: Всесвіт, створений і організований згідно мудрому плану Аллаха і в якості такого, впорядкованого, існуючий, людина, яка прийняла від Бога світло розуму і з його допомогою осягає божественну всемогутність. Оскільки Аллах не має асоціюватися з майстром-творцем, на самому акті творення свідомість віруючого не фіксувалася, а тому що іслам виступав скоріше моральною й політичною, аніж світоглядною доктриною, то космогонічні ідеї відійшли в ньому на задній план.

В самому Корані немає вказівок на творення з «нічого». Ті місця, які оповідають про творення, або невизначені у своїй повній конкретності: «І створили Ми небеса і землю, і те, що між ними, в шість днів...» [1; 50:37], або, скоріше, мають трактуватися як визнання якоїсь існуючої одвічно праматері, з якої Бог творить видимий світ.

Свідоцтва середньовічних авторів говорять, що найбільш розвинені теологічні концепції, особливо онтологія суфіїв, є концепціями філософського пантеїзму, де Бог тожний гармонії світу, його закономірності. І в цьому світі немає місця «дива» в християнському сенсі. Ідея «дива», така характерна для християнської релігії, досить категорично відкидається Кораном. Один з раних богословів-мутазилітів ан-Наззам (пом. у 836 р.) заперечував наявність у Творця атрибуту волі і вважав, що «Аллах Всевишній не відрізняється владою над насильством і гріхами, вони невіддільні Творцеві Всевишньому» [2]. Аллах підпорядковується тому порядку, який він одного разу створив, і тому не може творити «чудеса», бо це буде порушенням встановленого раз і назавжди порядку: Аллах не може знищити світ, оживити мертвого і т. ін.

У християнстві ж на зміну аристотелівському погляду на природу як самоцільну і самозаконну приходив погляд на неї як на створену для людини. Вона позбавляється самостійності, що відкриває можливості для перетворення її на об'єкт сваволі. Людина не є органічною частиною космосу, вона ніби виривається з природного життя, стає поза нею і над нею: «Не багато Ти зменшив його перед ангелами; славою і честю увінчав його, поставив володарем над ділами рук Своїх, все під ноги його...» (Псалтир. Псалом 8). Можливо в силу такого ставлення до природи в християнстві настільки значне місце займає ідея дива. У Євангелії від Іоанна розповідається про численні чудеса, здійснені Ісусом: про зміцнення сліпонародженого, про звільнення хворого від численних недуг, про створене в Кані Галілейській чудо перетворення води на вино, про ходіння Ісуса по морю та ін. Проголошена вінцем творіння, людина отримала право так же дивитися на



природу зверхню. А коли в епоху Відродження і в Новий час вона почала ставити себе на місце Бога, вона і до природи стала ставитися майже як до свого творіння.

Тільки таке світосприйняття було здатне породити фантастичну активність людини, її наполегливе прагнення пізнати і переробити світ на свій лад, і не тільки найближче оточення, суспільне середовище, але весь світ в космічних масштабах, тому, хоча стосунки між наукою і релігією християнства склалися як ворожі, обидві ці форми свідомості були продуктами однієї культури і, більше того, християнство як основна форма ідеології, з його особливостями, багато в чому визначило особливий тип наукової думки.

В ісламській культурі справа йшла трохи інакше. У вченні Мухаммада ті ж вихідні догмати створення світу Богом, що і в християнстві, той же монотеїзм, але тільки з меншою розвернутістю і чіткістю онтологічно-космічної картини творення — пророка більше цікавили економічні, соціальні та політичні питання, ніж пояснення картини світу. Оскільки ж іслам як концепція, спрямована проти місцевого язичництва, не протистояв античності в такій мірі, як християнство, остільки його виникнення не супроводжувалося боротьбою з попередньо розвиненою філософською думкою, подібною думці античній, і навпаки, він користувався її ідеями при розробці своєї догматики, в ньому все більше виявлявся сенс, який відрізняє його креаціоністську концепцію від християнської.

У Корані, як і в християнському вченні, містяться вказівки на створення Богом природи для людини. У ньому досить багато аятів, що говорять про це: «Ми затвердили вас на землі, і влаштували вам там засоби до життя» [1; 7:9]; «Аллах дав вам у ваших будинках житло, дав вам з шкір худоби будинки, які ви легко переносите в день вашого виступу і в день вашої зупинки... І Аллах дав вам з того, що створив, тінь, і дав вам в горах притулок, і дав вам шати...» [1; 16:82,83]; «Він, який зробив для вас землю рівниною, і провів для вас в ній дороги, і звів з неба воду, і вивели Ми завдяки їй пари різних рослин» [1; 20:55; див. також 23:18-22; 26:132-134 та ін.]. Все це Бог віддав людині, підпорядкував їй. І тим не менш природа при цьому тяжіє собі, а вірніше, Богу, вона непідвладна людині. «Аллах підпорядкував вам те, що на землі...» [1; 22:64]. Створені Аллахом речі підпорядковуються людині, але вона має приймати їх як дар божий, такими, як їх зробив Бог, і змінити в них що-небудь може тільки Бог: «Ми звели з неба воду в міру і помістили її в землі, і Ми в стані її видалити» [1; 23:18]. Людина ж має приймати все те, що створене Богом, як знак його милості і могутності, і через це прийняття увірувати в Бога, підкорятися йому, не намагаючись опиратися божественним встановленням — у противному випадку її чекає кара: «І скільки селищ Ми погубили, коли вони були несправедні!» [1; 22:44]. Та й користуватися божественними дарами має помірно: «Смакуйте плоди їх... але не будьте запеклим. Воістину, Він не любить непомірних!» [1; 6:142].

Людина — частина світу, але світ, як і Бог, непізнаване. Є в світі щось, приховане Богом від людей і заборонене: «І нашптав їм сатана, щоб відкрити те, що було приховано від них...» [1; 7:19]. З світом, створеним Богом для людини, людині не можна змагатися — вона сама по собі, як сам по собі Бог, світ підпорядкований людині, але й самотійній відносно неї. Це означає, що людина повинна з пієтетом ставитися до природи і, перебуваючи у світі, розуміти, що це тимчасове перебування, що вічність — це злиття зі світом, з Богом. І як розумна істота вона знає, що істина — це єдність всього сущого, єдність людини зі світом, з Богом і що впливає звідси любов людини до Бога і його творіння: світу й іншої людини. І головне в житті — зберегти це співвідношення благодатного миру і гідного його людства, не робити замах на зміну встановлених пропорцій, а тому аморального. Звідси духовність, моральність спрямовані не на

екстенсивний розвиток духу, не назвні — через природу до Бога, а всередину людини, на розкриття її зв'язку з світом, не на життя як безоглядне затвердження пізнавальних, природопізнаючих здібностей, тобто на чисту науку, а на життя, яке усвідомлює тлінність, що обмежує людину суто духовними потребами, бо все інше — суєта, гордіня, тлін.

Ідеологічна орієнтація свідомості на богоугодну поведінку, що полягає у виконанні приписів релігії, звернених у першу чергу до примітивного розуму «маси», передбачала розробку концепцій, що пояснюють і теоретично узаконюють «природність» веропослушної поведінки. Перш за все стверджувалось розуміння знання як невід'ємного від релігії, від релігійної віри. З одного боку, аргументувалась теза про обмеженість, ущербність людського розуму, не здатного осягнути Бога і тому вимушеного поступитися місцем віри. З іншого боку, постулювалось знання, узріння Аллаха пророком, який, володіючи особливим даром, зміг стати передавачем божественного вчення. Пророк не тільки достеменно знає про існування Бога, але і глибше, ніж інші, збагнув його сутність і суть його волі по відношенню до людей. Позбавлені цього знання віруючі повинні довіритися Пророку і його заступникам, повірити в їх знання та засвоїти основні приписи ісламу. Знання, як воно викладено в Корані, — це знання віри, воно невіддільне в найпростішому значенні від віри, воно — додаток віри, її інструмент. Та й віра розуміється як найпримітивніше підпорядкування: прийняття людиною, яка не відає мудрості, людей знаючих, тиск на неї їх авторитету, до того ж підкріпленого погрозами, що викликають страх перед наслідками нерозумної поведінки, непокори. Нерозчленованість віри і знання — не тільки як факт, але і як деяка свідомо установка — є характерною рисою ісламської середньовічної думки.

Безумовно, таке визначення буде правомірним тільки як таке, що підсумовує і виявляє загальний зміст віровчення. Всередині нього йшла розробка понятійного апарату та відповідних концепцій — фіксація та аналіз різного типу знань, сутності віри та її співвідношення зі знанням, критеріїв істинного знання.

Всередині ісламу існували релігійні доктрини (такі як ісмаїлізм, суфізм), які розвивали концепцію Бог — людина — світ, представляючи досить напружений характер їх відносин; воскрешаючи й стверджуючи на ґрунті нової релігії античну філософську ідею одвічності Бога і матерії, ці доктрини вимагають від віруючого постійної активної спрямованості. Тільки якщо суфізм виносить її до емоційного плану, у містичний екстаз, то ісмаїлізм вважає її в плані інтелектуальному — в процесі інтелектуального сходження до Бога, тотожного Розуму. Хто вірує повинен спрямовуватися через ієрархічні щаблі до таїнства. А що таке таємниця? Це постійне напруження розуму, що очікує відкриття за кожною новою сходинкою, яку він долає на шляху до Світового розуму, і постійне прагнення передбачити цю таємницю. Але все-таки, хоча в догматиці ісмаїлізму велике місце відводиться розуму, вона не дозволяє звести світ, природу, матерію до стану, кий вони займають у християнстві. Навіть коли першоматерія описується як щось відстале, аморфне, неживе, як «тінистий океан», як протилежність животворящому Богу, вона разом з ним утворює два полюси єдиного світу.

Аналогічна, хоча і незрівнянно більш розроблена, картина світу представлена філософією. У «східному періпатетизмі», «фалсафі», необхідносуше як кінцева причина визначає сутність буття, характер світоустрою — сувору закономірність, що виключає її порушення. Так звані «чудеса» суть лише непізнані, не пояснені поки що природні феномени. Найбільш розвинений, тобто філософський розум осягає «мудрість» буття, встановлюючи гармонію людини з природою. Поривання до природи — це спрямова-



ність до її розуміння і відповідно до нього часткове, помірне користування нею, а головне — приналежність до неї.

Навіть філософи, які сприйняли від античності й розробили далі логічну систему як єдиний надійний засіб отримання аподиктичного знання і шукали в розумі та раціональному пізнанні критерії його достовірності, були сковані деякими затвердженими в культурі канонами. Так при аналізі сутності розуму і його функції аль-Фарабі дотримувався визначення, даного розуму Аристотелем в «Нікомаховій етиці», тобто визначення, що додає інтелекту якість моральної категорії. «Розумним, — пише він, — називають вони того, хто праведний і здатний обрати добро і уникнути зла» [3].

Нерозчленованість або недостатня розчленованість понять фіксувала стан свідомості, який не ставить метою позначення та розведення полярностей. Він не стимулювався світоглядом, який домінував, спрямованим на затвердження і обґрунтування єдності всього і вся. Нерозчленованість понять об'єкта та суб'єкта, наприклад, знайшла відображення і в мові, яка була і мовою філософії. хоча, треба відзначити, що «фалсафа» вводила деякі нові мовні утворення, які відповідали новим поняттям. Так з грецької філософії було запозичене поняття «буття» (*каун*), яке в арабській мові штучно утворювалося з дієслова «бути» (*кана*). Але в мові це слово не було вживаним. Арабський аналог його — поняття «існування» (*вуджуд*) — передбачало у своєму змісті наявність суб'єкта, зв'язаність з суб'єктом, який споглядає це існування, який включений до нього; без суб'єкта немає й існування речі. Те ж відноситься до чіткого розмежування поняття матерії та ідеального.

Таке розмежування намагалися робити «фаласіфа», але не релігійна філософія і тим більше не буденна думка в цілому, що підтверджує і поширеність пантеїстичних концепцій. В арабо-мусульманській філософії не було розвиненого ідеалізму, і всупереч поширеній думці про «духовний», «ідеалістичний» Схід, арабо-мусульманський Схід страждав від нестачі, нерозвиненості ідеалізму, від примітивного натуралізму. Навіть наявність трактувань «фаласіфи» як дійсничої, ідеалістичної доктрини навряд чи може свідчити проти такої тези, оскільки ідеалізм цей настільки неочевидний, настільки потребує прояснення, що втрачає свою значущість, підтверджуючи свою нерозвиненість.

Якщо доктрини філософів не є матеріалістичними, то вони й не ідеалістичні теж. Адже таке загальне світорозуміння визначало й ставлення до природи як частини божественного світу. Воно визначило і загальну структуру, або схему, знання, вивчення природи. У ньому поєднувалися умогляд як основний спосіб пояснення суцього, в тому числі й природних явищ, і досвіду, практики, в якому переважаючим елементом було спостереження, тобто накопичення відомостей та збереження їх пам'яттю. Досвід як спосіб організації дослідження був набуттям не багатьох учених, а про експеримент як особливий рід досвіду можна говорити стосовно до мусульманського середньовіччя тільки як про випадкову для нього форму роботи вченого. Досвід, а тим більше експеримент не були усвідомлені в якості такого елементу в механізмі дослідження, який не просто важливий, а рівноцінний його логіко-дедуктивному напрямку. Не було бачення сукупної значущості досвіду, значущості його як осередку, де сходиться вся випереджаюча праця натураліста й зачинається майбутня, де піддається випробуванню минула робота думки і народжується нове знання.

«Даниш-Наме» Ібн Сіні наочно показує, що у всіх галузях науки панівним залишається такий спосіб пізнання, як спостереження. Світ можна спостерігати, але в нього не можна втручатися — це протибожественно і неприродно. У ранньому середньовіччі, коли в мусульманському світі ставала наука, було ще дуже поширеним ідейно-теоретичне і морально з'ясовне презирливе ставлення до багатьох «низьких» ремесел,

які могли сприяти наживі (золотих справ майстерність, борошномельна справа, професія мінйали і т.ін.), які побічно були причетні до смерті (тільки не на смерть у бою за віру і громаду!) і тим самим несли на собі її клеймо (кравці, що шили савани, могильники, м'ясники), або стикалися з «брудною», похмурою стороною життя (чистильники, двірники), вимушено допускалися до вторгнення в єство (ветеринари, лікарі-кровопускателі й навіть медики-хірурги).

У спілкуванні людини з предметним світом переважала настанова на суб'єкт — на його перетворення, вдосконалення, з тим, щоб вона могла краще бачити, розпізнавати та пояснювати спостережуваний об'єкт, в якому вже завжди є в наявну істину. «Наука про природу, — вважав Аверроес, — є умоглядна наука». І далі: «Мистецтво може тільки наслідувати природі, але ніколи не досягне дійсності самої природи» [4]. Тут, як зазначалося вище, справедливий скепсис поєднується з повагою до непідвладної природи, з неприйняттям втручання в неї людини. У світлі сьогоднішніх екологіч них проблем у цій позиції можна углядіти позитивний початок, але зрозуміло, що це аж ніяк не сприяло усвідомленню науки як теоретико-експериментальної системи знання. Свідомість мешканця середньовічного мусульманського міста яскраво представлена у вже згадуваній праці «Кабус-Наме».

Практицизм — ось основна нота всього твору. «Будь-яка справа, якою займається людина, — це ремесло. І треба, щоб справу цю вона знала добре, щоб могла отримати з неї вигоду» [5]. Поняття вигоди присутнє на задньому плані в усіх міркуваннях автора книги; навіть із занять релігійних (і з молитви просто, і з професійного заняття богослов'ям) потрібно отримувати цю вигоду. Знання і виконання молитви потрібні, вважає він, хоча б з точки зору здорового глузду, «бо молитва дає багато вигод. Перше те, що кожен, хто виконує п'ять обов'язкових молитов, у того тіло і плаття будуть чисті, а чистота у всякому випадку краще бруду» [6]. Інтерес до теології у Кей-Кавуса теж утилітарний. «Із жодної науки, — повчає він, — ти не здобудеш стільки вигоди, як з духовної... Тому, о син, якщо можеш, займися богослів'ям, щоб отримати і цей світ і світ майбутній» [7]. Практицизм, що межує з цинізмом, легко переходить у свідомість звичайних людей, настроїв яких виражений у «Кабус-Наме», у заботонах, у визнанні реальності усіляких таємничих явищ, безперечності спіритуальних речей поєднується з переконанням у безперечності матерії [8]. В поглядах Кей-Кавуса виділяється і ще одна характерна риса свідомості його сучасників — приземленість, стриманість устремління. «Якщо ти не хочеш, щоб тебе вважали божевільним, не шукай того, що не можна знайти» [9]. На тлі наведених сентенцій, можливо, більш опукло виявляться особливості науково-філософської думки розглянутого часу.

1. Священный Коран: двуязычное издание / подгот.Маулана Мухаммад Али.— Лахор Инк., 1997.— 1312 с.

2. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах.— М. : Наука, 1984. — С.62.

3. Аль-Фараби. Рассуждения второго учителя аль-Фараби о значении (слова) интеллект // Аль-Фараби. Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970. — С.18.

4. Авэрроэс. Отрицание отрицания. — С.501.

5. Кабус-Наме / пер. Е. Бертельс.— М. : Издательство восточной литературы, 1958. — С.126.

6. Там само. — С.17.

7. Там само. — С.127.

8. Там само. — С.245.

9. Там само. — С.46.



15.1. РАННІ РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВІ ШКОЛИ

Після смерті Мухаммада у 632 р. і до початку VIII ст. розвиток мусульманського права відбувався майже повністю казуальним шляхом. У цей період кордони Мусульманської держави стрімко розширювались, включаючи Сирію, Йорданію, Єгипет, Ірак та Персію. Тому постали нові проблеми, пов'язані з культурними відмінностями, а також звичаями про які шариат нічого не говорив. Кожен з чотирьох праведних халіфів — Абу Бакр, Умар, Усман та Алі, які правили у 632-661 рр., займаючись вирішенням правових питань, як зазначає А. Філіпс [334, с.107], здійснював такі кроки: 1) спочатку він шукав конкретне правило з релігійно-правової проблеми у Корані; 2) якщо не знаходив там відповіді, він шукав рішення у сунні; 3) якщо не знаходив відповіді у сунні, то намагався досягти загальної згоди (іджми) щодо проблеми; 4) у випадку відсутності одностайної думки, він погоджувався з думкою більшості; 5) якщо й цього не вдавалось досягти, то халіф приймав власне рішення, яке у подальшому ставало прецедентом і застосовувалось у подальшому в аналогічних випадках. Халіф мав право верховенства над консенсусом сахаба. Халіфам належало останнє слово у вирішенні правових питань. Споборники Пророка, вирішуючи конкретні суперечливі правові питання, зверталися до Корану та сунни. У разі мовчання останніх вони формулювали нові правила поведінки на ґрунті поширеного тлумачення цих джерел, а ще частіше — спираючись на різноманітні раціональні аргументи. Рішення щодо питань, які не врегульовані Кораном та сунною, виносилися споборниками Пророка за одностайною думкою, що формувалась після їх взаємних консультацій з найповажнішими правознавцями. Разом з положеннями Корану та сунни ці правила стали нормативною основою для вирішення справ мусульманськими суддями (каді). Одночасно за кожним із сахабів Пророка було визнане право на самостійне формування нових правил поведінки на основі власного бачення. Такі норми в подальшому отримали назву «висловлювання сахаба».

Як основа мусульманського права в цілому та будь-якої його ланки розглядаються приписи Корану та сунни, а також казуально-нормативні рішення споборників Пророка та їх перших послідовників. Однак деякі автори, наприклад М. Садагдар [276], твердять, що вже на початку VIII ст. головні норми мусульманського права були включені до сунни. Така оцінка, на наш погляд, є перебільшенням. Більш переконливою є точка зору арабських науковців, згідно якої в Корані та тогочасній сунні містилась відносно невелика кількість конкретних норм мусульманського права, однак з більшості питань, що потребували нормативної регламентації, вони зберігали мовчання [37, с. 24; 47, с.23-25; 45, с.59-60]. Тому відчувалась недостатність конкретних приписів Корану та сунни, а також нормативних рішень споборників Пророка. Ці розрізнені та необ'єднані в єдину систему правила поведінки самі по собі в подальшому не могли забезпечити необхідної нормативної регламентації змінюваних соціальних відносин у мусульманській державі — халіфаті. Тому, починаючи з VIII ст., головну роль у ліквідації прогалів та пристосуванні положень зазначених джерел до потреб суспільного розвитку поступово взяла на себе правознавці — засновники ранніх релігійно-правових шкіл (мазхабів).

Починаючи з 20-х рр. VIII ст. в ісламі настав період, який був ознаменований своєрідним уповільненням та переглядом ситуації у тогочасному суспільстві, його справжніх цілей та намагань. У тих, хто здійснював переоцінку, споглядалась тенденція до значного перебільшення втрат і недооцінки здобутків. З політичної точки зору, наслідком такого процесу переосмислення стала зростаюча хвиля ворожості до тогочасної державної політики. Династія Омеядів засуджувалася, оскільки у своєму прагненні світової влади вона перестала звертати увагу на фундаментальні принципи релігії. Незадоволенню сприяли скарги перських та інших неарабських новонавернених проти расової дискримінації арабського домініону. Таке незадоволення було використано тими, метою яких було захоплення влади. Стурбована свідомість ісламу шукала спасіння у релігійному уряді мединських халіфів, які на відміну від їх спадкоємців, тепер вважалися «тими, що проводять правильну політику» або «ар-Рашидун» [483, с.102].

З правової точки зору, такий процес переосмислення призвів до висновку, що практика омеядських судів виявилася неспроможною імплементувати справжнє мусульманське право, яке пропонував Коран, а теологи почали виказувати свої ідеї щодо стандартів та поведінки, які відображали б справжню ісламську релігійну мораль. В останні десятиріччя правління Омеядів, теологи, згрупувавшись з цією метою, сформували перші правові школи.

Ці два напрями критики (релігійної та правової), звичайно, об'єдналися, коли династія Омеядів була скинута, а династія Аббасидів прийшла до влади у 750 р. Вчені-правознавці були всенародно визнані творцями мусульманської схеми держави та суспільства, яку пообіцяла створити династія Аббасидів, тому під цією політичною протекцією швидко розвивалися релігійні правові школи.

Найбільш відомими з ранніх шкіл були школа міста Куфи (Ірак) (кінець 710 рр.) і трохи пізніше сформована школа Медини. Хоча існує думка [476], що на рубежі VII і VIII ст. існувало три школи.

Перша з них — це школа Мекки, де вчителем був Абдаллах бін Аббас, а студентам були Аїд бін Джуаба, Муджахід бін Джабар аль-Маккі, Ікріма Маула Ібн Аббас, Тавус бін Кайсан аль Йамані та Ата бін Абі Рабах.

Другою була школа Іраку, яка визнала своїм вчителем Ібн Масуда. Її студентами були: Алкама бін Кайс, Аль-Асвад бін Йазід, Масрук бін Аль-Аджа, Амір аль-Мабі, аль-Хассан аль Басрі та Ібрахім аль-Нахаї.

Третьою — школа Медини, в якій в силу того що остання була першою столицею ісламського халіфату, тому у ній проживало багато сподобників Пророка та мусульманських вчених, з яких найбільш відомими був Убаї бін Каб. Його учнями були Абу аль-Алія, Мухаммад бін Кабаль Казрі та Зайд бін Аслам, у якого навчались його син Абу аль Рахман та Малік ібн Анас, який стане пізніше основоположником малікітського масхабу.

Джерела школи Куфи прослідковуються до Абу Алла ібн Масуда, який був направлений як суддя і вчитель права в іранські землі. За ним попрямувала велика група юристів, які склали основу для майбутньої школи права.

Історично ранні релігійно-правові школи ісламу склались у центрах суспільно-політичного життя халіфату і являли собою окремі групи юристів, які поділяли схожі думки. У подальшому в обох школах Іраку і Медини з'явилися свої видатні представники релігійно-правової думки, які у подальшому стали широко відомими. Так, яскравим представником мединської школи став Малік ібн Анас і вона отримала на його ім'я назву малікітської; куфька школа пов'язана з Абу Ханіфою ель-Номаном ібн-Сабітом (або «Великим імамом») і відома на ім'я ханафітської школи.



У подальшому мусульманські богослови-правознавці та їх учні з'явилися в багатьох місцях держави, відповідно зростає кількість їх власних іджтіхадів у зв'язку з необхідністю вирішення конкретних духовно-правових проблем на місцях. Як у період Омеядів, так і у період Аббасидів, учні часто міняли своїх вчителів, що забезпечувало необхідну гнучкість суджень та розмаїття норм мусульманського права. У другій половині періоду династії Аббасидів (750-1258 рр.) фікх був формалізований і систематизований, а кількість мазхабів почала зменшуватись. Уже на початку IX ст. зникли 500 правових шкіл, а у X ст. залишилися найбільш великі, які й будуть розглянуті нами у четвертому розділі.

Іракські послідовники ібн Массуда були названі «прибичниками незалежного судження» (асхаб ар-р'ай) на противагу мединським факіхам, які вважалися прибичниками переказу (асхаб аль-хадіс). Останні були названі людьми хадісів (ахль аль хадіс). Це було ім'я, що надавалось першим вченим, які намагались уникати надмірних логічних суджень, а замість цього покладались на буквальне тлумачення висловлювань і дій Пророка. Навпаки ім'я людей незалежного логічного судження (ахль ар-ра'й) було надане першим вченим, які надзвичайно широко застосовували логічні судження у процесі тлумачення висловлювань і дій Пророка [334, с. 206-207].

Для того, щоб здійснити порівняльний аналіз діяльності ранніх релігійно-правових шкіл, слід розглянути методи вирішення релігійно-правових питань, які існують у мусульманському праві.

Мусульмансько-правова доктрина на початку VIII ст. тільки почала складатися, а до цього часу не могла відігравати певної помітної ролі як і джерело діючого права. Першим кроком на шляху її виникнення був ар-ра'й — відносно вільний погляд, який застосовувався у тлумаченні Корану і сунни та формулюванні нових правил поведінки в разі мовчання головних джерел [37]. Даний принцип отримав нормативне закріплення в славнозвісному переказі про розмову Пророка з його споборником Муазом, призначеним намісником до Йємену. «По чому ти будеш судити?» — запитав Пророк. «За сунною посланця Аллаха», — відповідав Муаз. «А якщо не знайдеш?» — питав Пророк. «То винесу рішення на власний розсуд», — сказав Муаз. «Хвала Аллаху», котрий наставив посланця Аллаха на шлях гідний його посланцеві!», — вигукнув Пророк [цит. За139, с. 67]. Цей переказ тлумачиться мусульманськими правознавцями як заохочення Пророком до вирішення судових суперечок на основі власного роздуму судді з питань, що не врегульовані Кораном і сунною.

Ар-рай (арабською: думка, погляд, судження) — особиста думка з питань фікху [121, с.96]. Д.Шахт [533] визначає ар-ра'й, як власну незалежну думку чи судження правника (факіха), на основі якого останній виносить будь-яке правове рішення. Появу ар-ра'й асоціюють з праведним халіфом Умаром, який послав Абдаллаху ібн Массуда одного із сахабів Мухаммада, до Іраку як суддю і вівочителя. При цьому халіф пояснив, що під ар-ра'й розуміється судження за аналогією (кійас) і громадська користь (маслаха).

Ар-ра'й позначають словами «Я сказав...», «Я — вважаю...». Для застосування ар-ра'я необхідно мати безперечний духовний авторитет і мати певну харизму, великі душевні сили і вміння «читати в душах».

На початку VIII ст. з остаточно не визначеного терміна ар-ра'й почали виокремлюватися різні категорії мусульманського права, які можна розглядати як методи вирішення духовно-правових питань, а саме: аль-кіяс («судження за аналогією»), аль-істіхсан («переважне рішення»), аль-істіслах («незалежне судження заради користі»), аль-зараі («судження про дозволене і заборонене»), аль-істідлал («дедуктивний висно-

вок»), аль-істісхаб («презумпція незмінності стану»). Пізніше виникає категорія аль-іджма.

Після утворення відповідних релігійно-правових шкіл термін «ар-р'ай» вийшов з ужитку, а його зміст увійшов до поняття «іджтіхад» або став повністю асоціюватись з головною категорією ар-ра'йу — кійасом.

А. Філіпс визначає зміст терміну «іджма» як одноставне узгодження сахабів (споборників Мухаммада) або богословів — законодавців з того чи іншого положення мусульманського права [334, с. 208]. Л.Р.Сюккіяйнен зазначає, що мусульманська концепція права поступово стала розуміти під іджмою «одноставну думку найбільш авторитетних правників з питань, що прямо не врегульовані Кораном і сунною» [375, с. 533].

Традиція пов'язує появу іджими з діяльністю перших вчених-правознавців другої половини VII ст., семи факіхів Медіни: Са'іда ібн аль-Мусайїба, Урви ібн аз-Зубайра, Абу Бакра ібн Убайда, аль-Касіма ібн Мухаммада, Убайдаллаха ібн Абдуллаха, Сулеймана ібн Іасара і Харіджі ібн Зайда [583], які встановили порядок вивчення спірних питань. Для цього по кожному з них збирали різноманітні відомості, опитували якомога більше людей. Потім ці відомості порівнювались і обговорювались для того, щоб встановити найбільш достовірний варіант і винести єдине можливе рішення.

Іджма в мусульманському праві поділяється на три категорії: іджма аль-каул — словесна одноставна думка висловлена в часі; іджма аль-філ — практична одноставна думка та іджма аль-сукуті — мовчазна одноставна думка. Крім цього іджма також поділяється на дві великі категорії — іджма аль-азімах (звичайна одноставна думка) та іджма аль-руксах (незвичайна одноставна думка).

Що стосується словесної одноставної думки, то у випадку виникнення спірного питання, коли всі правники погоджуються, висловлюючи свою згоду, то це — «звичайна» одноставна думка. Однак якщо таке питання виникає і ніхто з юристів нічого не говорить, тоді це «незвичайна» одноставна думка. З точки зору ісламської правової системи обидва підходи є дійсними.

Практична іджма виникає тоді, коли на дії правника немає ніяких заперечень від інших факіхів (звичайна іджма), однак якщо на дії правника є заперечення — тоді це незвичайна іджма. Ці обидва види іджми також є дійсними.

Щодо мовчазної одноставної думки, то мовчання правників у відповідь на будь-яку висловлену вголос думку розглядається як згода, однак лише якщо: а) існують докази, що юристи, які зберігали мовчання, достатньо знайомі зі спірними питаннями; б) після того, як думка була висловлена пройшло достатньо часу для того, щоб інші правники змогли добре розглянути і проаналізувати.

Іджма виступає узгодженою думкою багатьох або всіх релігійно-правових авторитетів певного часу, їх одноставною думкою з будь-якого богословського питання, на яке в Корані і сунні немає явної відповіді. Проблеми, що виникають у зв'язку із застосуванням іджми такі: чи може іджма відмінити Коран, чи пов'язані рішеннями іджми наступні покоління?

Активно критикував використання іджми Ібн Рушд (1126-1198). Його доказ полягав у такому: одноставність відносно того чи іншого теоретичного питання у певну епоху може бути встановлена лише у випадку, якщо дана епоха вже завершилась; якщо до стемени відомі всі вчені, які жили в цю епоху, якщо надійні джерела повідомляють про думку кожного з них відносно питання, що розглядається; якщо вони одноставно заперечують наявність у релігії буквального і внутрішнього змісту; якщо кожній людині доступні знання з будь-якого питання і якщо шлях до пізнання релігії єдиний для всіх людей. Можливість іджими за таких умов зводилась нанівець. Більше того, оскільки



ки вона не носила інституалізованого характеру і не було визначено, чиї саме думки мають бути враховані, Ібн-Рушд вимагає врахувати точки зору філософів [99, с. 56-57].

У мусульманському праві існують розходження щодо кількості юристів, які можуть затверджувати іджму. Одні твердять, що це число не має бути великим. Згідно імамам Маліку та Абу Ханіфі, це число може дорівнювати трьом, а інші вважають, що достатньо двох.

Кійас — судження за аналогією (одна з категорій незалежного судження ар-ра'й) є провідним принципом раціоналістичного дослідження правових питань. Сутність його полягає в тому, що співставляється схематична модель питання, яке вирішується, з вже існуючою моделлю раніше вирішеного питання і на основі співставлення виводиться рішення. Значення кійасу в усій системі фікху настільки значне, що він був прийнятий як один з коренів останнього, а своєму поширенню завдячує тим, що надає можливість аналізувати кожне правове рішення, уникаючи механічного накопичення фактів.

Завдяки застосуванню кійасу з'явилась можливість аналізувати кожне правове явище, уникаючи механічного нагромодження фактів. Мусульманськими правниками були встановлені умови, за яких кійас може бути прийнятим: по-перше, він має застосовуватись лише тоді, коли рішення даного питання відсутнє в Корані і хадісах; по-друге, він не повинен суперечити принципам ісламу; по-третє, він не має суперечити переказу Пророка; по-четверте, кійас має бути чітким, основаним лише на Корані, хадісах, або на іджмі.

Обов'язковими елементами формули кійасу є «підгрунття» (аль-асл) — модель вже вирішеного питання, з якого виконується порівняння, «ізвод» (аль-фар) — модель питання, що вирішується, «судження» (аль-хукм) — головна думка всієї формули і, зрештою, «причина» або «умова» (аль-ілла) — обґрунтування судження, на якому будується все співставлення [128, с. 137].

Існують два типи кійасу: а) кійас аль- джалі (явний або очевидний кіяс) і б) кійас аль- хафії (прихований кійас). Прикладом очевидного кійасу може бути судження щодо пальмового вина. Алкоголь (вино) заборонений з-за своїх п'яних властивостей; пальмове вино також має п'янки властивості і тому також може бути забороненим в ісламі. А прикладом кійасу аль-хафії може бути сплата закяту, де, згідно пояснень Пророка, з кожних сорока кіз одну слід віддати як закят. «Якщо бідняку дати козу, це принесе йому мало користі, або зовсім ніякої. Тому дозволено продати цю козу і дати йому гроші. Для нього, мабуть гроші будуть цінніші за козу» [237].

Застосування методу кійасу потребувало від факіха значного обсягу знань, оскільки постійно поставала проблема вибору: або брати за основу канонічний текст чи відомий факт, задовольнитись явною аналогією або шукати приховану. Цей метод визнавався всіма релігійно-правовими школами, хоча деякі правники виступали проти застосування, наприклад, мутазіліти та вчені захіритської школи. Ті, хто виступав проти кійасу, як головний аргумент висували те, що мусульманин має шукати вирішення своїх проблем у Корані; наводячи аят: «І ось Книга, яку Ми явили, повну благословення; так наслідуй її та виконуй обов'язок свій» [286; 20:155]. Вони також наводили на підкріплення своїх висловлювань сунну Пророка. Насамперед, вони мали сумнів у дієвості кійасу з точки зору ісламської юриспруденції.

Прибічники кійасу також наводили на підтримку своєї позиції аяти з Корану, переказ Пророка Мухаммада і висловлювання його сахабів: «І дали Ми їм ясні докази у Справі» [286; 45:17]. Коли твердять, що за допомогою здорового глузду треба робити висновки щодо мусульманського права. Так, наприклад, як ми вже зазначали, у хадісах оповідається про те як Пророк, коли був живий, послав Абу Мусу аль-Ашаді до Йємену

і наказав йому судити на основі Корану, а якщо не знайде рішення в Корані, то повинен використати переказ Пророка, а якщо й там не знайде відповіді, він має використати своє власне судження, тобто кійас.

Ще однією з категорій ар-ра'ї є істіхсан (дослівно «перевага», «переважне рішення») як судженням, що веде до відмови від рішення за аналогією (кійас). Термін був введений Абу Ханіфою як метод виправлення рішень, прийнятих на основі кійасу, але таких що виявилися при певних обставинах недоцільними, тобто коли рішення за кійасом є таким, що наносить шкоду. Наприклад, канонічні тексти приписують чистити одяг пранням у воді й віджиманням, однак не всі тканини можна так чистити, тому допускається очищення сухим способом (чистка, провітрювання) [128, с. 116].

Концепція істіхсану застосовувалась, головним чином для того, щоб не дати жорсткому принципу кійасу відмінити вже існуючий корисний, чи як мінімум нешкідливий звичай, який може призвести до невинувато тяжких результатів. Термін істіхсан, який протиставляється звичайному кійасу, набув значення методу віднайдення закону, який з тих чи інших причин суперечив традиційному кійасу.

Мусульманські правники вважають, що істіхсан, або масаліх аль мурсала, непрямо згадується у Корані: «Які прислуховуються до слова, а потім наслідують краще з нього. Це ті, кого повів Аллах, а вони люди розуму» [286; 39:18]. Якщо «слово» вважати у цьому аяті просто словом, то ця фраза означає, що добродійні й благочестиві люди мають слухати все, що говориться, і вибирати з нього найкраще задля загального блага, а якщо прийняти, що «слово» тут ужито у смислі як слова Аллаха, тоді це означає, що люди мають благоговійно слухати його, а «люди розуму» повинні намагатись вести себе більш пристойно.

Істіхсан застосовують, коли кійас вступає у протиріччя з іджмою або звичаєм (урф), щоб факіх міг вибрати щось одне для свого рішення. Однак рішення аль-істіхсан не є прецедентом, дія його є однократною. Ханбалітський мазхаб називав його істіслахом, тобто пошуком рішення у загальних інтересах, а малікітський мазхаб називав аль-масаліх аль-мурсала, що означає звільнення від текстів заради блага. Лише ханіфітський мазхаб широко практикував істіхсан, про що скажемо у наступному розділі. Єдина школа, що не визнає істіхсан — шафіїтський мазхаб. Юристи-шафіїти використовували істідлал, уникаючи застосування лише суворого кійасу. Істідлал — це процес пошуку в джерелах настанов, основи і доказу, хоча словарне значення цього терміну — просто «аргументація».

Прикладом істіхсану може бути носіння належного одягу жінками, згідно з яким деякі частини її тіла не може бачити ніхто, окрім її чоловіка. Але у випадку необхідності лікарю може бути дозволено обстежити жінку і встановити діагноз заради спасіння її життя.

Однією з категорій ар-ра'ї є істіслах як метод виведення правового рішення на основі вільного судження про його корисність для всього суспільства. Він означає визначення найбільш корисного чи вигідного рішення. Користь або вигода може бути трьох категорій. Перша — це та, що підтверджена Кораном чи сунною і, таким чином безперечна. Друга — відвернена Кораном чи сунною. Про цю вигоду чи користь сказано, наприклад: «Питають тебе про вино чи про азартні ігри — скажи: «В них обох великий гріх і певна користь для людей, але гріха більше, ніж користі» [286; 2: 219]. Третя — категорія користі та вигоди, що буквально не підтверджена і не спростована Кораном і сунною. Саме з приводу цієї категорії муджтахіди і виносять рішення, ґрунтуючись на загальних шаріатських принципах. Один з відомих прикладів практичного застосуван-



ня цього методу — це випадок, коли Умар ібн аль-Хаттаб, щоб дати урок торговцям, які обманювали людей, вилив все молоко, яке ті змішали з водою.

Істіслах був розроблений Маліком ібн Анасом, який саме вважав його різновидом істіхсану. Однак останній, виступаючи методом коригування кійасу, не може застосовуватись без нього. Істіслах повністю не залежить від Корану і сунни, однак має силу лише при умові дотримання трьох умов: 1) рішення не повинно стосуватись питань віри; 2) рішення не має суперечити ні духу, ні букві віри; 3) користь від застосованого рішення має бути необхідною і суттєвою [512]. Приклад істіслаху: у випадку військової небезпеки збір необхідних для оборони ворогу коштів здійснюється лише з багатих.

Техніка істіслаху або маслаха (суспільне благо) пов'язана з істіхсаном, їх часто плутають. Обидва ці методи протистоять простішим і очевидним методам виведення правових рішень, однак істіхсан сягає до більш раннього періоду розвитку мусульманського права. Маслоха — це врахування тих цілей, заради яких людству дані закони, а саме: збереження релігії, життя, ясності розуму, нащадків і власності. Маслоха має вирішальне значення лише тоді, коли є переконливі і безперечні судження щодо всього співтовариства.

Всі факіхи більшою чи меншою мірою застосовували істісхаб («презумпція незмінності стану», дослівно «пошук зв'язку», «ув'язка») — це процес виведення фікху шляхом зв'язку сукупності обставин наступного періоду з попереднім [334, с.209]. Прикладом істісхабу може бути, випадок коли з-за довготривалої відсутності будь-якої людини виникає сумнів щодо того жива вона чи мертва. Згідно істісхабу, всі права мають залишатись в силі як і в тому випадку, якщо б хоч комусь було відомо, що людина ще жива.

Істісхаб означає правило доказу чи правове допущення продовження існування умов, іншими словами, у праві на доказ це — стан речей, які існували у минулому, продовжують існувати, поки не буде доведено зворотнє. Це існування презумпції невинуватості поки вона не доведена. Ця презумпція заснована на істісхабі. Є подібна презумпція халяль (дозволене) для речей за відсутністю їх спеціальної заборони (харам). Наприклад, якщо чоловік пропав безвісті, він вважається живим, його дружина залишається його законною дружиною доти, поки суд після відповідних розслідувань не видасть постанови, що передбачає зворотнє, а саме його смерть. Істісхаб прийнятий усіма школами мусульманського права. За його допомогою здійснюється намагання не допустити нічого, що може відкрити шляхи будь-чому, що суперечить закону Аллаха. Це пошук з'єднуючої ланки, будь-якого свідчення, на основі якого можна визнати, що існуючий стан речей виник законним шляхом і може зберігатися доти, поки не доведено протилежне.

Важливим методом вирішення духовно-правових питань є іджтіхад. І Барковська визначає його як «принцип прийняття вільного рішення визнаним мусульманською громадою авторитетним правознавцем з окремих питань релігійного і громадського життя у випадку мовчання Корану» [26, с.7]. А.Філіпс дає таке визначення іджтіхаду: «Один з принципів, що існує в ісламському правознавстві, а також відповідний йому процес розмірковування, за допомогою якого виводяться Ісламські фатви» [334, с. 261].

Арабське слово іджтіхад (буквально «велике старання» «сумління») у найбільш широкому розумінні означає використання людського розуму у розробці й роз'ясненні ісламських законів. Він охоплює багато розумових процесів — від інтерпретації текстів Корану до реальності хадісів. Іджтіхад пов'язаний з кійасом, а точніше можна сказати, що кійас є формою іджтіхаду, оскільки обидва призначені для вирішення нових релігійно-правових проблем, які раніше не були чітко впорядковані. Отже, іджтіхад — це

намагання юристів за допомогою власних суджень дійти до логічного висновку у спірному правовому питанні, аби зробити висновок щодо ефективності ісламського правового припису.

Іджтіхад був визнаний як докладання зусиль у пошуках найбільш глибоких знань законів шаріату: «муджтахід відчуває у собі нездатність на більше, тобто це розуміння шаріатського тексту з Книги Всевишнього Аллаха і сунни Його Посланця, після того, як був докладений максимум зусиль на шляху досягнення цього розуміння, щоб пізнати шаріатський закон» [417].

Іджтіхад — це виведення закону з тексту, яке відбувається або виходячи з прямого значення тексту, або з тих вказівок, які наявні у тексті. Тексти мусульманського права вимагають здійснення іджтіхаду у зв'язку з тим, що вони не повідомлені у детально роз'ясненій формі, а у загальній, яка може бути застосована до всіх випадків у житті людей. Розуміння цих текстів і виведення з них закону стосовно кожного випадку вимагає того, щоб докласти зусилля, щоб вилучити з них шаріатський закон стосовно кожного окремого випадку. Навіть ті тексти, які повідомлені у детально роз'ясненій формі й містять подробиці, по суті, є загальними. Наприклад, аяти, що стосуються спадку, подані у детально роз'ясненій формі і містять подробиці, але, незважаючи на це, з точки зору часткових законів стосовно багатьох питань вони вимагають детальнішого розуміння і виведення. Справа в тому, що Коран і сунна подані у загальних рисах навіть тоді, коли містять подробиці. Сутність загальних рис робить ці тексти такими, що містять загальний зміст, до якого входять загальні і часткові положення. Звідси розмаїття загальних смислів.

Слід ще раз підкреслити, що головними текстами з мусульманського права вважаються виключно Коран і сунна. Отже, слова Абу Бакра, Умара, Алі чи інших асхабів ні в якому разі не вважаються шаріатськими текстами. Також і слова знавців права (муджтахідів), наприклад, таких як Малік, Шафії, та інших також не вважаються шаріатськими текстами. Таким чином, вивести закон не з Корану чи сунни — означає вивести закон ні з того, що явив Аллах, а все це категорично заборонено (харам) ісламом.

Іджтіхад муджтахідами здійснюється за певними правилами, які сформувався або в результаті багаторазової практики виведення закону з текстів, або в результаті дотримання певних правил виведення законів. Це фактично призвело до появи трьох видів муджтахідів: муджтахід мазхаб, муждтахід масаля, муджтахід мутлах.

Муджтахід мазхаб — це муждтахід, який наслідують одного певного муджтахіду у здійсненні іджтіхаду, однак при цьому самостійно робить іджтіхад у законах і подражає імаму свого мазхабу. Муджтахід може дотримуватись законів свого мазхабу, а може суперечити їм своєю думкою, однак все це відбувається у межах одного мазхабу.

Для муджтахіда-масаля не існує певних умов і певного методу. Маючи певні шаріатські і лексичні знання, які дають йому можливість розуміти тексти ісламу, він має право здійснити іджтіхад з одного певного питання, хоча й може вивчити думку муджтахідів, їх докази та їх спроби використання доказів, з одного питання, і тим самим дійти до певного розуміння шаріатського закону відповідно до свого припущення, не дивлячись на те, відповідає цей закон думці інших муджтахідів чи ні.

Муджтахід-мутлах — це муджтахід, який здійснює іджтіхад у законах шаріату і у методі їх виведення, незважаючи на те чи є у нього певний метод чи немає, однак він природним чином дотримується певного методу розуміння для виведення закону, як це було з муджтахідами у часи споборників Пророка. Для того, щоб вважатися муджтахідом-мутлах треба: по-перше, знати шаріатські докази (Коран, сунна, іджма, кійас), з яких виводяться закони; по-друге, знати значення слів, що застосовуються в арабській



мові та її риториці (розуміти значення слів, речень, стиль мови). Отже, муджтахід-муглах має знати яким чином слід розуміти закони шаріату, їх розділи і методи їх обґрунтування, а також те яким чином вони вказують на свої значення, визнані для них умови. Крім цього він має знати про передавачів хадісів, про недоліки і поправки, причини явлення аятів і того, що їх відмінняє і є відмінним у текстах.

Муджтахіди, які здійснюють іджтіхад можуть бути поділені на три категорії: аль-муджтахід філ шаріа — це були споборники Пророка, які здійснювали іджтіхад з питань шаріату, аль-муджтахід філ-мазхаб, ті що здійснювали іджтіхад і засновували релігійно-правові школи (мазхаби); аль-муджтахід філ-масал — це сучасні муджтахіди, які виносять фетви чи юридичні висновки з релігійних питань.

До муджтахідів, які здійснюють іджтіхад мусульманське право висуває ряд вимог, які, насамперед, передбачають знання Корану, сунни, фікха, усуль аль-фікха. До того ж вони повинні мати відмінну репутацію, а також високі моральні якості: бути добрими мусульманами не номінально, а реальні; бути благочестивими і дотримуватись усіх приписів Корану; вони не повинні підпадати під еретичний вплив; мають бути справедливими, чесними, надійними, правдивими, не чинити беззаконних дій.

В іджтіхаді застосовують метод аргументації седду зарака, тобто перекриття шляхів до всього шкідливого і негативного, як в індивідуальному, так й у соціальному плані. Хоча з приводу деяких видів седду зарака існують розбіжності. Його часто використовують у шафіїтському і ханафіїтському мазхабах. Наприклад: Всевишній Аллах заборонив через Пророка Мухаммада ображати псевдобогів, щоб це не стало приводом для образи Аллаха. Однак існують обмеження у застосуванні іджтіхаду, його не можна застосовувати у питаннях щодо існування Аллаха, щодо істинності Пророків Аллаха, щодо істинності Корану. Будь-які роздуми над цим розглядаються як невіра.

У X ст. деякі мусульманські юристи зайняли пасивну позицію і заявили, що іджтіхад і тафсір були вичерпним чином завершені попередніми вченими, які мали надзвичайні здібності. У 1258 р., коли татари під орудою Халаку-хана, онука Чингіс-хана, захопили Багдад і вбили аббасидського халіфа аль-Мустасі, і до 1302 р., коли татари були розгромлені, правники Іраку одностайно дійшли до невірної думки — «зачинити двері іджтіхаду», яким вони, до речі, і так майже не займались з X ст. Тому у сунітському ісламі і серед шіїтів ахбаритського тлумачення іджтіхад вважається завершеним, виступаючи лише прерогативою періоду формування законів ісламу. Шіїти вважають, що іджтіхад є прерогативою лише шіїтських імамів, які вважаються непогрішними.

Однак багато вчених, які дотримуються салафітської доктрини, поставили під сумнів тезу про «закриття дверей іджтіхаду». Серед них Ібн Таймія, його учень Аль-Джавзія, а також такі суперечливі особи як Аль-Афгані та Мухаммад Абдо. Тезу про «закриття дверей іджтіхаду» вони більшістю пояснювали слабкістю і настроями поразки в ісламському світі, особливо в середовищі улемів, у період татаро-монгольської навали. Аль-Афгані та Мухаммад Абдо у XIX ст. вважали, що слід закону «відчинити двері іджтіхаду». Вони вважали, що доктрина «зачинених дверей іджтіхаду» не була прийнята шляхом непогрішної іджми. Тому був початий новий іджтіхад і тим самим вважалось, що «двері знову відчинені».

Питання щодо іджтіхаду може виступати виразом суто доктринальної позиції, тому тією чи іншою мірою іджтіхад завжди продовжувався не лише до 1258 р., а завжди, і, напевно, буде продовжуватись. Доктринальна розробка нормативного складу мусульманського права теоретично базувалася на принципі свободи іджтіхаду. Практично він означав введення правознавцями декількох різновидів норм. Перш за все, здійснюючи тлумачення загальних приписів-орієнтирів Корану та сунни, вони надавали їм юридич-

ного характеру, формували на їх основі конкретні судові рішення. Іджтіхад означав також можливість вибору серед суперечливих конкретних приписів сунни та індивідуальних рішень споборників Пророка найбільш вірного для даної справи.

Фактично бурхливий розвиток іджтіхаду в VIII-X ст.ст. та поява мазхабів закріпили положення доктрини як провідного джерела мусульманського права. Багато суддів почали дотримуватися певного тлумачення, частіше за все того, якому надавали перевагу халіфи або який користувався найбільшою популярністю серед місцевого населення. Та, правда, протягом ще двох століть далеко не всі кадї дотримувались суворо якогось одного тлумачення, надаючи перевагу власному. Навіть ті з них, які відмовлялися від права на іджтіхад, могли вільно змінювати свою прихильність: в рішеннях одних справ вони застосовували висновки одного тлумачення, а при розгляді інших — до норм прибічників іншої правової школи [603, с. 67].

У X-XI ст. стан суттєво змінився. Іджтіхад поступово став розглядатися не як вільне бачення поза межами Корану та сунни, а лише як можливість вибору будь-якої зі шкіл мусульманського права. За висновками більшості мусульманських дослідників, тоді «вік іджтіхаду» змінився на «вік такліду» (букв. «традиції», «наслідування»), який означав, що у випадку мовчання Корану і сунни судді втратили право виносити рішення на основі власного розсуду і повинні були суворо дотримуватись однієї з визнаних шкіл мусульманського права. Уже наприкінці X ст. правителі вимагали від суддів ради-тися з вченими щодо тих справ, у яких вони не могли винести рішення на основі Корану та сунни. І хоч ці джерела разом з іджмою продовжували вважатися основоположними і незмінними, фактично кадї вже не могли прямо посилатися на них, а були зобов'язані застосовувати закріплені в них норми лише в тому вигляді, в якому вони інтерпретувалися повним тлумаченням [596, с. 191].

Отже, якщо в VII-VIII ст. джерелами мусульманського права дійсно виступали Коран та сунна, а також іджма і «вислови сподвижників», то, починаючи з X-XI ст. ця роль поступово перейшла до доктрини. По суті припинення іджтіхаду означало канонізацію висновків основних шкіл мусульманського права, які склалися у середині XI ст. Висновок про те, що з цього моменту доктрина стала головним джерелом мусульманського права, поділяється авторитетними арабськими і західними дослідниками [364, 669].

З середини X ст., коли «двері іджтіхаду» стали поступово зачинятись і його ступені стали важко досяжними, великого значення став набувати таклід.

Лексичне значення слова «таклід» — необдумане слідування за іншою людиною. Згідно шаріату таклід означає керівництво словами іншої людини без зобов'язуючого доказу, фактично це — дотримання авторитету муджтахіда певного мазхабу з розробки часткових питань фікху. Таклід є недопустимим у сфері віри (акіди), оскільки вірити можна лише в Аллаха, а таклід у сфері законів шаріату є дозволеним для кожного мусульманина. Це підкріплюється аятом з Корану, в якому Аллах говорить: «Запитайте послідовників Нагадування, якщо ви не знаєте». Це, власне, є аят, що є загальним у своїй вимозі від тих, хто не має знань, запитувати тих, хто має знання. Ті, хто мають знання про закони шаріату, вважаються такими, які мають знання не залежно від того чи отримані вони шляхом іджтіхаду чи шляхом навчання. Отже, аят вказує на дозвіл такліду.

Закон шаріату, який приймає людина, може бути виведеним нею самостійно (ця людина зветься муджтахідом), а якщо закон виведений кимось іншим, ця людина його приймає, тобто запозичує думку іншого (ця людина зветься мукалідом), тобто в останньому випадку тут наявний таклід без доказу або з не зобов'язуючим доказом [541, с. 476]. Отже, людина або сприймає закон, якого вона досягає за допомогою власного



іджтіхаду, або приймає закон, який досягнутий іншою людиною шляхом її іджтіхаду. Таким чином це не виходить за межі цих двох положень. Отже, той хто не є муджтахідом ким би він не був є мукалідом. Одна й та ж людина може бути і муджтахідом і мукалідом. Починаючи із середини X ст., коли «двері іджтіхаду» стали поступово зачинятись, таклід набуває значення «рівня авторитетності факіха, який не є муджтахідом».

Таклід поділяється на два рівні: таклід аль-хасс (рівень вчених) і таклід аль-амм (рівень звичайних знань). В свою чергу таклід аль-хасс поділяється на три розряди: 1) таклід ат-тахрідж — рівень виведення рішень, яким володіють ті, хто може роз'яснити недостатньо визначені місця шаріату на основі розробки муджтахідів свого мазхабу; 2) таклід ат-тарджіх — рівень переважного вибору, яким володіють ті, хто може вибрати краще рішення з вже розроблених муджтахідами; 3) таклід ат-такдір — рівень оцінки, яким володіють ті, хто добре вивчивши роботи попередників і, осягнувши систему їх аргументації, можуть робити виклади їх робіт, писати до них коментарі тощо, нічого не додаючи від себе. Випускники мусульманських духовних навчальних закладів отримують ступінь таклід ат-такдір.

Таклід, виступаючи у вигляді прийняття думки іншої людини без обов'язкового доведення, може також виступати й у вигляді керівництва думкою іншої людини, без обов'язкового доведення. Це, наприклад, може бути у вигляді прийняття муджтахідом думки іншого муджтахіда.

Однак іслам передбачає не прямування за муджтахідом, імамом, мазхабом, а прямування за шаріатським законом. Тому, згідно шаріату, неприпустимим є прямування за особистостям, а треба прямувати виключно за законами Аллаха. Однак реальність такліду зробила мусульман послідовниками законів муджтахіда, які стали обирати його імамом і вважати закони, виведені ним за його власним іджтіхадом, своїм мазхабом. Внаслідок чого на практиці серед мусульман з'явилися шафіїти, ханафіти, малікити, ханбаліти, джафаріти, зайдіти та ін.

Тлумачення будь-якого казусу з позицій шаріату або богословсько-правовий висновок, зроблений для роз'яснення і практичного застосування будь-якого припису шаріату носить назву фатва [557]. У перші століття ісламу фетвою називали роз'яснення з різних правових питань, що були зроблені споборниками Мухаммада, особливо першими чотирма халіфами, а також їх власні правові рішення. Всі релігійно-правові школи, хоча й не рівною мірою, розглядають фетву як додаткове джерело мусульманського права.

Пізніше у поняття фетва стали вкладати інший зміст: по-перше як думку авторитетного факіха (правознавця), що складається в результаті індивідуальної розробки (іджтіхаду) певного питання; по-друге, як відповідь на запит щодо випадку, який має примусове значення. Фетва виноситься усно або оформлюється у вигляді спеціального документу і може слугувати підґрунтям для судового рішення кадї. Фетва обов'язково має базуватись на принципах ісламу, а також на принципах мусульманської юридичної практики, що часто укладаються збірками. Ці збірки є важливим допоміжним і навчальним матеріалом для наступних поколінь правників. Ранні і найбільш відомі збірки фетв були складені аль-Маварді (пом. у 1069 р.), Мухаммадом ібн Рушдом (пом. у 1126 р.) Умаром аль-Бухарі (пом. 1141 р., аль-Хасаном Кадїханом (пом. у 1196 р.) та ін. [557]. Ці збірки фетв відображали практику здійснення норм фікху у поведінці мусульман. Деякі з них визнавалися державою і використовувались при підготовці законів. У середні віки особливого значення мали фетви головного муфтія держави (наприклад, шейха уль-іслама в Османській імперії), особливо його висновки щодо відповідності владного

законодавства принципам ісламу. Таким чином фетва виступає засобом контролю з боку релігійних кіл за діями світської влади.

На відміну від рішення судді (каді), який бере до уваги суто зовнішню поведінку людини, фетва муфтія враховує також релігійні мотиви вчинків і тому звернена, насамперед, до релігійної совісті мусульманина. У більшості мусульманських країн сьогодні збереглися посада верховного (головного) муфтія, фетви якого не лише містять рішення щодо конкретних питань на основі приписів фікху, але й часто стосуються важливих проблем державного і громадського життя. У ряді країн створені спеціальні державні відомства або діють особливі органи при відомих навчальних закладах, наприклад колегія найвідоміших улемів при університеті Аль-Азхар у Єгипті. Остання виносить фетви з авторитетними оцінками тих чи інших подій і фактів.

У Судані, наприклад, де йде з 1983 р. кровопролитна громадянська війна, що забрала життя більше 2 млн. людей і пов'язана із запровадженнями північним ісламським урядом шаріату до християн і послідовників традиційних африканських релігій, які живуть на Півдні країн, у липні 2003 р. була випущена фетва, у відповідь на те, щоб зробити парламентарський округ Хартума релігійно нейтральним. Фетва проголошує, що всі, хто схвалює чи закликає інших застосовувати постанови, відмінні від шаріату, в тому числі й ті, хто агітує за інші неісламські віросповідання, є відступниками і мають понести смертну кару. Її підписали впливові релігійні лідери [47].

Як додаткове джерело шаріату також допускались і місцеві звичаї, які не ввійшли безпосередньо до мусульманського права у період його становлення, однак прямо не суперечили його принципам і моралі. При цьому визнавались правові звичаї, що склались у самому арабському суспільстві (урф), а також у численних народів, які були підкорені в результаті арабських завоювань або таких, які пізніше підпали під вплив мусульманського права (адат).

Виступаючи методом вирішення духовно-правових питань, адат являє собою звичаї доісламських правових комплексів, а також реалії правового життя, які не відображені у шаріаті [128, с. 13]. У розробках ісламських законодавців поняття адат зливається з поняттям урф і є його синонімом. Однак це вірно лише щодо території, яка тяжіє до Мекки і Медини, звичаєве право яких мало великий вплив на формування норм шаріату і розглядалось як додаткове джерело права.

Існує кілька причин з яких норми адату побутують в ісламському світі: по-перше, в тих країнах, де ісламське населення не складає більшості і відсутні шаріатські суди; по-друге, в країнах, де і досі є сильними родоплемінні відносини і, відповідно, збереглися стародавні правові уявлення; по-третє, в тих місцях, де у доісламські часи держава мала розвинену правову систему і тому з прийняттям ісламу не відмовилась від звичаєвих правових норм.

Іноді норми адату можуть розходитись з шаріатом, виступаючи як альтернатива або навіть відтісняючи норми шаріату. Так, наприклад, у багатьох народів Кавказу збереглися звичаї кровних обов'язків. Звичаї широко використовуються у торгівлі, а також у шлюбно-сімейних відносинах, наприклад при встановленні шлюбного викупу — махра.

На практиці нормами адату можуть користуватися без обмеження саме третейський суддя (хакам), «головним завданням якого є досягнення сторонами згоди. Духовні ж судді (каді) або урядовий чиновник можуть спиратися на адат обмежено, лише в окремих випадках, з використанням норм, що не суперечать загальному духу шаріату [404]. Так, наприклад, складати заповіти (васйа) на випадок смерті прийнято всюди, де позиції шаріату є достатньо міцними, однак порядок складання васйа, його умови, долучені



особи тощо, варіюються в залежності від арату, тому розбіжності у різних місцях мусульманського світу можуть бути достатньо відмінними.

У колишніх республіках Середньої Азії широко були розповсюджені місцеві звичаї, які визнавалися ісламськими і стосувалися паломництва до могил «святих» (зіятат), «колективного читання Корану у будинках» з приводу релігійних свят, обряди і ритуали, пов'язані з весіллями, поминаннями померлих тощо. Так Середньоазіатськими духовними управліннями мусульмани були визнані не відповідними шаріату дії такі як «вкуп гріхів» покійного і посмертні пригосання з читаннями Корану на 3-й, 7-й, 20-й і 40-й дні і на роковини смерті, що здійснювались за плату. Ці дії у фетвах прорадянських служителів ісламу заборонялись, хоча відомі сотні середньовічних вакуфних документів про пожертви на регулярне читання Корану над могилами померлих. У преамбулах таких документів з посиланнями на Коран, хадіси, іджму іменитих улемів обґрунтовується допустимість і богоугодність читання молитов над могилами померлих.

Похідними від шаріату додатковими джерелами мусульманського права були укази і розпорядження халіфів — фірмани. У подальшому в мусульманських державах з розвитком законодавчої діяльності як джерело права почали розглядатися та відігравати зростаючу роль закони — кануни. Фірмани і кануни також не мали суперечити принципам шаріату і доповнювали його, насамперед, нормами, що регламентували діяльність державних органів та регулювали адміністративно-правові відносини державної влади з населенням. Прикладом сучасного кануну може служити стаття 48 «Оснoв системи влади», прийнятих у 1932 р. у Саудівській Аравії, що проголошує: «Суди зобов'язані застосовувати норми шаріату при розгляді ними справ у відповідності з Кораном і сунною, а також законами, декретованими правителем на основі Корану і сунни» [цит. за 282, с. 16].

У вирішенні духовно-правових питань у мусульманському праві важлива роль належить доказу. Сутність і сила доказу в ісламі полягає у доведенні того, що закон, на який вказує доказ, є шаріатським законом. Якщо з певного випадку існує один доказ, придатний для використання саме як доказу того, що є відповідний закон щодо цього випадку, — це шаріатський закон. А якщо існують два придатних докази, з яких один вказує на певний закон, наприклад заборону (харам), а інший вказує на протилежний закон, наприклад, на дозволене, то тоді виникає необхідність застосувати перевагу (тарджих) одного доказу над іншим, ґрунтуючись на тому, що доказ одного закону сильніший за інший. Свідченням обов'язковості виконання тарджиха і обов'язку керуватися сильнішими доказами, є одностайність споборників Пророка, які керувались сильнішим з двох доказів, залишаючи осторонь слабкий.

Прийняття рішень з багатьох духовно-правових питань здійснюється за допомогою шури (дослівно «рада») — прийняття громадської думки з боку халіфа або уповноваженої халіфом особи чи то керівника, воєначальника. Всі вони виступають амірами (керівниками). Необхідність ради засвідчена в Корані, де сказано: «І радься з ними у (важливих) справах» [286; 3:159], «І чий справи (вирішуються) шляхом ради між ними» [286; 42:38]. В ісламі вважається, що шура властива лише мусульманам і проводиться між ними.

В яких же випадках проводиться шура? Чи переважає думка більшості, незважаючи на її вірність або хибність, чи навпаки? Іслам підкріплює це актом Корану: «А коли вирішив ти, то покладись на Аллаха» [286; 3:159], тобто після проведення ради покладись на Аллаха у виконанні своєї справи.

Прикладом може бути відомий хадіс щодо шури Пророка у день битви при Ухуді. Пророк вважав, що слід захищатися у Медині й тримати курайшитів за межами Меди-

ни. Такої ж думки дотримувались його споборники. Однак більшість вважала, що треба вийти до ворога та переслідувати ворога. Пророк погодився з думкою більшості всупереч своїй власній думці і думці своїх споборників. Битва була програна, однак Пророк відкинув прохання повернутись до своєї власної думки і думки споборників, наполягаючи на дотриманні рішення шури. В той же час у битві при Бадрі він погодився з думкою лише однієї людини (аль-Хаббаба ібн аль-Мунзіра) щодо зміни місцеперебування військ сказавши, що «це — думка, війна і хитрість», а висновок шури не враховував. У Худайбійському поході Пророк дотримувався лише своєї власної думки, оскільки наголосив на тому, що виконує волю Аллаха і примусив всіх прийняти його думку.

Отже, у цих трьох випадках вчинки і слова Посланця не виходять за межі трьох положень: по-перше, звернення до сили доказу того, хто наводить його, а не до людей (битва при Бадрі); по-друге, звернення до правильності, незважаючи на більшість, і навіть не беручи до уваги думку більшості (Худайбійський похід); по-третє, врахування думки більшості, навіть не дивлячись на її хибність (битва при Ухуді). Трансформація цих дій Пророка на закони шаріату наводить на думку, що у шаріатських законах превалює виключно сила доказу, вірність рішення (сторона) та думка більшості.

Більшість з означених вище методів вирішення духовно-правових питань тією чи іншою мірою застосовувались ранніми релігійно правовими школами, як мединською, так і куфською. Серед багатьох релігійно-правових шкіл, дія яких поширювалась на різні сфери ісламу того періоду, саме ці дві школи виявилися найбільш переконливими і стійкими. Хоча юридична думка в Куфі була більш розвиненою, ніж в Медині, як результат того, що Куфа була школою, якій безпосередньо сприяв центральний уряд Аббасидів, але основний метод та шляхи розвитку, були спільними для обох шкіл.

Практичне застосування методів досить часто вимагало відхилення від чітких аналогічних правил. Іноді правознавці виносили справедливі рішення або вибирали інші критерії, відмінні від аналогії, як, наприклад, критерій суспільного інтересу, де «співучасники у вбивстві будуть всі страчені за смерть жертви злочину» [505, с. 49]. Така ситуація являла собою повернення до більш вільного ра'ї і спочатку обидва напрями правової думки існували паралельно.

Тенденцією в ранній юриспруденції був зростаючий наголос на понятті «сунна» або усталена (ідеальна) доктрина. Для того, щоб змінити традиційну ідею, доктрину подали як таку, що має глибокі корені в минулому і значний вплив на сучасність. Хоча такий вплив був спочатку анонімним, однак зростаючий формалізм швидко закріпив у доктрині певні імена прадавніх героїв віри. Вони були висунуті через посередницькі зв'язки з ранніми поколіннями мусульман. Мар, наприклад, часто представлявся як людина, що започаткувала мединську сунну, а Ібн-Масуд займав аналогічне місце в Куфі. Урешті-решт невідворотно цей процес завершився причетністю самого Пророка до доктрини. До цього процесу було залучено деяку кількість матеріалу періоду раннього ісламу, який зберегла омеядська правова практика і усна традиція. Як правові, так і політичні намагання були здійснені для відродження незайманої чистоти ісламу в мединський період.

Хоча правові методи в Куфі і Медині були майже однаковими, системи права, створені двома різними школами, відрізнялися певною мірою. Їх спільне підґрунтя полягало в чіткому дотриманні Корану та прецедентам Пророка і перших халіфів, які були створені правовою практикою Омеядів, і це створює прецедент Пророка як найвищої і найважливішої сили у праві. Логічна привабливість цієї тези була незаперечною, а бажання встановити її призвело до того, що багато постанов і рішень було помилково приписано Пророку, а точкою відліку було переосмислення місцевої практики, юриди-



чної і суспільної, в світлі принципів поведінки, збережених в Корані. Установи та дії обумовлювались індивідуально та приймалися або відхилялися в залежності від того, чи відповідали вони цим критеріями, чи ні. Наприклад, один із способів оплати військ за часів Омеядів було щось на зразок чеку, який надавав володарю право отримати певну кількість зерна з державних зерносховищ після збору врожаю. Ситуація, викликана нестійкістю цін на зерно, призвела до купівлі та продажу цих чеків, що було засуджено вченими-правознавцями, які вважали, що це підпадало під категорію лихварства, а це заборонено Кораном [505].

Заборона Корану на азарті ігри приєдналась до заборони ріба (шлях отримання прибутків або грошової позики) для того, щоб надати останній більш широкого змісту, ніж просто лихварства або зацікавленості в наданні позики та кредитів. Тепер вона пояснювалась як будь-яка форма прибутку, що не міг бути попередньо врахований сторонами, що домовляються між собою. Відповідно, щоб перешкодити цьому виду оплати армії, правова норма була сформульована так, що покупець харчових продуктів не міг перепродати їх до того, як він їх отримає. Хоча в Медині цей закон застосовувався лише до харчових продуктів, в Куфі — рухомого майна [505].

Під впливом доктринної опозиції тогочасна доктрина в ранніх школах зазнала значних змін. Велика кількість більш суворих правил, які відстоювала опозиція, наприклад, ріба — отримали загальне визнання і з'явилася тенденція застосовувати владу Пророка для доктрини і виражати її у вигляді традицій. Хоча це не призвело до конфлікту принципів між владою Мухаммада і тогочасного одноставного думкою вчених, однак не було здійснено спроби вирішити конфлікт. Правова думка, звичайно, зазнавала впливу існуючих місцевих умов, таким чином багато відмінностей між мединською та куфською доктринами пояснюється розбіжністю громад двох центрів.

Соціальна свідомість в Куфі, яка походила від розмаїття її суспільства (де, наприклад, арабські і неарабські мусульмани могли перебувати у інтимних стосунках) і від традиції соціального розшарування, створила доктрину подружньої рівності в шлюбі кафа. Ця доктрина передбачала, що чоловік має бути рівним своїй дружині (або її сім'ї) за різними критеріями, включаючи походження, матеріальне становище і професію, однак ця норма не мала аналогів в мединському праві, оскільки соціальний склад Медини не був таким різноманітним.

Певні відмінності в правових системах двох шкіл показують, що традиції арабського суспільства, а саме кровні зв'язки, не були однаково важливими для правників Куфи і Медини. Обидві школи визнають принципи колективної відповідальності за відшкодування у випадках вбивства і тілесного ушкодження і обидві визначають групу, що несе цю відповідальність (акіла). Але в Медині ця група складалася з чоловіків-одноплемінників злочинця, в той час як в Куфі акіла складає та група осіб, яка має спільний інтерес зі злочинцем, що й впливає з їх професійної або сусідської близькості (наприклад солдати одного полку або купці, що знаходяться в приміщенні одного базару) [421].

Консервативний зв'язок з традиціями є ознакою ранніх мединських юристів, в той час як їх колеги з Куфи, які жили в більш демократичному суспільстві, що не мало таких тісних зв'язків з минулим, більш менш правдиво запроваджували вирішення справ. Також, школа в Куфі була географічно більш відкритою і більш сприятливою для впливу іноземних правових систем. Таке усталене ставлення походить як від впливу римського права, так і від жорсткого розшарування суспільства Куфи.

З початком писаного права відбулися зміни у ранніх школах. Мединська школа стала школою Маліка (малікітський мазхаб), а куфська школа — школою Ханіфі (ханафт-

ський мазхаб), оскільки вірний учень аль-Шайбані запозичив і перейняв багато від колишнього вчителя Абу-Ханфіи. Так само, учень Маліка, Ібн-аль-Касим започаткував систематизацію права Маліка.

Починаючи з 720 р. в ісламі настав період, який був ознаменований своєрідним уповільненням та переглядом ситуації тогочасного суспільства, його справжніх цілей та завдань. У тих, хто здійснював переоцінку, спостерігалась тенденція до значного перебільшення втрат і недооцінки здобутків. З політичної точки зору, наслідком такого процесу переосмислення стала зростаюча хвиля ворожості до тогочасної державної політики. Династія Омеядів засуджувалася, оскільки в своєму прагненні світової влади вони перестали звертати увагу на фундаментальні принципи релігії. Невдоволенню сприяли скарги перських та інших неарабських новонавернених проти расової дискримінації арабського домініону. Таке незадоволення було використано тими, метою яких було захоплення влади. Стурбована свідомість ісламу шукала спасіння у релігійному уряді мединських халіфів, які на відміну від їх спадкоємців, тепер вважалися «тими, що проводять правильну політику» або «ар-рашідун» [483, с. 102].

З правової точки зору, такий процес переосмислення призвів до висновку, що практика омеядських судів виявилася неспроможною імплементувати мусульманське право, яке пропонував Коран, а вчені-теологи почали виказувати свої ідеї щодо стандартів поведінки, які б відображали справжню ісламську релігійну мораль. Згрупувавшись з цією метою в общини в останні десятиріччя правління Омеядів, вони сформували перші правові школи.

Ці два напрями критики (політичної та релігійно-правової), звичайно об'єдналися, коли династія Омеядів була врешті-решт скинута і династія Аббасидів прийшла до влади в 750 р. н.е. Вчені-правознавці були всенародно визнані творцями мусульманської схеми держави та суспільства, які пообіцяла створити династія Аббасидів, тому під цією політичною протекцією швидко розвивалися правові школи. Власне, новий етап формування мусульмансько-правової науки настав з середини VIII ст., коли в халіфаті почали складатися основні школи мусульманського права. Він тривав біля двох з половиною століть і став епохою зрілості, «золотим віком» в розвитку мусульманського права. Головним його результатом була поява різних течій в тлумаченні Корану та сунни, кожна з яких відносно автономно розробляла свою систему правових норм. Такий стан пояснювався історичними витоками мусульманського права — особливостями матеріальних і культурних умов його розвитку та становлення. Цей період називають періодом кодифікації та імамів — засновників тлумачень, або правових шкіл — мазхабів.

Мазхаб — ісламська богословсько-правова школа, толк. Слід зауважити щодо значення слова «школа». Як зазначається в літературі «школи ісламського права не були формально-навчальними установами або офіційно визнаними правотворчими органами. Скоріше, вони являли групу юристів, кожна з яких дотримувалась певної доктрини, початки якої могли бути простежені до найвидатнішого дослідника другого століття хіджри, чиє ім'я присвоювалося школі» [396, с.189].

Основна об'єктивна причина появи мазхабів полягала у помітних соціально-економічних відмінностях районів величезного Арабського халіфату, де мало діяло мусульманське право. Серед факторів ідеологічного порядку велике значення мало те, що, як вже зазначалося, основоположні джерела закріпили небагато правил соціальної поведінки. Особливе значення доктрини для розвитку мусульманського права пояснювалося не лише прогалинами та суперечливістю деяких положень Корану та сунни, але й тією обставиною, що більшість норм, які там містилися, вважалися божественними, отже віч-



ними та незмінними. Тому теоретично вони не могли бути просто відкинутими та заміненіми нормативно-правовими актами держави.

Отже, мусульманська юриспруденція виникла, на наш погляд, не як науковий аналіз існуючої практики судів, чия влада була визнана, а як формування системи права всупереч практиці. Перші вчені-юристи були більше служителями релігії, ніж служителями права, зайняті виключно розробкою ритуальної практики. Така активність наукових роздумів різко контрастувала з прагматичністю омеядської правової традиції.

Історичні обставини зумовили наявність розбіжностей між правовою доктриною, яку роз'яснювали ісламські теологи, та правовою практикою судів. На початку правління династії Аббасидів була досягнута значна інтеграція цих двох елементів. Представники правових шкіл були поставлені до судової влади і наймалися державою як юридичні консультанти. Наприклад, Абу-Юсуф був видатним вченим, який обіймав обидві посади. Він був призначений халіфом Харуном (786-809 рр.) головним кадї й написав трактат з фінансового та кримінального права. Однак пізніше розкол між доктриною і юридичною практикою збільшився і став головною ознакою мусульманської релігійно-правової історії.

Серед багатьох релігійно-правових шкіл, дія яких поширювалась на різні сфери ісламу того періоду, мединська і куфська школи виявилися найбільш важливими і стійкими. Хоча юридична думка у Куфі була більш розвиненою, ніж у Медині, оскільки Куфська була школою, якій безпосередньо сприяв центральний уряд Аббасидів, але основна мета та шляхи розвитку були спільними для обох шкіл.

Точкою відліку було переосмислення місцевої правової та релігійної практики відповідно до принципів поведінки, вміщених у Корані та сунні. Правові настанови та дії обумовлювались індивідуально та приймалися або відхилялися в залежності від того, чи відповідали вони цим критеріям, чи ні. Тому тенденцією у ранній юриспруденції був зростаючий наголос на понятті «сунна» або усталена (ідеальна) доктрина. Для того, щоб зміцнити традиційну ідею, доктрину подали як таку, що має глибокі коріння в минулому і значний вплив на тогочасність. Хоча такий вплив був спочатку анонімним, однак зростаючий формалізм швидко закріпив у доктрині певні імена прадавніх героїв віри. Вони були висунуті через посередницькі зв'язки з ранніми поколіннями мусульман. Умар, наприклад, був часто представлений як людина, що започаткувала мединську сунну, а Ібн-Масуд займав аналогічне місце в Куфі. Врешті-решт невідворотно цей процес завершився причетністю самого Пророка до доктрини. До цього процесу було залучено певну кількість матеріалу періоду раннього ісламу, який зберегла омеядська правова практика і усна традиція, а велика кількість сумнівних давніх доктрин була анахронічними приписами. Як правові, так і політичні намагання в мединський період були спрямовані на відродження незайманої чистоти ісламу. Применшуючи значення права періоду Омеядів і подаючи доктрину як таку, що має прадавні корені, юристи навмисне прив'язували її до періоду праведних халіфів.

15.2. ХАНАФІТСЬКИЙ І МАЛКІТСЬКИЙ МАЗХАБИ

Засновником куфської релігійно-правової школи (ханафітський мазхаб) був Абу Ханіфа (699 (за іншими даними 702) — 767 рр.) повне ім'я якого — Імам Аазам, Ан-Нуман ібн Сабїт аль-Куфі. Він народився в Іраці у місті Куфі (хоча предки його були родом з Ірану) в сім'ї багатого торговця шовком, отримав блискучу загальну і богословську освіту, а в юності був знайомий з асхабами, людьми, які бачили Мухаммада

особисто і чули його слова. Ірак був давнім осередком світової цивілізації, тому тут були поширені традиції різних античних та іракських філософських шкіл. До того ж тут були наявними різні релігії — іслам, християнство, іудаїзм, зороастризм. Таке релігійно-світоглядне розмаїття сприяло стрімкому розвитку Ан-Нумана ібн Сабіта. Як зазначає П.Цветков [355], Абу Ханіфа виховувався у шийтській школі законознавства і перші юридичні знання отримав від імама Джафара ас-Садика (шостого шийтського імама). У своїх творах Абу Ханіфа постійно посилався на вчителя, визнаючи його релігійний авторитет з багатьох питань права. Однак деякі положення шийтського вчення викликали у молодого богослова сумніви. Продовжуючи залишатися алідом, Абу Ханіфа відокремився від шийтів і заснував власну релігійно-правову школу.

Спочатку він брав участь у різних диспутах з мутазілітами, хариджитами та іншими групами, вивчав калам, але з часом «об'єктом його інтересів і наукової діяльності стало мусульманське право (фіхх). Ан-Нуман глибоко і прискіпливо вивчав аяти Корану і хадіси Пророка Мухаммада. Він мав на меті не лише вивести з них ті чи інші правові приписи, але й систематизувати та подати їх наукове обґрунтування. Однак при цьому, він завжди посилався на традицію, методи сподобників Пророка і послідовно продовжував їх справу» [11].

Почавши з вивчення філософії та діалектики, Абу Ханіфа потім перейшов до хадісів і фіхху. У двадцять два роки він став учнем видатного іракського богослова Хаммада ібн Абу Сулеймана, у гуртку якого провів 18 років — до смерті вчителя, а потім 10 років сам очолював цей гурток, ставши найавторитетнішим фахімом Куфи і Басри.

Абу Ханіфа часто виїздив з Куфи і вивчав право в інших відомих правників, «з покоління табіінів, таких як Амр ібн Джумахі, Абу Зубайр Мухаммад, Ібн Шіхаб із-Зухрі, Абу Бакр Касим ібн Мухаммад та ін. [11]. Крім цього, він багато чому навчився у членів сім'ї Пророка, яких він поважав і любив. Серед них були Зейд ібн Алі, Мухаммад Бакір. Йому довелося також зустрітись з Джафаром ас-Садиком.

У своїх юридичних судженнях Абу Ханіфа спирався «на розум і аналогію» (прецедент) оскільки довіряв не всім хадісам [348, т. 2]. Він вів дискусії з юридичних питань і проповідував у Куфі, Басрі, Багдаді. Логіка його міркувань настільки імпонувала послідовникам ісламу, що Малік ібн Анас образно казав про нього: «Логіка Абу Ханіфи настільки сильна, що якщо він сказав що дерево — золото, то зможе довести це» [цит. за 421, с. 16]. Засновники інших мазхабів — Малік, Аш-Шафії, Ібн Хан бала вважали себе учнями Абу Ханіфи. Імам Аш-Шафії говорив про нього: «У знанні фіхху всі є дітьми Абу Ханіфи. На терені релігійних наук всі є дітьми вчених Іраку, а іракські вчені — учнями вчених Куфи, куфійські ж вчені — учнями Абу Ханіфи» [цит. за 139, с. 16].

Джерела свідчать, що Абу Ханіфа був глибоко віруючою людиною, вів аскетичний спосіб життя і прожив його під страхом, боячись порушити заповіт Бога і впасти в гріх. Так, про нього розповідали, що дізнавшись про продаж м'яса вкрадених овець у Куфі, він сім років не їв баранину, боячись з'їсти заборонене, викрадене м'ясо. Про нього існують десятки легенд, частина яких вкладена навіть в уста Пророка Мухаммада: «Серед мого народу з'явиться людина на ім'я Абу Ханіфа, в Судний день він стане світилом мого народу», «Нуман ібн Сабіт Абу Ханіфа оживить релігію Аллаха і сунну». «Адам пишається мною, і я Абу Ханіфою, хто любить мене той любить і його, хто його ворог, той є й моїм ворогом», «В кожному столітті із мого народу підніметься людина, серед інших найшанованіша — Абу Ханіфа» Мусульманська традиція вклала слова про Абу Ханіфу і в уста Алі: «В Куфі з'явиться великий знаток віри на ім'я Абу Ханіфа; він загине через те, що деякі не оцінять його знань і старань» [цит. за 139, с. 16]. Йому не раз пропонували різні посади, але він відмовлявся з остраху образити будь-кого і тим



самим власти в гріх. Він був скоріше юристом умоглядним, ніж практиком, що було характерним для тих часів, тому ніколи не займав офіційних посад. Більшість визнаних богословів відмовлялись від державної служби через побоювання прийняття хибного рішення, що могло призвести їх до гріха і гніву Аллаха.

Так, за часів Омеядів Абу Ханіфі пропонували посаду кадія Куфи, а за відмову імам був побитий за наказом еміра Куфи Язіда ібн Умара. У часи правління Аббасидів, Халіф Мансур пропонував йому державну посаду (головного судді) від якої він також відмовився, а на погрозу халіфа відповів: «Якщо ти погрожуєш утопити мене в Тигрі, я скоріше захочу потонути, ніж стати суддею. У тебе є придворні, яким ти маєш потурати заради власного блага» [279, с.244]. Цим він хотів підкреслити, що не буде потурати нікому, навіть халіфу. І тоді останній віддав наказ посадити Абу Ханіфу у в'язницю, з якої, за одними даними його скоро звільнили [11, 279], а за іншими [17, 337] — вчений помер у в'язниці, де був отруєний.

Абу Ханіфа вивчав фікх у багатьох вчених, особливо у період хаджа, який здійснював щороку. Так, Абу Хафс говорить, що Абу Ханіфа вивчав хадіси не менш як у чотирьох тисяч вчених [цит. за 78]. Головна причина чому імам Ханіфа був пов'язаний з такою кількістю вчителів і відвідував так багато шкіл полягала у тому, що він хотів ознайомитись з різними поширеними принципами і методами, а потім на основі їх порівняння прийти до власної системи. Він говорив про важливість паралельного вивчення фікху і хадісів, про що відомий його вислів: «Той хто вивчає хадіси без вивчення фікху, подібний до аптекаря, у якого є всі ліки, проте не знає у яких випадках їх використовувати. Тому він має чекати поки прийде лікар. Так само і тому, хто вивчає хадіси доводиться чекати знавця фікху» [цит. за 468, с. 240].

У своїй викладацькій діяльності Абу Ханіфа використовував методику навчання за Сократом. Так, він не читав лекцій, а пропонував своїм учням для розгляду певну тему, використовуючи принцип шури (колективного обговорення). Тим самим він відкривав шлях до дискусій, коли кожен учень міг висловити свою думку з обговорюваної теми. Після всіх висловлювань учнів, Абу Ханіфа підсумовував результати дискусій і виносив остаточне рішення. Тим самим він на рівних дискутував зі своїми учнями, залишаючи за собою право вчителя на останнє слово. У ханафітській школі також було за прийнятне вести дебати не з реальних, а з гіпотетичних проблем. З тих чи інших проблем вироблялись певні рішення з метою подальшого вірного вирішення у випадку їх виникнення. Все це дозволяє говорити про те, що мазхаб ханафітів є продуктом творчості не лише самого Абу Ханіфи, але й його учнів.

Абу Ханіфа заклав основи письмового мусульманського права, застосовуючи умоглядні засоби дослідження, і виховав багато блискучих учнів. У літературі наводяться різні дані щодо кількості його учнів, наприклад, за даними А.Н.Р.Дої [78], який посилаючись на аш-Шафії, подає імена 980 його учнів, за іншими даними 200. А.А.Б.Філіпс [334] вважає, що таких визначних учнів було три — Зуфар аль-Хузайл (732-774 рр.), Абу Юсуф Якуб ібн Ібрахім (735-795 рр.), Мухаммад ібн Аль-Хасан аш-Шайбані (749-805 рр.). А.А.Алі-заде [11] долучає до них ще й Хасана ібн-Зіяда аль-Лулу, який навчався праву спочатку у Абу Ханіфи, а потім в Абу Юсуфа і Мухаммада аш-Шайбані та подав докладний опис вчення Абу Ханіфи. Хоча за ступенем авторитетності у ханафітському масхабі, його книги поступаються книгам Мухаммада аш-Шайбані.

Однак у збереженні, систематизації і поширенні вчення Абу Ханіфи особливо відзначились два його учня — Якуб ібн Ібрахім аль-Ансарі, який більш відомий на ім'я Абу Юсуф і Мухаммад ібн аль-Хасан аш-Шайбані. Їх прийнято називати сахібейн (два учні). Абу Юсуф є автором таких творів як Кітаб аль Асар, в якому подані посилання та

існади усіх подій, що сягають часів Пророка та його споборників, на які посилався Абу Ханіфа, а також показані наукові методи якими користувався вчитель; полемічного твору (Іхтілафу Абу Ханіфа ва Ібн Абу Лейла), в якому йдеться про дебати між двома правниками, і твору Ар-Радду Аля Сіййер аль-Авзаї, в якому розглянуті стосунки мусульман з немусульманами під час ведення війн і зачіпаються різні аспекти джихаду. Аш-Шайбані хоча й був учнем Абу Ханіфи недовго, однак всі його книги є одними з основних у ханафітському мазхабі. За життя Абу Ханіфа не лишив після себе книг. Майже весь його спадок був переданий ним своїм нащадкам усно. Його думки і погляди були записані його учнями, які зробили все можливе для збереження й розвитку вчення Абу Ханіфи.

Прийнято поділяти основні книги ханафітського мазхаба на три категорії.

Перша з них має назву Захара'р-Ріваййа або Масайюль-усуль — це основні книги мазхабу, які вважаються найнадійнішими. Вони включають твори Абу Ханіфи, Абу-Юсуфа, Мухаммада аш-Шайбані, Зафара ібн Узайла та інших авторів. Друга категорія книг має назву Гайрі Захіру-р-риваййа або Масайюн-навадір. Джерела цієї категорії вважаються менш надійними, додатковими. А третю категорію джерел складають книги аль-Вакіат та фетви, авторами яких є учні Абу Юсуфа, Мухаммада аш-Шайбані та учні їх учнів. Їх значна кількість і часто до них вміщені збірки фетв мазхабу (наприклад, збірка Навазіль). Що ж до світоглядних і філософських засад ханафітського мазхабу, то вони були розвинені Абу Мансуром аль-Матуріді у творі Кітаб ат-таухід.

Абу Ханіфа виробив методологічні основи мусульманського права, які до нього ніхто не застосовував у такому вигляді. Адже він був прогресивною і вільнодумною людиною свого часу, ніколи не впадав у релігійний догматизм. Метод Абу Ханіфи полягав у тому, що він насамперед будував своє судження і формував правові принципи на основі аятів Корану, а потім — сунни Пророка та його споборників. Хатіб аль-Багдаді у творі «Історія Багдада» наводить слова самого Абу Ханіфи: «Я даю приписи на основі Книги Аллаха. Якщо я чогось не знаходжу, то звертаюсь до сунни Пророка. Якщо ж не знаходжу доказу основи для правового припису і там, тоді я звертаюсь до висловлювань споборників Пророка. Роблячи це я не вихожу за межі того, що лише сказано. При цьому я не вирізняю споборників» [цит. за 11]. Отже, методами і джерелами, якими користується ханафітський мазхаб є: Коран, сунна, свідчення споборників Пророка, кійас, істіхсан, іджма, урф (адат).

Коран як джерело мусульманського права приймається цілком і повністю, адже він розглядається як Боже слово і фундаментальна основа шаріату. На відповідність Корану перевірялись всі інші джерела. Сунна у ханафітському мазхабі приймається як незалежне джерело, однак лише за умов прискіпливого відбору хадісів. Вимагалось, щоб хадіс був не лише достовірним, але й широко визнаним, що гарантувало від використання видуманих хадісів. Сам Абу Ханіфа та його учні були блискучими знавцями Корану і сунни. Використання висловлювань споборників Пророка допомагало вносити ясність у різні правові питання, оскільки вони знали суть або передісторію різних проблем, а висловлювання табіїнів не прирівнювались до висловлювань споборників, оскільки вони безпосередньо не спілкувались з Пророком.

З глибоким логічним обґрунтуванням застосовувався у ханафітському мазхабі кійас (судження за аналогією), який будувався на будь-якому достовірному матеріалі, навіть не завжди у порядку його авторитетності. Кійас використовувався у тих випадках, коли в Одкровенні не було буквального рішення з тієї чи іншої проблеми. Суть полягала у знаходженні оптимальної причинної схожості між основною правовою проблемою і вже вирішеною, а на цій основі виносилось рішення. Цей метод широко використовувався



даним мазхабом, за що він піддавався критиці з боку супротивників. Одночасно думкам способників Пророка з окремих норм мусульманського права надавалась більша перевага у порівнянні з особистою думкою Абу Ханіфи та його учнів.

Ханафіти розробили і широко використовували новий на ті часи метод виведення правової норми — істіхсан. Абу Ханіфа пропонував виправляти небажані висновки, яких іноді не уникнути при використанні кійасу, за допомогою «переваги» (істіхсану), тобто одиночного рішення, яке дозволяє відмовитись від аналогії якщо вона суперечить кореням фікху, адату, розпорядженням світської влади або просто є недоцільною. Істіхсан застосовується як метод, за допомогою якого може бути виправлене рішення на основі кійасу, якщо таке веде до шкідливого або абсурдного результату.

Також ханафітський мазхаб використовує такий метод мусульманського права як іджма (узгоджена думка) вчених, успадкована від попередників, що нерозривно пов'язана з сунною, оскільки враховується лише в тих випадках, коли вона виходить від тих само людей, які вважаються передавачами достовірних хадісів. Створюється можливість виникнення власної (регіональної) іджми при вирішенні нових питань, яка базується на можливості використання іджми інших авторитетних осіб.

Ханафітський мазхаб широко застосовує також звичаєве право (урф) як незалежне, але одночасно і допоміжне джерело права. Це дозволяє спрощувати ділові стосунки, вступати у ділові й побутові контакти з віруючими інших релігій, що було особливо важливим у період початкового поширення ісламу, а також є важливим і в наші часи.

Яка ж існує методика використання джерел і методів у ханафітському мазхабі?

Остаточними і обов'язковими для виконання є ті фетви, що спираються на вердикти Абу Ханіфи, Абу Юсуфа і Муххамада аш-Шайбані (джерело Захіру'р-Ріваййа). Якщо ж приписи Абу Ханіфи розходяться з приписами двох останніх, тоді переважними є припис засновника мазхабу. Однак, якщо приналежність фетви саме Абу Ханіфі є сумнівною, тоді застосовують приписи Абу Юсуфа та аш Шайбані. У випадку, коли немає готового припису Абу Ханіфи, фетва може видаватися на основі думки чи доказу Абу Юсуфа, потім аш-Шайбані, а вже потім Зафара ібн Хузайла і Хасана ібн Зійада. Якщо джерело Захіру'р-Ріваййа не містить готового рішення, тоді дозволено шукати відповідь в інших джерелах мазхабу, які були позначені вище.

Якщо з певного питання можливе застосування як кійасу так й істіхсану, тоді перевага надається останньому. У випадках коли послідовники Абу Ханіфи (ті, що його не бачили) мають розбіжності у приписах, що суперечать один одному, тоді виздається фетва на основі іджми. У виключних випадках дозволяється видавати фетву на основі слабких і сумнівних хадісів.

Абу Ханіфа і ханафітський мазхаб в цілому з повагою ставляться до проблеми індивідуальної свободи особистості. Абу Ханіфа високо цінував вільний вибір людини практично в усіх типах поведінки, за умови, що вона має здоровий глузд. При цьому ні община, ні правитель не мають права впливати на особистий вибір людини доти, поки вона не порушує будь-який релігійний припис. Так, наприклад, Абу Ханіфа надав можливість дорослій жінці укладати шлюбний контракт самостійно, без участі її опікуна, мотивуючи це тим, що молода жінка є рівною молодому чоловікові. Оскільки він має право одружитись, то і вона має право вийти заміж: «Якщо жінка має повне право на володіння своїм майном, то вона може брати шлюб на свій власний розсуд. Опіка над вільною і мислячою людиною має приносити їй користь, а обмеження її свободи не в її інтересах» [279, с.246]. Так само Абу Ханіфа не вважав за дозволене обмежувати право людини на розпорядження своїм майном з-за боргів у тому випадку, якщо останні перевищують вартість всього її майна. Боржника можна примусити виплатити борги, але не

за рахунок обмеження його свободи дій. Саме завдяки своїй гнучкості ханафітський мазхаб характеризується відносною терпимістю до інакомислячих. Через це, можливо, він надзвичайно широко поширений в ісламському світі.

Як зазначалось вище, учні Абу Ханіфи сприяли розповсюдженню його правової школи у халіфаті. Займаючись викладацькою діяльністю, вони одночасно робили все можливе для розробки теоретичної бази мазхабу. Завдяки цим зусиллям ханафітський мазхаб став провідною школою мусульманського права, яка здатна була вирішувати практично всі правові проблеми. Цей мазхаб став найбільш розповсюдженим в Аббасидському халіфаті.

Ханафітський мазхаб починаючи з XI ст. набув свого поширення за межами Іраку на великій території, охопивши Анатолію, Балкани, Північний Кавказ, Причорномор'я, Поволжя, Середню Азію, Афганістан, Індію і велику степову зону до Китаю, утвердився на островах Індонезії. Ханафітами були хани Золотої Орди, Великі Моголи і султани Османської імперії, більшість мусульман Росії (крім деяких народів Північно-Східного Кавказу), Середньої Азії (крім ісмаїлітів Паміра) [463]. Пізніше ханафітський мазхаб набув офіційного державного статусу в Османській імперії. Там були розроблені спеціальні збірники для суддів, оскільки мусульманське право в Османській імперії було приведено у відповідність саме до ханафітського мазхабу, і цей мазхаб мав вивчати будь-який вчений, який хотів обійняти посаду судді. І з цього часу цей мазхаб міцно закріпився в різних регіонах сучасного мусульманського світу і в наш час його послідовниками є більшість мусульман. Це мусульмани таких країн як: Індія, Афганістан, Пакистан, Ірак, Сирія, Туреччина, Гайана, Тринідад, Суринама, частково Єгипет. Послідовниками ханафітського мазхабу є більшість мусульман, що проживає на території колишнього Радянського Союзу — в Середній Азії, Казахстані, Поволжі, на Уралі, в Сибіру, в Криму, на Північному Кавказі (крім чеченців, інгушів та аварців) та в Азербайджані.

Іншою релігійно-правовою школою сунітського ісламу є малікітський мазхаб. Засновником його був Малік ібн Анас аль-Асбахі, на честь якого була названа ця школа. Народився Малік в районі Медини [637], скоріш за все близько 711 р. (за іншими даними 715 чи 717 р.). Він був відомий як алім Медини і ця назва справді відповідає дійсності, оскільки він виріс в Медині, навчався переважно у мединських вчителів та провів більшу частину свого життя навчаючи там та подаючи фетву згідно мединських традицій. Справді, Малік, на відміну від своїх сучасників, які багато подорожували в пошуках знань, залишив Медину лише один раз, вирушивши на хадж до Мекки [616]. Він помер у Медині у 795 р., де і був похований.

Родина Маліка походить не з Медини. Вони переїхали з Йємену та оселилися тут за життя прадіда Маліка (Абу Аміра), або дідуся (Маліка ібн Абі Аміра). Абу Амір, який інколи вважається споборником Пророка, передавав хадіси від Усмана — третього праведного халіфа. Дідусь Маліка був поважним вченим, який співставляв хадіси різних споборників Пророка. Йому також приписують роль одного з тих, хто переписував Коран за часів Усмана [595]. На його зв'язок з останнім у подальшому наголошували розповіді про те, що він був втягнутий до процесу завоювання Північної Африки за прямими наказами Усмана і був одним з чотирьох людей, які після смерті Усмана були присутніми на його похороні. Один з дядьків Маліка, Абу Сухайл Нафі ібн Малік ібн Абі Амір, також був шанованим вченим та тлумачем хадісів, і як його батько, фігурує як авторитет у творах Маліка. Інший дядько, Аль-Рабі ібн Малік, теж відомий як тлумачник хадісів. Вважається, що його батько, Анас ібн Малік, також був тлумачем хадісів. Не дивно, що маючи такий сімейний потенціал, Малік мав великий інтерес до навчання.



Існує дуже мало відомостей про раннє життя Маліка. Наприклад, відомо, що він допомагав своєму брату продавати одяг, до того як зацікавився навчанням. Інше свідчить, що він був у компанії зі співаками та хотів сам співати, доки мати не переконала його вивчати фікх [538]. Так чи інакше, з джерел відомо, що його мати відіграла вирішальну роль у його спрямованості до навчання. Інші джерела наводять свідчення, що йому виповнилось одинадцять років, коли він почав вчитися. Як би там не було, він почав своє навчання в ранньому віці й був надзвичайно здібним учнем.

Малік вчився у багатьох вчителів, але найсильніший вплив на нього справив Абдалла ібн Язід ібн Гурмуз. Дуже мало відомо про Ібн Гурмуза, окрім того, що його вважають одним з найвидатніших вчених Медини того часу. Не зважаючи на те, що зв'язок Маліка з ним був давній, однак Ібн Гурмуз не згадується в головному творі Маліка «Муватта» як авторитет. Це пояснюється тим, що нібито він примусив Маліка дати клятву не згадувати його ім'я в будь-яких хадисах, що він перейняв від нього [538].

Інший вчитель, який дуже вплинув на Маліка, це — старший нащадок Нафі (звільненого раба) Абдалли ібн Омара. Репутація Нафі була надзвичайно високою. Нафі — найстарший спадкоємець-оповідач, чиє ім'я часто фігурує як визначний авторитет у творах Маліка. Більшість безпосередніх вчителів Маліка були молодшими спадкоємцями покоління Ібн Гурмуза (Шіхаб аль-Зухрі, Рабіа ібн Абі аль-Рахман, Абу аль-Зіядд ібн Дхакван та Яхія ібн Саїд аль-Ансарі). Ці особи, хоча і зустрічались зі поборниками Пророка, однак здобули свої знання від старших мединських послідовників, таких як Саїд ібн аль-Мусаяб, Урва ібн аль-Зубайр, аль-Касім ібн Мухаммад ібн Абу Бакр, Кхарійя ібн Зайд ібн Тхабіт, Сулейман ібн Ясар, Убайдалла ібн Абдалла ібн Утба ібн Масуд, Абу Бакр ібн Абд аль-Рахман ібн аль-Гаріс ібн Гішам, Абу Салам ібн Абд аль-Рахман ібн Ауф та Салім ібн Абдалла ібн Умар. Останні сім — це імена, що найчастіше групують разом під почесною назвою «Сімка факіхів» Медини [639]. Не слід вважати число сім точним та кінцевим, але, не зважаючи на справжнє число учасників, прийнято вважати, що це був певний кістяк наукових думок щодо проблем фікха в Медині кінця УШ ст. Вважається, що ці семеро зібралися разом для вирішення проблем, які перед ними стояли, а судді не виносили вироку без обговорення питання з ними та прийняття до уваги їхньої думки. Подібно, коли Умар ібн Абд аль-Азіз був призначений правителем Медини у 87 р. (за хіджрою), він скликав десятеро вчених разом (більшість яких фігурують у наведеному вище списку) і пояснював, що не хоче видавати ніяких наказів без поради хоча б з частиною, якщо не з усієї, групою [613].

Частота, з якою Малік цитує хадіси та правові думки цих авторитетів, свідчить, що: по-перше, це — високий рівень пошани, що його Малік мав до них, як до представників та авторитетів мединських традицій мусульманського права, а по-друге, про ступінь його довіри цим традиціям. Як зазначив Абд-Алла, Малік погоджується з їхньою одностайною думкою, яка має місце у дев'яноста відсотках випадків. Це свідчить про нерозривність між фікхом «Сімки факіхів» та фікхом Маліка [429].

Не зважаючи на ранні переміщення у політичній владі спочатку від Медини до Куфи (за часів Алі) потім до Дамаску (за Омеядів) та, в подальшому, до Багдаду (за Аббасидів), Медина у VII — VIII ст. зберігала свою значущість одного з передових центрів ісламської релігійно-правової думки. Ніхто не мав сумніву, що Медина була першорядною в цьому відношенні до смерті Усмана. Надалі куфанці залишились єдиними, хто, після розпаду мединського халіфату та переїзду Алі до Куфи, ставив під серйозний сумнів вищість Медини. Але і вони вели мову лише про рівність і ніколи не про панування Куфи над Мединою.

Медина зберігала свою значущість з двох причин: по-перше, завдяки значно більшій кількості вчених, по-друге, завдяки історичному зв'язку Медини з Пророком та його споборниками, особливо з халіфами, що керувались засадами справедливості. Це було місто, до якого переселився Пророк зі своїми послідовниками, місто, де більшість правових нормативів Корану були виявлені та реалізовані на практиці, де вперше була створена ісламська держава, що існувала щонайменше 35 років. Відомо, що послідовники Алі залишили Медину, щоб оселитися на нових завойованих ісламом землях. Вони забрали з собою свої знання, але набагато більше залишилось в Медині. Крім того, в Медині люди ходили до мечеті Пророка, що було релігійною перевагою і приваблювало інших — як вчених так і звичайних громадян — з усього мусульманського світу, особливо у зв'язку з хаджем до Мекки, під час якого майже завжди прочани заходили до обох міст.

Таким чином, Медина постійно знаходилась у центрі уваги. Результатом такого її стану було те, що вчені Медини набували визначних знань та досвіду щодо дін, отримували доступ до релігійно-правових ідей з інших мусульманських земель. Через це мединські вчені з питань ісламу, — разом з Маліком — відчували, що знання та досвід, які вони можуть передати іншим, набагато перевищують ті знання та досвід, що інші можуть передати їм. Махмуд абд аль-Халім стверджує, що Малік сказав одному з майбутніх учнів: «Якщо шукаєш знання, оселись тут (тобто в Медині), бо Коран не відомий на Євфраті» [цит. за 429, с.147].

Більшість дослідників погоджуються з тим, що Малік досяг найвищого рівня у навчанні ще за свого життя, особливо в Медині, де не задовго до смерті його було визнано безсумнівним авторитетом у питаннях релігійно-правового знання. Коли Хаммад ібн Зайд був у Медині він почув оголошення про те, що ніхто не може виносити правові висновки або навчати хадісам в мечеті Пророка окрім Маліка ібн Анаса. З того часу ім'я Маліка увійшло до часто цитованої фрази «ніхто не може виносити фатва доки Малік в Медині» [цит. за 620].

Багато учнів Маліка самі переказували його вчення. Так, наприклад, Яхія ібн Саїд переказував багато малікових хадісів Ібн Шихаду. А Ібн Шихад, на думку Я.Даттона, сам переказав маліковий хадіс про те, як вдова має переживати період ідда, тобто періоду після розлучення до укладення наступного шлюбу [429]. Серед тих, хто навчався у Маліка ібн Анаса були вчені-юристи Абу Ханіфа, аш-Шафії, аш-Шайбані, кадї Абу Юсуф та багато інших. Аш-Шафії — засновник ще одного мазхабу (шафіїтського), був учнем Маліка і розповідав «Муватта» від нього. Ахмед ібн Ханбала, останній з четвірки «ортодоксальних» імамів, був учнем учня Маліка, вивчаючи «Муватта» у аш-Шафії та інших. Таким чином, можна зробити висновок, що усі чотири сунітські мазхаби так чи інакше пов'язані з Маліком і базуються на мединській традиції.

У часи Маліка офіційна передача знання була переважно усним процесом, який складався з передачі та вивчення хадісів, що і досі застосовується здебільшого у вигляді усних оповідей. Малік прославився своєю обізнаністю хадісів особливо мединської традиції. Ці знання допомогли йому здобути відверту пошану серед тогочасних та пізніших дослідників хадісів. Завдяки ним Малік отримав почесне звання амір аль-мумунін фі ль-хадіс («Повелитель правовірних у питаннях хадісу») [630]. Усі вчені шанобливо ставились до його муснадів хадісів. Аль-Бухарі, чий Сахіх є, вірогідно, найвідомішим зібранням хадісів, вважав існад Малік-Нафі Ібн Омара найточнішим існадом з усіх. Відомий вчений з хадісів X ст. аль-Насаї так сказав про Маліка: «Мені не спадає на думку ніхто після послідовників, хто був би кращим за Маліка, нікого, хто був би надійнішим



у питаннях хадісів» [цит. за 410, с.122]. Крім того, зазначимо, що твір Маліка «Муватта» був моделлю для усіх подальших авторів хадісів.

Мурсал хадіс Маліка (тобто неповні «ланцюжки» авторитетів, особливо тих, в яких випадає ланка споборників Пророка) більшістю вважалися автентичними. Абу Давид сказав так: «Якщо Малік каже, «Я чув (балагхані)», то це достовірний «ланцюжок» [цит. за 410, с.127]. Ібн Уйяна, учень і сучасник Маліка каже, що той лише автентичне відносив до мурсал та переказував хадіс лише тим, кому довіряв [607]. Багато подібних свідчень залишилось від інших авторів, таких як Алі аль-Мадіні, Яхія ібн Саїд аль-Каттан, Ібрагіма аль-Гарбі.

Очевидним доказом високого рівня вимогливості Маліка щодо хадісів є те, що навіть ті, хто не погоджувався з його фікхом все ж повністю довіряли йому як мухаддису, тобто вченому тлумачеві хадісів. Таким чином, аш-Шафії, думка якого щодо інтерпретації хадісів часто принципово розбігається з думкою Маліка, однак все ж покладається на останнього як на авторитета. Аль-Шафії так високо оцінював Маліка як мухаддиса, що міг сказати: «Якщо ти розумів хадіс (аль-кхабар), то Малік — зірка» [607, с.73], вважаючи, що «Муватта» є найточнішою книгою на землі після Корану. Так само Аль-Шайбані, який свого часу досить жорстко критикував Маліка і мешканців Медини, все ж покладається на малікове подання хадісів.

На особливу увагу заслуговує відбір і неупереджені стандарти, якими керувався Малік при відборі авторів. Численні свідчення говорять про існування чотирьох категорій людей, яких би Малік не став переказувати у хадісах: некомпетентні (суфака); ті, що говорили неправду у повсякденному житті, навіть якщо у їх вченнях такого не простежували; еретики; й останні — ті, хто, не зважаючи на надмірну набожність, не мали достатнього розуміння того, чому навчали. Отже, можемо сміливо твердити, що чесність, точність, відвертість та набожність — були мінімумом критеріїв для Маліка. В роботі «Рйяд аль-нуфуз» Малік говорить: «Якщо знання є дін, тому думайте уважно від кого ви берете його. Я зустрічав біля цих стовпів (тобто стовпів у мечеті в Медині, прим. автора) багато таких, хто казав: «Посланець Аллаха. Нехай Аллах благословить його та принесе йому мир...», але я ніколи не переймав від них знань, через те, що то люди не нашої справи» [656, с.141].

У «Муватті» він намагається виразити ту саму ідею і розробляє визначення поняття «люди цієї справи»: «За мого життя я зустрічався з людьми міста, котрі у молитві про дощ отримували відповіді на неї. Але хоча вони чули багато завдяки знанням та хадісам, я нічого від них не запозичував. Це є тому, що вони піклувалися про страх (кхавф) Аллаха та аскезу, в той час як ця справа, тобто навчання хадісам та надання правомірних рішень, потребує людей, що усвідомлюють (тука) Аллаха, і є скрупульозними, цілеспрямованими, точними та розуміючими те, що вони знають і можуть бачити до чого це призведе завтра. Щодо тих, хто не має тієї точності і розуміння, з них не можна отримати користі, вони не є рішуче переконливими. Тому не слід отримувати знання від них» [654, с.108].

Процитовані уривки показують значущість та достовірність знань, а також усвідомлення відповідальності, яка покладалась на Маліка як вчителя. Це знання — знання дін, як жити за поглядами на те, що є правильним як у період земного життя так і у потойбічному світі. Улемі вважали своїм обов'язком передати ці знання так вірно і точно, як тільки можливо. Існували важливі критерії для визначення тих знань, що принесли б безпосередню користь людям у певний час і від чого можна було б за необхідністю відмовитись. Це розуміння відносної цінності знання, що передається, та його позиція у загальному контексті дін, яке називають фікхом і що буквально означає «розуміння».

Це якість, що її вимагав Малік від авторів, яких він переказував, оскільки він вважав важливим для людини, яка передає знання про хадіс, не лише бути точним при навчанні інших, але і самому розуміти свій матеріал.

На нашу думку, це означає, по-перше, що він знав контекст, в якому слід оцінювати релігійно-нормативну цінність хадісів; по-друге, знав, що казали його попередники стосовно моментів, що впливають, але не обов'язково пояснюються цими хадісами; по-третє, він знав як робити власні судження щодо цього основного матеріалу. Тобто, він мав розуміння сутності дін (фікху) та його нормативної основи — сунни. Без цього розуміння, хадіси, якими б автентичними вони не були, могли б легко стати причиною помилки та хибних знань, замість того, щоб бути правовим джерелом. Ібн Вахаб казав: «Усі, хто отримав знання хадісів, але не здобував імама у фікху, заблукали (дал); і якщо Аллах не врятував би нас через Маліка та аль-Лайта, ми б досі блукали» [638, с.42]. Сам Малік казав, що він би свідомо вів людей не туди, якби намагався передати їм усі знання, що мав: «Я був би дурнем, якби спробував навчити людей усьому, що знаю» [654, с.82].

Таким чином, Малік турбувався про достовірність того знання, яке передавав іншим. Існують численні розповіді про хадіси, які він обрав не для переказування. До такого належить хадіс від Ібн Шибаба. Певне знання, наприклад, отримане від Ібн Гурмуза, він вважав непридатним для передачі іншим. Після смерті Маліка у нього в його будинку знайшли кілька скринь книг з хадісами, про які не чув жоден з його учнів. Крім того, сам його твір «Муватта» спершу складався з кількох тисяч хадісів (іноді наводиться числа від 4 до 10 тисяч) [605], які він пізніше редагував, видаляв, доки не залишилось близько тисячі. Відбирав Малік хадіси за критерієм корисності (аслах) для людей та наявністю для них прикладу.

Майже в усіх доробках, які написані про Маліка, автори сходяться на тому, що було два види хадісів. Малік вважав, що деякі з них краще не переказувати, не дивлячись на їхню автентичність, через ризик хибного їх розуміння. Перші, деякі хадіси, наприклад, щодо антропоморфних описів Аллаха, тобто ті, що описують як Аллах створив Адама подібно до власного образу, або як люди побачили ногу Аллаха у день Воскресіння. Можливість переказу таких хадісів Малік однозначно заперечував. Щодо хадісу, який описує як трусився трон після смерті Саада, Малік сказав: «Що примушує людину переказувати такі хадіси, коли вона бачить, що це веде решту людей хибним шляхом і не дає істинного розуміння» [654, с.82].

Другим, більш цікавим, на нашу думку, видом таких хадісів є ті, що стосуються правових питань і не мали нормативної реалізації на практиці в Медині, тобто не були узгоджені з амалем. Багато ісламознавців вважають, що було чимало хадісів, які Малік не переказував лише з цієї причини. Так чи інакше, інколи він наголошує на тому, що хадіс не узгоджений з амалем, йому відомий, але він не є діючим, тобто легітимним.

Подібно Малік засуджував тенденцію деяких своїх учнів задавати питання лише заради процесу та пошуку знань лише як суто інтелектуального заняття. В одній із своїх праць він говорить: «Я не люблю надмірного задавання питань і вважаю, що люди цього міста не згодні з тим, що робиться сьогодні. Верхи цього суспільства не спроможні задавати багато запитань і заглиблюватись в несуттєві деталі» [654, с.92].

Іншими словами, так само як вчитель має навчити учнів тому, що принесе їм користь, так і учень має питати лише про те, що принесе йому користь. З цієї причини, в супереч наявній у Іраку тенденції, Маліку не подобалось, коли висували багато гіпотез. Йому не подобались занадто обережні люди, що питали про ситуації, яких не тільки ніколи не було, а й ще мали дуже низьку вірогідність колись відбутись. Задавати питання,



звісно, не було поганою рисою, але запитання про істинні наявні проблеми, щоб знати як діяти в конкретній ситуації, відрізняється від звичайного задоволення інтелектуальної цікавості. Це був напрям, що призвів до появи спеціалізованих експертів, чия оцінка мала суто інтелектуальний, а не дієвий характер. Таким чином, відбувся розкол між думкою і дією, проти якого виступав Малік. У відповідь на питання про високо теоретичні та неправдоподібні правомірні нормативи, Малік сказав: «Питайте про те, що відбувається, а не про те, чого не буває» [654, с.40].

Так само негативно Малік ставився до суперечок навколо дін. Головні поняття знання були чіткими та зрозумілими, і цього було досить, щоб люди отримали право і користувались ним не відволікаючись на малозначущі деталі. Так, Малік про це каже: «Прямуй за тим, що є ясне дін та будь обережним, щоб не потрапити у пастку. Прямуй за знанням, яким володієш, і не чіпай того, чого не знаєш» [654, с.53].

Суперечки щодо знання, які мали значущість для того як поводитись правильно, лише підбурювали супротивників Маліка. Коли його запитали, чи той, хто знає сунну має доводити користь цього знання, він відповів: «Ні, він має довести до відома іншого, що є сунна, і, якщо той прийняв це, добре, якщо ні — він має заспокоїтись. Щодо мене, я — на чистому шляху даному мені Богом. Що ж до тебе, йди і сперечайся з таким самим, який все піддає сумнівам, як і ти» [654, с.57].

Отже, Малік був впевненим щодо основ дін, щодо питань вірувань та питань правомірних вироків — був переконаний у правильності обраного ним шляху, шляху (муватта), яким йшло багато медінських вчених до нього. Малік не допускав розмиття контурів центральних понять свого вчення. Коран було відкрито, встановлена сунна Пророка і те, що Аллах та його Посланник зробили халялем (законним) і харамом (забороненим) стало зрозумілим. У випадку неможливості винесення судового рішення і при наявності сумніву, люди мали уникати такого на користь того, у чому вони не сумнівались. Якщо ж це було необхідним, вони мали слідувати тому, що вважали за потрібне — найближче до істини. Безумовно, вони мали бути надзвичайно обережні у проголошенні будь-чого халялем або харамом без очевидних доказів. Винесення неправильної оцінки прирівнювалось до брехні (іфтіра) про Аллаха та його Пророка. З цієї причини Малік закликав до якомога більшої терпимості та стриманості при відповідях на запитання або винесенні правомірного рішення чи оцінки.

Таким чином, в особі Маліка ми бачимо людину, чіє знання Медини та її традицій права, авторитет як вчителя є безсумнівними. Його свідомо самоідентифікація з цією традицією і впевненість щодо неї, супутне небажання виносити правомірні оцінки щодо неясних деталей, усе це зображено у його книзі Муватта. Муватта — це підсумок усього, що він вважав важливим у медінських традиціях, того, що на його думку, мало відображення не лише у формі знання, яке передається від покоління до покоління, а й у формі постійно живої реальності міста, де він знаходився від народження.

Докладно головний твір Маліка ібн Анаса «Муватта» буде проаналізований у 5 розділі.

Згідно малікітського мазхабу, як у всіх сунітських правових школах головним джерелом мусульманського права є Коран і сунна. Малік стверджував, що кожен коранічний текст передбачає лише одне тлумачення, і сприймав ці тексти буквально, якщо не було ніяких свідчень, що вказували на іншу інтерпретацію. Будь-яке рішення, виведене з Корану, Малік ставив вище за інші. У зв'язку з цим він міг відкинути навіть достовірний хадіс, якщо знаходив у ньому суперечність з Кораном. Так, він відкинув хадіс, який дозволяв сину чи дочці здійснювати хадж від імені своїх батьків, якщо останні просять про це. Аргументом було те, що для відкидання хадісу Малік вибрав такі аяті Ко-

рану: «І що не може бути у людини нічого, крім того, заради чого вона старається. І це старання її скоро стане явним. А потім, буде винагороджено її за це подвійною винагородою» [286; 53:39-41].

Малік ібн Анас вважав, що сунною є вчинки і висловлювання Пророка Мухаммада, правові приписи (фетва) його споборників, а також «діяння мединців» (амаль). Вчені малікітського мазхабу спирались на хадіси мутаватір і машур, що відображали загальновідомі фетви і були передані численними ланцюжками передавачів. Ці хадіси не можна було піддати сумніву. Так само, як й Абу Ханіфа, Малік ввів певні обмеження на використання сунни. Так, він визнавав і хадіси від одиничних передавачів (ахад). Однак, якщо хадіс суперечив мединському амалю, Малік надавав перевагу амалю. У наступному розділі буде детально проаналізоване це джерело малікітського мазхабу. Тут зазначимо, що у поняття амаль мединців вкладаються традиції населення Медини, що склались після Пророка. Саме це джерело вважається малікітами надійнішим, ніж хадіси одиничної передачі (ахад). Така колективна пам'ять розглядалась як колективний хадіс. На підтвердження цього Малік часто наводив точку зору свого вчителя Рабіа: «Одна тисяча, що йде одна за одною краща, ніж одна, що переймає у іншої» [цит. за 279, с. 256].

Ще одним важливим джерелом для винесення правових рішень у межах мазхабу є приписи споборників Пророка. Малік прирівнював їх до хадісів, однак якщо в якомусь з них містились суперечності, він звертався до іншого, який краще служив інтересам конкретних людей і громади в цілому.

Малікіти для інтерпретації правового матеріалу широко застосовували судження за аналогією (кійас), яке розглядалось, як технічний прийом прямого співвідношення вирішуваного питання з нас. Для розв'язання питань, які не можна було співставити з жодним джерелом, було розроблено раціоналістичний принцип істіслах, тобто «незалежне судження заради користі», за яким юридичне судження виводиться лише на основі незалежного висновку, але яке обов'язково має бути спрямоване на дотримання суспільного інтересу. Сам Малік вважав цей метод різновидом ханафітського істіхсану, однак, на відміну від останнього, істіхлах є повністю незалежним від коренів фікху, причому прийняте рішення має відповідати трьом умовам: не повинно стосуватись релігії, суперечити шариату та джерелу фікху, а користь від нього має бути очевидною, необхідною і суттєвою.

Останнім джерелом доказу, яке застосовував Малік, було «судження про заборонне і дозволене» (аз-зараі). Те, що призводить до заборонного, є заборонним саме по собі, а те, що призводить до дозволеного і корисного, є дозволеним. Продаж винограду, безумовно, є законною і дозволеною справою, але продавати його виноробу заборонено, оскільки це призводить до виробництва алкогольних напоїв, на які іслам накладає заборону. Отже, згідно Маліку ібн Анасу, те, що може призвести до гріха, те є гріховним і забороненим, а те, що може привести до добра те є дозволеним.

Малікітський мазхаб отримав поширення на заході мусульманського світу вже у IX ст., хоча в самій Медині, а також Хіджазі, цей мазхаб не набув популярності. Це можна пояснити тим, що більшість учнів Маліка ібн Анаса була родом із західних регіонів. Повернувшись на свою батьківщину, вони там розвивали положення цієї школи. Серед послідовників мазхабу був і найвидатніший мусульманський філософ-перепатетик Ібн Рушд. В наш час послідовники школи імама Маліка ібн Анаса є у Верхньому Єгипті, Судані, Північній Африці (Туніс, Алжир, Марокко), Західній Африці (Малі, Нігерія, Чад), а також у державах Перської затоки (Кувейт, Катар, Бахрейн).



Хоча правові методи в Куфі і Медині були майже однаковими, однак системи права, створені двома різними школами (ханафітами і малікітами), відрізнялися певною мірою. Їх спільне підґрунтя полягало в чіткому дотриманні Корану та прецедентам Пророка і перших халіфів, які були створені правовою практикою Омеядів і мало значення базового матеріалу. Але поза цією обмеженою галуззю свобода особистої думки, яку любили вчені, невідворотно призвела до різних результатів, деякі з них ми вже згадували. Релігійно-правова думка, за звичай, зазнавала впливу існуючих місцевих умов, таким чином багато відмінностей між мединською та куфською доктринами пояснюються суспільними відмінностями цих двох центрів.

Так, наприклад, щодо норм успадкування, прийнятих обома школами. Вони мали спільне щодо основних правил, оскільки ця сфера регулювалась Кораном і прецедентами Пророка та його послідовників, однак існували значні відмінності, які так і не були узгоджені. Наведемо приклад, коли не залишалось спадкоємця або родича по чоловічій лінії (асаба). У такому випадку, правники Куфи визнавали спадкоємцями дітей по жіночій лінії, тобто доньок та сестер. У Медині ж такі родичі (по жіночій лінії) ніколи не могли претендувати на спадок. Зазначимо, що обидва випадки є розсудливою інтерпретацією Корану. Так, мединський погляд базується на тому факті, що такі родичі не були наділені правом на спадок за Кораном, а погляд Куфи — на тому факті, що визнанням прав жінок родичів, Коран передбачив права нащадків, пов'язаних з засновником роду через них. Це була природна тенденція в патріархальному суспільстві Медини — відхилити права таких родичів на успадкування, так само як було природно для громади Куфи визнавати їх права. Жінки, що користувалися більшою повагою в інтернаціональній громаді Куфи, отримали як результат — можливість укладати шлюбний контракт. Отже, Коран інтерпретувався обома школами у світлі існуючих тогочасних соціальних умов.

Суспільна свідомість в Куфі, яка походила від розмаїття її суспільства (де, наприклад, арабські і неарабські мусульмани могли перебувати у інтимних стосунках) і від традиції соціального розшарування, створила доктрину подружньої рівності в шлюбі кафа. Ця доктрина передбачала, що чоловік має бути рівним своїй дружині (або її сім'ї) за різними критеріями, включаючи походження, матеріальний стан, професію, однак ця норма не мала аналогів в мединському праві і зовсім не була згадана у «Муватті» Маліка. Суспільні відмінності не були такими характерними для соціального складу Медини.

Певні відмінності в правових системах двох шкіл показують, що традиції арабського суспільства, а саме кровні зв'язки, не були однаково важливими для правників Куфи і Медини. Обидві школи визнають принципи колективної відповідальності за відшкодування у випадках вбивства і тілесного ушкодження і обидві визначають групу, що несе цю відповідальність (акіла). Але в Медині ця група складалася з чоловіків — одноплемінників злочинця, в той час як в Куфі акіла складає та група осіб, яка має спільний інтерес з злочинцем, який вплив з їх професійної або сусідської близькості (наприклад солдати одного полку або купці, що знаходяться в приміщенні одного базару). Те саме, принаймні частково, характерно для відмінностей в правозастосуванні норм пріоритетного права на купівлю речі або права виступити покупцем справжньої власності, і взяти річ у покупця в обумовлений строк. Інтересом покупця, який має право купити річ раніше за інших, в проданій речі у Куфі мала бути його приватна власність, що певним чином межує з проданою річчю. В Медині пріоритетне право купівлі належало не сусіду, а лише співвласнику, який, був би, як правило, кровним родичем продавця.

Консервативний зв'язок з традиціями є ознакою раних мединських юристів, в той час як їх колеги з Куфі, які жили в більш демократичному суспільстві, що не мало таких тісних зв'язків з минулим, більш менш правдиво запроваджували вирішення справ. Також, школа в Куфі була географічно відкритішою і більш сприятливою для впливу іноземних правових систем. Абу Ханіфа вважав, що особа не може бути суб'єктом заборони (або, бути під контролем, як за умови опікунства), з моменту досягнення 25 років. Такий вік був визначений обмеженням для опікунства над майном. Правовий статус рабів в Медині був подібний до статусу членів сім'ї в арабському суспільстві; зокрема, вони мали право власності. У Куфі становище рабів було чітко визнано, виходячи з того, що вони самі були власністю, відповідно вони не мали права власності. Таке ставлення походить як від впливу римського права, так і від жорсткого розшарування громади Куфі.

Окрім цих відмінностей між правовими системами двох шкіл, також були й інші доктрини, що відходили від кожної школи і виокремлювались у незалежні вчення. Наприклад, два видатні юристи в Куфі абу Юсуф і аль-Шайбані були не близькими по духу, як може здаватись на перший погляд [498], насправді, мало чого було у них спільного, окрім того, що вони були учнями Абу Ханіфи. Абу Юсуф, як головний кадї, був надзвичайно практичною людиною, тісно пов'язаною з політичними колами. Аль-Шайбані мав схильність до академічного права, хоча був суддею недовго, він знайшов своє покликання в плідній праці, розвиваючи свою правову доктрину.

15.3. ШАФІТСЬКИЙ І ХАНБАЛІТСЬКИЙ МАЗХАБИ

З початком писаного права відбулися зміни у раних школах. Мединська школа стала школою Маліка (малікітський мазхаб), а куфська школа — школою Ханіфи (ханафітський мазхаб). Вірний учень аль-Шайбані запозичив і перейняв багато від колишнього вчителя Абу-Ханіфи так само, учень Маліка — Ібн-аль-Касим започаткував систематизацію права Маліка.

Зростаюча різноманітність доктрин — основна риса правового розвитку другої половини VIII ст. Була створена дещо не повністю регламентована система права: залишались провідними дві релігійно-правові школи Медини та Куфі, які конкурували між собою. Тому не дивно, що виникають розходження у поглядах, який спричинив подальший розподіл на окремі школи.

У 757 р. Ібн аль-Муквафа, державний секретар, визнав загрозу, яку може нанести розмаїття думок, і запевнив халіфа аль-Мансура вирішити конфлікт виданням наказу про об'єднання права у єдиний всеохоплюючий закон. Але план щодо створення єдиного права не здійснився, оскільки авторитет шкіл мав великий вплив на суспільство, тому такий підхід був неможливий. Політика династії Аббасидів підтвердила, що халіф був слугою права, а не його творцем, правова влада ж належала релігійним вченим-юристам, а не політичному правителю. Більше того, конфлікт принципів став настільки фундаментальним, що стало необхідним віднайти якесь конкретне рішення.

Звичайно, певний уніфікаційний процес був необхідним, щоб зберегти право від розпаду. Зрозуміло, що поштовх до такого процесу мав виходити виключно з самого права, або його досвідчених представників, яким і був Абу Абдаллах Мухаммад ібн-Ідріс аш-Шафії (767-820 рр.) — засновник мазхабу, який був названий шафітським.

Аш-Шафії народився у 767 р. (за іншими даними у 769 р.) в родині, яка належала до племені курайшитів з родословною, що сягала до діда пророка Мухаммада. Ще дити-



ною майбутній правознавець втратив батька і матір, тому його перевезли у Мекку до багатих родичів по батьківській лінії. Тут аш-Шафії постійно знаходився серед тогочасних видатних вчених-богословів, які прекрасно знали арабську мову, хадіси, фікх. На формування світогляду Махаммада ібн Ідріса впливав саме дух Мекки, де жили представники різних течій і сект, велись постійні дебати і полеміка між представниками сунітської ортодоксії з представниками цих течій. Ще одним фактором, який міг впливати на світогляд і подальший науковий шлях аш-Шафії, були філософські погляди, методи і логіка різних античних, римських філософів, праці яких перекладались арабською й були достатньо відомими [322, с.61-65].

У двадцятирічному віці аш-Шафії переїхав до Медини, щоб навчатися в Маліка ібн Анаса, який взяв його на повне забезпечення і зробив своїм помічником. Після смерті Маліка в 795 р. аш-Шафії повернувся до Мекки і був призначений валі-правителем в Наджрані (південна Аравія), де прослужив приблизно кілька років. Однак проти нього були висунуті безпідставні звинувачення у зв'язках з алідами, які виступали проти режиму Аббасидів. Проти аш-Шафії сфабрикували звинувачення у тому, що він був шафіїтом і не визнавав халіфат перших Праведних халіфів. Його заарештували і у кандалах відправили до Багдаду. Однак перед халіфом Харуном ар-Рашидом на захист аш-Шафії виступив Мухаммад аш-Шайбані — видатний правник ханафітського мазхабу, який в цей час був верховним суддею (кадієм) у Багдаді [9]. З цього часу аш-Шафії стає учнем аш-Шайбані, що дозволило йому отримати ґрунтовні знання з ханафітського мазхабу і тим самим стати знавцем як малікітського, так й ханафітського мазхабів.

У віці 35 років аш-Шафії виступив вже як незалежний муджтахід в Багдаді й Мецці, пропагуючи власний мазхаб, в якому він намагався об'єднати певні принципи ханафітського і малікітського мазхабів, спростовуючи деякі з них, з одного боку, а з іншого — усуваючи існуючі взаємні протиріччя. Останні роки свого життя він провів у Єгипті, де помер і був похований в Каїрі, а його гробниця стала об'єктом поклоніння прочан.

Найбільш відомими учнями аш-Шафії, які дотримувались релігійно-правової школи свого вчителя, були Аль-Музані (791-876 рр.), Ар-Рабі аль-Мурадї (790-873 рр.) та Юсуф ібн-Яхія аль-Бусайті. Перший з них є автором книги «Мухтасар аль-Музані», в якій систематизований фікх шафіїтського мазхабу [333, с.156]. Саме завдяки аль Мурадї такі головні книги шафіїтського мазхабу як «Кітаб аль-умм» і «Ар-Рісалля» дійшли до наших часів саме в його передачі.

Головною заслугою аш-Шафії було створення методології усуль аль-фікха, положення якої були викладені у книзі «Ар-Рісалля». Також відома його книга «Аль-худжа», яку він диктував у 810 р. своїм учням. Цю книгу й початковий період викладання аш-Шафії називають «Старою школою думки», на відміну від іншої книги «Кітаб аль-умм», яка відноситься до періоду «Нової школи думки», періоду перебування Шафії в Єгипті. Недавно більша частина творчого спадку аш-Шафії вийшла у світ у десяти томах під назвою «Енциклопедія аш-Шафії». Однак, на думку вчених [279], вона потребує більш прискіпливого редагування та коментування.

Що ж є найбільш характерним для релігійно-правової школи шафіїтів? У своїй основі школа ґрунтувалась на принципах попередніх мазхабів — ханафітського і малікітського, одночасно маючи свої відмінні особливості у семіотичній праці «Кітаб аль-умм» методи аш-Шафії та джерела винесення правових рішень коротко сформульовані так: «Ця наука складається з кількох джерел. Перше — це Коран і сунна. Якщо з якогось питання у них немає певної ясності, то слід звертатись до іджми. Ще одним джерелом для правових приписів є різні висловлювання спосібників Пророка Мухаммада. При цьому слід переконатися, що висловлювання інших спосібників не суперечать їм.

Четвертим джерелом є різні висловлювання Пророка, з яких споборники мали розбіжності, іноді навіть протилежні думки. П'ятим джерелом є кійас. Він може бути оснований лише на аналогіях з Корану і сунни» [653, т.7, с.426].

У сукупності джерел мусульманського права аш-Шафії визнавав першість Корану. А.Філіпс пише, що аш-Шафії «великою мірою покладався на Коран, додаючи лише ті нові думки й знання, розуміння яких виникло у нього в результаті глибокого вивчення смислу цього головного джерела шаріату» [333, с.153].

Основа шафіїтського мазхабу полягала в тому, що Коран і сунна розглядаються як єдине джерело права, причому сунна лише як доповнення до Корану, а не як додатковий матеріал для зіставлення і виведення середнього рішення. У такому розгляді аш-Шафії розходився зі своїми попередниками, наприклад, абу Ханіфою, який розглядав Коран як первинне одкровення, а сунну — як вторинне. У правовій системі абу Ханіфи до сунни можна апелювати лише на випадок відсутності в Корані буквального підтвердження тієї чи іншої думки. Однак не слід думати, що аш-Шафії не вбачав відмінності між Кораном і сунною як джерелами права. Адже саме в системі права Коран не можливо уявити без сунни, яка його роз'яснює і коментує. Адже споборники Пророка саме у такому тісному взаємозв'язку з Кораном розглядали і сунну. По суті, аш-Шафії не ставив знаку рівності між Кораном і сунною, а ставив цю рівність лише при винесенні правових рішень. Позицію вченого з цього питання підтримувало багато правознавців, вважаючи, що дійсно при винесенні правових рішень не можна посилатись на Коран, не враховуючи положень сунни. Для встановлення точних правил, вважав аш-Шафії, необхідно надавати рівне значення як знанню сунни так і знанню Корану. Однак це не означає, що всі слова й діяння, що приписані Пророку, можна прирівнювати до Корану. Хадіси мають різний ступінь достовірності. А тому не слід їх розглядати з ланцюгом передавачів на однаковому рівні з коранічними аятами.

Однак, якщо між хадісами і ясними аятами Корану виникає суперечність, тоді перевага надається Корану і хадіс тоді вважається слабким. Таку ж принципову позицію зберіг аш-Шафії й щодо хадісів — ахад (в одиничній передачі), мотивуючи це тим, що Пророк відправляв для пропаганди ісламу в усі кінці Аравії різних людей і не завжди призначав їх прилюдно. Однак хіба це ставило під сумнів їх призначення? І взагалі, у спілкуванні, завданнях Пророка, як і будь-якої людини, були конфіденційні бесіди, під час яких не було сторонніх свідків. Ці люди часом могли передавати результати цих бесід третім особам. Тому немає підстав відкидати хадіси-ахад, тому він й використовував їх винесенні правових рішень [597, с.48-49].

Аш-Шафії визнавав як додаткове джерело права індивідуальні думки асхабів, але за умов відсутності у них розходжень. Якщо серед споборників виникав конфлікт з будь-якого конкретного правового питання, то він, як й Абу Ханіфа, вибирав ту думку, яка більш за все відповідала головним джерелам права — Корану і сунні.

Хоча аш-Шафії не мав серйозних сумнівів щодо можливості застосування іджми, однак за певних обставин він допускав, що «для певних випадків, де принцип іджми, як відомо, вже знайшов своє застосування, його слід розглядати як третє важливе джерело ісламського права» [6, с. 124].

Так, наприклад, всі вчені різних поколінь одноставно визнали, що намаз-аль аср (передвечірній) має складатись саме з 4 ракатів (повторюваних циклів молитви) або, що алкоголь в ісламі заборонений. Це і є прикладами іджми, оскільки цей метод виводиться з ясних вказівок Корану і сунни. На відміну від свого вчителя Маліка ібн Анаса, аш-Шафії не визнавав як доказ правову практику Медини — мединський амаль. На його думку, іджма лише одного регіону (Медини) таким доказом служити не може. Хоча



аш-Шафії визнавав, що з теоретичної точки зору мусульманська спільнота в цілому ніколи не зможе погодитись з тією чи іншою нормою, яка буде суперечити Корану або сунні; він також розумів, що формування або вдосконалення будь-якої такої домовленості стає практично неможливим, оскільки межі ісламського світу вже стали набагато ширшими за межі Медини. Отже, його переконання стосовно цього питання є принципово негативними, вони спрямовані на абсолютне невизнання авторитетності якоїсь локальної або іншої обмеженої узгодженої думки та на повне усунення розмаїття правових норм, що випливає з факту наявності багатьох думок.

Четвертим джерелом права, згідно з поглядами аш-Шафії, є система норм, що обґрунтовуються за аналогією (кійас). Як і його попередники він застосовував це джерело у випадках відсутності прямих доказів в Одкровенні [529, с.169], або якщо була відсутня ясність. Адже кійас є специфічною формою іджтіаду, тим методом за допомогою якого правові принципи, запроваджені Кораном, сунною, узгодженою думкою мусульман (іджма), мають розвиватись, поширюватись і застосовуватись для вирішення тих проблем які в явному вигляді врегульовані Кораном, сунною та іджмою. Обґрунтування за аналогією повинні впливати з того чи іншого припису Корану сунни або іджми, тому їх не можна застосовувати для того, щоб робити певні висновки, що суперечитимуть нормі, яка запроваджена будь-яким цих джерел мусульманського права.

Визнаючи кійас, аш-Шафії заперечував істіхсан — зворотню аналогію, яка полягала у запереченні очевидної й прямої аналогії на користь неочевидної, якщо остання має більше користі для всієї громади чи окремих її членів, хоча Абу Ханіфа і Малік широко використовували істіхсан. Аш-Шафії вважав, що визнання істіхсану свідчить про те, що певні аспекти проблеми, початково не знайшли свого відображення в шаріаті, що є неможливим. Крім цього, в будь-яких ситуаціях слід посилатись на положення Корану, які можуть бути як у ясных приписах (нассах), так і будуватися на аналогіях з ними (кійас). «Переважаюча» думка муджахіда не виходить за межі цього. Сам Пророк Мухаммад також не застосовував істіхсан, а очікував Одкровення від Бога, якщо не знав якихось питань. Не схвалював аш-Шафії це й щодо сподобників Пророка. На його думку, якщо істіхсан був би вірним, то сам Пророк не чекав би Одкровення, а відповідав би на основі цього методу. Істіхсан, на думку аш-Шафії ґрунтується на суб'єктивних судженнях людини там, де вже є закони божественного одкровення. Однак одночасно, розглядаючи аналогічні питання, він сам змушений був використовувати логічний метод виведення норм. Так, він використовував метод істісхаб, що означає пошук зв'язку, ув'язку. Істісхаб базується на припущенні того, що фетва, яка застосовується у таких обставинах, зберігає силу доти, поки не можна точно сказати, що ці умови не змінилися.

Шафіїтський мазхаб визначається множинністю релігійно-правових наукових поглядів; він заповнює нішу, яку залишили ханафіти й малікіти. У порівнянні з ханафітським мазхабом, мазхаб Шафії дозволяв ухилятися від складного логічного аналізу, прийнявши судження за прямою аналогією, а у порівнянні з малікітським — не вимагав дуже докладного знання правового комплексу мединської громади поряд з текстами Корану і сунни, що для більшості факіхів було просто неможливим. Завдяки своїй спрощеності мазхаб Шафії швидко потіснив ханафітський і малікітський в Сирії та Іраку. Велике поширення шафіїтський мазхаб набув у Єгипті, де в XI-XII ст. був панівним. Хоча після встановлення в Єгипті влади Османської імперії, остання стала надавати перевагу ханафізму, оскільки останній був офіційною правовою доктриною імперії. Однак шафіїтський мазхаб (а також малікітський) і досі зберігають тут свої позиції. Сьогодні шафіїтський мазхаб поширений у Сирії, Лівані, Палестині, Йорданії, у сунітів

Смену та Ірану, частково в Іраку, Східній Африці (Кенія, Танзанія). Пакистані, Бахреїні, Індії, Кавказі (чеченці, інгуші, аварці), Індонезії.

Погляди аш-Шафії суттєво вплинули на подальшу розробку питань фікху завдяки його численним учням і послідовникам, серед яких і засновник четвертого сунітського мазхаба Ахмад ібн Ханбал Абу Абдалла (780-855 рр., за іншими даними 778-855 рр.) [333], що названий на його ім'я ханбалітським. Народившись у Багдаді (за іншими даними у Марві), [78] він рано залишився без батька і з п'ятнадцятирічного віку до 816 р. вивчав хадіси і фікх, відвідуючи головні центри мусульманського богослів'я, зустрічаючись з провідними вченими-правниками свого часу, в тому числі з імамом Абу-Юсуфом — знаменитим учнем Абу Ханіфи, а також із самим засновником шафіїтського мазхабу — аш-Шафії. У процесі вивчення хадісів ібн Ханбал зібрав велику кількість хадісів Пророка поряд з приписами його сподобників та їх послідовників. «Це надійно забезпечувало практичне застосування хадісів та інших релігійних текстів, оскільки Ахмад не був відірваним від фікху під час вивчення хадісів» [279, с.271].

Завдяки глибокому знанню одночасно хадісів і фікху, аскетичному способу життя, Ахмад ібн Ханбал швидко стає відомим. Навіть деякі з його вчителів переказували хадіси зі слів свого учня. Це були Абу Дауд, Асван бін Амір, аш-Шафії, Йахья бін Адам, імам Бухарі, імам Муслі та Йазід бін Харун [277, с.94-96].

Власне розквіт діяльності ібн Ханбала співпав з часом активізації боротьби традиціоналістського богослів'я з мутазілітським каламом. Адже мутазіліти були вільнодумними, а їх покровителями були халіфи Мамун аль-Рашид, Мутасім Біллах та Аль-Васік, які сприйняли точку зору мутазілітів, зробили її за часів своїх халіфатів офіційною точкою зору. Як ми вже зазначали, головним у мутазілітів був догмат про сотвореність Корану, отже халіфи намагались силою нав'язати мутазілітські догми.

Ібн Ханбал рішуче виступав проти цього, за що протягом двох років (833-834 рр.) його тримали у в'язниці, де піддавали тортурам. Однак він все одно не визнав мутазілітського каламу і лише останній з трьох халіфів Мутасім змушений був його звільнити і дозволити жити у Багдаді. З боку Ібн Ханбала було великою сміливістю перед обличчям двох халіфів заперечити сотворенність Корану. Хоча і після нього були кілька богословів, які відмовлялись визнавати калам, однак традиція пов'язує саме з іменем Ібн Ханбала перемогу сунітського традиціоналізму.

Високий авторитет Ахмада ібн Ханбала як «рятівника ісламу від нововведень» сприяв «згуртуванню навколо нього найбільш рішучо налаштованої частини багдадських традиціоналістів. У похилому віці ібн Ханбал був визначений ними ідейним лідером нового релігійно-політичного руху, названого пізніше на його ім'я» [128, с.30]. Його авторитет, як систематизатора традиціоналістського віровчення, полягав у запереченні можливості раціоналістичного пояснення догматів віри, яке обстоювали мутазіліти, а також у правильній організації життя мусульманської громади. Для досягнення останнього він вважав за необхідне повернутися до порядку «золотого століття ісламу» часів пророка Мухаммада та перших поколінь його послідовників. Головним тут має виступати іман (віра).

Серед творів Ахмада ібн Ханбала найбільш значними є «Аль-Муснад» [648] збірка, що містить біля тридцяти тисяч хадісів; шість збірок з акіди («Кітаб аль-Амал»), «Кітаб аль-Тафсір», «Кітаб аль-Фалаїл», «Кітаб аль-Мансік» і «Кітаб аль-Іман»); «Кітаб ас-салат», остання з яких присвячена правилам молитви і ролі богослова в громаді.

Ахмад ібн Ханбал вважається автором твору в якому сформульоване ханбалітське кредо й визначені відмінні якості суннітів, — це «Ар Рісала фі-с-сунна ау ал-Мукаддіма фі сіфат ан-му'мім ахл ас-сунна ва-л-джама'а». Позиція Ханбала, у передачі одного з



його прибічників — Ахмада ібн Джафара ал-Істахрі, полягала у визначенні ісламської релігії (ад-дін) як дотриманні Корану, достовірним переказам (ас-сунан), обов'язкових «слідуваннях» (таклід) авторитету. Виходячи з цього, вони називали себе «людьми сунни, згоди і переказу», «власниками достовірних оповідань» (асхаб ар-ривайат ас-сахіх), «носіями релігійного знання» тощо. Всіх інших мусульман (ахл ал-кібла), у тому числі і «прибічників судження за аналогією і особистої думки у вірі (асхаб ал-кіяс вар-рай), ханбаліти називали «нечестивими» (фасікун), «людьми недопустимих нововведень, омани і розходжень» (асхаб ал-бід'а ва-д-далал ва-л-хілаф) [632, с.294-295, 329-330]. Особливе значення в його творах приділено розробці «крайньої концепції», «нововведенням» (біда), згідно з якою всі нововведення у вірі й житті, що не мають обґрунтування у Корані і хадісах і не підтвержені іджмою перших трьох поколінь мусульманських авторитетів, мають піддаватися осуду.

Ханбаліти чітко сформулювали і рішуче відстоювали статус сунни Пророка, забороняли обговорювати текст (матн) хадісів, оголосивши ставлення до сунни головним критерієм визначення «правовір'я» в ісламі. Сунна Пророка була проголошена єдиним коментарем до Корану.

Слід зазначити, що на відміну від інших сунітських мазхабів, ханбалітський виник у IX ст. спочатку як релігійно-політичний рух, який лише остаточно сформулювався у догматично-правову школу на початку XI ст. Що ж до узагальнюючих творів з ханбалітського мазхабу, то вони з'явилися значно пізніше. Це праця Муваффака ад-діна ібн Кудаме (1146-1223 рр.) «Кітаб аль-умда фі ахкам аль-фікх», а також праця Ібн Таймії «Ас-Сайас аш-Шарійа», написана у XIII ст. [636, с. 139].

У X ст. в ханбалітській літературі стверджуються уявлення щодо елітарності «прибічників сунни» і, відповідно, самих ханбалітів як головних зберігачів концепції сунни. Ханбалітські автори зосереджують свою увагу на створенні власної системи етико-правових приписів, дотримання яких забезпечувало б, на їх думку, збереження чистоти віровчення й гарантувало б правильну організацію життя громади.

Ханбалітські богослови не обмежувались простою фіксацією матеріалу хадісів. Для того, щоб донести його до своїх послідовників, вони спочатку створювали «популярні» тексти, присвячені тим чи іншим проблемам віровчення, права, етики. Ці твори спирались на хадіси, зміст яких передавався простою зрозумілою мовою. «Фактично вся ханбалітська література IX-X ст. являє собою «приклад» прискіпливо підібраних і згрупованих за темами хадісів. Це був важливий етап узагальнення, концептуалізації хадисного матеріалу, що заклав основу традиціоналістичної ідеології» [352, с. 86]. У подальшому богослови широко користувались даною методологією. Вона дозволяла зберігати як авторитет традиції так й одночасно відгукуватися на будь-які події у релігійно-політичному житті мусульманського світу.

Метод, навчання, який Ахмад ібн Ханбала застосовував для навчання своїх учнів, полягав у диктуванні хадісів зі свого власного величезного зібрання аль-Муснад. Потім він застосовував ці хадіси і фетви до різних проблем свого часу. Якщо йому не вдавалося знайти відповідний хадіс чи думку сахаба для вирішення тієї чи іншої проблеми, він пропонував свою власну думку, одночасно забороняючи учнями записувати будь-яке з його власних суджень. В результаті вийшло так, що його мазхаб був записаний не безпосередніми учнями, а учнями учнів, тобто другим поколінням послідовників.

Як вже зазначалось, Ібн Ханбал збирав хадіси протягом свого життя, однак не класифікуючи їх. Наприкінці свого життя, боячись, що його власне зібрання може бути втраченим, він провів зустріч зі своїми учнями передавши їм своє зібрання. Завдання щодо редагування і класифікації цих текстів взяв на себе його син Абдуллах ібн Ахмад,

який також успадкував глибокі знання хадісів. «Останній керувався системою класифікації, яка відрізнялась від методики, що застосовувалась в основних збірках хадісів. Цій його системі були властиві елементи фікху. Збірка «Аль-муснад» ґрунтується на основах перших передавачів хадісів; всі наведені хадиси повідомлені особисто споборниками Пророка. Вони розташовані незалежно від тематики, кожний в окремому олзділії. Цей метод вельми корисний для вчених» [231, с. 276].

Ханбаліти, як й усі їх попередники, визнавали Коран основним джерелом права. Ранні ханбалітські релігійно-правові твори відображали важливий етап розвитку концепції сунни: сунна проголошувалась тафсіром до коранічного тексту. Тим самим вони піднімали авторитет текстів сунни до рівня тексту Корана, виходячи з того, що тексти сунни слід сприймати на віру, не задаючись питанням «як?» «Найважливішим кроком до створення авторитету сунни стало проголошення її головним критерієм визначення істинності віри мусульманина» [128, с. 271].

Щодо застосування іджими як джерела мусульманського права ібн Ханбал та його наступники визнавали однак думку лише споборників Пророка, в той час як іджма всіх подальших поколінь ними не визнавалась. У випадку існування розбіжностей між сахаба Ібн Ханбал, аналогічно імаму Маліку, враховував особисту думку кожного із споборників. Цим можна пояснити велике розмаїття суджень з однієї й тієї ж правової проблеми, що наявні у ханбалітському мазхабі. У випадку неможливості знаходження правового рішення у головних джерелах мусульманського права, ханбаліти «вважали за можливе користуватися навіть слабкими хадісами, ігноруючи дедуктивний метод. Як зазначає М.Шалабі, метод кійасу використовувався лише у крайньому випадку, коли безпосереднє застосування будь-якого з інших основних джерел виявлялося неможливим. Ібн Ханбал неохоче користувався методом кійасу, як правило, виводячи свої фетва з одного чи кількох вищезазначених джерел» [675, с. 202-203].

Ідеї ханбалітів знайшли широку підтримку в середовищі середніх і нижчих прошарків міського населення Ірану, Хорасану, Сирії, Хіджазу. Взявши на себе роль носіїв сунітського «правовір'я», вони часто очолювали середньовічні масові міські рухи. Однак їх нетерпимість і фанатична неприязність до монгольських завойовників призвела ханбалітів у XIII ст. до втрати ними широкого впливу в мусульманському світі. У XVIII ст. ідеї теолога і визначного правознавця ханбалітського мазхабу Ібн Таймії (1263-1328) були відроджені Мухаммадом ібн Абу аль-Ваххабом і покладені в основу ваххабізму, підтриманого династією Саудідів, про що докладніше буде розглянуто у 6 розділі. Нині сама догматично-правова школа ханбалітів офіційно визнана Саудівською Аравією і виступає її офіційною ідеологією.

Однак існували не лише вище розглянуті чотири сунітських мазхаби, а були також, так звані, мазхаби «другого порядку». До їх числа відносять мазхаби Аузаї, Лайті, Таурі, Захарії, Джарірі. Наприклад, відомо, що імам Сирії Аузаї (707-774 рр.), на ім'я якого названий мазхаб, є автором кількох творів, які до нашого часу не дійшли, однак відомості щодо біографії і творів факіха включені (як окрема частина) до трактату Мухаммада аш-Шафії «Ар-Рісала». Згідно з цими відомостями, джерелом права Аузаї визнавав лише Коран і сунну, положення яких сприймалися прямо, без будь-якої інтерпретації. Система поглядів Аузаї не зникла, оскільки її сприйняли Малік ібн Анас, який був його учнем, а останній, як ми вже зазначали, вплинув на погляди аш-Шафії, який, у свою чергу вплинув на формування поглядів Ібн Ханбали.

Мазхаб Захірі був достатньо широко розповсюджений у X-XIII ст. як на сході Халіфату, так і на заході. Засновник цього мазхабу — Дауд ібн Алі аль — Ісфахані на прізвисько аль-Захірі (пом. 883 р.) — у правовій практиці спирався виключно на «зовніш-



не», (аз-захір), звідси його прізвисько, «буквальне» розуміння Корану і сунни, заперечуючи можливість їх трактування як алегорично, так і раціонально. З питань усуль-аль-фікха захірітські факіхи були активними противниками використання таких прийомів як рай, істіхсан, істісхаб, обмежено допускаючи використання іджми та кійасу.

Причини зменшення мазхабів другого порядку можна вбачати у різноманітних тогочасних політичних факторах, а також й у тому, що учні цих мазхабів «не змогли записати для нащадків фетви, що були виведені їх засновниками» [334, с. 134].

15.4. ШИЇТСЬКІ МАЗХАБИ

Як відомо з історії ісламу, пророк Мухаммад не зробив ніяких розпоряджень як щодо свого наступника, так і щодо заміщення місця глави мусульманської громади. Тому одразу після його смерті виникли жорсткі суперечки щодо права на наступництво у сфері духовного і світського керівництва. Це призвело до того, що головною проблемою у мусульманській громаді стає право на верховну владу в ній. У середині VII ст. під час боротьби за владу почалось формуватись політичне угруповання прибічників Алі ібн Абу Таліба — четвертого «праведного» халіфа, двоюрідного брата і зятя пророка Мухаммада. Це призвело до появи шіїтів (від араб. аш-шіа, дослівно «адепти», «партія прибічників»), які визнавали Алі та його нащадків єдиними законними спадкоємцями і духовними наступниками Мухаммада» [128, с.298]. Утворене угруповання стало ядром руху, який порушив єдність ісламської умми і пізніше призвів до розподілу її на дві основні частини — сунітів та шіїтів. Ця подія вплинула на долю всього мусульманського світу.

Щодо часу виникнення аш-шіа, як релігійно-політичної партії прибічників Алі, існує кілька точок зору. Перші вважають, що шіїзм зародився ще у часи Пророка, інші — після його смерті, а треті — відносять зародження шіїзму до часів правління Алі, четверті — до періоду вбивства Алі [253, с.230]. Ці розходження пов'язані з тим, що автори не дають чіткого визначення терміну «прибічники Алі» і не враховують зміни в його змісті. Відбувається процес консолідації і зближення різних прибічників Алі з перетворенням їх на «соціально-політичну категорію осіб, об'єднаних вимогою надання верховної влади Алі як найближчому родичу Пророка» [253, с.230-231]. Прибічники Алі (Аліди) старому родо-плем'яному принципу передачі влади і більш демократичному, виборному (поборниками якого виступали харіджити) протиставили спадковий принцип, який ґрунтується на родинності з Пророком.

Вбивство Алі у 661 р. і прихід до влади Омеййядів, як ворожого щодо Мухаммада роду, ускладнили проблему влади: Омеййади узурпували верховну владу і з цього часу починається боротьба проти «нечестивих» Омеййаді за повернення влади «сім'ї Пророка» [516, с.91]. Однією з основних причин, що зумовила ідейний розбід та дроблення алідського, а потім шіїтського руху на багато громад і угруповань, була відсутність ідейного джерела, яке б слугувало ідеологічною основою руху Алідів. Однак у цей період боротьби з Омеййадами аліди змушені були апелювати до загального для всіх мусульман джерела — Корану.

Діяльними союзниками алідів у боротьбі проти Омеййадів були Аббасиди (родичі по лінії дядька Пророка — аль-Аббаса), які у середині VIII ст. виявилися єдиною реальною силою, що готова була взяти владу до своїх рук. «Прихід до влади Аббасидів викликав розкол у «будинку Пророка» на два ворожих табори і ознаменував початок нового етапу алідського руху. З цього моменту Алідам довелось вести боротьбу за

повернення собі влади вже не проти «нечестивих» Омеййади, а проти Аббасидів, також родичів Пророка» [409]. Це послабило їх позицію як претендентів на верховну владу, а частина прибічників Алідів визнала Аббасидів. В цих умовах апеляція до слів Пророка як до вищого авторитету у мусульманській громаді набула особливого значення. Це призвело до «підтасовки і фальсифікації висловлювань Пророка, до створення хадісів у політичних цілях. Аббасиди заохочували поширення переказів, в яких вустами Пророка передрікався перехід влади до нащадків аль-Аббаса» [253, с.242].

Аліди ж принципу спадкового права Аббасидів, основаному на кровному родстві з Пророком, протиставили принцип «божественного» права, який ґрунтувався на тому, що Пророк обрав саме Алі своїм духовним наступником. Саме у період правління аль-Махді (775-785 рр.) відбувається остаточне розмежування між Алідами і Аббасидами. Починається власне шіїтська (у вузькому значенні цього терміну) історія — «історія руху прибічників Алі та його нащадків (хасаніти, зайдіти, джафаріти та ін.), в ході якої формується шіїтська релігійно-політична система догматів» [253, с.244].

На протязі всієї історії ісламу шіїти з перемінним успіхом вели боротьбу за повернення влади нащадкам Алі. Найбільш енергійно вели цю боротьбу зайдіти та ісмаїліти, яким у різних кінцях мусульманського світу вдавалось створити алідські держави — імамати. На сьогодні загальна кількість шіїтів у світі складає біля 110 млн. віруючих, тобто 10 відсотків від загальної чисельності мусульман. Шіїтами є більшість населення Ірану (80%) та Іраку (60%), у Лівані (30%), Йємені (40%), є великі шіїтські громади у Кувейті, Бахреїні, ОАЄ, Саудівській Аравії, в Афганістані та Пакістані (по 20%). Сюди ж слід віднести ісмаїлітів, а також 15 млн. алевітів Турції, алавітів Сирії (12% населення) [367].

Розгляд шіїтських мазхабів потребує аналізу релігійно-філософської сутності шіїтського віровчення.

Як відомо, спільним для сунітів та шіїтів є такі принципи ісламу: таухід — віра в єдиного Бога Аллаха, віра у пророків, віра у Судний день та потойбічний світ. Крім цих принципів, шіїти додають ще адл (віру у божественну справедливість) та імамат.

Проблема влади була і залишається центральною проблемою теорії і практики ісламу. Саме проблема влади призвела до розколу мусульман на сунітів та шіїтів. Тому одним з ґрунтовних положень шіїтського ісламу є вчення про імамат — верховну владу в ісламській державі. Термін «імамат» походить від арабського слова *амма* — «стояти попереду», «керувати будь-чим». З утвердженням ісламу слово «імам» набуло більш конкретного значення: «предстоятель на молитві», «духовний керівник» — і в цьому значенні воно вживається у Корані» [253, с.28]. У перші роки ісламу Мухаммад виконував функції імама, а після його смерті — халіфи. Халіф-імам, по суті, виступав єдиним законодавцем і вищим духовним авторитетом, верховним носієм духовної і світської влади. Звідси імамат визначають як верховне керівництво мусульманською громадою-державою.

Вчення про імама з'являється з появою творів, присвячених обґрунтуванню права Алідів на верховну владу. Інтерпретація окремих місць Корану на користь Алі проявлялась у проалідській екзегетиці шляхом використання алегоричного тлумачення окремих коранічних аятів. Так, наприклад, посилаючись на імамів Мухаммада аль-Бакіра і Джа'фара ас-Садіка, вони стверджували, що в аяаті «Не охопити завіт мій неправедних» під «завітом» («хд) розуміють імамат [246, с.270-271]. Крім цього, Аліди вважали, що при складанні Усманівської редакції Корану були опущені всі аяати, в яких говорилось про право Алі бути наступником Мухаммада.

На підтвердження «божественної» природи роду Алі шіїтські богослови використовували хадіси. Так, М. Аль-Музаффар зазначає, що багато хадісів, збережених шіїтською традицією, містять «прямі вказівки» (насс) на те, що Мухаммад призначив Алі своїм наступником, імамом, хранителем одкровення [609, с.53]. Шіїти наводять хадіс про те як Мухаммад, покликавши найближчих родичів, вказав на Алі, який був у той час ще хлопчиком, сказавши: «Це — мій брат, мій наступник (васі) і мій заступник (халіфа) після мене. Слухайте його і коріться йому!» [609, с.53].

Однак єдиний принцип передачі імамату всередині роду Алі не був встановлений. Після смерті синів Алі аль-Хасана і аль-Хусайна постало питання про наступність у роді Алі. Це призвело до розколу серед шіїтів. Першими виокремились кайсаніти, які визнавали імамат Мухаммада, сина Алі від ханафітки. Після його смерті утворилось кілька угруповань кайсанітів (мухтаріти, хашиміти, базаніти, різаміти). Ці угруповання його обожнювали і вважали «прихованим махді», «очікуваним імамом».

Наступними за кайсанітами виокремились зайдіти, як гілка Алідів, які відстоювали право на верховну владу Зайда ібн Алі. Вони являли помірковану гілку шіїзму. Після загибелі Зайда ібн Алі та його сина Йахії, зайдіти розпались на кілька угруповань (джуріди, бутріти, сулайманіти). Частина прибічників імама Джаф'ара ас-Садіка після його смерті визнала імамом його сина Ісма'їла, призначеного наступником, але він помер ще за життя батька. Це призвело до розколу у шіїтському ісламі — до виникнення ісмаїлізму як крайнього (гулат) напрямку шіїтів.

Але найбільшу гілку шіїтського ісламу складають імаміти або аль-існа'ашаріа («дванадцятники», «дюжинники»), які послідовно визнають таких дванадцять імамів:

Алі ібн Абу Таліб аль-Муртада («Бажаний», пом. у 661 р.).

Абу Мухаммад аль-Хасан ібн Алі аль-Муджаба («Обраний», пом. у 669 р.).

Абу Абд Аллах аль-Хусайн ібн Алі аш-Шахід («Мученик», загинув у Карбалі у 680 р.).

Абу Мухаммад Алі ібн аль-Хусайн ас-Саджад («Той, що часто здійснює поклони у молитвах», пом. у 713 р.).

Абу Джафар Мухаммад бін Алі аль-Бакір («Той, хто відкриває [сутність знань]», пом. у 732 р.).

Абу Абд Аллах Джа'фар ібн Мухам маж ас-Садік («Праведний», пом. у 765 р.).

Абу Ібрахім (або Абу-л-Хасан) Муса аль-Казім («Той, хто приборкує гнів», пом. у 799 р.).

Абу-л-Хасан Алі ібн Муса ар-Ріда («Богоугодний», пом. у 818 р.).

Абу Джа'фар Мухаммад ібн Алі ат-Такі («Благочестивий») аль-Джавад («Великодушний», пом. у 835 р.).

Абу-л-Хасан Абі ібн Мухаммад Ан-Накі («Чистий») аль-Хаді («Той, що веде вірним шляхом», пом. у 868 р.).

Абу Мухаммад аль-Хасан ібн Алі аль-Аскарі аз-Закі («Праведний», пом. у 874 р.).

Мухаммад ібн аль-Хасан аль-Худжа аль-Каїм аль-Мунтазар («Очікуваний») [508].

Останній, є «зниклим», дванадцятим імамом, який був проголошений «прихованим» імамом і махді, що має повернутися і відродити порушені права нащадків Пророка. У період «малого приховування» зв'язок між прихованим імамом та його громадою здійснювали сафіри («посланці»). Після смерті у 940 р. четвертого сафіра припинився період «малого приховування» і настав період «великого приховування», який, за переконаннями шіїтів, триває й досі. Єднальною ланкою в уявленнях шіїтів щодо священного характеру влади, щодо безперервного «божественного» керівництва їх повсякденною практикою стала саме ідея існування «прихованого» імама.

Таким чином, до чотирьох основних догматів сунітського ісламу додався п'ятий — віра в імамат, який, згідно шіїтської доктрини, є милістю Аллаха, свого роду продовженням пророцтва. Імамат існує лише в силу «божественного встановлення», яке передається вустами Пророка або попереднього імама. «Імам є наступником Пророка в улаштуванні людських справ — у керівництві ними, у встановленні благодаті й справедливості, в усуненні несправедливості й ворожнечі між людьми» [253, с.285]. Шіїти вірять у непогіршимість імамів, в їх особливі якості, звідки випливає вимога безумовної їм покори.

Як і сунітські шіїтські правознавці визнають головним джерелом мусульманського права Коран. Хоча слід зазначити, що частина шіїтів переконана у тому, що у тексті священної книги існують викривлення, пропуски, які були внесені ще за часів халіфів Абу Бакра, Умара та Усмана. Так, наприклад, вважається, що в аїаті Корану 5:67 пропущені слова про Алі. Доктор Аднан Васіл, один з вчених імамів Кувейту, так говорить про цей аїат: «О, Посланець! Повідом людям те, що те явлене від Господа; якщо не зробиш цього, то не повідомиш Послання; Аллах же захистить тебе від людей» як про аїат, який був явлений у такому вигляді: «О, Посланець! Повідом людей про те, що тобі явлене від Алі; якщо ти цього не зробиш, то не донесеш послання» [цит. за 211]. Тому шіїти очікують появу Махді з істинним Кораном, тим, який був зібраний Абу Талібом.

Також існує інформація про наявність так званої 115, шіїтської сури Корану «Ан -Нурайн» («Два світоча»), яка нібито була навмисне виключена з тексту Корану, як така, що прославляє четвертого «праведного» халіфа Алі. Перше згадування про цю суру зустрічається у книзі «Дабітан і Мазакіб», авторство якої припускають належить індійському вченому XVII ст. Мухсіну Фані. Відносно сури «Ан -Нурайн» автор робить таку заяву: «Деякі з них (шіїтів) говорять, що Усман (третій халіф) спалив копії Корану і виключив з нього деякі сури, які оповідають про Алі та його перевагу над іншими. Однією з них є ця сура (Нурайн)» [цит. за 435].

Крім цього, частина шіїтів-імамів твердить, що в Усманівській редакції Корану порушений хронологічний порядок деяких сур та аїатів, а не їх зміст. Однак, безумовно, Коран визнається шіїтами і в тому числі як головне джерело мусульманського права. Так, один з відомих шіїтських хадісознавців, автор однієї з найбільш ранніх збірок хадісів Шейх Садуқ (919-991 рр.) пише: «Переконання наше (тобто шіїтів) про Коран таке: Коран, який Аллах явив своєму пророку Мухаммаду — той, що знаходиться між двома оправами («даффатайн»). І саме цей (Коран), який знаходиться у людей на руках. Загальноприйнята кількість сур — 114» [цит. за 569].

Однак слід зазначити, що шіїти мають свій власний підхід щодо іншого першоджерела мусульманського права — сунни. Вони не визнають частину споборників Пророка і звинувачують їх у блюзнірстві, а часто навіть у невірі, тому й заперечують хадіси, що передані іншими людьми. Таким чином, сунітські збірки хадісів Бухарі, Мусліма, Насаї та ін. або не визнаються зовсім, або визнаються лише частково, якщо відповідають шіїтському розумінню достовірності.

Тому шіїти мають свої власні збірки хадісів (джавамеу), до складу яких входять не лише хадіси про Мухаммада, але й про Алі та імамів, дії та висловлювання яких вважаються у шіїтів такими, що мають силу закону. Першими чотирма шіїтськими джавамеу є: «Кафі», «Ман ля язю руху аль-фіхх», «Тахзіб аль-Ахкам», «Істібсар». Новітніми вважаються чотири авторитетні шіїтські збірки хадісів: «Біхар аль-Анвар», «Васіл аш-Шіа», «Вафі», «Мустадрак аль-Васіл» [242].



Серед хадісів, які визнаються шиїтами, можна виділити кілька груп. Це так звані «достовірні хадіси» (хадіс сахіх), існад яких сягає безпосередньо Пророка, при цьому передавачі всіх рівнів мають бути точними у передачі й правдивими шиїтами-імамітами; «хороші хадіси» (хадіс хасан) — ланцюжок передавачів також має сягати Пророка, а всі передавачі мають бути достойними шиїтами, хоча прямих роз'яснень щодо їх справедливості не висловлено; «надійні хадіси» (хадіс мувалак) — існад яких сягає до Пророка і відносно передавачів хадісів роз'яснена їх надійність, навіть якщо вони не імаміти; «слабкі хадіси» (хадіс даїф), в яких відсутні вище означені ознаки.

Шиїти вважають, що ті хадіси, що були почуті безпосередньо від Пророка та імамів є обов'язковими, а ті, що передавались через кількох передавачів, мають відповідати кільком вимогам. По-перше, це хадіси хабар мутаватір — достовірні хадіси, що передавались багаторазово і авторів яких не можна звинуватити у змові; хадіси хабар гатуї — перекази, про які наявні категоричні свідчення їх правильності; хадіси хабар вахід — ті, що передані однією особою. По-друге, у шиїтському мусульманському праві, окрім хадісів хабар мутаватір і хабар гату, достовірними і такими, що заслуговують на довіру використовуються і хадіси хабар вахід. Перші два види є обов'язковими як в ісламській ідеології, так і праві, а останній заслуговує на довіру лише в юриспруденції.

Як зазначалось вище, основними течіями шиїтського ісламу є зайдіти, ісмаїліти та імаміти-джафаріти. Застосування мусульманського права цима головними течіями шиїзму має свої особливості. Хоча в літературі часто можна зустріти твердження про те, що всі вони не мають особливих розбіжностей з сунітськими мазхабами. Однак, на нашу думку, такі розбіжності наявні й вони потребують аналізу.

Найбільш «помірним» крилом шиїзму є зайдіти — релігійно-політична течія, яка визнає імамат Зайда ібн Алі, брата п'ятого шиїтського імама Мухаммада аль-Бакіра. Ця течія визнає законність правління перших двох Праведних халіфів — Абу Бакра і Умара, визначаючи при цьому «перевагу» імама Алі. Вони вважають, що імамом може бути будь-який нащадок Фатіми та Алі (тобто за лінією аль-Хасана та аль-Хусайна), який відстоює свою справу зі зброєю в руках. Зайдіти вважають Зайда засновником зводу правових норм (маджму аль-фіх), покладених в основу зайдітського права.

Богословські уявлення зайдітів сформувались значною мірою під впливом мутазілітів, адже Зайд ібн Алі визнавав вчення мутазілітів про допустимість імамату (Абу Бакр і Умар) при наявності «достойного» (Алі). Його уявлення про аль-кадар (передвизначення) було схожим з мутазілітським. Визнаючи, що імам має бути з роду Алі, зайдіти заперечували божественну природу імамату і вважали, що імамом може бути обраний будь-який Алід, що відкрито виступає зі зброєю в руках. Більше того, вони допускали (як і харіджити) існування кількох імамів одночасно в різних мусульманських країнах. На противагу іншим шиїтам, у першу чергу імамітам, вони не визнавали вчення про «прихованого» імама, про «благорозумне приховування» своєї віри (ат-такїя), про зміну божественної думки (аль-бада), заперечували «антропоморфізм» і передвизначення.

Одним з керівних принципів шиїтського ісламу є такійя, що означає «розумне приховування своєї віри». Обґрунтування застосування цього принципу є Коран і сунна. Так, Коран допускає у випадках крайньої необхідності зовнішнє відречення від віри [286, 16:106/108] або дружбу з невірними [286, 3:28/27], порушення ритуальних приписів [286, 6:119; 5:5]. Такійя застосовується також і у сунітів. Але у шиїтів вона має особливе значення, оскільки останні часто були змушені приховувати своє віросповідання. Адже часто таємний характер шиїтського вчення і періодичні переслідування, яким піддавались шиїти, призвели до того, що шиїтський іслам не лише схвалив практику

«розумного приховування своєї віри», але й визначив її як один з керівних принципів як особистої безпеки та в ім'я інтересів громади одновірців.

Однак виникали певні труднощі у застосуванні принципу такоїа на практиці, а саме визначення меж застосування. Шостому шіїтському імаму Джа'фару ас-Садіку приписують слова про те, що такоїа — це «правильна» поведінка, якій протиставлялась «неправильна» — розголошення тасмиць. Як зазначає Р.Стросманн [543], в цьому відношенні такоїа є рівнозначною іншому прийнятому шіитами принципу — «веління схваленого і заборона засуджуваного». До загальних утановок шіїти відносять висловлювання того чи іншого імама про те, що такоїа не повинна призводити до кровопролиття, що вона може бути застосована до всього, окрім вживання вина. Один із ранніх кодифікаторів імамівського права аль-Муфід, вважав, що такоїа є допустимою на словах, «за необхідністю», але є недопустимою у певних діях (наприклад, вбивство). На його думку при застосуванні такоїї кожна людина має керуватися судженнями «найкращого», вибираючи оптимальне рішення.

Інший термін аль-бада («поява», «виникнення») — це термін шіїтської догматики, який означає зміну божественної думки, рішення, що викликане появою нових обставин. Згідно аш-Шахрастані, аль-Мухтар «розрізняв три види аль-бада: 1) зміна у знаннях Аллаха, коли йому стає очевидним протилежне тому, що він знав; 2) зміна у його бажаннях, коли йому здається правильним протилежне тому, що він забажав і вирішив; 3) зміни в його веліннях, коли він наказує протилежне тому, що бажав перед тим» [цит. за 253, с.297]. Протиставляючи доктрину аль-бада вченню сунітів про «відміну» (аннасах) деяких божественних приписів, шіїти обґрунтовували посланнями на Коран (13:39 та ін.) та хадіси. Сучасні імамівські богослови, заперечуючи в принципі зміну божественного знання, допускають зміну божественного рішення.

Радикальними (гулат) шіитами є ісмаїліти. Цей напрям виник у VIII ст. і пов'язаний з розколом серед шіїтів. Більшість шіїтів визнала сьомим імамом Мусу аль-Казіма (сина Джафара ас-Садіка). Однак частина шіїтів вважала спадкоємцем імамату старшого сина Джафара, Ісмаїла, а після смерті останнього у 762 р. — його сина Мухаммада ібн Ісмаїла. Послідовників цього напрямку в ісламі і стали називати ісмаїлітами. Після смерті Мухаммада ібн Ісмаїла відбувся новий розкол. Частина вважала його останнім (сьомим) імамом і очікувала його повернення (звідси назва «семирічніки»). Ця гілка отримала назву карматів, а друга гілка ісмаїлітів визнала імамом одного з синів Мухаммада ібн Ісмаїла і отримала назву фатімідських ісмаїлітів.

Ісмаїлітські месіонери (даї) розгорнули широку пропаганду свого вчення від імені «прихованого імама». Під гаслами ісмаїлітів у Магрибі до влади прийшла династія Фатімідів (909-1171 рр.). Хоча відбувався і подальший розкол. Спочатку виокремились друзи з центром у Лівані, а у 1094 р. ісмаїліти поділились на нizarітів і мусталітів. Перші переважали в Ірані та інших країнах Сходу, мусталіти — на Заході арабського світу, в Єгипті та інших країнах, підпорядкованих Фатмідам. Цей поділ на нizarітів і мусталітів зберігється і досі. У Єгипті і Магрибі ісмаїлізм швидко зник. Центр ісмаїлізму на п'ятсот років перемістився до Йемену, а у XVII ст. — до Індії, до Гуджрату. Хоча слід зазначити, що між цими гілками не існує догматичних розходжень. В наш час громади мусталітів існують в ряді країн Азії та Африки. Резиденція їх духовного лідера знаходиться в місті Суругі (Індія).

Основна маса назарітів діяла у гірських районах Сирії, Лівану, Іраку, та Ірану. У практиці політичної боротьби нizarіти широко застосовували теоретичні методи. В наш час нizarіти живуть у 20 країнах Азії та Африки. Резиденції Ага-хана, їх духовного правителя, знаходиться в Індії та Кенії.



У вченні ісмаїлітів можна виокремити два аспекти. Перший, так званий «зовнішній», екзотеричний (аз-захір), який є доступним рядовим членам громади. Другий, «внутрішній», езотеричний (ал-батін), що є доступним лише «посвяченим», які займають вищі щаблі шіїтської ієрархії. З практичною стороною мусульманського права пов'язаний саме аз-захір, який включає в себе обрядові й правові встановлення шаріату, що є обов'язковими для усіх рядових членів громади. Що ж до езотеричної доктрини ісмаїлітів, то вона складається з двох частин: алегорично-символічного тлумачення Корану і шаріату (ат-тавіл) та системи філософських і богословських знань (аль-хака'ік), що спирається на тлумачення «сокровених», «вищих» істин. Головними «елементами» ісмаїлітської релігійно-філософської системи (аль-хака'ік) стали космогонічна теорія і теорія циклічності. «Це вчення будувалося на уявленнях про містичне значення чисел і букв. У відповідності з ними чуттєвий земний світ розглядається як тотожне відображення будови світу, відображення космічного порядку» [253, с.319]. Таким чином, ісмаїлітська догматика включає практичне богослів'я (аль-ібадат), що пов'язане з релігійними обов'язками і «стовпами релігій», а також теоретичне богослів'я — ілм аль-батін («науку про сокровенне»), алегоричне тлумачення (ат-тавіл). «Зовнішнє» і «внутрішнє» (аз-захір і аль-батін) виступають у нерозривній єдності. При цьому стрижнем релігійно-політичної доктрини ісмаїлітів виступає вчення про імамат. Покора імаму (аль-вілайя) виступає найважливішою складовою релігії, поряд із загальними складовими такими як ат-тахара, ас-салат, аз-закат, ас-саум, ал-хадж, ал-джіхад [76, с.134-139].

Ранні ісмаїліти вважали, що Коран і закони, які основані на ньому, це — відкриті тексти, які разом з явним чи екзотеричним значенням мають внутрішню чи духовну реальність (аль хакаік), що не лежить на поверхні, виступаючи, по суті, прихованою, езотеричною (батін). І, якщо захір — релігійні закони, що проголошені пророками, можуть періодично змінюватися, то батін — духовні істини хакаік, залишаються вічними. Прихована правда може стати доступною шляхом застосування методу ат-тавіл — виведення внутрішнього із зовнішнього (батін за захір). Д.Дафтарі, досліджуючи доступні ісмаїлітські джерела, дійшов висновку, що ранні ісмаїліти «ні в якому разі не були звільнені від дотримання правил і приписів шаріату» [71, с.66]. Автор вважає, що суніти безпідставно, а, можливо, навіть навмисне, приписували раннім ісмаїлітам судження, які були більш характерними для шіїтів гулат, які відкрито вчили, що приписи шаріату не повинні поширюватись на мусульман, що прямують за правочинним імамом часу.

За часів Фатімідів ісмаїліти змогли створити свою власну релігійно-правову школу, подібно до сунітських мазхабів та ісмаїлітської джафаритської системи. Часто судову систему Фатімідів очолювали юристи-суніти, які обирались на посаду верховного судді. Найбільш авторитетним викладом правової системи ісмаїлітів є твір кадї ан-Ну'мана (пом. у 979 р.) «Да'а'ім аль-іслам», що узгоджується з імамїтським (джафарїтським) фікхом. Хоча, як зазначає С.Прозоров, наявні деякі розходження, що стосуються питань успадкування, шлюбу (ісмаїліти не визнають тимчасовий шлюб) [253, с.322].

Однак головною течією шіїзму є імаміти, які більшістю мусульман-сунітів ототожнюються саме з шіїзмом. Як зазначалось вище, вчення імамїтів зводиться до п'яти принципів чи «основ віри» (усул ад-дін): 1) вчення про єдинобожжя (ат-таухід); 2) віра в божествену справедливість (ал-адл); 3) визнання пророчої місії Мухаммада та попередніх пророків (ан-набува); 4) віра у воскресіння мертвих, Судний день і потойбічний світ (ал-ма'ад, або ал-кїяма); 5) вчення про імамат. Перший, третій і четвертий догмати збігаються у сунітів та шіїтів, другий (ал-адл) має деякі відмінності, а п'ятого догмату про імамат суніти не визнають.

Імамїти дотримуються у своїх релігійно-філософських поглядах догмату про божественну справедливість (адль) і тут вони збігаються з поглядами мутазілітських філософів, які у IX ст. поклали його в основу своїх поглядів, вважаючи, що Богу не можна приписувати злі дії, оскільки його атрибутом є лише «справедливість» і відстороненість від зла.

Головна ж відмінність — імамат, який розглядається імамїтами як «божественне встановлення», як продовження пророцтва. Тут імамїтські богослови виходять з того, що божественне одкровення має два аспекти: захір (зовнішній) і батін (внутрішній). Зі смертю Пророка припинився «пророцький цикл», в якому він виступав як носій божественного одкровення і як тлумач його «внутрішнього» змісту, і почався «період імамату» як продовження езотеричної функції пророцтва — розкриття «внутрішнього» смислу релігії. Це породило уявлення про абсолютну непогрішимість і надприродні знання носіїв імамату — імамів з роду Алі і як наслідок цього — визнання беззаперечного авторитету у питанні мирського життя, права і релігії. Головним елементом цієї доктрини стало вчення про «прихованого» імама, махді, який має прийти і встановити той ідеальний стан, який закладений в божественній справедливості (адль). Це призвело до складання імамїтськими богословами своєї власної релігійної доктрини, в якій «імамат виступає як найважливіша космічна сила, еманція вічного, божественного світу, а імам — як виконавець божественного припису, верховний духовний керівник, як «полюс», чи «вісь» (кутб), навкруги якої обертаються сфери буття» [416].

С.Прозоров, аналізуючи причини поширення шиїтського ісламу саме в Ірані, вбачає їх у тому, що «люди релігії» взяли на себе роль посередників між «очікуваним імамом», як повноважним представником Аллаха на землі, та його громадою, яка успадкувала релігійний авторитет і духовну владу шиїтських імамів. Саме ця обставина відіграла суттєву роль у консолідації опозиційних сил навколо «людей релігії», протиставляючи світському правлінню шаха «законне», «ісламське правління». Звідси, «ісламський уряд» — це виконання «божого веління» (амр Аллах); уряд є законним, оскільки здійснює «законне правління», а єдиним правителем і законодавцем є Аллах [253, с.313-314].

Релігійна практика імамїтів мало чим відрізняється від сунїтської. Створена у X-XI ст. релігійно-правова школа імамїтів — джафарїтський мазхаб — визнається сунїтами як п'ятий (поряд з чотирма сунїтськими) серед мазхабів ахл ас-Сунна ва-ль-Джама'а («людей сунни і згоди»). Імамїти складають 83 відсотки шиїтів, а саме більшість населення Ірану, Азербайджану, половину населення Іраку, а імамїтські громади існують у Лівані, Бахреїні, Саудівській Аравії, Кувейті, в країнах середньої Азії [367]. Так, наприклад, у Кувейті, де шиїти складають третину населення, завершено складання трьохрівневої судової системи для шиїтів. Поряд із судами першої інстанції та апеляційним судом створений верховний шиїтський суд для розгляду справ про укладання шлюбів, розлучень, пожегтів тощо згідно шиїтському тлумаченню шаріата. До цього такі справи розглядалися сунїтським судом вищої інстанції, який тлумачив їх за джафарїтським мазхабом [46].

Виникнення джафарїтського мазхабу імамїтська традиція пов'язує з ім'ям шостого імама Абу Абд Аллаха Джа'фара ібн Мухаммада ас-Садіка (його називали «Праведним»), якого також вважають засновником особливої богословської системи. Джа'фару ас-Садіку приписується ряд творів (наприклад, «Ас-Сафі»), в яких він виклав принципи релігійно-правового вчення, покладені пізніше в основу джафарїтського мазхабу.



Як серед сунітських релігійно-правових шкіл відбувся поділ на асхаб аль-хадіс (прибічників переказу) і на асхаб ар-рай (прибічників «особистої думки»), так і серед імамських факіхів утворились дві школи — ахбаріти та усуліти.

Ахбаріти — це послідовники мазхабу ал-ахбар, «традиціоналісти», які спирались виключно на «перекази» (ахбар), передані зі слів шіїтських імамів, як на єдине джерело релігійного знання та аль-фікха. Усуліти — це послідовники мазхабу ал-усул, «раціоналісти», які допускали з богословських питань і питань права спекулятивну аргументацію. Вони твердили про існування чотирьох коренів або джерел права — Коран, сунна, ал-іджма і ал-акл (розум). Власне мазхаб ал-усул і являє собою правову школу імамів-джафарітів [128, с.61]. Боротьба між цими двома школами точилася на протязі всієї історії шіїтського ісламу, оскільки обидві правові школи активно розробляли свої правові доктрини.

Як зазначалось вище, сунітські релігійно-правові школи використовують суну, зафіксовану у збірках хадісів, як одне з головних джерел права. Аналогічно цьому у імамів збірки переказів (ахбар) зі слів імамів набули статусу одного з чотирьох (а у ахбарітів — практично єдиного) джерела права. Після «зникнення» останнього шіїтського імама перекази, по суті, стали основним доказом законності прийняття правового рішення. Найбільш авторитетним зводом шіїтських переказів вважається праця ал-Кулуні під назвою «Ал-Кафі фі'іلم ад-дін», що є першою кодифікованою збіркою джафарітського права. Ця збірка містить більше 16 тис. хадісів і складається з тридцяти книг, кожна з яких поділяється на численні глави, у яких хадіси тематично систематизовані. Твір поділений на дві нерівні частини: менша — висвітлює теоретичні питання богослів'я, пророцтва, імамату, релігійної етики, а більша — містить часткові питання ал-фікха, особливо, такі як релігійні обряди, обов'язки, правовий кодекс щодо шлюбу та ін.

Праця іншого імамського факіха Ібн Бабуї ас-Садука під назвою «Ман ла йахдуруху ал-фікх» була визнана другим джерелом мазхабу, оскільки містить понад 9 тис. переказів [239]. Третім і четвертим джерелом є два зібрання переказів «ат-Тахзіб» (більше 13 тис. переказів) та аль-Істісар (більше 5,5 тис.) найвідомішого знавця методології джафарітського права аш-Шайха ат-Тусі. Останньому належить виключна роль у розробці методології джафарітського ал-фікха — метода абсолютного іджтіаду. Однак цими чотирма «джерелами» не вичерпується систематизація шіїтських переказів. У XVII ст. ці чотири зібрання були зведені в єдину збірку під назвою «Аль-Вафі». Пізніше були складені й інші збірки переказів, однак слід сказати, що включений до них матеріал вважається менш достовірним і перевага надається означеним вище.

Які ж характерні риси властиві джафарітському мазхабу?

Шіїтські богослови визнають гнучкість світогляду, методи алегорій і, на відміну від сунітів, визнають «докази розуму» у поясненні і тлумаченні божественних одкровень, що, у свою чергу, призводить до «філософізації» шіїтського богослів'я. Це відкрито визнають самі шіїтські аятолли сучасності. Так, іранський аятолла Табатабаї пише: «Коран для усвідомлення релігійної просвіти пропонує три методи, а саме зовнішній прояв, розумове усвідомлення (акль), вірність і покору. У зв'язку з тим, що зовнішні релігійні прояви являють собою словесні вирази, висловлені простою мовою, всі люди мають до них доступ і кожен усвідомлює їх в міру своїх розумових можливостей, і, навіпаки, два інших методи призначені для певної групи людей і не є всеохоплюючими і загальнодоступними» [546].

Згідно джафарітського мазхабу дозволеним є також тимчасовий шлюб, який є таємним шлюбом між чоловіком і жінкою на певний строк з однією лише умовою, що жінка

не повинна належати іншому чоловікові під час укладання шлюбу. Цей шлюб не потребує свідків, загального огляду і навіть валі — відповідального за наречену. Мінімальний розмір махра (шлюбного викупу) може бути у вигляді лише одного дірхема або пригоршні їжі або пшениці, а кількість жінок, з якими одночасно можна укладати шлюб, є необмеженою.

Створення зводу переказів йшло паралельно з виробленням правових доктрин ахбаритів і усулітів. Значний вплив на них мали твори імамів-мутакаллімів та шафіїтів, в яких важливе місце посідали питання вироблення методів вилучення доказів (істінбат), а також застосування імамівськими факіхами принципу іджтіхад. Спочатку ранні імаміти заперечували іджтіхад і кійас, але починаючи від Ібн ал-Мутаххара (XIV ст.), вони почали використовувати іджтіхад як засіб, що дисциплінує роздуми, які ґрунтуються на шаріаті. Це, по суті, призвело до зростання ролі муджтахідів як заступників імамів. Зростала потреба імамівської громади в інтерпретації шаріату. У XVIII ст. у Карбалі Ага Бакір Біхбіхані обґрунтував законність іджтіхаду і заперечив тезу про закриття «воріт іджтіхаду».

Усуліти, які переважали в Ірані, у XIX ст., сформулювали положення своєї доктрини, а принцип ал-іджма «розглядається ними як одностайна думка групи імамівських муджтахідів, що висловлює волю непогрішимого «прихованого» імама. Усуліти також розробили практичні принципи звернення до розуму (‘акл) — четвертому джерелу джафарітського мазхабу — у випадках, коли інші раціональні аргументи не можуть бути застосовані, розглядаючи розум, який хоче загального блага (маслаха), як засіб здійснення іджтіхаду і розкриття думки імама» [253, с.305].



16.1. СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ «ШАРІАТ» І «ФІКХ»

Поняття «мусульманське право» співвідноситься із широко використовуваними при його аналізі іншими поняттями, такими як «шаріат», «фікх», які розглядаються в науковій та конфесійній літературі по-різному. Установлення змістовних обмежень указаних понять в зв'язку з відтворюваними реаліями прямо стосується осмислення мусульманського права як філософсько-релігієзнавчого феномену, щодо вирішення проблеми його джерел, історії, характерних особливостей, перспектив розвитку, а також пояснення сучасного законодавства ісламських країн, яке закріплює шаріат або фікх як джерела законотворчості.

У масовій свідомості найчастіше шаріат сприймається в цілому як ісламський спосіб життя, у якому не роздільні сфери моралі, права, тому й розглядається, як всезагальний комплекс правил поведінки, що включає різноманітні релігійні, моральні, юридичні, побутові норми, а також звичаї. Саме в такому широкому розумінні шаріат часто називають «законами шаріату».

Слово «шаріат» буквально означає «прямий, вірний шлях», а в ісламській традиції поняття «шаріат» пов'язується з використанням даного терміну для позначення накресленого Аллахом шляху, йдучи яким правовірний досягає досконалості, мирського благоденства і може потрапити у рай. В ісламській літературі закріпились загальне визначення шаріату як сукупності звернених до людей приписів, що встановлені Аллахом і передані ним через Пророка.

Х.Баш визначає шаріат як «закон Аллаха, шлях до Аллаха» [29, с.311]. Енциклопедичний словник з ісламу подає таке визначення шаріату — «комплекс закріплених, насамперед Кораном і сунною, приписів, які визначають переконання, формують моральні цінності та релігійну совість мусульман, а також виступають джерелами конкретних норм, що регулюють їх поведінку» [128, с.292]. У данному визначенні наголос робиться на релігійно-моральній сутності цього поняття.

Аналогічний наголос зроблений і в іншому визначенні шаріату — це досконало «розроблений кодекс поведінки, тобто канон, який містить у собі обрядові норми богосланування, моральні закони сімейного та суспільного життя, різні дозволи, приписи й заборони, що покликані регулювати ставлення мусульманина до Бога, до суспільства в цілому й до окремої людини» [363].

А.А. ан Наїмі [237] розглядає шаріат як певну інтерпретацію фундаментальних джерел ісламу, які є зрозумілими в обмеженому історичному контексті. Тому він вважає, що термін «шаріат» можна застосовувати лише для позначення історичного мусульманського права.

На наш погляд, удалим коротким визначенням шаріату є таке: «Шаріат — релігійне право, що базується на богословсько-юридичному тлумаченні Корану та переказу (сунни, прим. авт.)» [228].

Л.Р.Сюккіяйнен вважає, що «шаріат у власному розумінні — в цілому релігійне явище, в якому можна виявити лише окремі сліди правових початків» [316]. Однак, на на-

шу думку, шаріат належить не лише до релігійної сфери, оскільки він ніколи не вичерпувався догматичними і культовими питаннями, що становлять внутрішній світ мусульманина, його релігійну совість. Адже в ньому не менше значення мають проблеми повсякденного життя, поведінка мусульманина та стосунки між особистостями, з релігійною громадою, владою, прибічниками інших релігій.

Розгляд шаріату вимагає відповіді на питання чи передбачає шаріат встановлені норми, які придатні для всіх життєвих випадків, чи він включає точні й однозначні правила поведінки мусульманина з будь-якого приводу.

З цього питання існують два підходи. Перший з них ґрунтується на тому, що шаріат містить відповіді на всі питання, усталені правила поведінки на будь-які життєві випадки. Отже, шаріат містить універсальну систему норм, що досконало регулює спосіб життя мусульманина. В ісламських регіонах найчастіше шаріат сприймається саме як всеохоплююче мусульманське право, як закони шаріату. В останнє вкладається повна регламентація кожного крока мусульманина, де все заздалегідь визначено і не залишається місця свободі вибору.

Другий підхід характерний для авторитетних ісламських учених, згідно з яким шаріат складається з кількох різновидів приписів. Його різновид складають явно зрозумілі приписи Корану й сунни, які мають ясний смисл. Це конкретні правила виконання мусульманами своїх релігійних обов'язків, проте чітких норм, що регулюють взаємовідносини людей, є зовсім не багато (за винятком питань шлюбу, сім'ї та успадкування). Означені правила мають безпосередній релігійний характер, а виконання багатьох з них вважається для мусульман обов'язковим, оскільки складає частину їх релігійного статусу.

Інший різновид складають ті приписи Корану і сунни, що містять неоднозначний смисл. Вони теж мають релігійну природу, але передбачають не чіткі правила поведінки з конкретних питань (випадків), а лише загальні межі, орієнтири. Саме ця група переважає у Корані та сунні. Головна відмінність цього різновиду норм шаріату полягає в тому, що вони неоднозначно тлумачаться ісламськими релігійно-правовими школами, які застосовують різні методи вирішення духовно-правових питань.

Зміст шаріату неоднаково трактується різними релігійно-правовими школами. Це буде розглянуто у подальших розділах дисертації. Однак тут зазначимо, що переважає точка зору, згідно якої шаріат включає три основні частини — релігійну догматику, ісламську етику й так звані практичні норми [316]. Останні, в свою чергу, поділяються на культові приписи, які встановлюють порядок виконання релігійних обов'язків, і норми, що регулюють всі інші сторони поведінки мусульман, їх світські взаємовідносини. Правознавці твердять, що саме нормативна сторона є не просто доповненням до ісламської етики і догматики, а є стрижнем шаріату [316, с.15]. Деякі із цих тверджень, на наш погляд, вирізняються крайнощами. Так, наприклад, Д.Шахт твердить, що власне теологія підпорядковується праву [533, с.392].

Сутність ісламських уявлень щодо принципів, які керують мораллю і поведінкою в ісламі визначається тим, що всі правові й моральні настанови виходять лише від Аллаха. Шаріат наданий людині Аллахом раз і назавжди, а тому він є досконалим, вічним та незмінним. Жодна людина не в праві будь-що дозволяти або забороняти, оскільки це право належить лише Аллахові. Дозволяється все, окрім того, що сам Аллах заборонив. Відповідно спроба зробити заборонним дозволене і навпаки означає зраду Аллаха, тобто приписування божественності комусь іншому окрім нього.

Одним з правових принципів шаріату є принцип: «Звичай має значення норми», який дозволяє інтерпретувати і застосовувати його норми, першопочаткові орієнтири й



приписи з урахуванням умов життя мусульман, їх звичаїв та інтересів, знаходити такі рішення, що йдуть в ногу з часом. У цьому проявляється гнучкість шариату, готовність його співіснувати з іншими традиційними правовими системами.

У цьому зв'язку неабияке значення набуває питання щодо співвідношення шариату та адату.

Поширеною є хибна думка, що у мусульманських країнах існують лише норми шариату, запозичені з Корану і сунни, а решта безумовно заперечується. Насправді як шариат, так і мусульманське право у цілому ніколи не були єдиним законом. Адже в ісламському світі завжди існували різноманітні традиції і звичаї, які відносяться до категорії «адат» або «урф». Адат — це «звичаї, правила поведінки, прийняті тією чи іншою групою людей чи такі, що діють у певній місцевості і яких дотримуються у силу звичаю» [127, с. 23]. У науковому ісламознавстві термін «адат» розглядається як звичаї і традиції, що поряд з шариатом і мусульманським правом регулюють спосіб життя мусульман. Інше значення терміну «адат» полягає в тому, що він позначає звичаєве право ісламізованих народів. Принципи і норми шариату визначаються обов'язковими і найвищими, але на практиці вони застосовуються тоді, коли стають невід'ємною складовою місцевих звичаїв. Така система іменується «адатом» або «адатним правом» і по суті виступає симбіозом місцевих звичаїв та окремих норм шариату і фікху.

Як відомо, теоретичні шариатські принципи і норми визнаються обов'язковими до виконання і стоять значно вище за будь-які інші, включаючи адат. Однак, як буде показано в п'ятому розділі, деякі ісламські релігійно-правові школи розглядають звичай як одне із субсидіарних джерел фікху з питань, що не врегульовані Кораном і сунною. Так, наприклад, іслам дозволяє широке використання звичаїв у торгівлі, у шлюбно-сімейних відносинах, наприклад, при встановленні шлюбного викупу.

Однак більшість релігійно-правових шкіл не визнають адат (урф), не надають йому самостійного значення, однак погоджуються з тим, що багато звичаїв було включено в основні джерела мусульманського права — Коран і сунну, або підтверджені одностайною думкою (іджма) провідних факхів (знавців права), а також визначають багато правових рішень, що сформульовані раціональним шляхом за допомогою іджтіхаду.

Адат був поширений в районі традиційного поширення ісламу в царській Росії, залишається поширеним і в наш час на Північному Кавказі, у Середній Азії, Криму. Наприклад, на Північному Кавказі до утворення імамату Шаміля адат, по суті, панував у Дагестані й Чечні, де «він являв собою розгалужену систему соціальних норм, основу якої склали місцеві звичаї переважно позаісламського походження. Більшість з них склалась ще в умовах родоплеменних відносин та язичницьких вірувань. Причому життя відносно автономних гірських поселень часто регулювалось власними адатами, що не були єдиними для всього Північного Кавказу» [316]. Часто адат відходив і відходить від настанов шариату, а іноді й прямо йому суперечить. Так, наприклад, на Північному Кавказі був розповсюджений адат щодо кровної помсти, який не лише не вкладався в межі ісламу, але й рішуче ним засуджувався.

Разом з тим на практиці у житті багатьох ісламізованих народів «продовжують переважати звичаї, які не завжди співпадають з приписами ісламу і нерідко ним суперечать. Більше того, норми шариату часто реалізуються лише тоді, коли стають невід'ємною складовою частини місцевих звичаїв і приймаються ними» [316].

Якщо уявляти шариат, як це прийнято в ісламській традиції, у вигляді сукупності приписів Корану і сунни, які взяті в їх буквальному контексті, то можна знайти відносно небагато положень правового характеру (переважно шлюбно-сімейні відносини та успадкування). Поза цими ієжами шариат у власному розумінні включає у себе лише

потенційну можливість бути джерелом права. Така можливість з'являється, коли окремі сури Корану і хадіси сунни отримують правове тлумачення. Роль такого інтерпретатора шаріату відіграє фікх.

Слово «фікх» дослівно означає «глибоке розуміння, знання» [128, с.254] і буквально означає вірне розуміння того, у чому полягає намір (вірне розуміння суті наміру). «У вільному викладі фікх перекладається як «ісламський закон», «ісламське право». Так само перекладається і «шаріат», однак ці терміни не є синонімами ні в арабській мові, ні в розумінні мусульманського вченого», — зазначає автор книги «Еволюція фікха» А.Б.Філіпс [334, с.19].

Г.Д.Нейбі [510, с.63] визначає фікх як мусульманську юриспруденцію, як практику розкриття Божественного права (шаріат), як письмові трактати законодавчої практики й одкровення, а за визначенням Х.Баша, фікх — це «наука, що вивчає питання поклоніння (ібадат) та юридичні норми ісламу» [29, с.309]. А.Б.Філіпс [334] в практичному контексті розглядає фікх як науку виведення ісламських норм (фетв) з тих основ, що містяться в головних джерелах мусульманського права — Корані та сунні.

Таким чином, якщо шаріат — це власне система права, система норм, що всебічно регулює життя мусульманина, то фікх — система правознавства, «наука про право», одним із завдань якої є пошук відповіді на питання, що породжені практикою правозастосування [362].

Існує визначення фікху як теорії мусульманського права, «що розробляє принципи використання Корану і сунни, а також їх інтерпретації для практичної розробки норм життя мусульманського суспільства» [121, с.111]. Звідси фікх є також теоретичним обґрунтуванням та осмисленням шаріату, тому терміни «фікх» і «шаріат» часто ототожнюються. В енциклопедичному словнику з ісламу зазначається, що фікх — «це ісламська доктрина про правила поведінки мусульман (юриспруденція), ісламський комплекс соціальних норм (мусульманське право в широкому розумінні)» [128, с.254].

Фікх займається проблемою вірного відображення вищих, небесних релігійних законів в усіх сферах життя мусульманина. До його компетенції входять правила державного, релігійного, громадянського життя, правила відправлення культу, сімейне, спадкове, кримінальне право, етичні норми та закони адміністративного управління. Фікх здійснює, власне, ісламську релігійну орієнтацію усіх проявів особистого і громадського життя мусульманина.

Існують дві частини фікху: суто теоретична — усуль аль-фікх («корені фікха») і прикладна — фуру аль-фікх («гілки» фікха).

Перша частина фікху — усуль аль-фікх — це джерела фікху-права, а також основи теорії та методології фікх-юриспруденції [128, с.243]. Класична ісламська концепція усуль аль-фікху склалася не одразу з початком систематизації фікху, оскільки перше покоління правовірних її не потребувало. Уважається, що Мухаммад повідомив прибічникам нової релігії обов'язкові для них правила поведінки переважно з посиланням на божественне одкровення, а його прибічники (ас-сахаба) та їх послідовники (табі'ун) у пошуках таких правил звертались насамперед до Корану й сунни. Якщо вони у цих головних джерелах не знаходили приписів, що мали реальний смисл і вказували на відповідні правила поведінки, проте глибоке знання смислу ісламу і образу думок Пророка гарантувало безпомилковість їх думок і дозволяло їм виводити нові практичні норми на основі загальних вимог шаріату [590, с.27-30].

Однак у зв'язку з уходом із життя сподобників Пророка (ас-сахаба) та їх перших послідовників (табі'ун) виникла гостра потреба у розробці чітких правил формулювання правових норм на основі Корану і сунни. Це диктувалося також тим, що входження в



результаті завоювань до складу Арабського халіфату нових територій, поставило перед ісламськими правниками проблеми, яких не було у першого покоління мусульман і які, цілком природно, не могли знайти прямого відображення у Корані та сунні. А вільне використання правниками різних методів пошуку правових норм призводило до істотного розходження у вирішенні аналогічних питань. Однак такі розходження могли викликати певний відхід від цілей шаріату, зафіксованих у Корані та сунні. Усе це призвело до того, що у другій половині VIII ст. складаються два підходи до розробки фікху, один з яких орієнтувався на сунну Пророка, а інший — робив акцент на раціональних засобах вирішення питань фікху. У межах цих двох підходів і сформувались наприкінці VIII — на початку IX ст. ісламські релігійно-правові школи (мазхаби), які й будуть докладно розглядатися у наступних розділах даного дослідження.

У свою чергу, друга частина — фуру аль-фікх — це частина фікху, що «займається практичною розробкою законів і правил регулювання громадського та особистого життя мусульман» [121, с.112]. Вона є саме тією частиною фікху, що складає ісламське позитивне право.

На відміну від усуль аль-фікху частини позитивного права не були розмежовані між собою і одне й те ж саме питання могло належати до різних розділів. Хоча у фікху виділяють кілька великих тем, що об'єднують близькі правові питання: 1) питання, щодо віри і ритуалу (молитва, піст, хадж, очищення тощо); 2) питання, щодо оподаткування; 3) питання щодо різних договірних зобов'язань (трудові й торговельні угоди, аренда, найм тощо); 4) питання сімейно-шлюбних відносин, заповітів, спадщини, родинних зобов'язань тощо; 5) питання щодо злочинів і покарання за них; 6) питання щодо державного устрою та управління державою; 7) питання щодо порядку ведення воєн і міждержавних відносин; 8) питання діловодства і судочинства; 9) питання щодо оцінки людських вчинків і намірів за п'ятьма категоріями обов'язкові, бажані, нейтральні, небажані, заборонні [37].

По суті, фуру аль-фікх являє собою розроблені мусульманськими правознавцями раціональні способи тлумачення неоднозначних приписів Корану та сунни і, головне — вирішення питань, з яких ці джерела зберігають мовчання. Без цих раціональних засобів оцінки поведінки людей ісламський спосіб життя взагалі неможливий.

У своєму визначенні шаріату, Г.Д.Нейбі [510, с.193] розглядає взаємозв'язок шаріату з фікхом, підкреслюючи, що останній є процесом пізнання й застосування людиною Божественного права. Але шаріат відображає не все Божественне право, а лише його малу частину, оскільки все Божественне право не може бути досягнуто рівно як не може бути досягнений і сам Аллах. Це й же автор підкреслює, що застосування поняття «шаріат» як синоніма поняття «фікх» вказує на цілісність мусульманського права як в історичному так і потенційному розумінні.

В питанні щодо співвідношення понять «фікх» і «шаріат» в сучасному мусульманському правознавстві немає загальноприйнятої позиції. Зустрічаються різні і навіть прямо протилежні точки зору, які до певної міри ілюструють історичну еволюцію даних понять.

Відомо, що на початковому етапі становлення й розвитку ісламу, коли різні сторони мусульманської релігійної свідомості виступали як єдине ціле, під фікхом іноді розуміли оволодіння всім комплексом положень нової релігії, знання вчення ісламу, що регулювали всі сторони життя його послідовників, їх поведінку і думки [615]. До VIII ст. під фікхом розуміли засвоєння правовірними всіх покладених на них як віруючих обов'язків і даних Аллахом прав, які викладені в шаріаті, включаючи релігійну догматику й етику.

Це уявлення було характерним для початкового періоду формування мусульманського права (до сер. VIII ст.), коли шаріат та фікх ще не виступали як окремі юридичні категорії. Однак в процесі розробки мусульманської правової концепції між ними виникла відмінність. За шаріатом закріпилося значення звернених до людей вчень, які були результатом божественного одкровення і вміщувалися в Корані й сунні Пророка, а фікх означав винесення самостійних рішень у разі відсутності в джерелах готових відповідей на конкретні питання. Інакше кажучи, шаріат і фікх в ранній період протиставлялись одне одному; сфера фікху починалась там, де закінчувалася сфера шаріату [454, 615].

Відмінності в розумінні даних понять певною мірою збереглися в ісламській теоретичній думці, особливо в тій її галузі, що займається джерелами фікху. В мусульманській правовій концепції з часом склалося інше розуміння шаріату й фікха як юридичних понять. Насамперед, це було пов'язане з поступовим поділом колись єдиної області знання на декілька самостійних дисциплін. В результаті фікх став означати, власне, мусульманську юриспруденцію, предмет якої склала лише одна зі сторін шаріату — так звані практичні рішення (норми), тоді, як питання догматики стали вивчатися теоретичним богослов'ям, а проблеми внутрішнього переконання й самовдосконалення — етикою.

Однак це лише поверховий погляд на хід історичної еволюції релігійно-правових уявлень про шаріат і фікх, який не відтворює її конкретні деталі та особливості. Проте він допомагає краще зрозуміти різні, навіть прямо протилежні точки зору сучасних правознавців і теологів. Варто зауважити, що мається на увазі те смислове навантаження, яке шаріат і фікх несуть в системі категорій саме теорії мусульманського права, а не їх значення загальнономовних або загальнонаукових термінів. І нині є живою традиція щодо ототожнення даних понять, називати фікхом весь комплекс мусульманських релігійних (шаріатських) наук, теоретичне осмислення всього шаріату, не вкладаючи в таку термінологію суто юридичний зміст.

Однак існує й прямо протилежний погляд на співвідношення понять «шаріат» і «фікх», який проводить між ними чітку межу. Його послідовники відносять до шаріату лише точно встановлені та однозначно зрозумілі положення Корану і сунни, які є «божественним одкровенням», а алегоричне тлумачення цих джерел і застосування раціональних методів формування правових норм належать до галузі фікху. З історії відомо, що така концепція розвивалась «захарітським тлумаченням» мусульманської юриспруденції. В роботах сучасних мусульманських правознавців в чистому вигляді вона практично не зустрічається [585, с.11-12].

На наш погляд, у розгляді співвідношення понять «шаріат» і «фікх» можна виділити кілька підходів.

Перший з них полягає в тому, що шаріат включає релігійну догматику й етику, а також так звані практичні норми, які регулюють культові дії й стосунки людей. До таких норм прихильники зазначеної позиції [596, с.18; 571, с.27-28; 662, с.10-14] відносять не лише конкретні приписи Корану і сунни, але й рішення, винесені юристами шляхом тлумачення загальних положень цих джерел або сформульовані за допомогою інших раціональних методів (іджтіхад), правила проведення, засновані на єдиних поглядах видатних правників (іджма). «Практичні» норми складають фікх, який таким чином повністю включається до шаріату, утворюючи його невід'ємну частину. Звідси висновок, що шаріат — більш широке поняття, ніж фікх.

Широкого визнання набуло у мусульмансько-правовій літературі інше вирішення означеної проблеми. На думку арабських учених, шаріат і фікх не співвідносяться між



собою як ціле і частка, а зберігають самостійність і свої, тільки їм властиві особливості. Згідно такого розуміння, шаріат, що поєднує релігійну догматику, етику і «практичні» норми, вичерпується положеннями Корану й сунни. Вважається, що саме в шаріаті, «переданому людям пророком Мухаммадом», втілюються божественні одкровення. Тому «практичні» норми шаріату мають священний характер і є, безсумнівно, обов'язковими і незмінними, відображають вічні інтереси й потреби всіх людей. Чітко встановлені й однозначно трактовані всіма мусульмансько-правовими школами «практичні» приписи Корану й сунни, залишаючись елементом шаріату, водночас входять і до фікху, але в кількісному відношенні займають в його складі скромне місце. Переважною частиною норм фікху складають рішення юристів, що ґрунтуються на іджтіхаді — тлумаченні загальних положень Корану і сунни, що не припускають неоднакового розуміння та конкретизації в розбіжних правилах поведінки, а також використання раціональних методів формулювання нових норм у разі замовчування зазначених джерел. Інакше кажучи, шаріат і фікх збігаються лише у тому, що відноситься до безперечних і ясних приписів Корану й сунни, які встановлюють конкретні правила поведінки, що не потребують для своєї реалізації додаткової інтерпретації.

На цей елемент фікху поширюється характеристика приписів шаріату як вічних та незмінних. Переважна частина норм фікху, які позбавлені суто священного характеру, може модифікуватися внаслідок зміни як індивідуальних, так і загальних інтересів соціуму. Різна інтерпретація цих інтересів може призводити до неспівпадаючих рішень із однакових питань. Такі висновки фікху є результатом теоретичної діяльності правознавців, хоча останні не застраховані від помилок.

Виходячи з цього, фікх незрівнянно переважає шаріат за кількістю правових норм, включених до нього. З іншого боку, робиться висновок, що з точки зору божественного одкровення в цілому, втіленого не тільки в «практичних нормах», але перш за все в релігійній догматиці та етиці, шаріат все ж ширший за фікх [629, с.55-56; 664, с.41-43; 585, с.17-18].

Певною мірою викладена позиція дозволяє прослідкувати розуміння фікху як тлумачення шаріату. Ця ідея покладена в основу ще одного підходу, який досить характерний для сучасної юриспруденції і становить інтерес з правової точки зору. Суть концепції полягає в тому, що фікх не є елементом шаріату і навіть не співпадає з ним в якійсь своїй частині. Це співвідношення більш доцільно уявляти як зв'язок між причиною та наслідком. Дослідники, які відстоюють таку точку зору, розуміють шаріат як сукупність обов'язкових приписів Аллаха, переданих через пророка Мухаммада, втілених в Корані та сунні, які визначають спосіб дій і мислення людей. Шаріат відіграє роль основи, джерела фікху, який в цьому випадку є нормативною інтерпретацією Корану і сунни. Тому положення шаріату щодо зовнішньої поведінки самі по собі не є конкретними чи загальними нормами. Це — джерело, з якого юристи повинні «вилучати» вказані правила, це — сила, що дає їм життя. Фікх складається із самих «практичних» норм і не може безпосередньо включати їх джерела — приписи Корану та сунни. Він виступає тлумаченням шаріату, перекладом його положень на мову означених правил поведінки й юридичних рішень і в цьому сенсі є підсумком творчості правознавців, які прагнуть зрозуміти зміст божественного одкровення. Якщо ж у Корані та сунні вони не знаходять положень, які дозволяють сформулювати конкретні норми, то звертаються до різних раціональних прийомів, можливість використання яких передбачена знову ж таки вказаними джерелами. Саме в цьому сенсі Коран і сунна вважаються основними джерелами фікху [587, 585].

Поряд з розумінням шаріату та фікху як фактично тотожних чи, навпаки, протилежних понять [533, 592, 587] в мусульманській ідеології існує ще один підхід, характерний, насамперед, для представників фікху-юриспруденції та фікху-загальної теорії [597, 606]. У відповідності з ним шаріат включає в себе вміщені у Корані та сунні положення відносно релігійної догматики та етики, а також «практичні» норми, що регулюють культурну поведінку (ібадат) і взаємовідносини людей (муамалат). Причому до таких норм прибічники цієї позиції відносять не лише конкретні приписи Корану й сунни, але й норми, сформульовані факіхами шляхом тлумачення неоднозначних положень зазначених джерел або за допомогою інших раціональних аргументів. Ці норми і складають фікх-право, яке, таким чином, повністю включається до шаріату як його складова частина. Звідси висновок, що шаріат — більш широке поняття, ніж фікх. Однак такий розгляд, на наш погляд, відрізняється певним формалізмом, який не враховує особливості фікху-права. Тому більш поширене уявлення про те, що шаріат (релігійна догматика, етика і «практичні» норми) вичерпується положеннями Корану і сунни, оскільки вони мають явний зміст і однозначно розуміються всіма мусульманськими релігійно-правовими школами.

Щодо розгляду означеної вище проблематики російські та західні дослідники висловлюють точки зору, які не в усьому співпадають з наведеними вище поглядами мусульманських правознавців. Наприклад, дуже поширеним у літературі є розуміння шаріату в загальному сенсі, як «належного» шляху праведного благочестивого життя, який іслам установив для правовірних. Таку думку поділяють Л.Васильєв [49] та М.Піотровський [247] та ін. Так, на думку Л.Васильєва, поряд з Кораном та сунною, які відіграють роль канонічної основи шаріату, іншим його джерелом виступає фікх [49, с.132-134]. І.Петрушевський [246] включав фікх до поняття шаріату.

Широким визнанням користується підхід, згідно якого шаріат і фікх по суті співпадають. Так, на думку С.Прозорова та М.Піотровського, шаріат відтворюється у фікху, який виступає теоретичним обґрунтуванням шаріату, системою його принципів, і тому обидва терміни часто застосовуються як синоніми [121, с.119, 122; 571, с.18], а Г.Керімов [139] мусульманське право ототожнює з фікхом, в свою чергу розглядаючи фікх як складову частину шаріату.

Сучасні вчені часто називають шаріат «божественним» або релігійним законом, «мусульманським законодавством». Так, Р.Шарль [364] використовує терміни «шаріат» і «фікх» як синоніми в значенні закону, який був даний Пророком у спадщину мусульманам. Така оцінка зовні близька до термінологічного значення шаріату, що склалося в мусульманській юриспруденції. Треба зазначити, що означення шаріату як «закону» або «законодавства» у цьому випадку не означає його визнання правом у юридичному сенсі.

На думку Л.Сюкіяйна, помилково «змішувати шаріат з мусульманським правом. Шаріат, який нерідко називають «божественним законом», — в цілому релігійне, а не правове явище. Він служить загальною світоглядною основою для мусульманського права як відносно самостійного феномена, пов'язаного з релігією, насамперед, через ісламську правосвідомість» [316].

Висновок багатьох дослідників про те, що шаріат в широкому розумінні, як мусульманське право, являє собою всеосяжну систему соціального регулювання і включає поряд із юридичними інші види норм — релігійні, моральні, побутові, — не співпадає з концепцією більшості мусульманських правників. Останні, як було показано вище, поширюють таку характеристику, не на шаріат, зведений до приписів Корану і сунни, а на фікх.



16.2. КАТЕГОРІЯ «МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО»

Розгляд категорій «шаріат» та «фікх» дозволяє перейти до аналізу наступної категорії — «мусульманське право».

У період середньовіччя в країнах розповсюдження ісламу склався, функціонував і продовжує існувати дотепер єдиний комплекс різноманітних норм, який значною мірою спрямовує поведінку і визначає соціальні зв'язки мусульман. Така система суспільно-нормативного регулювання в цілому включала не лише комплекс релігійних правил, але й різноманітні за характером регулятори, серед яких, окрім релігійних, можна назвати моральні норми, юридичні правила поведінки тощо. Ядро цієї системи склали релігійні норми, які виступили ідейним фундаментом і забезпечували єдність регулятивного впливу на суспільні відносини. Цю систему умовно можна назвати мусульманським правом у широкому розумінні, визначаючи його широкий саме соціальний аспект.

Однак в ісламській системі соціально-нормативного регулювання переплітаються різноманітні правила поведінки, які не лише не виключають, а й передбачають їх відмінності. Юридичні норми, що базуються на релігійних регуляторах, все ж таки відрізняються від останніх. Тому широке розуміння мусульманського права не виключає й розгляду мусульманського права у вузькому, суто юридичному розумінні. Адже для мусульманського права, як юридичного явища характерним є переплетіння ірраціонального і раціонального моментів, що й визначає «ідейну основу мусульманського права, яка пронизує його цінності, а також загальну спрямованість ісламської правосвідомості» [315].

Мусульманське право — «система права, що склалася в Арабському халіфаті у VII-X ст. Основний зміст мусульманського права складають правила поведінки віруючих та санкції за невиконання цих приписів. Дія мусульманського права поширюється лише на відносини між мусульманами» [228].

У сучасній науковій літературі існують різні підходи щодо розуміння змісту шаріату, фікху та мусульманського права як юридичних категорій і правових феноменів. Так, Л.Сюкіяйнен зазначає, що мусульманське право не є синонімом шаріату. Автор підкреслює правовий критерій відмінності цих двох понять. Так, шаріат включає, насамперед, всі звернені до людей приписи Корану і сунни, в той час як мусульманське право містить «лише ті принципи і норми, які були розроблені або витлумачені доктриною і відповідають вимогам права». Шаріат у власному розумінні слова, на думку вченого, — «в цілому явище релігійне і в ньому прослідковуються лише окремі сліди правового початку, тоді як мусульманське право являє собою «переважно правовий феномен, який іноді виступає у релігійній оболонці та орієнтований на релігійну правосвідомість» [314].

Російське правознавство розглядає мусульманське право як синонім шаріату, який у свою чергу визначається як універсальна система, в якій «релігійний початок принципово не відокремлений від правового» [316].

Як юридичному явищу, мусульманському праву притаманна відносна самостійність. Адже відомо, що мусульманське право характеризується домінуванням релігійного принципу застосування: воно діяло передусім у взаємовідносинах мусульман. Даний принцип зберігається і в наші дні, хоча набуває певних рис трансформації, що й буде розглядатись в останньому розділі дисертації. Однак релігійний принцип викорис-

тання мусульманського права ніколи не впроваджувався в життя послідовно, без помилок і винятків. З часу появи ісламу і становлення мусульманської держави багато норм мусульманського права поширювались і на немусульман. Це стосується, наприклад, державного права чи положень, які накладали стягнення на немусульманське населення. Іншим прикладом є підкорення нормам мусульманського права немусульманки, котра вийшла заміж за мусульманина. Найбільш наочним є відхід від релігійного принципу при використанні норм «особистого статусу», які традиційно виступають в тісному зв'язку з віросповіданням людини. Так, і зараз мусульмансько-правові норми щодо заповіту, успадкування, обмеження правоздатності, вакуфного майна в більшості арабських країн поширюються і на немусульман.

Слід зазначити, що багато мусульманських правознавців убачають ряд відмінностей між нормами мусульманського права як юридичного явища, з одного боку, і суто релігійними вимогами ісламу й освяченими ними моральними нормами — з іншого. Зокрема, слід підкреслити, що навіть в Корані існують дві групи норм, одна з яких забезпечена «земними» санкціями, а інша — «потойбічними». Закріплені Кораном правила щодо шлюбу та розлучення, успадкування, доказів, обов'язкові для суддів, які в разі їх порушення вдаються до «земного» покарання. Ці норми мусульманські юристи відносять до суто правових. Що ж стосується інших правил поведінки, за невиконання яких Коран передбачає не судову (правову) відповідальність, а (потойбічне) покарання, то вони носять характер релігійних або суто моральних нормативів. При цьому цілком слушно підкреслюється, що «таке чітке розмежування правових та моральних норм в Корані не завжди можливе» [659, с.59].

Поняття «мусульманське право» в його співвідношенні з неправовими нормами ісламу зумовлює потреби аналізу декількох взаємопов'язаних питань. Передусім необхідно виходити з того, що всі сформульовані Кораном і сунною правила поведінки, виступають релігійними, а не правовими нормами. Вони складають невід'ємну частину ісламу як релігії, беруть участь у реалізації функцій мусульманської релігійної системи в якості її нормативної основи та забезпечені релігійними санкціями. Всі релігійні норми в комплексі підкріплені релігійною санкцією загального характеру, що передбачає відповідальність правовірного за гріх — відступ від релігійно-нормативних принципів. Так, згідно Корану, життя людини знаходиться під постійним контролем Аллаха, який оцінює кожний учинок із точки зору його відповідності релігійним приписам (нормам). У ньому неодноразово підкреслюється, що Аллах бачить усе, що роблять люди, від нього «ніщо на землі і на небесах не сховано від Аллаха» [228, 3:1-5]. Щодо відповідальності за порушення встановлених правил поведінки в Корані говориться: «І стережіться того дня, в який будете ви повернені Аллаху. Тоді кожній душі буде сплачено все, що заслужила вона і будуть скривджені вони!» [286, 2:281]. В день суду Аллаха кожній душі буде представлена книга із записом її справ, і «кожна душа дізнається, що приготувала вона собі» [286, 82:5]. Після суду грішники потраплять у пекло, праведники — в рай.

Релігійні норми ісламу, які складають елемент релігійної, а не правової системи, можливо, на наш погляд, поділити на дві основні групи. Першу складають культові правила поведінки, що регулюють порядок омиття, здійснення молитви та прощі, дотримання посту, сплати податку. Другу — закріплені Кораном і сунною норми поведінки людей у їх взаємовідносинах у позаконфесійній сфері, більшість яких визначаються конкретно мірою відповідальності за порушення. До цієї групи приписів належить декілька різновидів норм: правила поведінки, які підтримуються суто релігійними санкціями, зведеними до покарань їх порушників у потойбічному світі («геєнна вогненна»



загрожує відступникам від ісламу); норми, що забезпечуються релігійною санкцією та застосовуються в земному житті. Наприклад, покарання вбивства з необережності релігійним спокутуванням з обов'язковим дотриманням посту протягом певного часу; норми, порушення яких тягне як суто релігійну «божественну» кару, так і «земну» відповідальність (наприклад, людина, що вчинила невимушене вбивство, «потрапляє в геєнну», а до цього підлягає карі). Проте в будь-якому разі, незалежно від застосування до порушника «земного» покарання, він виступає як грішник, який переступив релігійну норму, і в силу цього несе відповідальність у потойбічному житті. Неминучість релігійного «потойбічного» покарання — характерна риса гарантованості мусульманських релігійних норм.

Однак всі ці нормативи самі по собі є суто релігійними і складають елемент, нормативну основу ісламу як релігійної системи. На противагу думкам мусульманських юристів і багатьох дослідників, Коран і сунна самі по собі не містять правових норм: там існують лише релігійні правила поведінки (інша справа, що деякі з них є джерелом норм мусульманського права). Вони не входять до правової надбудови і не включаються безпосередньо до складу мусульманського права як системи юридичних норм. Разом з тим, було б невірно твердити, що між релігійними нормами ісламу і мусульманським правом немає ніякого зв'язку. Такий зв'язок простежується, насамперед, у збігу багатьох правил поведінки, сформульованих релігійними нормами ісламу і мусульманським правом, що пояснюється наданням цілому ряду релігійних норм характеру правових правил поведінки через санкціонування їх державою. Прикладом такого збігу може виступати норма, яка дозволяє мусульманину одночасно бути в шлюбі з чотирма жінками. Закріплене в Корані це правило виступає релігійною нормою. Якщо ж воно санкціонується державою (наприклад, фіксується в законі чи фактично захищається судом), то «породжує» відповідну правову норму, стає її джерелом. Складена таким чином на основі релігійної норми, норма юридична є елементом правової надбудови, а система таких норм складає суттєву частину нормативного складу мусульманського права.

Узаконення державою релігійних норм та оформлення мусульманського права мало свої особливості в залежності від характеру приписів Корану і сунни, зокрема, їх санкцій, які отримали офіційне визнання. Можна виокремити два основні варіанти такого санкціонування, що відповідають двом різновидам релігійних нормативів. До першого з них належать релігійні норми, за невиконання яких Кораном і сунною встановлені конкретні санкції, що нагадують відповідні юридичні, та є цілком придатними для їх використання державними органами. До них належать норми, які передбачали відповідальність за вбивство (смертна кара), перелюб (тілесне покарання у вигляді 100 ударів), крадіжка (відсічення руки), розбій (відсічення руки або ноги, чи розп'яття), бунт (смертна кара) та ін. Забезпечення частини релігійних норм подібними санкціями з релігійної точки зору передбачало наявність визначеного механізму, який би відповідав за застосування обов'язкового «земного» покарання до порушників-грішників. Сунітська мусульмансько-правова доктрина надавала цю роль державі, частина функцій якої виступала як релігійні. До їх числа входило застосування передбачених Кораном і сунною видів відповідальності за недотримання встановлених ними норм.

Мусульманська держава на практиці часто дійсно виконувала відведену їй роль; тим самим брала участь у виконанні однієї з функцій релігійної системи — регулятивної шляхом забезпечення реалізації релігійних правил поведінки. Іншими словами, мусульманська держава тут виступала елементом власне релігійної системи, рівно як окремі мусульманські релігійні інститути (муфтій, кадї) були частиною державного механізму. Застосування релігійної санкції було справою держави і передувало покаранню гріш-

ника в потойбічному світі. Разом з тим, коли визначена релігійна форма застосовувалась і захищалась державою, вона мала властивість правового правила поведінки, точніше, ставала джерелом співпадаючої з нею правової норми. Застосування державою встановленої в Корані чи сунні санкції означало надання даній правовій нормі відповідної юридичної санкції. Частковим варіантом такої ситуації могло бути застосування державою типово релігійного, хоч і «земного» покарання — релігійного відкupu. В цьому разі, оскільки санкцію застосовував державний орган, вона ставала правовою, співпадаючою за змістом з релігійною.

Виникає питання: чи з'єднуються при цьому релігійна і правова норми, виступаючи в синкретичній формі єдиної «релігійно-правової» норми, чи продовжує діяти лише один релігійний припис (а держава в даному випадку виконує виключно функції релігійної установи), чи він цілком поступається місцем правовій нормі, переходячи в неї та втрачаючи властивість релігійного правила поведінки, або паралельно функціонують дві норми — релігійна та правова, кожна з яких має різноманітні системи соціально-нормативного регулювання з характерними для них предметами регулювання, механізмами дії, відповідальністю?

Слід зазначити, що, використання державою сформульованих у Корані чи сунні норм, в тому числі передбачених ними видів «земної» відповідальності (включаючи й релігійні), означає, що в регулюванні суспільних відносин беруть участь обидві норми — релігійна і правова, причому перша є джерелом другої. Правда, коли зміст обох норм та їх санкцій повністю співпадає і фактично реалізується, тоді їх відмінність втрачає практичний зміст: релігійна і правова норми зовні виступають у злитому вигляді, набувають синкретичної форми. Навіть, якщо виходити із зовнішнього синкретичного характеру таких єдиних «релігійно-правових» норм, тоді мусульманського права вони можуть стосуватися в тій мірі, в якій виступають як правові, і тієї сторони, що засвідчує їх юридичний характер. За зовнішнім виявом єдиного релігійно-правового правила поведінки приховані дві, хоча й тісно взаємопов'язані між собою норми. Справа в тому, що якщо правові норми як такі забезпечуються формами відповідальності, пов'язаними з фактами реальної дійсності, тоді багато релігійних норм передбачають ніби два види санкцій: одні мають застосовуватися в «земному» житті, інші — в потойбічному. Наприклад, незалежно від застосування «земної» санкції (релігійної й водночас правової) державою, порушника норми Корану як грішника в будь-якому разі чекає небесне покарання.

Важливою стороною соціально-психологічного механізму дії релігійних норм, на відміну від правових правил поведінки, є перспектива потойбічного покарання. Така відмінність стає ще чіткішою коли «земна» відповідальність (в тому числі й юридична) з певних причин не настає. За свідченням мусульманських вчених-юристів, якщо правова і «земна» релігійні санкції не застосовуються, то порушник-грішник не уникне Божої кари у потойбічному житті. Прикладом може служити норма Корану, яка збороняє вживати спиртні напої. Нині в багатьох мусульманських країнах вона залишається суто релігійним правилом поведінки, яке не є джерелом відповідної правової норми. Тому порушник даного припису, на думку мусульман, є грішником, якого чекає небесне покарання, але не є правопорушником, оскільки в праві відсутня норма, що передбачає покарання за вживання алкоголю, а держава ставиться до цього порушення юридично спокійно та байдуже.

Розглядаючи співвідношення релігійних і правових норм в ісламі, слід пам'ятати, що кількість релігійних приписів, які стали джерелом відповідних юридичних правил поведінки, санкції яких повністю співпадають за змістом із «земними» релігійними мірами покарання (божественна кара залишається, звичайно, виключно релігійною), від-



носно невелика. Частіше, передбачені Кораном чи сунною покарання за порушення встановлених ними норм, ставали прототипом юридичних санкцій: вони уточнювалися, конкретизувалися і навіть суттєво коригувалися державою на основі висновків мусульмансько-правової доктрини. Наприклад, за перелюб застосовувалося тілесне покарання, і це співпадало з релігійною санкцією.

Власне мусульманська правова доктрина ставилася до держави (халіфату) як до інституту, що наділений одночасно релігійними й світськими («земними») повноваженнями. Розв'язання суперечок між правовірними, яке проходило на основі норм мусульманського права, включалося до числа світських функцій мусульманської держави. Тож вільне застосування юридичних санкцій за ті чи інші правопорушення, відповідальність за які не встановлена Кораном чи сунною, було «світською» справою держави, її обов'язком як світської установи. Можна сказати, що діяльність держави щодо реалізації релігійних норм, з одного боку, і сформульованих на основі релігійних постулатів норм мусульманського права, з іншого, свідчать, що вона могла виступати або як інститут політичної надбудови або як частина релігійної системи, що бере участь в реалізації регулятивної функції останньої.

Отже, можна сказати, що норми мусульманського права, джерелом яких були релігійні правила поведінки, вирізняються одна від одної за ступенем залежності від релігійної системи. Ті з них, які співпадають за змістом з релігійними нормами (включаючи й їх «земні» санкції), тісно пов'язані з релігією. Що ж стосується юридичних норм, сформульованих в цілому мусульманськими юристами на основі загальних вказівок священних текстів, то вони значно самостійніші щодо своєї релігійної основи (не випадково навіть мусульмансько-правова доктрина вважає, що багато з них можуть змінюватися, не є вічними на відміну від норм першої групи, що мають безпосередньо «божественне» походження). Не можна забувати і про те, що багато релігійних норм Корану й сунни зовсім не отримали державної підтримки і закріплення відповідними правовими нормами (наприклад, частина приписів Корану, щодо правил носіння одягу, полювання, використання золота та інших коштовностей тощо). Варто зауважити, що формування норм мусульманського права на основі релігійного вчення не призводило до зникнення останнього чи позбавлення їх якісної визначеності як важливого компоненту мусульманської релігійної системи. Тому термінами «правова норма Корану» і «правова норма сунни» можна послуговуватися, маючи на увазі їх умовний характер, оскільки під такими нормами розуміються релігійні правила поведінки, що були джерелами норм мусульманського права. Необхідно також пам'ятати, що переважна більшість юридичних приписів, що складають мусульманське право, була виведена правниками на основі раціональних прийомів.

Мусульманській ідеології властива теза щодо неподільності в ісламі віри й держави, релігійних і правових норм. Однак така позиція не може бути прийнята беззастережно. Адже вона адекватно не відтворює ні політичних реалій, ні практики функціонування мусульманського механізму соціально-нормативного регулювання в цілому та його окремих частин, насамперед релігійних і правових норм. Виконання державою окремих функцій релігійної системи чи, навпаки, включення релігійних установ до державного механізму, тісне переплетення державних і релігійних інститутів не означало їх повного злиття, поглинання одних іншими. Якщо деякі релігійні установи (наприклад, мусульманські суди, що слідували за дотриманням не лише норм мусульманського права, але й релігійних культових правил) належали як до політичної, так і до релігійної надбудови, то інші — залишались елементами лише релігійної системи й безпосередньо не виконували політичних функцій. Цей висновок може поширюватися і на мусульманське

право, хоча з певними обмеженнями, оскільки мусульманське право лише частково співпадало з релігійними правилами поведінки, проте не зливалось з ними.

Аналіз співвідношення юридичних норм із іншими, насамперед, релігійними правилами поведінки та їх взаємодії, дозволяє говорити про те, що в ісламській системі соціально-нормативного регулювання власне притаманний правовий елемент — мусульманське право в юридичному розумінні, норми якого пов'язані з шаріатом і фікхом. Юридичну частину шаріату складає фікх. Останній, охоплюючи всі «практичні» норми шаріату, є правом в юридичному сенсі, оскільки регулює зовнішню поведінку людини і не стосується внутрішніх мотивів вчинків і совісті мусульманина, що складають сферу догматики й етики. Причому йдеться як про норми взаємовідносин людей, так і про культові правила, що регламентують зовнішню сторону виконання мусульманином своїх релігійних зобов'язань. Звідси робиться висновок, що право є частиною шаріату [663]. На думку інших вчених, мусульманське право, що прирівнюється до шаріату, визначає поведінку мусульманина щодо Бога в побуті й у суспільному житті. Тому в ньому потрібно вирізняти два основних види соціальних норм — релігійні й правові. Внаслідок чого шаріат являє собою, з одного боку, зібрання релігійних правил, а з іншого — правовий кодекс. Одночасно він виступає як правова та релігійна система: одна його частина належить до релігійної, інша — до правової системи. Тому шаріат може бути названий правом лише мусульманським в тій частині, що складається з юридичних норм. Причому «головна відмінність юридичних норм шаріату... від релігійних правил поведінки криється в їх забезпеченості державним примусом» [148, с.115].

Розглянуте вище сутнісне співвідношення понять «шаріат», «фікх», «мусульманське право» призвело до необхідності подати визначення терміну «мусульманське право» — це система, що являє собою сукупність внутрішньо узгоджених, взаємопов'язаних, соціально однорідних релігійно-правових засобів, за допомогою яких здійснюється морально-регулятивний, організуючий і стабілізуєчий впливи на суспільні відносини і поведінку людей шляхом ісламізації правової практики.

16.3. ДЖЕРЕЛА МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА

Проблема джерел права є однією з найбільш розроблених у мусульманському праві. Всі без виключення релігійно-правові школи визнають Коран і сунну головними джерелами мусульманського права.

Коран є головною священною книгою мусульман, яка містить запис проповідей, виголошених пророком Мухаммадом у формі «пророцьких одкровень», головним чином, у Мецці та Медині між 610-632 рр. Буквально слово «Коран» означає «те, що читають, виголошують» [121, с.73], а іменник Коран (аль-Куран) є похідним від інфінітиву, який також може мати значення «він зібрав разом», «він прочитав» або «прочитав уголос» [286, с. XXIV].

Слово Коран зустрічається у самому тексті Корану: «У місяць Рамазан явлений був Коран — керівництво для людей і ясний доказ керівництва» [286, 2:185]. У передмові до двомовного видання Корану М.Маулана наводить більше тридцяти назв та епітетів, якими наділений Коран. Це — аль-Кітаб — «Книга»: «Ця Книга — немає в тому сумніву, керівництво для тих, хто вірний обов'язку своєму» [286, 2:2]; аль-Хакк, тобто «Істина»: «І скажи: «Прийшла Істина, а неправда зникла». Воістину неправда приречена на зникнення» [286, 17:81]; аль-Бурхан — Явний доказ: «О люди, явні докази йдуть вам від Господа вашого, і явили Ми вам ясне світло» [286, 4:174].



В ісламській догматиці Коран розглядається як чудесна, несотворенна книга як за змістом, так і за формою. На підтвердження цього істинність пророцького одкровення часто підтверджується Мухаммадом за допомогою звернення до своїх опонентів із закликом створити будь-що подібне до Корану (аяти 2:23; 10:38; 11:13). Так, у сурі 17, аят 88, сказано: «Якщо б люди і джини разом спробували створити щось подібне до Корану, нічого б не вийшло в них, хоча б одні з них і допомагали іншим». Саме на ці сури Корану спиралась теологія, які розробляли догмат щодо чудесності і несотворенності (іджаз аль-Кура'н).

У VIII-IX ст. поняття «іджаз аль-Кура'н» відіграло велику роль у полеміці з іудаїзмом та християнством як одне з ключових понять в обґрунтуванні істинності пророцької місії Мухаммада. Були вироблені уявлення про «чудеса» та «знамення», що сприймаються відчуттями (хіссіа) та осягаються розумом ('аклія). Хіссіа були проголошені властивими іудаїзму і християнству, а 'аклія — як вічні та невичерпні — приналежними лише ісламу. Тим самим Коран проголошувався найважливішим доказом переваги мусульманської релігійної доктрини, як вічне чудо (му'джиза, у'джуба), як головне «божественне знамення» (айа). Тим самим несотворенність і незрівнянність властиві лише Корану і тому людина принципово не може досягти досконалості коранічного стилю (назм) та композиції (таліф).

У шіїтському середовищі була розроблена концепція ас-саффа, згідно якої, Коран, як витвір словесності, не є «недосяжно досконалим у формальному відношенні, однак Аллах забрав у людей здатність (сарафа хум'ан) створювати щось подібне у період діяльності Мухаммада. Таке обмеження поняття «іджаз аль-Кура'н» стало можливим у шіїтському середовищі завдяки ідеї «безгрішності» імамів (ал'ісма) та уявленню про їх зв'язок з Богом» [128, с.90].

З точки зору шаріату, у Корані як «мові Аллаха» було виокремлено два аспекти — «внутрішній» і «зовнішній». Перший — «одвічна мова», другий — «те, що означає одвічне, тобто вимовлені слова». Атрибут «зовнішнього» і «внутрішнього», «явного» (захір) і «потаємного» (батін) дають можливість поставити проблему єдності форми і змісту у Корані, що є особливо важливим у контексті щодо шіїтських тлумачень батін (потаємного) та символічно-алегоричних тлумачень (тавіл) Корану.

Дослідники знаходять у Корані положення, що були запозичені з більш ранніх правових пам'яток Сходу та зі звичаїв доісламської Аравії. Хоча письмове складання Корану, ініціатива зібрання якого належить другому праведному халіфу Умару, розтяглось на декілька десятиліть, проте канонізація його змісту і створення остаточної редакції відбулось за часів третього праведного халіфа Усмана.

Коран складається з 114 сур. Загальна кількість аятів у найдавніших списках Корану коливається у межах від 6204 (у басрійському списку) до 6236 (у кувейтському, індійському та інших списках). У загальноприйнятих списках, які видаються у друкованому вигляді, як правило, 6226 або 6238 аятів [147, с.73]. 93 сури із загальної кількості були даровані Мухаммаду у Мецці, а 21 — у Медині. 110 сура, хоча й відноситься до медінського періоду, дарована була у Мецці під час прощального хаджу Пророка. Композиційно мекканські одкровення від медінських не відокремлені, вони є переплетеними. Так, Коран починається першою мекканською сурою «Відкриваючою», а за нею розташовані чотири медінські сури, які всі разом складають п'яту частину всього Корану. Далі сури як мекканські, так і медінські, чергуються одна з одною.

Однак лише 500 аятів Корану мають приписи, що регулюють правову поведінку мусульман. При цьому не більше 80 з них можна розглядати як суто правові (в основному

це правила, що стосуються шлюбу і сім'ї), інші стосуються релігійного ритуалу і обов'язків [227].

Як відомо, Мухаммад став отримувати божественні одкровення, тобто Коран, після чого він почав пропагувати у Мецці свою релігійну і соціальну реформу протягом тринадцяти років (мекканський період). Однак переслідування, які терпів він та його прибічники змусили їх переселитися з Мекки до Медини (Ясрибу). Це переселення (хіджра, від часу якої починається мусульманське літочислення) знаменувало початок нового періоду пророкування — мединського, який тривав з 622 до 632 рр. — до року смерті Пророка.

Одкровення мекканського періоду стосувались приписів, спрямованих на набуття і зміцнення віри в Аллаха. Тому зміст пророкувань стосувався віри в єдиного Бога — Аллаха (таухід), в якій проголошувалась неповторна єдність Аллаха: «І немає Бога окрім Аллаха, Єдиного, Підкорюючого всіх — Господа небес і землі, і того, що між ними. Могутнього. Всепрощаючого» [286, 38:65-66]. Також в сурах мекканського періоду, поряд з проголошенням таухіду, був сформульований один із «стовпів» ісламу — саяят — обов'язкова щоденна п'ятикратна молитва: «...і піднось хвалу Господу твоєму на схід сонця і перед заходом його, і прославляй (Його) у нічний час і серед дня, аби був задоволений ти» [286,20:130].

У мекканських сурах рішуче відхиляється ідолопоклонство, віщується про рай та пекло для невірних, про єдність Бога та його могутність, про невідворотність Судного Дня. Вони містять нагадування про минулих пророків та про події далеких часів. У деяких з них містяться докази щодо існування Аллаха для тих жителів Мекки, які в це не вірили: «І Він — Той, Хто сотворив в істині небеса і землю. І коли говорить Він «Будь» — воно є. Його слова — істина, і Йому належить царювання у день, коли засурмлять сурми. Відаючи невидиме і видиме; і Він — Мудрий. Усвідомлюючий» [286, 6:73]. В одкровеннях цього періоду яскраво описуються чудеса раю та пекла як майбутнього життя: «Сказано: «Ввійдіть у ворота пекельні, щоб бути там, наскільки поганим є притулок зухвалих. А ті, хто виконують обов'язок свій перед Господом, супроводжуються у Сад натовпами поки не пройдуть туди, — і тоді розкриються двері перед ними, і охорона скаже їм: «Мир вам! Було ваше життя чистим; ввійдіть же в нього, аби бути» [286, 39:72-73].

Для застереження тих, хто заперечує послання Аллаха, а також з метою нагадування віруючим про велич Аллаха, в мекканських аятах часто згадуються історичні приклади більш ранніх цивілізацій, що були знищені після того, як вони відкинули свої обов'язки перед Богом. А для доказу язичникам того, що Коран походить від Аллаха, було запропоновано арабам, щоб вони спробували імітувати стиль Корану або відтворити хоча б одну з його сур: «Або говорять вони: «Він придумав це». Скажи: «Тоді створіть десять неправедних глав подібних цьому і покличте всіх кого зможете, крім Аллаха, — якщо правдиві ви» [286, 11:13].

Отже, під час мекканського періоду Коран містив, головним чином, релігійні й моральні приписи, а до початку мединського періоду в них не було політичних чи юридичних норм. Це пов'язано з тим, що в Медині Коран вже мав відповідати конкретним соціальним і політичним потребам сформованої мусульманської громади. Після того, як мусульмани отримали можливість розвивати власні інститути і застосовувати на практиці норми своєї нової релігії виникає необхідність у створенні конкретних докладних інструкцій та правил щодо дій та керівництва. Ці зміни пов'язані не лише з переходом від загальних положень до часткових, від релігійних і моральних до політичних і правових, але й з новим значенням і смислом Корану в тому розумінні, що норми Ко-



рану мединського періоду не завжди відповідають за значенням і змістом посланню, відкритому Пророку у Мекці. Оскільки мова вже йшла про окреме політичне співтовариство в конкретному географічному та історичному контексті, необхідні були певні поправки, які й були внесені.

Це, так званий, насх (анулювання) доктрини, що базується на аятах 2:106; 13:39; 16:101; 17:86; 87:6-7 Корану, згідно з яким Аллах змінив деякі свої попередні рішення: «Якщо Ми відмінємо послання або робимо так, щоб воно забулось, Ми посилаємо замість краще або таке ж» [286, 2:106]: «Аллах стирає те, що Він забажає, і змінює (те, що Він забажає), і у Нього — основа Книги» [286, 13:39]. Наприклад, навіть в одній сурі (сура 2, аяті 240, 234) говориться про зміну тривалості трауру дружини після смерті чоловіка. Період трауру початково складався з одного року, а чоловік був зобов'язаний заповідати їй засоби до існування на весь цей період. У Корані сказано: «А ті з вас, хто помруть і залишать по собі дружин своїх, повинні зробити заповіт на користь дружини про утримання протягом року без вигнання (їх). Однак, якщо вони підуть самі, немає провини на вас у тому, що зробили вони з собою з діянь законних. Воістину Аллах — Могутній, Мудрий» [286, 2:240].

В іншому аяті період трауру був скорочений до чотирьох місяців і десяти днів: «А щодо тих з вас, хто вмирає і залишає дружин, ці жінки мають тримати себе у чеканні протягом чотирьох місяців і десяти днів, коли ж закінчать вони строк, немає провини на вас за те, що роблять вони відповідно закону. Воістину Аллах знає те, що робить» [286, 2:234]. А щодо заповіту, то він відмінювався аятами про успадкування, де обумовлювалась конкретна доля спадку для удовиці: одна четверта від успадкованого майна, якщо у неї немає дітей, і одна восьма частина, якщо у неї є діти.

Десять років після хіджри пророк Мухаммад присвятив зусиллям щодо об'єднання мусульманської громади як у самій Медині, так і навколо неї. Аж до часу своєї смерті у 632 р. Пророк установив мусульманське правління на всій території Аравії та навернув більшість її жителів до ісламу. Власне, мусульманське суспільство стало новою державою, яка потребувала своєї організації. Саме тому основні теми мединських одкровень Пророка стосувались соціальних та економічних норм, які необхідні були для формування та функціонування держави. Вони були покладені в основу законів шариату.

Мединські сури частіше висвітлюють такі теми як: цивільні й кримінальні закони суспільного життя мусульман та громадська реформа; норми суспільної поведінки і моральності; вказівки щодо дотримання різних ритуалів; короткий опис війн, що відбувались між мусульманами з одного боку та язичниками курайшитами та іудеями з іншого; заклики до захисту ісламу; опис життя раннях пророків та подій, що підтверджують основні принципи ісламу: «І Ми відкрили Аврааму та Ізмаїлу, й Ісаку, й Іакову, і колінам, та Ісусу, й Іову, та Іоні, та Аараону, і Соломону, і ми дали Давиду писання» [286, 4:163].

Однак одкровення мединського періоду містили не лише правові положення: вони також були спрямовані на зміцнення основ мусульманської віри (іман). Крім таких головних з п'яти «стовпів ісламу» як таухід і саят, саме в мекканських сурах були сформульовані положення про закят (податок на користь нужденних мусульман) та хадж (паломництво до Мекки). У Медині мусульмани вперше вступили в масовий контакт з іудеями і християнами. Тому в аятах окреслені положення, що стосуються політичних союзів з християнами та іудеями як «людьми Писання», а також закони, що дозволяють шлюб між ними.

Поширення ісламу викликало появу блюзнірів (манафікун), які приймали іслам, не маючи широї віри в нього, намагаючись похитнути віру широко віруючих мусульман: «І

коли зустрічають вони тих, хто вірує, говорять вони: «Ми віруємо», а коли наодинці вони зі своїми дияволами, то говорять: «Безумовно, ми з вами, ми лише насміхались». Аллах їм відплатить за їх глузування» [286, 2:14, 15]. Тому серед мединських аятів є такі, що «викривають їх заколоти і попереджають про них, а також ті, що закладають основи законодавства щодо відступників» [599, с.63].

Аят (у перекладі з арабської «знамення», «знак») є найменшим уривком коранічного тексту. Тому існує загальна класифікація аятів Корану, згідно якої їх можна поділити на чотири тематичні категорії.

До першої відносять ті аяти, що навчають людство, нагадуючи про дари Аллаха такі як повітря, вода, сонце, місяць, день, ніч, небеса, земля, діти, рослини, тварини тощо, що пов'язують з існуванням Аллаха, його володарюванням над усім: «І Він — Той, Хто створив ніч, і день, і сонце, і місяць. Всі плавають по орбітах» [286, 21:33]; «І сотворили Ми на землі міцні гори, щоб не тряслись вони з ними, і проклали по ній широкі шляхи, аби могли вони йти вірним шляхом» [286, 21:31].

Друга категорія аятів стосується повчання людства шляхом нагадування про різні випадки і події, в яких оповідається про те як Аллах допомагав своїм пророкам, благочестивим людям і як карав грішників. Це стосується прикладів допомоги Аллаха пророкам Ібрахіму, Ісмаїлу, Мусі, Харуну, Ісі та Мухаммаду. Так, коли Ібрахім був готовий принести в жертву свого сина Ісмаїла, Господь сказав: «Воістину, виконав ти видіння. Так винагороджуємо Ми тих, хто творить добро. Воістину було це явне випробування», «Так винагороджуємо Ми тих, хто творить добро» [286, 37-110].

У Корані також наявні численні приклади покарання Аллахом грішників — Фірауна (фараона), Німруда, Каруна, Абу Лахаба і громади Ада і Самуда. Так, Карун, який жив у часи пророка Муси, був багатим настільки, що «запаси багатства його не підняли б багато сильних чоловіків» [286, 28:76]. Однак він заперечував існування Аллаха, говорячи, що багатство дароване йому лише завдяки знанню, яке він мав. Тож Бог покарав його: «І зробили Ми так, що поглинула його та домівку його. І не було у нього війства допомоги йому проти Аллаха, і не був він з тих, хто може захищатися» [286, 28:31].

Третя категорія аятів стосується повчання людства шляхом нагадування про смерть та події, що відбуваються після смерті, наприклад, такі як: проміжний стан після смерті до дня воскресіння (барзак), судний день, винагороди і покарання, небеса й пекло: «Хіба не бачиш ти, що Аллаху підвладне все, суше на небесах і на землі, і місяць, і зірки, і гори, і дерева, і тварини і багато з людей? Багато таких кому уготована кара. А кого принизить Аллах, тому не від кого не бачити шани. Воістину Аллах робить те, що угодне йому» [286, 29:18], а для «невіруючих кроений одяг вогненний. Кипляча вода буде литися на їх голови. І розтопить вона вміст утроб їх і шкіру (їх). І наготовлені їм батоги залізні. Як тільки вони намагатимуться вибратись звідти, від страждання, їх затягнуть назад, і (сказано буде): «Скуштуйте кару вогненну» [286, 29:19-22].

Четверта категорія аятів стосується заповідей і приписів Аллаха, мета яких — керувати поведінкою кожного мусульманина від народження до смерті. Ці аяти носять назву аят аль-ахкам, які є підґрунтям для норм шаріату. Згідно І.Дої [78] аяти аль-ахкам можуть бути згруповані у чотири групи: 1) короткі приписи; 2) короткі приписи, поєдані з детальними; 3) детальні приписи; 4) основні принципи настанов мусульманам, що можуть бути вилучені з приписів.

Перша група — короткі приписи — це точні заповіді, що подані у Корані, але такі, які не містять детальних правил. Наприклад, приписи щодо молитов (салат): «Бережіть молитви, і молитву найкращу. І стійте в істинному послуху перед Аллахом» [286, 2:238]; приписи щодо податку на бідних: «І творить молитву, і платить податок на бід-



них» [286, 2:110]; приписи щодо посту: «О ви, ті, хто вірують, приписаний вас піст, аби могли ви оборонитися від зла» [286, 2:183]. Однак ці приписи лише згадуються у Корані, а їх деталі слід шукати у сунні.

Друга група — короткі приписи у поєднанні з детальними. Це, наприклад, ті, що стосуються хаджу: «І здійснюйте паломництво і відвідування для Аллаха. Якщо не дають вам зробити це (надсилайте) будь-яке приношення, яке легко знайти, і не голить голів своїх доти поки приношення не дійде до свого місця... Той же, хто не зможе знайти (приношення), повинен постувати три дні під час паломництва і сім днів, коли повернеться. Це десять днів повних» [286, 2:196], а також ті, що стосуються війни, миру, стосунків з немусульманами, джихаду. У цих приписах деякі заповіді згадуються коротко, а про інші говориться більш докладно. Деталі їх також слід шукати у сунні.

Третю групу складають детальні приписи, які містять докладні заповіді. Це, наприклад, покарання за навмисне і ненавмисне вбивство, за крадіжки (саріка), грабіжництво (хіраба), наклеп (казаф). Так, наприклад, покарання за блуд (зіна) містяться на початку 24 сури «Світло» (аяти 2-9). Ця сура в цілому проголошує іслам як Божественне світло, що спочатку сяє у домах, де живуть мусульмани. Ось чому сура присвячена, насамперед, чистоті домашнього життя, і починається вона із засудження подружньої зради, що роз'їдає чистоту подружнього життя.

Четверту групу складають основні принципи настанов мусульманам, що можуть бути вилучені з приписів Корану. Однак ці приписи, такі як свобода, справедливість, суспільна користь, принцип ради, рівність не мають чітких визначень, ні в Корані, ні в сунні. Вони можуть бути отримані лише шляхом застосування різних методів вирішення духовно-правових питань.

Згідно самого Корану, існує дві системи значень — фундаментальні (мухкам) і похідні (муташабіх): «Він той, Хто явив тобі Книгу: деякі з її віршів вирішальні — вони основа Книги — а інші непрямі» [286, 3:7]. В цьому аяті міститься явна вказівка щодо тлумачення Корану. Тому вважають, що Коран умовно «можна поділити на дві частини, які існують не окремо, а поєднані одна з одною, а саме: 1. Частина, яка є ядром чи основою Книги, буквально «матір'ю Книги». 2. Частина, яка є фігуральною, метафорично або алегоричною» [78].

В аятах встановленого значення (мухкам) містяться категоричні приписи ісламського закону. Тому можна сказати, що на аятах мухкам ґрунтується сама сутність послань Аллаха, сама сутність ісламу. В цьому вони відрізняються від різних пояснювальних притч та алегорій, що містяться в аятах муташабіх. Власне відмінності між мухкам і муташабіх стосуються не самих аятів, а того значення, яке їм приписується.

А.Б.Філіпс з точки зору тих галузей знання, до яких відноситься вміщена у Корані інформація, групує їх на теологію (іль-аль-калям або акіда), етику (іль аль-ахлак) та право. Теологія містить інформацію, що стосується віри в Бога, його писання, його пророків, а також до аспектів майбутнього життя. Етика у Корані стосується «потягу серця і душі, а також моральних принципів і правил поведінки, спрямованих на розвиток шляхетного характеру». Правова галузь у Корані подається інформацією, що «стосується різних вчинків і закріплена у вигляді приписів, заборон і дозволів на вибір» [384, с.33]. Однак, на наш погляд, такий поділ є дещо умовним, оскільки, наприклад, правові аспекти Корану тісно пов'язані як з теологічними, так й етичними.

Поряд з релігійно-моральними приписами Коран містить і правові норми, про які від імені Аллаха сказано: «Так явили Ми його, щоб арабською мовою був звід законів» [154, 13:37]. Адже значна частина змісту Корану, і особливо сур мединського періоду життя Пророка, в ході якого він став повновладним правителем громади мусульман

(умми), складають релігійно-правові приписи, що визначають спосіб життя й поведінки мусульман, наприклад, завадж, ідда, махр, зіна, талак та ін., а також деякі правила відправи культу, наприклад, саяят, аль-кібла, ас-саум, закят, тахар, манасік та ін., що склалися в процесі становлення ісламу як релігії та усвідомлення Пророком та його послідовниками її самостійності.

Існують різні класифікації аятів Корану, що стосуються правових питань. Так, А.В.Халаф [570], пропонує такий поділ аятів 7 — про сімейне право, 70 — про цивільне право, 30 — про кримінальне право, 30 — про юриспруденцію та процедури, 20 — про економічний та фінансовий устрій та 50 — про джерела закону в цілому. І.Дої [78] поділяє юридичні приписи Корану на такі групи без зазначення їх кількості: сімейне право, юридичні правочини, злочини.

Згідно з Аль-Суйуті [612], у Корані наявні 500 аятів, що стосуються юридичних питань, хоча інші вчені припускають, що їх число більше або менше цієї цифри. Ці аяти мають назву аль-ахкам і утворюють кодекс поведінки мусульманина від народження до смерті. Як зазначає І.Дої, вони «є пробним каменем, що дозволяє відрізнити у будь-якій сфері життя істинне від неістинного, добре від погано, халяль (дозволене) від харам (забороненого). Ось чому Священний Коран також називають аль-фуркан (відмінності)» [78].

Більша частина правових положень Корану носить казуальний характер та являє конкретні тлумачення, що дані Пророком у зв'язку з частковими випадками. Однак багато настанов мають невизначений вид і можуть набувати різного смислу в залежності від того, який зміст у них вкладається. Коран закріпив божественною санкцією результати довгого процесу перебудови соціальної дійсності, домінуюче положення інститутів і норм, які вже існували в суспільстві центрів внутрішньої частини Аравії.

Поряд з релігійно-моральними приписами Коран містить і суто правові норми. Від імені Аллаха в Корані сказано: «Так явили Ми його, щоб арабською мовою був звод законів» [156, 13:37].

Велика група приписів Корану стосується шлюбу (2:221; 4:20-25; 4:35; 4:128-129), розлучення (2:228-232, 236-237, 241; 4:35; 33:49), дітей і сиріт (2:220; 4:2,6,10,127; 17:34; 33:4-5), майнових прав (2:188; 4:5; 59; 59:7-9), кримінальних дій та вчинків і покарання за них (5:32, 38-39; 2:178-179), торгівлі (4:29; 35:29), вірності в обіцяному та договорах (9:1-4; 2:282). Коран насичений також іншими аналогічними за своїм характером нормами та приписами. І майже всі вони імперативні та широкі у межах тлумачення. Відповідно, вони містять великі можливості щодо прояву, в першу чергу, у встановлених релігійних межах правової ініціативи.

Коран має багато приписів, які наказують мусульманам діяти справедливо. Так, у 57 сурі «Залізо» зазначено: «Покликали Ми посланців Наших з ясними доказами, явили з ними Книгу і мірило, щоб могли люди вести себе правильно. І явили Ми залізо» [286, 57:25]. Тут визначено три речі, названі дарами Аллаха, — книга, ваги, залізо, які уособлюють три категорії, що цементують суспільство, а саме — одкровення (книга), яке дозволяє добре (халяль) і забороняє погане (харам); справедливість (ваги, мірило) і міцна рука закону, що карає злочинців (залізо).

Пророк Аллаха був покликаний сказати людям, щоб вони справедливо діяли: «Скажи: Господь мій закликає до справедливості» [286, 7:29]. Це ж повторюється у сурі «Жінки»: «... і коли судите ви між людьми, то судіть по справедливості» [286, 4:58], «Воістину відкрили Ми тобі Книгу з істиною, щоб міг ти судити між людьми так, як навчив тебе Аллах. Не будь з тих, які захищають справи нечесних» [286, 7:105]. У Корані підкреслюється, що правосуддя має бути справедливим для всіх без винятку, навіть якщо доводиться йти проти себе або проти рідних та родичів. Не має бути різниці



між бідними і багатими, оскільки всі — слуги Аллаха: «О ви, які увірували, будьте хранителями справедливості, носіями свідoctва для Аллаха, навіть якщо воно проти вас самих, або проти батьків (ваших), чи близьких родичів — чи то багатий, чи бідний, у Аллаха краще право над ними обома. Так не прямуйте за (вашим) низьким бажанням, інакше збочитеся ви. А якщо спотворите ви або відвернетесь від (істини), воістину Аллах, — завжди знає про те, що ви робите» [286, 4:135].

М.Бек уважає, що з точки зору відображених у Корані сторін, що беруть участь у правовідносинах, можна виділити дві групи: відносини між Аллахом і людиною й відносини між людьми.

До першої групи належать релігійні ритуали, які передбачають обов'язкові щирі наміри. Одні з них є суто релігійними формами поклоніння (молитви, дотримання посту); інші являють собою соціально-економічні форми поклоніння, такі, наприклад, як закят; треті є соціально-фізичними формами поклоніння, наприклад, хадж. Ці чотири акти поклоніння вважаються вірою в Аллаха (іман) і є основами ісламу.

До другої групи належать відносини між людьми, що регулюються законами і приписами, які можна поділити на чотири підгрупи:

1) ті, що регулюють і захищають поширення ісламу. Це правила збройної і незбройної боротьби;

2) ті, що регулюють сімейні правовідносини (шлюб, розлучення і спадок);

3) закони про торгівлю, що регламентують ведення комерційних операцій, договорів найму, майнові питання тощо;

4) кримінальні закони, що встановлюють конкретні види покарання або відшкодування збитків у випадку здійснення різних злочинів [623, с.34-35].

Крім Корану, іншим джерелом мусульманського права вважається сунна. Сунна («звичай», «приклад»; повна форма: суннат расул Аллах — «сунна посланця Аллаха») — це «приклад життя Мухаммада як взірець і керівництво для всієї мусульманської громади і для кожного мусульманина, як джерело матеріалу для вирішення всіх проблем життя людини і суспільства» [128, с.214]. Сунна — це образ дії Пророка, його вчинки і вислови, одне з джерел мусульманського вчення і права. А.Б.Філіпс зазначає, що термін сунна «означає висловлювання або дії Пророка Мухаммада, а також висловлювання та дії інших людей в його присутності, які не викликали несхвалення з його боку» [334, с. 55-56].

Сунна розглядається в ісламі як інший вид одкровення, що виводиться з таких аятів Корану: «І не говорить він з пристрасті. Це лише одкровення, яке явлене» [286, 53:3-4]. Адже Пророк зобов'язаний був роз'яснити людству цілі Бога, закладені в його посланні: «Я слідую лише тому, що було відкрите мені Господом моїм» [286, 7:203]. Таким чином, сунна, як і Коран, є одкровенням, тому додержуватись їх для мусульман є обов'язком, оскільки про це зазначено в Корані: «І що дає вам Посланець приймайте, а що він вам заборонить, від того стримуйтесь» [286, 59:7].

«Хадіс — це розповідь, що містить конкретні відомості щодо Пророка Мухаммада: висловлювання Пророка, його свідoctва про будь-яку його власну дію або про будь-яку подію, учасником і свідком якої він був, або відомості про нього суто описового плану» [72, с.35-36]. Хадіси є переказом про слова та дії Мухаммада, що зачіпають різні релігійно-правові сторони життя мусульманської громади.

Часто поняття «сунна» і «хадіс» ототожнюються. Під словом «сунна» розуміють те, що передається від Мухаммада «як висловлювання, дії або схвалення. Сунною також вважається те, що передається від споборників (їх особисті слова і дії), оскільки вони

жили разом з Пророком, чули те, що він говорив, і бачили його вчинки, що потім передавали. Хадіс вважається шариатським текстом» [130].

Як зазначають М.Самбо і М.Хігаб, ці два поняття — сунна і хадіси — часто вживають як рівнозначні, одне замість іншого, однак між ними є певні відмінності. «Хадіс буквально означає «повідомлення», «оповідання». Між тим як сунна буквально означає «практика», «звичай». Сунна — це дії і висловлювання пророка Мухаммада, його реакція на різні події, по суті — життя Пророка. А хадіси — це оповідання, що фіксують сунну Посланця Аллаха, описи тих чи інших вчинків Пророка та його висловлювань» [281, с.66]. Таке ототожнення пов'язане з тим, що хадіси Пророка зберігають сунну, або «спосіб життя», звичаї і звички ранньої мусульманської громади. Адже хадіси мають на меті підтвердити, що певні вчинки були здійснені Пророком, і тому їм мають наслідувати всі віруючі мусульмани. Сунна складається з вчинків Мухаммада (філ), його висловлювань (каул) та невисловленого схвалення (такріф). Спочатку сунна передавалась усно споборниками Мухаммада і була зафіксована у вигляді хадісів у сунітів та хабарів у шіїтів. Хадіси зачіпають різні релігійно-правові аспекти життя мусульманської громади. У значенні ахбар як мусульманського переказу про слова і вчинки є синонімом хадісу. У ранньому ісламі ці два терміни вживались як рівнозначні. Однак шіїти у процесі формування свого вчення, оголосили недостовірними хадіси, що передавались сподвижниками Мухаммада, і протиставляли їм ахбар, який передавався зі слів шіїтських імамів.

Після смерті Пророка почалось поширення оповідань про його висловлювання і дії. Кількість цих розповідей зростала у міру того, як їх збирали зі слів сахаба (споборників Пророка), а потім вони були піддані відбору і узгодженню. Збирання переказу початково відбувалось в усній формі, адже буквально слово «хадіс» означає «вислів», про який людина дізнавалась, щось почувши або побачивши певну подію. Воно також означає «розмова», тобто повідомлення про щось нове. Таким чином, записи висловлювань Пророка були названі хадісами, а все інше — сунною. Для позначення подробиць вживалось у множині сунан, що означає звичаї.

Ісламська традиція описує як Пророк проводив навчання хадісам: по-перше, усне навчання проводив сам Пророк, повторюючи важливі хадіси по три рази, а потім він слухав сахаба, намагаючись пересвідчитись, чи вони вірно запам'ятали; по-друге, письмове навчання проводилось Пророком за допомогою різних листів, які писались під його диктовку і які він направляв царям, правителям, воєначальникам і намісникам. Ці листи містять багато положень правового характеру, наприклад щодо податків та ін.

За життя Пророка мусульманам не потрібен був ніякий наставник у духовних і мирських справах. Після його смерті мусульмани суворо наслідували його приклад. Таким чином вони завжди звертались до слів і діянь Пророка, хоча їх робота щодо збирання переказів і вивчення права і була різною, однак пов'язаною між собою. Література хадісів дає мусульманину настанови і приписи, що охоплюють все коло обов'язків людини; вона складає основу тієї розвиненої системи законів, теології і звичаїв, яка, власне, і є ісламом.

Для прийняття правових рішень вимагалось посилення або безпосередньо на Коран, або на судження та висловлювання пророка Мухаммада. Відомо багато справ, коли домагання ґрунтувались на судженнях та висловлюваннях Пророка і слід було надавати докази істинності цього висловлювання. Так, наприклад, Фатіма (дочка Пророка) заявила, що вона має право бути наступницею Пророка. Але, згідно Бухарі (глава 8, переказ 2), святий Пророк сказав: «Ми, Пророки, не успадковуємо і не залишаємо майно у спадок. Все, що ми залишаємо, іде на милостиню». Цей вислів процитував Абу Бакр у



відповідь на домагання Фатіми. Справжність цього хадісу ніким не заперечувалась і вимога Фатіми була відхилена.

У хадісах були зібрані усі записи про справи, у яких Пророк виступав як суддя та про його рішення, про всі відповіді, які він давав на задані йому питання щодо релігійного життя і віри. Безумовно, спочатку у кожного із сахаба Пророка була його власна збірка, яка зберігалась у пам'яті або була записана. Потім частину цих збірок або збірки в усній традиції передавались іншим віруючим. Так виникав своєрідний ланцюг передавачів (існад), який завершувався текстом окремого переказу (матн). Наприклад, згідно аль-Бухарі (глава 30, переказ 26): «Абдан розповів нам таке: Йазід ібн Зурай розповів нам таке: Хішам розповів нам таке: Ібн Сірін розповів нам зі слів Абу Хурайри про Пророка, хай буде з ним благословення і вітання, — що він сказав: «Якщо хтось забувається та їсть і п'є, хай він завершить свій піст, бо це Аллах спонукає його їсти або пити».

Хадіси вважались нерівноцінними і класифікувались на «достовірні» (сахіх), «прийнятні» (хасан) і «слабкі» (даїф).

«Достовірним» вважався хадіс з повним, без будь-яких пропусків, ланцюгом передавачів (існадом), віра в який не викликала підозри. «Прийнятним» вважався хадіс з пропуском у ланцюгу існада або за відсутністю одностайності щодо його правдивості. Такі перекази теж ураховувались при вирішенні богословських і правових питань. «Слабким» (даїф) був хадіс з перерваними ланками передавачів у ланцюгу існаду, якщо його зміст викликав критику або якщо будь-хто з його передавачів розглядався як не гідний довіри. Такі приписи у правовій практиці майже не враховувались, але могли використовуватись для різного роду моральних настанов або як приклади гідної поведінки.

Існують й інші класифікації хадісів. Так, М.Самбо і М.Хігаб подають таку класифікацію: сахіх (достовірні), хасан (прийнятні), хасан-сахіх (хадіси зі слабким існадом, однак зміст яких підтверджений достовірними хадісами); даїф — слабкі хадіси, тобто ті, що мають перерваний існад [281, с.83]. Мухадіси (знавці хадісів) під час перевірки поділяли хадіси також на інші групи в залежності від характеру та особливостей існаду, матну та кількості передавачів.

За ступенем надійності класифікація хадісів ґрунтується на досконалості або недосконалості ланцюга їх передавачів, на відсутності у тексті будь-яких прихованих недоліків, а також на прийнятті або запереченні даного хадіса споборниками (сахаба), їх послідовниками (табіун) та їх наступниками (табтабіун). Хадіси поділяються на мутаватір (наступні свідчення), машур (знамениті), ахаді або хабар аль-вахід (розповідь однієї людини) і мурсал (з неповним існадом).

Поряд з хадісами, що стосуються релігійних, правових та етичних аспектів життя громади, існують «історичні» хадіси, які стали основою життєпису Мухаммада. Виокремлюються також категорії хадісів-пророкувань, що передрікають різні політичні події та пов'язані з ними біди. Особливе місце займають аль-хадіс аль-кудсі — висловлювання, що входять до зводів хадісів, проте вважаються словами Аллаха, а не Мухаммада. Їх сенс чи зміст натхненні Аллахом. Звичайний вид хадісів, навпаки, містить висловлювання самого Пророка, зроблені ним з власної ініціативи, а тут додається вах (сенс) і зміст від Аллаха. Такі аль-хадіс аль-кудсі починаються так: «Сказав Посланець Аллаха про те, що Всемогутній Аллах сказав...» [78].

Як зазначає А.Дої [78], існують такі науки, над якими працювали спеціалісти з хадісів:

асма-аль-ріджал, за допомогою якої були вивчені й збережені для нащадків історія життя біля півмільйона оповідачів хадісів;

мусталіх аль-хадіс, за допомогою якої вивчається поділ хадісів на достовірні й сумнівні та критерії такого поділу;

гаріб аль-хадіс, за допомогою якої було здійснено лінгвістичний аналіз хадісів;

ахадіс аль-маудух, у якій справжні хадіси відокремлені від вигаданих оповідань;

фіхх аль-хадіс. За допомогою цієї науки виконані дослідження хадісів, які стосують правових приписів Корану.

Ці та інші науки мали великий вплив на розвиток мусульманської юриспруденції і склали основу мусульманського права.

У середині X ст., коли хадіси набули значення засобу встановлення звичаїв і вірувань громади, найважливішою метою їх укладачів стало підтвердження непогрішності авторитету у сфері законів і звичаїв. Тому, хоча збирачі (або укладачі) приділяли прискіпливу увагу існаду, при систематизації хадісів існад підпорядковувався матну (змісту) хадіса. Перекази були записані відповідно до їх змісту і теми, а також були систематизовані за назвами юридичних книг. Такі збірки називались «мусаннафат».

Спочатку збірки хадісів складались за типом муснаду. Матеріал у них класифікувався за іменами найбільш ранніх передавачів—сахаба (сподвижників) Мухаммада, адже саме вони після його смерті стали колективними хоронителями його вчення, а їх оповідання про його слова і справи, разом з їх особистим прикладом та поглядами, склали сунну — найважливіше, поряд з Кораном, джерело мусульманського права. Таким, наприклад, є Муснад Ахмада ібн Ханбала (пом. у 855 р.).

Книги канонічних збірок, які складались за типом мусаннаф («розподілене за сортами, за класами»), являли вже більш докладний зразок композиції. Матеріал у них розташовувався за тематичними рубриками або за предметами висловлювання, що виявилось зручнішим, оскільки звільняло від зайвих пошуків і давало можливість швидко дізнатись точку зору священного переказу з певного питання, в тому числі й правового.

У сунітів найбільш авторитетними вважаються такі збірки хадісів (сахах сітках):

ас-Сахіх аль-Бухарі (пом. у 870 р.);

аль-Джами ас-Сахіх Мусліма (пом. у 875 р.);

Кітаб ас-сунан Абу Дуда ас-Сіджістані (пом. у 888 р.);

Аль-Джами аль-кабір Мухаммада ат Тірмізі (пом. у 892 р.);

Кітаб ас-сунана ан Насаі (пом. у 915 р.);

Кітаб ас-сунан Ібн Маджі (пом. у 886 р.).

Великою популярністю користувався також Муснад Ібн Ханбала.

Шийти мають свої власні збірки хадісів, що базуються на шийтському тлумаченні ісламського віровчення. Перші записи шийтських творів з'явились у формі питань до імамів та відповідей останніх, які отримали назву асл («оригінал», «джерело»). Їх авторами були учні імама Мухаммада аль-Бакіра (пом. 732 р.), а також учні Джа'фара ас-Садіка (пом. 765 р.). Ці записи складались безпосередньо зі слів імама і обмежувались лише хадісом без будь-яких коментарів. Вже після смерті імама Джа'фара ас-Садіка шийтські мухадіси відібрали чотириста збірок таких записів; вони були визнані оригінальними (асл) і служили джерелом для всіх наступних шийтських богословів і мухадісів.

Джерела-асл ранніх імамів пізніше доповнювались відповідями наступних імамів і поступово почали також включати коментарі шийтських мухадісів. На основі цих джерел було складено чотири основоположні шийтські збірки хадісів, найбільш ранньою з яких є збірка названа «Кітаб аль-кафі фі 'іلم ад-дін» Мухаммада б.Йа'куба аль-Кулуні



ар-Разі (пом. у 941 р.). Вона є найбільш повною з шіїтських переказів і містить біля 16 тис. хадісів.

Однією з ранніх і поширених форм організації матеріалу були збірки так званих «не частих хадісів» (кітаб ан-навадір), авторами яких були Джабір б. Йазід аль-Джуфі, Мухаммад б. Кайса Абу Наср аль-Асаді та ін., які спирались на записи хадісів, що зустрічаються не часто, зафіксовані зі слів Джа'фара ас-Садіка [253, с.262].

Наступним етапом у розвитку цієї форми організації матеріалу була поява тематичних збірок хадісів. В результаті розділи однієї збірки хадісів набували самостійного значення, перетворюючись, по суті, в окремі книги. Так, великою популярністю користувалась збірка хадісів кумського знавця хадісів Мухаммада б. Ахмада аль-Аш'арі, в якій було 22 розділи-трактати, які оповідалися і окремо. Крім цього, існували окремі тематичні підбірки хадісів. Їх темами було пророкування майбутніх бід, апокаліптичних війн. Ці збірки отримували загальну назву «кітаб аль-малахім». На думку С.Прозорова [253:197], шіїтські вчені, розробляючи тему аль-малахім, пов'язували, можливо, її з долею шіїтського руху, з репресіями й гоніннями на шіїтів. Адже відомо, що гілки алідського роду, які конкурували між собою, апелювали до здатності імамів пророкувати і передбачати майбутні біди, які неодмінно торкнуться тих претендентів на верховну владу, хто виступить зі зброєю у руках без згоди імама. Тема аль-малахім виявилась дуже популярною і поступово зайняла належне місце в працях провідних богословів майже всіх шіїтських центрів.

Хадіси розглядаються як «приховане одкровення» (вахі тафі), а уява про це базується на такому аяті Корану: «І відкрили Ми тобі Нагадування, аби міг ти пояснювати людям, що явлене їм, і, можливо, вони подумаютъ» [286, 16:44]. Крім цього, в ісламі існують ще інші свідчення авторитетності хадісів для тлумачення Корану, наприклад, «Безперечно, мені дано Коран, а з ним його подобу (тобто сунну)», «Ось мені дано Коран і дещо подібне йому разом з ним» [цит. за 78]. Однак, якщо й у сунні не відображені вказівки щодо тлумачення аятів Корану, тоді звертались до того, як їх тлумачили сахаба.

Для сунітської юридичної практики раннього ісламу, так само як і для шіїтської, найбільш зручним був спосіб розташування хадісів за темами, оскільки у ранній період знавці права мали потребу у збірках, якими б вони могли користуватися при винесенні рішень з конкретних справ. Існував звичай систематизувати збірки за рубриками, які відповідали потребам правників: з питань успадкування, боргів, відправи ритуалу тощо. Наприклад, Аль-Бухарі збирав разом багато хадісів щодо дотримання посту.

У Корані можуть даватися загальні формулювання законів, конкретизація яких залишається за сунною. Це стосується, наприклад, заборони на продукти харчування, крім тих, які означені в Корані. Так, щодо Пророка, Аллаха говорить: «... робить законними для них добрі речі і забороняє їм нечисті речі...» [286, 7:157]. Ця загальна вказівка реалізується в оповіданні, яке передава Анас ібн Малік: «У день битви при Хайбарі прийшов один відвідувач і сказав: «О, Посланець Аллаха, вже їдять віслюків». Потім прийшов ще один і сказав: «О, Посланець Аллаха, вже віслюків знищують». Посланець Аллаха відправив Абу Тальха, аби той оголосив: Аллах і Його Посланець заборонили вам вживати в їжу м'ясо свійських віслюків, оскільки це погано (і нечисто)» [цит. за 334, с.58-59].

Однак роль сунни не обмежується роз'ясненням тих загальних відомостей, що містяться у Корані. Часто сунна містить нові настанови, на які немає явної вказівки у Корані. Однак вона не доповнює Коран з точки зору законодавчих установлень, тобто не виступає самостійним джерелом законодавства щодо Корану. Адже кожен хадіс пере-

дає дух найбільш загальних вказівок Корану, навіть у тих випадках, коли зв'язок певного хадісу з відповідною вказівкою у Корані не завжди явно простежується.

Так, наприклад, у Корані існує припис щодо посту у місяць рамадан, який розглядається як засіб набуття покори Аллаху і терпіння, а також як вираз вдячності Богу. Однак Мухаммад висунув вимогу щодо надання пожертви (закят аль-фітр) по закінченні місяця рамадан. Ця дія Пророка виступає як додатковий засіб досягнення тої цілі (припису), що зазначена у Корані.

У мусульманському праві сунна розглядається як доказ, оскільки це підтверджується істинністю її походження. З точки зору походження сунна поділяється на дві частини.

Перша частина — це сунна мутаватір або хабар мутаваті. Вона будується так, що її передає група табіі табіінів від групи табіінів, а ті від групи споборників, які, в свою чергу, передають її від Пророка, з тією умовою, що кожна з цих груп має складатись з достатньої кількості людей, при якій виключається можливість того, щоб вони могли змовитись між собою у неправді.

Друга частина — це сунна походження якої є сумнівним, оскільки її передає одна особа або окремі особи з табіі табіінів від однієї чи окремих осіб табіінів, а ті від одного чи кількох споборників, які в свою чергу передають її від Пророка. Це зветься хадіс ахад (хадіс окремих осіб) або хабар ахад (повідомлення окремих осіб) [130].

Якщо хабар ахад є сахіх (достовірний хадіс) або хасан (прийнятний хадіс), тоді він вважається доказом на терені всіх законів шаріату чи то законів у сфері поклоніння (ібадат), взаємовідносин (муамалат) чи покарань (укубат). Доказом цього служить те, що шаріат приймає свідчення в обґрунтування позову, а це свідоцтво є повідомленням окремих осіб. Таким чином, прийняття передачі сунни, а також прийняття хабар ахад порівнюють з прийняттям свідоцтва. Так, наприклад, текст Корану проголошує про правочинність здійснення суду за свідоцтвом двох чоловіків або одного чоловіка і двох жінок у справах, що стосуються власності; за свідоцтвом чотирьох чоловіків у звинуваченні у перелюбі; і за свідоцтвом двох чоловіків у худуд (покарання, що встановлені Кораном і сунною) та відплаті.

Початкове розмаїття джерел ще не цілком сформованої системи мусульманської екзегетики відбилось на розмаїтті стилів вже існуючого жанру богословської літератури, яким став тафсір.

Слово тафсір походить від арабського слова фасара, яке означає «пояснити», «вказати мету» або «привідкрити завісу». Тафсір аль Куран — коментарі, тлумачення Корану. Твори, пов'язані з ілм аль-Куран ва-т-тафсір — наукою «про розуміння і тлумачення Корану, відіграли найважливішу роль у становленні мусульманської релігійної доктрини» [128, с.232], в тому числі й правової. А.Дої визначає тафсір як «науку, за допомогою якої може бути зрозумілим значення приписів Корану і причини їх явлення» [78].

Розвиток тафсіру пов'язаний зі складанням сунни. Відтворенням принципу «сунна пояснює Коран» стала поява в другій половині VIII ст. збірок хадісів, пов'язаних з тлумаченням коранічного тексту, а пізніше — спеціальних розділів в загальних збірках хадісів. Становлення комплексу наук про Коран йшло в межах становлення загальної догматичної системи ісламу, в якій Коран оголошувався головним «чудом», головним божественним знаменням, головним доказом переваги ісламської релігійної доктрини, підтвердженням істинності пророцтва Мухаммада.

Так, допускалась побудова тафсіру у вигляді діалогу учня і вчителя (або питань, звернених до імама, та його відповідей), широке тлумачення кожного вірша основного тексту, який ілюструвався численними переказами і приповідками з різними існадами,



або звичайними підрядковими тлумаченнями. До початку VIII ст. виокремилось чотири основні напрями у тлумаченні: перший — тлумачення Корану, знання яких було обов'язковим для всіх віруючих; другий — коментарі, які ґрунтувались на лінгвістичних особливостях арабської мови; третій — «формальні», або професійні тафсіри для богословів; четвертий — тлумачення вибраних, незрозумілих, неясних місць Корану.

А.Дехлаві зазначає, що автори коментарів, намагаючись витлумачити Коран, має дотримуватись таких трьох правил: 1. Повинен пояснити дійсне значення кожного слова і показати його дійсну мету. Щоб домогтись цього вчений повинен користуватись лінгвістичними і ґраматичними засобами. 2. Все повинно бути пояснено у контексті основної теми одкровення. 3. Тлумачення не повинно суперечити писанням сахаба, які були свідками того як одкровення було отримане Посланцем Аллаха [цит. за 78].

Поява самостійного вчення ілм-аль-Куран ва-т-тафсір багато в чому пов'язана із загостренням політичної боротьби між Алідами та Абассидами наприкінці правління Омеядів. Тафсір став ідеологічним засобом боротьби за владу у халіфаті, про що свідчить майже одночасна поява тафсіру сунітів аль-Маккі (642-722 рр.) та одразу двох коментарів проалідського спрямування у Куфі — Джабіра ібн Йазіда аль-Джуфі (пом. 745-46 рр.) та Ісмаїла ас Суді (пом. 744-45 рр.). Завдяки ат-Табарі, який використовував у своїй грандіозній праці великі фрагменти тафсіру відомого знавця арабських старожитностей Мухаммада аль-Калбі (685-763 рр.), до нас дійшла значна частина одного з найвідоміших проалідських коментарів до Корану. Центром шийтської орієнтації стала Куфа, де особливою розвитку досягла практика алегоричного тлумачення Корану — тавіл («повернення до джерел, початку») [252, с.27]. Автори таких коментарів за допомогою перестановки огласовок і логічних наголосів, використовуючи відмінні від прийнятих у сунітському середовищі значення окремих коранічних термінів, пояснювали одкровення Аллаха на користь Алі та його нащадків.

У результаті цієї боротьби встановилось протистояння між прибічниками буквального розуміння і тлумачення коранічного тексту (ахл аз-захір) і тими, хто шукав у Корані «прихований», «таємний» смисл (ахл аль-батін), навколо поняття тафсір-тавіл. Так, Мукатіл ібн Сулейман (пом. 767 р.), один із засновників ряду важливих напрямів мусульманської екзегетики, стверджував, що тафсір — це те, що відоме богословам, а тавіл — те, що знає сам Аллах. Аль-Матуріді (пом. 944 р.) вважав, що тафсір належить сподвижникам Мухаммада, а тавіл — факіхам як знавцям фікху.

Джалал ас-Суйуті (1445-1505 рр.) висловив іншу точку зору: тафсір — передача мудрості попередніх ісламських авторитетів, тавіл — продукт вивчення тексту, тобто формально між цими двома поняттями визначалась відмінність наступним чином: тафсір — тлумачення тих місць, які допускають лише одну інтерпретацію (ат-тафсір зу-ваджж), тавіл — декілька інтерпретацій (ат-тавіл зу-вуджух) [259]. Однак слід зазначити, що протистояння тафсір/тавіл є правомірним лише у контексті полеміки між ахл аль-батін і ахл аз-захір. Адже в усі віки значна частина мусульман стояла або осторонь від цієї полеміки, або визнавала правомірність обох підходів. Для них поняття тавіл і тафсір часто були синонімами, що й відобразилось у більшості тлумачень Корану.

Оскільки переклад Корану на інші мови ісламських народів не допускався до початку XX ст., тому тафсір, а також тексти коментарів різними мовами відіграли значну роль в ознайомленні з Кораном мусульман, які не знали арабської мови. Від початку X ст. і до нашого часу з'являються нові тафсіри, які відобразили тенденції у суспільно-політичному житті мусульманських країн. У них можна зустріти як устремління до вестернізації ісламських соціальних інститутів, культури і освіти, так і заклики до повернення до традиційних мусульманських цінностей, у тому числі й до шаріату.

Подібно до того як існує наука про тлумачення Корану (іلم аль-Куран ва-т-Тафсір), існує іلم аль-хадіс («наука про переказ») — галузь знання, що присвячена вивченню хадісів. Її поява була зумовлена зростанням в ранньому ісламі кількості підроблених хадісів. Це і викликало у мухаддісів (знавців хадісів) критичне ставлення до хадісів, оскільки знавці усвідомлювали, що в обігу існує недостовірний матеріал, який необхідно було піддати вивченню. Головним об'єктом вивчення був не зміст самого переказу (матн), а існад. Для мухаддісів важливо було встановити наявність безперервного ланцюга передавачів, які іменувались ар-ріджал («люди», «мужі»). Це були біографії й критичні оцінки оповідачів хадісів або певних аспектів їхнього життя, які б допомогли у встановленні достовірності й надійності цих хадісів. Така перевірка отримала назву ал-джарх ва-т-таділ («відхилення» і «підтвердження»). Вважалося, що такими знаннями мав володіти мухаддіс. Укладаючи збірки, мухаддіси використовували критичні методи відбору. Так, наприклад, Аль-Бухарі вивчив більше 600 тисяч хадісів, з яких прийняв лише 7397 [599].

Виявлення передавачів призвело до створення спеціальних словників або довідників з біографіями осіб, які фігурують в існадах. Найбільш раннім твором такого роду вважається «Кітаб табакат ал-кабір» Ібн Сада (пом. у 845 р.). Поряд із довідниками про осіб, які заслуговують на довіру, створювались довідники про «негідних довіри», «слабких» передавачів — дуафа, наприклад, «Кітаб ал-дуафа» ан Насаі (пом. у 915 р.) [525].

Таким чином виникла критика існаду і критика матну.

У критиці мухаддісів вважалося найважливішим прослідкувати кожен хадіс до вихідного оповідача крізь ланцюг передавачів. Останні мали бути праведними, мати прекрасну репутацію і пам'ять, володіти високими розумовими і душевними якостями. Крім цього, переказ, який наводиться у хадісі, мав відбуватися у присутності інших людей і повідомлятися кількома вихідними оповідачами. На основі цих жорстких умов багато переказів, які повідомлялися лише одним сахаба, були відкинуті.

У критиці матну встановлювалось: 1) хадіс не мав суперечити Корану та принципам ісламу; 2) не мав розходитись з вимогами розуму чи законами природи та життєвим досвідом; 3) не мав суперечити переказам, які вже були визнаними, справжніми і надійними; 4) хадіс, який вихваляв і підносив будь-яке плем'я, місцевість чи особу, як правило, мав бути відкинтий; 5) хадіс, у якому містяться дати та найдрібніші подробиці майбутніх подій, теж мав бути відкинтий; 6) хадіс, містить будь-яке зауваження Пророка, яке не узгоджується з ісламською вірою у пророцтво і позицією самого Пророка, має бути відкинтий [599, с. 72].

Такі жорсткі принципи критики хадісів вважаються вкрай необхідними в ісламі, оскільки після Корану сунна займає друге місце серед джерел мусульманського права. Ось чому всі знані мусульманські правознавці, які належали до перших поколінь ісламу, надавали перевагу сунні на відміну від кійасу (судженню за аналогією). У ряді випадків деякі з них відмовлялись висловлювати свою думку з юридичних питань у тих справах, стосовно яких був відомий хадіс. У мусульманському праві вважається, що Коран заохочує прийняття сунни і хадісів як джерела ісламської правової системи. Коран проголошує: «Що дарує вам Посланець, те приймайте, а що він забороняє, від того утримайтесь» [286, 59:7].

Часто відбувається взаємозаміна термінів Корану і сунни, які є головними джерелами мусульманського права. Так, С. Віссей-Фітджеральд визначає «традиції» (тобто хадіс) як друге джерело мусульманського права [553], в той час як Д. Робсон називає свою книгу «Традиція — друге джерело ісламу» [526]. П. Кроун розуміє хадіс як головне джерело: «Більшість основних теорій ґрунтується на традиціях... Хадіс є дійсним



збірником ісламського закону» [424, с.68]. Навіть за наявністю визначеної різниці між двома термінами, результат все одно однаковий. Х. Гібб наголошує на тому, що «хадіс являє собою рушійний засіб сунни, а загальний каркас сунни занотований та переданий у формі хадіса» [452, с.47]. В той час як Д. Шахт [537] тлумачить традиції, як поняття, ідентичні за своїм змістом сунні. Обидві точки зору відображають пост-шафіїтські «класичні» погляди, які полягали у запереченні різниці термінів, але хадіс можна тлумачити як певний припис сунни, яка може тлумачитися як така, що сформована на основі хадісу.

Це припущення є достатньо очевидним серед більшості сучасних мусульманських науковців. Хоча А. Фізі й припускає ці два терміни як синоніми, все одно виокремлює фікх, як похідну від Корану та сунни [450, с.84]. А.Дої в своїй книзі «Шаріат: ісламський закон», називає один з розділів «Сунна — друге головне джерело шаріату», а наступний розділ повністю присвятив обговоренню хадісів. Обидва терміни, які він вважає синонімами, наявні в його твердженні в тому, що «головними джерелами шаріату... є Коран і сунна», в той час як в інших випадках Коран та хадіс він визначає у якості головних джерел ісламу, а «хадіс — другою складовою після Корану» [427, с.14]. Таке ж саме припущення притаманне й іншим працям сучасних мусульманських вчених: Сухіаб Хасан, який видав книгу під назвою «Вступ до сунни», яку він описує як «вступ до хадісу», в той час як Мазмі, припускає: «самостійність сунни від Пророка», яке прирівнює «традиції домінуючої влади від Пророка» [394, с.109]. Він перекладає слово сунна як «традиції», а словом ілм (знання) як ахадіс, який запозичений сунною від Пророка і основного джерела знань про нього. Він урівнює значення Корану із Пророком.

М. Азмі [394], як й іншим вище зазначеним науковцям, не вдалося оцінити так, як це зробили стародавні школи, і особливо мединська визначаючи різницю між сунною та хадісом, відкидаючи запропоноване «невірне» тлумачення хадісу, оскільки вважалися недостовірними і не відображали визнаної нормативної сунни Пророка та його послідовників. І. Голдзіхер [455] був найближче до визначення різниці між двома цими поняттями, на відміну від інших західних вчених, визнаючи хадіс як вербальну комунікацію, запроваджену Пророком, в той час як сунна — відображення релігійної чи правової думки щодо існування вербальної традиції. Він зазначає: «Норма хадісу зветься сунною, але не обов'язково сунна повинна відповідати хадісу, який тлумачиться. Можливою є лише наявність протиріччя між хадісом та сунною» [455]. Таким чином, І.Голдзіхер визначає нормативний елемент сунни і той факт, що по-перше, хадіс і по-друге, сунна не обов'язково можуть бути представлені в формі хадісу. Серед мусульманських вчених є й такі, хто визначили різницю між сунною та хадісом. Так, Ахмад Хасан наголошує, що: «сунна не обов'язково повинна бути сформована та відома завдяки хадісу» [461, с.21]. На нашу думку, це є можливим, оскільки ранні правові тексти пояснюють, що сунна використовувалась як стала практика мусульман, встановлена ще за часів Пророка. Ось чому сунна іноді суперечить хадісам, що документально засвідчують і самі хадіси.

16.4. ВЗАЄМОЗ'ЯЗОК ПРАВОВИХ КОНЦЕПЦІЙ В ІСЛАМІ

Завдання врегулювання системи права — створення справедливих відносин — у зв'язку з появою нових проблем поставило мусульманську умму після смерті Пророка Мухаммада перед складними протиріччями і труднощами. Було зрозуміло, що Коран, хоча й зачіпав багато сфер людського життя і буття — від права до повсякденного по-

бути, не містив однієї певної системи правил, на основі якої можна було б віднайти рішення нових проблем, що постали.

Однією з перших спроб знайти вихід із такого стану було звернення до висловлювань Мухаммада і до його вчинків, норм поведінки, що прямо не пов'язані з його проорокування і проголошенням божественних одкровень. Все це було зібрано, записано і склало сунну Пророка.

Сунна виступала найважливішим доповненням до Корану, і таким чином був суттєво розширений той базис, на якому можна було знайти відповіді на нові питання часу, однак обидва ці джерела — Коран і сунна — не були достатніми для забезпечення повної релігійно-правової основи суспільних відносин, адже цілий ряд вчинків, дій, актів випадків, на які розповсюджувалось вчення, не мали будь-яких узагальнюючих вказівок. Тому потрібні були додаткові правові джерела. Такі допустимі правові рішення можна було знайти на основі методів вирішення духовно-правових питань таких як узгоджене тлумачення вчення, висновки за аналогією. Однак вони не знаходили одностайного визнання, і це призвело до того, що у VII-IX ст. у мусульманському праві виникли різні напрями, у яких поєднувалися теоретико-богословська, релігійно-правова та релігійно-філософська думка.

Іман, як віра в істинність ісламу, виступає необхідною складовою як мусульманської теології, так і права. Теологи виокремлюють три складові іману: внутрішню віру (ітікаф) як глибоку переконаність в істинності Аллаха та його слова; словесне визнання (ікрар) істинності Аллаха та його послань та посланців; добрі справи (амаль), виконання яких приписів ісламу, релігійних обов'язків. Іман частіше всього асоціюють з п'ятьма стовпами ісламу: таухід, салят, закят, піст рамазан, хадж.

Іман визначається більшістю мусульманських теоретиків як поєднання висловлювань щодо віри, тобто певної зовнішньої дії, яка показує віру, і внутрішнього переживання віри людиною, при цьому жоден з цих компонентів сам по собі, без іншого, не складає саму віру. Безумовно, ця теза не є абсолютно загальноприйнятою, оскільки певні відхилення від неї існували в історії ісламу: наприклад, муриджити говорили про можливість бути «віруючими» завдяки одному словесному ствердженню віри. Однак саме дане питання про співвідношення зовнішнього і внутрішнього компонентів залишається у центрі уваги дискусій щодо сутності віри. Воно служить тією основою, що дозволяє деяким теоретикам, наприклад, аль-Газалі [51], вказувати на можливість виокремлення віри як поєднання зовнішнього і внутрішнього «визнання Бога», від іману як лише зовнішньої покори Богу. Однак слід зауважити, що при обговоренні співвідношень цих центральних понять у центрі уваги опинялось саме питання про наявність або відсутність зв'язку між суто епістемологічним і діяльним аспектами, при цьому не бралось до уваги чи останній висловлює переконаність мовою («ствердженням язиком») чи виступає як конкретні вчинки (дії), що здійснюються у руслі покори Богу.

Віра мусульман базується на тому, що Бог відкрив людям свою волю і вказав їм шлях, як служити Богу і як жити за його завітами. Це послання, Боже слово в його чистому вигляді подано мусульманам у Корані, який у своїх 114-ти — дуже різних за довжиною — сурах, містить зміст того, що було проголошене, як божественне одкровення Пророком Мухаммадом у своїх публічних виступах між 616 та 632 рр. Згідно до ісламських переконань, жодне слово тут не належить самому Пророку, кожне слово, кожна фраза — в її автентичному викладі арабською мовою — виходить від самого Бога. Коран дозволяє виявити специфіку божественного одкровлення.

З точки зору мусульман, Коран — саме те божественне одкровення, яке приніс людям пророк Мухаммад, яке вже до нього — раніше було послано Богом, але невірною пе-



реказане, викривлене і тому має бути знову повторене і звільнене від викривлень. Вважається, що пророцтва Мойсея та Ісуса при численних усних переказах і записах у священних книгах мали багато помилок, ці помилки укорінилися у текстах священних книг і виявити їх можна лише порівнюючи з дійсним одкровенням, що міститься у Корані. І, оскільки в Корані всі можуть прочитати, що ж дійсно сказав Бог людям, тому після Корану ніякі наступні одкровення вже не потрібні і не можливі. Таким чином, Коран — це останнє, остаточне слово Боже, яке послане людям, і будь-які інші спроби викласти Божественне одкровення слід порівнювати з Кораном і таким чином встановлювати їх істинність.

З цього випливає — і саме так це сформульовано в мусульманському праві, — що можна терпляче ставитись до всіх релігійних громад, до яких звернене одкровення Корана: всі вони — «люди Книги», навіть якщо, на відміну від мусульман, ще не до кінця усвідомили повну істинність Божого одкровення. Отже, головне й єдине, на що претендує Коран, — це не оригінальність, а дійсність божественного послання.

Центральне положення у текстах, проголошених Пророком у сурах Корану мекканського і мединського періодів, займає твердження того, що немає ніякого іншого божества окрім Бога (Аллаха). Для мусульман це означає категоричне заперечення політеїзму. Мусульмани вірять в одного — єдиного Бога, який звернув до людини своє слово, — Бога, який створив світ, який є володарем історії і суддею, перед яким постає людина на останньому, страшному суді.

Звідси, світ не є вічним і не виник випадково, а тримається на божественному провидінні і має в своїй основі божественну суть. Таким чином, Бог є присутнім при всьому, що відбувається у світі. З людини Бог запитає звіт про все зроблене у земному житті на суді, який настане після смерті, при цьому будуть враховані як «крупичі добра», так і «крупичі зла» [286; 99:8,9]. Все це буде покладено на чашу вагів, хоча милість переважатиме над правом, оскільки Бог є милосердним.

Однак в ісламі дійсна сутність і буття самого Бога залишаються недосяжними людині. Бог залишається трансцендентним. Він нічого не має спільного зі своїм творінням, між ними — безодня, і лише Бог може щось змінити. На відміну від християнства, ісламу не властива антропоморфізація Бога. Ісламська теологія не допускає ніякого наближення людини до Бога. Божественна трансцендентність зберігається і після завершення людиною земного життя. Навіть і для тих, хто після Страшного суду опиняться в раю, Бог залишиться недосяжним, невидимим, недоступним. Тому в ісламі «рай» — дещо інше, ніж «небо», у християнстві, де мова йде про існування поряд з Богом, біля Бога, в єдиному з Богом просторі. В ісламі це абсолютно неможливо. Виключення складають лише тлумачення ісламських містиків.

Головний суб'єкт мусульманського права — людина, яка створена Богом у вигляді чоловіка і жінки [286, 53:45; 75:36-39] і Бог одарив людину багатьма душевними благами і прекрасними формами [286, 40:64; 64:3]. Тому, кожний, хто приходить у світ, приходить тому і після того як Бог сотворив Адама, тому питання Бога «Чи не я Ваш Господь?» [286, 7:172] має лише одну відповідь — «Так», звідси виникає, що людина, чоловік і жінка, на самому початку історії людства були навернені до монотеїзму, знали лише одного Бога.

Згідно Корану, люди є намісниками Аллаха на землі: «І тоді сказав Господь твій Ангелам: «Я ставлю на землі намісника...» [286; 2:30]. Все, що довірене людям, розглядається в межах права-намісництва. Людина має перетворити в життя плани Бога і вести життя згідно до його завітів. І, в принципі, ніщо не заважає реалізації цього завдання, оскільки внутрішня сутність людини не обмежена, не поруйнована, немає навіть

тягара того гріха, з-за якого Адам і Єва втратили рай, отже, немає «первородного гріха», і, відповідно, людині не потрібен ніякий спаситель, щоб знову зробити її (людину) святою.

Це не виключає і негативних явищ. Адже Коран вказує і на слабкість людської натури [286; 4:28], на відчай, на те, що людина забуває Бога, коли в неї все гаразд [286; 17:83], її тягне до себе зло [286; 12:53], корені якого, як зазначає Коран, знаходяться у непослуху і гордині.

Однак непослух людини та її відповідальність за добрі й злі вчинки [286; 2:286] передбачає свободу дії, що суперечить іншим положенням Корану згідно яких Бог є творцем всього сушого: «Творець всіх речей; служіть Йому. Йому підвладна всяка річ» [286; 6:102], що саме він створив людей і «те, що роблять вони» [286; 37:96], що він сам вводить їх в оману і наставляє на істинний шлях: «Кого забажає, залишає Аллах в омані. І, кого забажає, наставляє Він на шлях істини» [286; 6:39], як йому буде завгодно, оскільки він всемогутній і все здійснюється за його волею.

Таким чином, наявна суперечливість і тому ісламська теологія не одне століття намагалась розв'язати її. Було досягнуте своєрідне поєднання теології і моралі, згідно з яким, справу вершить Бог, однак людина бере на себе моральну відповідальність за те, що відбулось. Виникає питання чи несе Бог провину за здійснені злочини?

Згідно Аль-Ашарі, хоча Бог надає силу реалізації плану, однак Він не несе ніякої відповідальності за злий намір і його здійснення, оскільки лише грішна людина творить це діяння і відповідає за нього [цит. за 480]. Звідси, Бог залишається поза будь-якими моральними осудами. Останні лягають лише на людину, хоча, з онтологічної точки зору, вчинок міг би й не відбутися, якби Бог не дав би сили на його здійснення.

Релігійними переконаннями, зібраннями основних догматів ісламу, його «символу віри» є акіда.

У суннітів існує кілька різних зводів догматів, найбільш поширеними з яких є «Аль-фіх аль-акбар» і «Кітаб аль-васіа», які приписуються Абу Ханіфі, «Акіда ат-тахаві», ряд мутазілітських збірок акіди, що належать визначним представникам цієї течії. У IX ст. з серією збірок акіди виступили багдадські традиціоналісти, серед них шість збірок ібн Ханбали, а у X — на початку XI ст. — перші аш'арітські («Акіда аль Ам'арі») та малікітські («Ар-Рісала»)[565].

Еволюція акіди у X ст., зумовлена розвитком ісламської догматики і права, призводить до появи зводів, що включають виклад і обґрунтування головних догматичних уявлень, правових, ритуальних, етичних норм і правил. Ці зводи називають крім слова «акіда», ще й «і'тікад», як глибоку переконаність в істинності божого слова, один з трьох елементів іману (віри).

Якщо коротко означити сутність віри в ісламі, то, будь-який повнолітній (мукалляф) має вірити в усе, що приніс із собою посланець Аллаха, в цілому, визнаючи також і правильність його слів щодо необхідності віри в Аллаха, в його ангелів, його послання, в його посланців, в останній день, в передвизначеність як доброго, так і злого, і необхідність підпорядкування велінням і заборонам посланця Аллаха.

Джерелом ісламського віровчення в цілому виступає Коран і сунна, так само як і головними джерелами фіхху також є Коран і сунна.

Основні догмати ісламу носять назву усул ад-дін (буквально «корені», «основи віри») і на їх формування сильний вплив мала мутазілітська догматика, що сформувалась у першій половині IX ст. Сунітські богослови також «сформулювали п'ять основних догматів. Це: 1) вчення про єдинобожжя (ат-таухід); 2) віра в божественну справедливість, в правосуддя Аллаха (аль-адл); 3) визнання пророцької місії Мухаммада і попе-



редніх пророків (ан-нубувва); 4) віра у воскресіння, судний день і потойбічний світ (аль-ма'ад, або аль-кійама); 5) вчення про імамат (халіфат)» [128, с.243]. Перші чотири догмати є спільними для суннітів та шіїтів, а питання про імамат є головним предметом у розходженні між ними.

Першою підвалиною, на якій ґрунтується іслам, є віра в Аллаха, яка передбачає, по-перше, віру в його існування; по-друге, визнання єдності його панування (таухід ар-рубубі́йя); по-третє, визнання того, що божественну природу має лише Аллах (таухід аль-улюхія́); по-четверте, визнання єдності Аллаха щодо його імен та атрибутів.

Віра в існування Аллаха закріплена в аятах Корану: «А якщо запитасяш їх: «Хто створив небеса і землю» — скажуть вони: «Могутній, Всезнаючий творець їх» [286; 43:9], «А якщо б ти їх запитав, хто сотворив їх, сказали б вони «Аллах» [286; 43:87]. Сам факт існування сотвореного в ісламі розглядається як пряме доведення існування Аллаха — творця, незалежно від того чи йде мова про сотворене в цілому чи окремих його частин: «Чи сотворені вони з нічого? Чи самі вони творці?» [286; 52:35].

Визнанням єдності Бога та його існування і панування (таухід ар-рубубі́йя) передбачає визнання єдності Аллаха щодо його дій, визнання того, що тільки він є творцем всього сущого і що «лише він є Господом, Володарем, тим що Оживляє, Вбиває, Дарує засоби до існування, Управляє, Проявляє благовоління, наносить шкоду, а також таким, який має інші атрибути, властиві лише Господу» [251, с.23]. Це визнання єдності Бога закріплене у Корані: «Аллах не брав Собі сина і немає поряд з Ним ніякого (іншого) бога — інакше кожний бог забрав би сотворене ним, і «один з них отримав би верх над іншим» [286; 23:91].

Слова Всевишнього в даному випадку є ні чим іншим як зразком доводу про заперечення можливості існування двох творців, і роз'яснення того що Бог дійсний повинен бути творцем, який має владу на дії і могутність, а якщо б поряд з ним існував би будь-який інший бог, який мав би таку саму владу, то останній був би володарем окремого творіння і також відрізнявся би дієздатністю і могутністю. Однак сумісне володіння не влаштувало б іншого бога, який намагався б підкорити собі співтовариша і управляти всім одноосібно, а якщо ні, тоді б відокремився разом зі своїм творінням, забравши його.

Віра в Аллаха, крім цього, передбачає визнання того, що божественну природу має лише Аллах (таухід аль-улюхія́), що його єдність знаходить свій вираз у діях його рабів, тобто лише Аллах є єдиним Богом і що лише він один є достойним поклоніння, і що ніхто інший цього не заслуговує. Саме в цьому іслам вбачає смисл слів: «Немає бога, окрім Аллаха». У такому сенсі значення слів «бог» і «об'єкт поклоніння» є ідентичним. Заклик до монотеїзму є першим кроком усіх посланців Аллаха: «І всякому посланцеві, якого посилали Ми попереду тебе, відкривали Ми, що немає Бога крім Мене, так служіть же Мені» [286; 21:25], саме заради цього Аллах сотворив людей і джинів: «Я створив джинів і людей лише заради того, щоб вони поклонялись мені» [286; 51:56], заради цього Аллах являє свої послання: «І не закликає їх ні до чого іншого, крім того, щоб служити Аллаху, бути щирими Йому у повинні, праведними» [286; 93:5].

Невід'ємною складовою віри в Аллаха є визнання єдності Аллаха щодо його імен і атрибутів, яке передбачає те, що Аллах має найпрекрасніші імена, краще яких немає, джерелами яких є Коран і сунна. При описі Аллаха використовується як підтвердження, так і заперечення, при цьому підтвердження не повинно мати нічого спільного з подібністю: «Ніщо не подібне до Нього, і Він все чує і бачить» [286; 42:11].

Існує хадіс, що передається зі слів Абу Хурайри, в якому пророк Мухаммад сказав: «Є у Аллаха дев'яносто дев'ять імен, що складає собою сотню без одного, і той, хто стане перераховувати їх, увійде до раю» [цит. за 251, с.69)]. Однак число імен Аллаха

не обмежується цією кількістю, оскільки вважається, що в нього є й такі імена, про які не згадується у Корані й сунні: «...а вони не можуть осягти це знанням» [286; 26:110]. До числа імен Аллаха відносяться, наприклад, такі як: Милостивий, Милосердний, Вічний, Живий, Високий, Великий, Перший, Останній, Видимий, Знаючий, Мудрий. До числа атрибутів Аллаха належать руки, очі, його образ, він той, що утверджений на троні: «Він — Той, хто сотворив небеса і землю у шість етапів, і затверджений Він на Престолі Влади. Знає Він, що йде у землю і що виходить з неї, що йде з небес і що йде до них. І Він з вами, де б ви не були. І Аллах — бачить те, що робите ви» [286; 57:4].

Коран включає явлену і несотворену мову і слова Аллаха: «І ось Книга, яку явили ми, повну благословення; так наслідуйте її і виконуйте обов'язок свій, щоб могло бути явлене вам милосердя» [286; 6:155].

Другою основою ісламу є віра в янголів, яка передбачає тверду переконаність віруючого у тому, що у Аллаха є янголи, які він створив із світла і поклав на них певні обов'язки, виконанням яких вони зайняті. Він надав їм властивості повної покори його велінням і силі. Віра в янголів передбачає як віру в цілому, так і в окремі частковості. Останні включають віру в тих з янголів, кого Аллах та Пророк назвали поіменно, а також віру в істинність повідомлень про їх атрибути і справи.

Одним з атрибутів янголів є: «Хвала Аллаху, Творцю небес і землі, Творцю янголів, посланців, які літають на двох, трьох, чотирьох крилах» [286; 35:1]. Хоча пророк Мухаммад бачив Джібріла у тому вигляді, в якому його сотворив Аллах, і було у нього шістсот крил. За велінням Аллаха, янгол може не набувати людського вигляду, наприклад, перед Марйам він постав у вигляді зовнішньо привабливого чоловіка, а перед Мухаммадом янгол являвся у вигляді людини в яскравому білому одязі, волосся якого було чорним. Людський образ мали і ті янголи, яких Аллах посилав до Ібрахіма і Лута.

Янголи, як і люди, мають перебувати у повній покорі і слухняності Аллаху: «Не говорять вони спершу, ніж заговорить Він, і діють вони за велінням Його. Знає Він, що попереду і позаду них, і заступаються вони лише за того, за кого дозволяє Він» [286; 21:26-27], «...Не бувають вони невідкореними Аллаху в тому, що наказує Він, і чинять вони, як наказано їм» [286; 66:6].

Існують різні категорії янголів, серед яких є ті, що несуть престол: «А по боках їх будуть янголи. Над ними ж восьмеро понесуть у той день Трон Володаря Господа твого» [286; 69:17]; ті, яким доручено охороняти людей: «Для нього — (янголи), які охороняють наслідки (справ його), вони перед ним і позаду нього, охороняють його за велінням Аллаха» [286; 13:11]; ті, які записують усі людські справи і знаходяться праворуч і ліворуч у кожного віруючого: той, що знаходиться праворуч, записує добрі справи, а ліворуч — злі. Є ще дві категорії янголів, які з'являються до зародка в утробі матері, а також ті, кому доручено приймати дух людини у момент її смерті: «...поки смерть не прийде до когось з вас; посланці Наші упокоять його, а вони нічого не упустять» [286; 6:61].

Третю основу ісламу складає віра в писання. У Корані мова йде про ті писання, що являв Аллах людям: Коран, Тора, Євангеліє, Псалтир, Сувої (ас-Сухуф). Так, Коран був явлений Мухаммаду, Тора (ат-Таурат) — Мусі: «Воістину, явили Ми Тору, що містить настанови і світло. По ній пророки, які підкорились Аллаху, творили суд для іудеїв» [286; 5:44], а Євангеліє (аль-Іджиль) — Ісі: «...дали Ми йому Євангеліє, що містить настанови і світ, і підтверджуєте, що було поперед того у Торі, керівництво і пересторога для покірних обов'язку» [286; 5:46]. Псалтир була дарована Дауду; а Сувої явлені Ібрахіму і Мусі. Мусульмане вірять у те, що Аллах являв й інші писання іншим своїм посланцям, імена яких на названі у Корані.



Четверта підвалина ісламу передбачає міцну віру в те, що Аллах спрямував до кожного народу посланця, який закликав людей до поклоніння лише одному Аллаху: «...явили Ми кожному народу посланця, говорячи: «Служіть Аллаху і стережіться диявола» [286; 16:36]. У Корані поіменно названо двадцять п'ять посланців, серед яких Адам, Нух, Йусуф, Харум, Дауд, Іса, Мухаммад та інші. Віра в кожного з них нерозривно пов'язана з вірою в усіх інших, і тому в ісламі вважається якщо хтось не вірує хоча б в одного посланця, той не вірує в Аллаха: «Скажіть: «Ми віруємо в Аллаха і (в) те, що було явлене нам, (у) те, що було явлене Аврааму, й Ізмаїлу, й Ісааку, й Іакову, і колінам, і (в) те, що було явлене Мойсею й Ісусу, і (в) те, що було дано пророкам від їх Господа; ми не робимо різниці між ними, і Йому ми поклоняємось» [286; 2:136].

Коран вказує на те, що Мухаммад став останнім пророком, після якого інших вже не буде. Відомий хадіс, що передається зі слів Абу Хурайри, в якому наводиться різниця між пророком і посланцем Аллаха: «Для того, щоб пояснити, яке місце я займаю серед пророків, які жили до мене можна навести приповідку про людину, яка збудувала прекрасний будинок і зробила все, якщо не рахувати того, що вона не поклала краєугольний камінь, після чого люди ходили навколо будинку, дивуючись і говорячи: «Чому ж не поклав ти сюди цей камінь?» І я став цим каменем, як я став й останнім пророком» [цит. за251, с. 94]. У шіїтів віра в пророків доповнюється ідеєю передачі божественної благодані (насс) у ланцюгу імамів з роду Алі, про непогіршеність цих імамів і про повернення останнього з них перед Останнім днем.

П'ятою основою віри в ісламі є віра в Останній день, і воскресіння, коли Аллах підніме рабів своїх з могил для розрахунку, воздаяння і суду, після чого частина потрапить до раю, а друга — до пекла. У Корані міститься ряд прикладів доказу Аллаха про можливість приходу такого дня. Так, в аяті 72-73 сури «Корова» повідомляється про співплеменників Муси з числа синів Ізраїлевих, які почали сперечатись один з одним про те, хто є вбивцею, після чого їм було наказано принести в жертву корову і доторкнутись будь-якою її частиною до покійного, і коли вони зробили це, тоді покійний воскрес, показав на свого вбивцю і знову помер: «Так Він являє вам Свої знамення аби ви могли зрозуміти».

Про час настання Останнього дня знає лише Аллах: «Знання про це лише в Аллаха бо більшість людей не знає» [286; 7:187]. Віра в Останній день передбачає віру в те, що сказано у Корані і сунні про смерть і про те що буде після неї, а саме: віру в те, що у світі ця смерть для всього живого є неминучою, а строк кожного точно визначений і відомий лише Аллаху. Після смерті відбуваються великі й важливі події, частина яких має місце в могилі, а частина відбувається після воскресіння з мертвих.

В Останній день люди вийдуть зі своїх могил і постануть перед Аллахом: «У той день ви постанете, і жодна з ваших таємниць не залишиться прихованою» [286; 75:18], при цьому будуть розгорнуті сувої зі списками і запитані будуть всі — як посланці, так і члени їх громад, а справи будуть зважені на справедливих вагах. Міст, що пролягає над пеклом (ас-сірат), зможуть пройти не всі, а лише ті, хто «достойні раю, а всі інші потраплять у пекло... в якому вони будуть вічно» [286; 4:169].

Шостою основою ісламської віри є віра у передвизначеність: «Воістину, сотворили Ми усяку річ за передвизначенням» [286; 54:49]. Ця віра охоплює віру у передвизначеність всього людського життя, в те, що відбудеться протягом наступного року, протягом дня і має відношення до життя і смерті, до піднесення чи приниження тощо. Для мусульманина неодмінною є віра в те, що воля Аллаха завжди здійснюється, що його могутність не має меж, що відбувається лише те, що він забажає, а те, чого він не побажає, не відбудеться, в те, що лише по волі Аллаха здійснюється або не здійснюється все

як на небі, так і на землі: «Воістину, Аллах все може» [286; 2:20]. Ця воля Аллаха може проявлятися як щодо буття у цілому, так і до передвизначення; «Кого бажає наставити Аллах, тому Він розширює груди для Ісламу, а кого бажає залишити, збити зі шляху, тому залишає груди вузькими (і) тисними, ніби піднімався він вгору» [286; 6:125], так і щодо волевиявлення, яке стосується релігії та релігійного закону: «Аллах бажає вам полегшення, а не ускладнення» [286; 2:185].

Люди мають волю, однак проявляти її можуть лише з волі Аллаха. Тому раб Аллаха має вірити у передвизначеність Аллаха, підкорятись встановленням його закону і просити Аллаха про те, щоб він спрямував його на прямий шлях: «Аллах на жодну душу не покладає більше, ніж вона може винести. За неї те, що заслуговує вона (з добра) і проти неї те, що робить вона (зі зла)» [286; 2:286].

У VIII-IX ст. склались два підходи щодо проблеми передвизначення Аллахом вчинків і долі людини: джабаріти, які стверджували, що людина повністю залежить від волі Аллаха, і примушена (маджибур) до своїх дій, а не здійснює їх вільно, а також кадаріти, до яких примикали мутазіліти, які допускали можливість вибору людиною своїх вчинків, певної свободи волі і відповідальності за свій вибір.

Для всіх варіантів вирішення проблеми передвизначеності загальним був етичний висновок про те, що людина має жити, покладаючись на волю і милість Аллаха, виконуючи настанови Корану і сунни, весь комплекс розроблених богословами-правознавцями правил життя — це зробити її, людину, вартою раю і прихильності Бога. Така позиція зберігається й у сучасному ісламі.

Особливістю, наприклад, шийтської догматики є те, що до віри у передвизначеність додається ідея передачі божественної благодаті (насс) до ланцюга імамів з роду Алі, про безгрішність цих імамів і про повернення останнього з них перед Днем суду.

Ісламське богослів'я і мусульманське право обопільно зачіпають стосунки Аллаха і людини. З одного боку, Аллах визнається як єдине джерело і творець людських вчинків, з іншого — людину після смерті чекає суд і вона має отримати кару за свої гріхи чи винагороду за добрі справи. Крім того, поставали питання: чи можливо вершити людський суд наперед Божого? Якою мірою люди мають право визначати, гріховна чи праведна та чи інша позиція в політиці чи богослів'ї? Наскільки допустимо відходити від букви того, що сказано і вирішено у часи Пророка, щоб не впасти до еретичних нововведень (біда)?

Сфери соціально-нормативного регулювання у мусульманському праві можуть бути поділені на три складові. Перша сфера охоплює власне релігійно-культову поведінку мусульман (ібадат), друга — включає мирські взаємовідносини, що безпосередньо не регулюються правом (ісламська етика), а третя — мирська поведінка, що опосередкована правом (муамалат).

Ібадат (дослівно поклоніння) — богослужіння, яке полягає у «дотриманні обрядів, обов'язків громадського богослужіння» [128, с.80]. «Наука про релігійні обряди» (ільм аль-ібадат), про зовнішні форми богошанування є складовою частиною мусульманського права. Включає омовіння (ат-тахара), щоденну п'ятиразову молитву (ас-салат), податок на майно на користь бідних (аз-закат), піст (ас-саум), паломництво (хадж) та усердя у вірі (ал-джихад). Це складові частини таату (послушання, повинніння Аллаху). Ібадат і таат в ісламознавчій літературі часто ототожнюються. Останній поділяється на кілька ступенів, вищий з яких робить людину віруючою перед Аллахом і гарантує їй рай. Для цього віруючий має знати догмати ісламу (акіда) і основи релігійного закону (ар-кан шаріат аль-іслам) виконання яких і є ібадатом. Наступні ступені таату вимагають



посильного виконання не лише приписаних релігійних обов'язків, але й додаткових задля уникнення гріхів.

Мусульманська теологія і фікх неодмінно включають поняття «імам» — «предстоятель на молитві, духовний керівник, глава мусульманської громади» [128, с.97]. Однак перед мусульманською громадою, в якій злиті воедино влада світська і духовна, часто поставала проблема влади, яка, зрештою, і привела мусульманський світ до розколу на сунітів і шіїтів. Принципова відмінність шіїтського тлумачення імамату від сунітського і харіджитського полягає в тому, що шіїти проголосили імамат «божественним установленням», яке не залежить від бажань людей і належить виключно роду Алі. Термін «імам» вживається у шіїтів і сунітів як почесна назва найбільших релігійних авторитетів, засновників богословсько-правових шкіл (наприклад Абу-Ханіфа, аль-Ашарі). Такими є головні теологічні засади культової поведінки мусульман (ібадат).

Однак мусульманське право намагається врегулювати відносини між людьми і між людиною та Аллахом. Тому мусульманські закони і мусульманське богослів'я не можливо відокремити від ісламської етики.

У фікху добро (хайр) тлумачать як те, що шаріат примушує робити, а зло — як те, чого він закликає уникати. У метафізичному контексті хайр розглядається як благо, що характеризує буття, а зло — як небуття (адаш). Як у теологічній, так і філософській думці превалює уявлення про те, що у світі більше добра, ніж зла, і що Бог є причиною лише блага.

Фундаментальним принципом мусульманської етики виступає принцип «переважного балансу» [293], суть якого полягає в тому, щоб дати іншому більше ніж собі. Це не суперечить характерному для ісламу трактуванню середини. Адже поняття «серединності» (васат) є одним з центральних, а також однією із стійких метонімії ісламу — «релігія серединності». «Серединність» ісламу — це не межа, що урівнює роздільні протилежності, а «те місце, де протилежні сторони вступають у контакт і, поступаючись одна одній, «пов'язуються» й утворюють дещо нове — власну єдність» [293]. Ось чому з точки зору як мусульманського права, так і ісламської етики визначається необхідність переваги на користь іншого: саме у цій «нерівній рівності» зав'язуються правильні відносини з іншими. Ця необхідність переваги узгоджується із заборонаю на дію в собі, яка ясно показана у фікху: якщо суб'єкт дії є одночасно й її об'єктом, забезпечити перевагу на користь іншого — неможливо. Звідси, як у мусульманському праві, так й етиці, первинним об'єктом є не окрема людина, індивід, а пара взаємодіючих індивідів, вірне співвідношення між якими будується завдяки застосуванню принципу «переважного балансу».

Цей принцип проявляється також у заклик до прощення і відмови від помсти, з якими, згідно сунни, звертався до мусульман Мухаммад, закликаючи залишити кровну помсту: помста є законною, однак вона реалізує рівність сторін тоді як видається за краще порушити рівність на користь протилежної сторони. Устремління тлумачити фактичну рівність на користь іншого яскраво виражено у вислові ал-Ашасі Ібн Кайси (він відіграв значну роль у становленні ісламу), який звертається до свого народу: «Я один серед вас, не маю ні перед ким переваг. До вас звертаю своє обличчя, вам на службу ставлю своє майно, задовольняю ваші права і потреби, захищаю ваших дружин. Хто буде чинити як я, той краще за мене; а кого я перевершу, я кращий за того» [цит. за 293].

Заклик до прощення, невідплати поганим за погане виступає в ісламі достатньо рел'єфно. Він покладений в основу того, що терпіння (сабр) залучається до кращих якостей. Терпіння щодо людей, здатність терпіти погане ставлення, складає, згідно му-

сультманським уявленням, основу добросусідства. Терпіння може мати й інший прояв — щодо негараздів і бід, які насилаються Богом, де воно має проявлятися у відсутності відчаю.

В ісламі помилки, що здійснює людина, призводять до непослуху Богу, (фіск), хоча така людина може визнавати необхідність послуху Богу. Друга стадія — це куфр, тобто відвернення принципу, згідно якому людина зобов'язана підкорятись Богові. Остання стадія — це коли людина не лише заперечує Бога, повстає проти нього і намагається протидіяти йому, нав'язуючи свою волю іншим. Це — тагут — буквально означає, «той, хто переходить усі межі», той, хто переходить свої повноваження, дані Аллахом, і привласнює собі права божества і панування. У Корані цей термін використовується щодо тих божественних сотворінь (людей), які переходять ці межі. На першому етапі помилки, що здійснюють люди, призводять до фіску (неповиновення Богу, хоча така людина може визнавати його необхідність). Інша стадія уфр, тобто заперечення принципу згідно якого людина повинна підкорятись Богу. Останній стан — коли будь-хто не лише заперечує Бога, постає проти нього і намагається протидіяти йому, але також і нав'язує свою волю іншим. Всі хто опускаються до такого рівня — тагут [280, с.17].

Іслам поділяє гріхи на тяжкі і дрібні, про що говориться в Корані: «Якщо ви будете уникати великих гріхів, які вам заборонені, то ми позбавимо вас від ваших злих (устремлень) і дамо вам увійти почесним входам» [286; 4:31]. Тяжкі ж гріхи у свою чергу поділяються на ті, здійснення яких ставить людину поза релігією (невіра і політеїзм), і ті, здійснення яких до цього не призводить (перелюб, крадіжка, вбивство тощо). Остання категорія свідчить, що віруючий відхилився від своєї віри, але не відмовився від неї, а у світі вічному його доля буде залежати «лише від волі Аллаха, який може простити цю людину за звершені нею добрі справи чи завдяки мольбі і заступництву інших, а може простити такого і без видимих причин, інакше кажучи, лише з милості і милосердя Свого, однак може Він також і піддати її покаранню, якщо забажає, що буде виявом Його справедливості і мудрості, однак навіки така людина у пеклі не залишиться» [251, с.138-139]. Вказівка на те, що людина, яка здійснила тяжкий гріх, не втрачає віру, є слова з Корану, де говориться про воздання рівним: «Проте якщо прощений винний (зневажений) братом його (по вірі)» [286; 2:178]. Таким чином, Аллах називає вбивцю і того, хто має розрахуватись за вбитого братами по вірі. Вказівка на те, що у потойбічному світі доля того, хто здійснив тяжкий гріх залежить лише від волі Аллаха, є слова з Корану: «Воістину, Аллах не прощає, якщо поклоняються іншим, поряд з Ним, а все, що окрім цього, прощає, кому забажає» [286; 4:48].

Не порушенням шаріатських правових норм, проте порушеннями, які розглядаються ісламом з моральних позицій є макрух, який трактує окремий розділ фікху ахкам. Під категорію макрух підпадає визиваюча поведінка, недбалість у відправі релігійних обов'язків, скупість, жорстокість, особливо щодо залежних людей, схильність до розкошів, зневага до сімейних і громадських обов'язків, невиправдана перевага до окремих родичів, особливо при поділі майна тощо. В залежності від мазхабу до категорії макрух відноситься, наприклад, вживання деяких видів їжі і напоїв (пиво), які в принципі мають бути заборонені. Категорія макрух займає важливе місце у формуванні шаріату та ісламської етики, являючи перехідну зону між дозволеним (халал) і забороненим (харам).

Головним імперативом стосовно дозволеного і забороненого, встановленим ісламом є те, що першопочатково все створене Аллахом для людини є дозволеним. Він був введений богословами з Корану: «Він — Той, Хто сотворив для вас все, що є на землі» [286; 2:29]; «Аллах підкорив вам все, що є на небесах і на землі...» [286; 31:20]. Як вва-



жають ісламські богослови, наприклад, Ю. Кардаві, коло забороненого в ісламі є вельми невеликим в той час як «дозволене є безмежним. Існує кілька чітко окреслених предметних і поведінкових областей, що стосуються заборон, в той час як те, що не згадане у насі [аят Корану, свідчення сунни, прим. авт.] як дозволене чи заборонене, підпадає під загальний принцип дозволеності і знаходиться у межах Божої милості, адресованої людям» [134, с.24].

Цей принцип початкової дозволеності не обмежується лише речами і предметами, але поширюється також і на дії людини, в тому числі й на норми поведінки, окрім актів поклоніння Аллаху. Останні базуються на тому, що поклонятися можна лише одному Аллаху і сама процедура поклоніння суворо регламентована. Що ж стосується звичаїв і практики, які склались у людському суспільстві, то ця сфера є дуже широкою, а Бог лише виправляє, змінює, пом'якшує всю сферу, щоб зберегти суспільство від розпаду чи застерегти його від біди.

Іншим важливим імперативом розуміння халяля і хараму є те, що іслам обмежив владних осіб в їх праві «законодавчо забороняти й дозволяти будь-що, обмежив це законодавче поле від людського свавілля, незалежно від того, який релігійний чи світський стан того чи іншого діяча, закріпивши це право лише за Аллахом» [134, с.27]. Це розглядається ісламом як ширк (надання Аллаху співтовариша, політеїзм). Отже дозволене і заборонене — це прерогатива лише Аллаха.

В ісламі заборонене лише те, що є нечистим, або шкідливим. Усе шкідливе є харам, а те, що корисне — халял. Якщо шкідливість від чогось перевищує користь, це — харам, а якщо навпаки — це халял. При тому в ісламі халял розглядається як позбавлення від хараму. Так, Ібн аль Каїм роз'яснює: «Аллах заборонив шукати передзнамення шляхом гадання, однак як альтернативу дав істіхард — молитву, звернену до Нього щодо вказівки на краще рішення. Всевишній заборонив лихварство, однак захопив вигідну торгівлю; заборонив азартні ігри, але дозволив робити ставки під час змагань, що не суперечать релігійній етиці, таких як перегони на конях та верблюдах, змагання на точність у стрільбі; заборони чоловікам носити шовк (натуральний), але дозволив інші тканини, такі як вовна, бавовна і льон; заборонив алкогольні напої, замінивши їх на приємні й корисні, що мають позитивний вплив на тіло і дух; заборонив нечисту їжу, надавши здорову» (цит. за 134, с.35).

Мусульманські правознавці вивели ще один імператив: те, що веде до хараму вже є сам харам. Він поширюється не лише на тих хто безпосередньо здійснює харам, але й на тих, хто бере у ньому участь. Адже, наприклад, у лихварстві здійснюють гріх не лише ті хто отримує проценти, але й ті, хто платять, а також ті, які є посередниками у цій справі. Так само заборонене й те, що веде до хараму під виглядом завуальованих дій та хитрощів, спрямованих на подолання заборони. Наприклад, називати алкоголь — «еліксиром натхнення», непристойний танок — «мистецтво», а лихварство — «підприємництвом».

Згідно шаріату, харам є забороненим для всіх незалежно від національності, раси, майнового чи соціального статусу. Так, наприклад, крадіжка заборонена як для мусульман, так і для немусульман, незалежно від того, хто кого обікрав: покарання крадія буде неминучим. Однак існують випадки, коли мусульманське право дозволяє мусульманину переступати чи торкатись забороненого, при цьому лише тоді коли існує потреба зберегти життя чи здоров'я людини у випадках надзвичайних обставин.

Категорії «намір» і «дія» в ісламській етиці розглядаються у нерозривному зв'язку. Тому для фікха й мусульманської етики фундаментальними є дії щодо вчинку, наміру. Система етичних суджень в ісламській етиці генетично пов'язана з тією, що використо-

вується у фікху. Етичне судження хукм, яке виноситься вчинку-наміру, як правило оперує протиставленням добре-погане (хасан-кабіх).

У шаріаті вчинки поділяються на п'ять наступних класів: фард або ваджиб це — обов'язок, невиконання якого карається; мандуб або мустахаб — схвалений (рекомендований) учинок, що винагороджується, але невиконання якого не карається; джаіз або мубах це — учинок дозволений, але з юридичної точки зору нейтральний; макрух — учинок негідний і не схвалений шаріатом, але не спричиняє за нього ніякого покарання; харам — учинок заборонений. Він карається ісламським законом.

Класифікацією вчинків і визначенням їх характеру займаються як фікх, так й ісламська етика. Різниця у їх класифікації полягає у тому, що у вузькому, суто етичному регулюванні можна було б вважати лише ті вчинки (філ, амал), які у фікху класифікуються як «нейтральні» (мубах), оскільки вони не підпадають ні під суто релігійні, ні під юридичні форми регулювання. Вчинки, здійснення чи не здійснення яких є нейтральним для законодавця, етика розглядає як «добрі» (хасан) чи «погані» (кабіх). Однак етична сфера є ширшою: етичні теорії розповсюджують свої положення й на ті вчинки, які класифіковані фікхом не як нейтральні, однак як регулятивні. Етична теорія може розглядати їх при цьому в тих аспектах, які не цікаві правознавцю [522], хоча разом з тим і тут частково пересікаються сфери етики і мусульманського права, оскільки факіх (правознавець) у цілому ряді випадків не може винести судження (хукм) щодо правової норми, не знаючи мотивації (наміру) вчинку. Це знову ж таки не означає тотожності релігійно-правового й етичного судження, оскільки факіх виносить свої судження і з тих питань, які, безумовно, випадають з поля зору етики, оскільки не є вчинками. Таким чином, релігійно-правові теорії не можуть бути жорстко відокремлені від етичних з точки зору критеріїв вчинків, їх класифікації, що виражається у винесенні хукм (суджень). Однак етика завжди розглядає вчинок у сукупності з наміром, оскільки моральна оцінка надається не лише вчинку як такому, але й наміру, однак лише в їм взаємному поєднанні. Отже, можна сказати, що суттю етичної теорії в ісламі є розгляд смислової структури вчинок-намір і винесення етичного судження щодо цієї структури.

З точки зору етичної оцінки вчинки можуть бути поділені на три групи. Перша стосується наміру людини, що здійснює вчинок, який може виступати як безпосереднє виконання наказу чи заборони. В цьому випадку пряме дотримання наказу й пряме дотримання заборони класифікуються як гарний вчинок, тоді як порушення прямого наказу і прямої заборони будуть поганим вчинком. Друга група стосується наміру людини, яка здійснює вчинок. Вона може бути схожою з першою групою, і тоді здійснюваний вчинок повинен співставлятися з тим наміром, для якого є безпосередній наказ чи заборона. Це допомагає вирішувати кійас (судження за аналогією) як провідний метод раціоналістичного дослідження правових питань в ісламі. Третя група стосується наміру людини, яка здійснює вчинок, і не може виступати прямим виконанням наказу чи заборони, ні бути співставлена з таким прямим виконанням. Це ніби намір «від себе». Саме ця група і класифікується релігійно-правовою теорією як випадки нейтральних для закону вчинків людини. Саме у цих випадках етична оцінка, як доброго так і поганого вчинку, виноситься відносно самостійно, не виступаючи прямим передавачем системи релігійно-правових кваліфікацій вчинку.

В ісламській етиці предметом виступає судження про «добре» чи «погане» у характеристиці того чи іншого вчинку у нерозривному поєднанні з наміром, що його (вчинок) викликав. Оцінка здійснюється не на основі шкали добра, прийняття якої виступало б абсолютним критерієм оцінки, а на основі співвідношення із зафіксованими випадками поширених наказів-заборон.



Тут можуть існувати три можливі варіанти етичної оцінки вчинків. По-перше, намір людини, яка здійснює вчинок, може бути безпосереднім виконанням наказу або заборони. Тут пряме дотримання заборони і виконання наказу розцінюється як гарний вчинок, а порушення прямого наказу і прямої заборони — як поганий. По-друге, намір людини, яка здійснює вчинок, може бути схожим з першим випадком, і тоді вчинок співставляється (вимірюється) з тим на що є безпосередня заборона чи наказ. Питання полягає у тому, як саме тлумачиться така схожість, якими є умови, що дозволяють говорити про схожість обох випадків та їх співставлення, як виконується сама процедура виміру кійасу як судження за аналогією. По-третє, намір людини яка здійснює вчинок, може не виступати прямим виконанням наказу чи заборони, ніби наміром «від себе». Саме ці випадки і кваліфікуються релігійно-правовою теорією як нейтральні (мубах). Саме в цих випадках етична оцінка вчинку як доброго чи поганого виноситься відносно самостійно, не будучи прямою трансляцією системи релігійно-правових кваліфікацій вчинків. У випадку розгляду «нейтральних» для релігійно-правової думки вчинків особлива роль належить моральним регулятивам. У тому випадку, коли вчинок не може бути визнаний як «добрий» чи «поганий» через співставлення його з категоріями фікху, на перший план виходить намір. В оцінці вчинків за наміром, згідно хідісу «Вчинок — згідно намірам», немає нічого принципово несумісного з тими випадками, коли вчинки вже мають встановлену фікхом класифікацію: там також «намір» є необхідним елементом, що включений до оцінки. Однак у випадку «нейтральних» (мубах) вчинків немає нічого принципово несумісного з тими випадками, коли вчинки вже мають встановлену фікхом кваліфікацію: там також «намір» є необхідним елементом що включається до оцінки. Проте у випадку «нейтральних» вчинків воно виступає до того ж провідним елементом, що визначає оцінку вчинка.

Для наміру, яка б з трьох вище означених класифікацій не застосовувалась, важливим є співвідношення його із зовнішнім для нього фактором, який саме і визначає поділ спрямування наміру на «корисне» чи «шкідливе» на «придатне» чи «непридатне», що виникає під впливом того чи іншого душевного стану.

Співвідношення наміру «на фоні» будь-чого оцінюється як основна інтенція ісламського закону, що полягає у забезпеченні життєдіяльності мусульманської громади (умми), яка має гарантувати збереження прийнятого Мухаммадом закону аж до Судного дня. «Наміри» того чи іншого вчинку оцінюються в залежності від того, як саме вони співвідносяться з цим основним завданням, як саме вони послуговуються йому, заради чого і були явлені накази і заборони. Однак, оскільки мета «збереження умми» може отримувати різне тлумачення в різні епохи й у різних авторів, класифікація «намір-дія» не може бути жорстко фіксованою і до кінця експліцитною, хоча інтуїтивне розуміння основи такої класифікації неодмінно зберігається.

Якщо мова йде про те, щоб визначити «припустима» чи «неприпустима» якась певна дія, це питання вирішується не за допомогою визначення ступеня відповідності цієї дії певним абсолютним принципам, не за допомогою визначення його як засобу для досягнення певних цілей, а саме через «правильність», чи «неправильність» дії, що супроводжує намір. Саме так, наприклад, пише аль-Газалі у «Воскресінні наук про віру» [51], коли розглядає питання щодо того припустимо чи неприпустимо давати іншим знати про свій хворобливий стан чи його варто нікому не показувати. Аль-Газалі вважає, що існує три правильних наміри, які дозволяють віруючому обнародувати хворобу: відкрити свою хворобу лікарю, якщо наставник відкриває її своєму учневі заради виховних цілей, щоб навчити його довготерпінню і подяки Богу навіть у хворобі; щоб показати свою слабкість і потребу у Богу, однак цей останній намір буде вірним лише

для тих кого ніхто не буде вважати слабким, наприклад, це було допустимим для Алі. У всіх інших випадках намір буде неправильним, оскільки виявиться скаргю на долю, тобто виявленням невдоволення божою предвизначеністю. При цьому правильність і неправильність визначаються інтуїтивно. Однак заборона скаржитись на долю є абсолютною, тим більше, що вона відповідає одному з центральних положень акіди — невизначеності людської долі.

Серед вчинків мусульманина важливе місце займає категорія мандуб — дії і вчинки, які не є приписаними чи обов'язковими, однак здійснення яких вельми високо оцінюється людьми. Це — прояв мудрості, милосердя, благочестя, релігійного осердя. Сама людина при здійсненні цього не має вимагати від інших такого ж, або якихось переваг для себе, оскільки вона робить це за душевною потребою.

У релігійно-правовій та етичній думці ісламу однією з центральних є формула «вчинки за намірами (ал-амал бін-нійат). Адже у фікху намір враховується при здійсненні культових дій (ібадат), наприклад таких як молитва, закят, хадж, піст і при вирішенні тих питань взаємовідносин людей (муамалат), з яких має бути вирішено судово-правове рішення, (шлюб, угода тощо). Загальне положення при цьому таке: правильні наміри мають обов'язково супроводжувати будь-яку дію, і навіть якщо всі «технічні» деталі дії витримані, проте, поки намір був відсутнім або був невірним, тобто не відповідав дії, тоді й дія вважається такою що не відбулася. Це положення поширюється не лише на ритуально-культові дії, але й зачіпає і суто юридичні акти, такі як розлучення або купівля-продаж. Іншою важливою умовою є те, що намір має зберігатися до кінця дії, тобто постійно супроводжувати її здійснення. Якщо намір порушений чи змінився до того, як дія завершилась, така дія вважається такою, що не відбулась. З цього боку «дух» і «букви» закону ніяк не можуть бути не лише протиставлені, однак і взагалі розділені. Одне ніяк не має змісту без іншого.

Недотримання нормативного співвідношення між наміром і дією може бути викликано кількома причинами як суб'єктивного, так і об'єктивного характеру. У першому випадку намір не лише слугує імпульсом дії, а має супроводжувати останню протягом її виконання, а намір, який не несе дії не є наміром або є марним. Що ж до об'єктивних причин наміру, то нормативне співвідношення між наміром і дією стосується дії. Воно полягає у несподіваному виникненні зовнішніх, не залежних від людини обставин, що блокують виконання дії, які, по-перше, виникають і виступають несподівано на шляху виконання дії, а по-друге, здійснення іншої дії, якій людина, в силу зміни ситуації, надала перевагу у порівнянні з наміром. Ісламська думка висловлює це у понятті «інтерес умми» (масаліх), яке стосується, насамперед, здоров'я кожного члени умми і життєздатності умми в цілому. Тому є пріоритетним, якщо несподівано змінилась ситуація і вона потребували від людини здійснити дію, спрямовану на збереження здоров'я чи життя, то вона (людина) має залишити справу, яку мала намір здійснити, і надати перевагу тій дії, яку вимагає ситуація. Поняття іхлас (відданість, щирість) мають велике значення в ісламі, оскільки відданість передбачає формування вірного наміру, а щирість — відсутність потаємних задніх думок. Таким чином, якщо для мусульманської етики важливим є не намір як такий і не дія як така, а їх безпосередня пов'язаність, то для ісламської правової думки є непридатним ігнорування відсутності дії як такої у тих випадках, коли саме з такою дією пов'язане настання правових наслідків.

Сфера права, яка побудована на ідеї необхідності панування справедливості й тяжіє до ідеї блага, розглядає безумовний розподіл відповідного і невідповідного ідеї справедливості. Мусульманське право передбачає, що дія, яка є невідповідною ідеї справедливості, підлягає покаранню або обмеженню, чим задається дихотомія «дозволене-



недозволене». У християнстві ж сфера релігійної (християнської) моралі задає іншу систему змістовних координат, пропонуючи ідею добра як орієнтир-максимум, будь-яке наближення до нього є схвальним, хоча не наближення може і не підлягати релігійному осуду. Це породжує цілу систему інститутів, уявлень, практик: для віруючого моральний ідеал святого, мученика задає критерій етичної оцінки, згідно якого вчинок, що не є добродійним, не обов'язково виявляється злим і підлягає покаранню.

Стосовно категорії «рекомендованих» і «не рекомендованих» вчинків, основною проблемою для філософської етики, що, впливає з мусульманського права та ісламської культури в цілому, виступає той факт, що не здійснення добрих («рекомендованих») дій є цілком дозволеним, у той же час як погані («не рекомендовані») дії, хоча й від їх здійснення рекомендується утримуватись, в той же час не підлягають жодним санкціям. Іншими словами, якщо описувати ситуацію з точки зору уявлення про дихотомію добра і зла, то погані дії не караються, хоча й розцінюються як погані. Якщо врахувати, що категорія «обов'язкових» і «не дозволених» вчинків, де такі санкції чітко визначені, вельми вузькі за своїм обсягом, тоді виявиться, що ісламська релігійно-правова думка залишає поза межами регулювання з боку владних органів вельми широкий спектр людських відносин.

У зв'язку з цим надзвичайно зростає роль неформального регулювання, де великого значення набуває, по-перше громадська думка (думка мусульманської громади — умми), як зовнішній регулятор, і, по-друге, — самозвіт (самоаналіз відповідальності за власні вчинки перед Аллахом), як внутрішній регулятор. Таким чином, в руслі загальних тенденцій ісламського інтелектуального підходу до питання, що розглядається, при якому лише поєднання зовнішнього і внутрішнього дозволяє досягти повноти осмислення. Що стосується морального судження (хукм — мудре судження, «мудрість Бога»), а мудре рішення з правового питання, що носить назву іджтіхад, яке виноситься вчинку-наміру, то воно оперує, як правило, протиставленням добре — погане (хасанкабіх).

Предмет етичного змісту мусульманського права складає також винесення судження про «добре» і «зле», про характер того чи іншого вчинку у нерозривному поєднанні з наміром, що його викликав. Особливістю цього є те, що така оцінка виконується не на основі виміру за шкалою блага, поняття якого слугувало б абсолютним критерієм оцінки, а на основі співставлення із зафіксованими випадками конкретних наказів-заборон (приписів шаріату).

Важливу категорією ісламського богослів'я в цілому і мусульманського права, зокрема, є категорія справедливості. У Корані є багато приписів, які наказують мусульманам діяти по справедливості. Адже з самого початку Аллах послав зі своїми пророками три дари для того, щоб установити справедливість і привести людство на шлях миру: «Явили Ми посланців Наших з ясними доказами, явили з ними Книгу і терези, щоб люди могли себе поводити вірно. І явили Ми залізо» [286; 57:25]. Тут названі дарами Аллаха три речі — Книга, Терези, Залізо, що уособлюють три категорії, які цементують суспільство, а саме одкровення, яке дозволяє добре (халал) і забороняє погане (харам); справедливість (терези), яка воздає кожному по заслугі і сильна рука закону (залізо), яка карає злочинців. Пророк був покликаний Аллахом сказати людям, щоб вони чинили по справедливості, як це велів їм Творець: «Скажи: «Господь мій кличе до справедливості» [286; 7:29]. Це ж повеління повторене у сурі «Жінки»: «Воістину, Аллах показує вам довіритись достойним з них, і коли судити ви між людьми, то судіть по справедливості» [286; 4:58].

Згідно Корану і правосуддя має бути рівним для всіх без виключення, навіть якщо при цьому доводиться йти проти себе самого чи проти своїх батьків чи родичів. Не має бути різниці між бідними і багатими. Всі — слуги Аллаха, тому їх треба судити відповідно до Книги Аллаха: «О ви, ті які увіروвали, будьте хранителями справедливості, носіями свідчення для Аллаха, навіть якщо воно проти вас самих, чи проти батьків (ваших) чи близьких родичів — чи до багатого чи до бідного, у Аллаха краще правило над ними обома. Так не прямуйте ж за (вашим) низьким бажанням, інакше ухилитесь ви. А якщо викривите ви чи ухилитесь від (істини), воістину, Аллах завжди знає те, що ви робите» [286; 4: 135]. У мусульманському праві явно підкреслюється, що головний законодавець — Аллах, а вся умма, народ ісламу, є лише його довіреною особою. Саме з цієї причини умма володіє не абсолютною прерогативою створення законів, а лише вторинним правом законодавства. І живе умма згідно до шаріату, якому має підкорятись кожен її член, а верховна влада належить одному Аллаху. Виконавчі ж функції, згідно мусульманського права, належать лише справедливому правителю чи групі людей, які призначають своїх представників і є відповідальними перед шаріатом в особі ради юристів (улемів і факіхів), яким належить законодавча функція — встановлювати закони на основі головних джерел мусульманського права — Корану і сунни. Останні — це дари, що послані усій уммі. Тому умма несе в цілому колективну відповідальність за творення правосуддя. «В цьому полягає причина того, що ніяке законодавство чи дорадче зібрання в будь-якій мусульманській країні не має права посягнути на будь-яке законне право членів умми і тих, хто мирно існує з ними» [78]. Саме ж правосуддя вершиться в ім'я Аллаха, одне з визначень якого — Аль-Аджил (Справедливий, той, що творить правосуддя). Будь яка несправедливість, будь-які племенні чи національні переваги — це в ісламі ніщо інше, як тяжкий гріх і непокора Аллаху. Таким чином, судити справедливо — це одночасно і релігійний обов'язок, і акт поклоніння.

Отже, згідно шаріату, суддя, здійснюючи правосуддя, має бути справедливим, розсудливим, спокійним і виваженим. Ніщо не має відхиляти його від прямого шляху. Якщо він чинить не справедливо, то він є відповідальним як перед людьми так і перед Аллахом. Сунна Пророка містить ряд вимог, якими має керуватись кожний суддя, здійснюючи правосуддя: по-перше, рівність як позивача, так і відповідача; по-друге, вони обидва мають постати перед суддею; по-третє, звинувачений повинен мати право принести клятву; по-четверте, суддя має бути обережним, призначаючи покарання (хадд) [78].

З проблемою «діянь Аллаха» повстало питання щодо поєднання принципу справедливості відплати Аллахом людям за їх вчинки з його всемогутністю і творінням ним всіх людських вчинків. Мусульманське богослів'я, по суті, зародилось наприкінці VII-VIII ст. з обговорення цих питань. Категорією моральної оцінки особистості, що передбачає справедливість і порядність, є адл. Вищою, недоступною розумінню людині, справедливістю в ісламі виступає Аллах, тому віруючий може звертатись до нього лише за милістю, а не за справедливістю. Стосовно ж людини адл — це здатність «помітити й усунути намір здійснити зло, а також справедливість у загальному розумінні» [385]. Уважається, що такою рисою має володіти кожний, хто претендує на заняття державної чи виборної посади, а також той, хто здійснює опікуєнство, свідчить або виконує доручення. Будь-який мусульманин, який не помічений у негідній поведінці або заборонених вчинках, розглядається як порядний і справедливий, а хто втратив ці якості — може здійснити покаєння, ведучи після цього праведний спосіб життя.

Згідно з мутазілітським вченням, справедливість, божественна справедливість передбачає свободу людської волі, здатність Бога творити лише найкраще і недоступність



порушення встановленого ним порядку. Суворий монотеїзм (таухід) заперечує не лише політеїзм і антропоморфізм, однак визначає реальність атрибутів Аллаха, зокрема атрибута мови, звідки випливає положення мутазилітів щодо «несотвореності» Корану. Мутазиліти і харіджити поділяли положення про те, що Бог має здійснювати свої обіцянки і погрози, якщо він обіцяв — покірним рай і погрожував непокірним пеклом: ніщо не здатне змінити характер відплати за здійснені людиною вчинки. Мутазиліти, на противагу мурджіітам, виокремлювали «проміжний стан» у мусульманина, який здійснив тяжкий гріх. Цей мусульманин виходить зі стану віруючих, однак не стає невіруючим, а знаходиться в проміжному стані між ними. Загальним для мутазилітів, харіджитів і шийтів є положення «веління схваленого і заборона несхваленого», яке зобов'язує мусульманина всіляко сприяти всіма засобами (включаючи примусові) величі добра і боротьбі зі злом.

У Корані багато разів говориться про те, що все, що робить людина, сотворена Аллахом, все у світі відбувається з його відомо, з його рішення і наказу, його передвизначеності (аль-када ва-л кадар). Останнє включає божественну детермінованість явищ, що відбуваються у світі, включаючи людські дії. У цьому загальному розумінні аль-када й аль-кадар не розрізняються. Однак у різних ісламських філософських моделях вони визначали різний рівень божественної детермінації: під аль-када розуміли позачасові і поза просторові передвизначення порядку речей, «одвічної волі» (у мутакалімів), першорозум (у фаласіфів); аль-кадар позначав розгорнення аль-када у просторі і часі, його знаходження в емпіричному світі диференційованим божественним «велінням» (у ашаритів), «світовою душею» (у фаласіфа). Джабрити ж, на противагу кадаритам, визнали Бога єдиним дійсним діячем і відповідно вважали, що людину примушують до її дій, тому вона не здійснює їх вільно [559]. Одночасно у Корані всіляко підкреслюється, що людина є відповідальною за свої вчинки, насамперед за вчинки несправедливі, що на суді Аллаха кожен отримає воздаяння відповідно до своїх вчинків. Контрастність цих суджень щодо Бога і людини стала приводом для багатьох сумнівів і суперечок.

Термін «када і кадар» є аналогічним «примусу у виборі» і «свободі волі», оскільки всі вони пов'язані з питанням, чи вільна людина у здійсненні чи нездійсненні своїх вчинків чи вона примушується до цього?

З приходом ісламу на території поширення грецької філософії, думки останньої проникли до середовища мусульман і призвели до постановки питання «якості справедливості» щодо Аллаха. Так, Аллах є справедливим і з цієї справедливості виходить питання «винагорода і покарання», наслідком якого в свою чергу, стало питання «здійснення людиною своїх вчинків». Саме мутазиліти вважаються першими, хто розглянув питання «када і кадар», створивши науку калам — перший напрям мусульманської філософії, що утверджується у VIII ст., представники якої іменуються мутакалімами.

Погляд мутазилітів на справедливість Аллаха була поглядом віддалення від нього несправедливості. Щодо питання «винагорода і покарання» вони зайняли позицію, яка узгоджувалась з танзіх Аллаха (поглядом на те, що Аллах є чистим від усяких недоліків) та його справедливостю. Вони вбачали, що справедливість Аллаха може мати сенс лише у тому випадку, якщо стверджується свобода волі людини, якщо сама людина створює свої вчинки і має можливість робити чи не робити що-небудь. Якщо людина здійснює вчинок за своєю волею чи за своєю волею утримується від його здійснення, то винагорода людини чи покарання її стає зрозумілим і справедливим. Але якщо Аллах, створивши людину, примушує її до здійснення вчинку певним чином, то виходить, що він примушує покірного до покори, а грішника до гріховності, а потім карає одного і винагороджує іншого, що абсолютно не може називатися справедливістю. Таким чином

мутазіліти порівнювали потаємне з видимим, тобто порівнювали Аллаха з людиною, підпорядкувавши Аллаха законам світу. В результаті цього вони дійшли висновку, що сама людина створює свої вчинки і є здатною, як здійснювати, так і не здійснювати вчинки. Звідси виникає так зване «питання породження», стосовно тих вчинків, які породжуються у результаті дій людини. Чи відносяться вони до сотворення людини чи сотворення Аллаха?

Наприклад, суть думки мутазілітів полягала у тому, що людина має свободу волі у здійсненні всіх своїх вчинків. Вона сама створює свої вчинки і створює властивості, які відбуваються у речах в результаті її дії. Ця думка вступала у супереч з акідною, основами релігії. Тому з'являються джабріти, які заперечували свободу волі і стверджували передвизначеність людської долі в силу безмежної влади Аллаха. Вони вважають, що вчинки людей відбуваються виключно завдяки силі Аллаха, і що сила людини не має впливу на них. На їх думку, людина — це лише місце, в якому Аллах руками людини звершить те, що здійснює. Людина є істотою, що лише примушується. Людина і неорганічний світ зовсім однакові й тому різняться лише у зовнішніх проявах. На користь наводяться аяті з Корану, наприклад: «І не зробити ви це, якщо не забажає Аллах» [286; 76:30], «Аллах створив вас і те, що робите ви», «Аллах — Творець усіх речей» [286; 3:16].

Ашаріти, як правило, визнавали пріоритет розуму (акл) перед релігійною традицією (накл) і залишали за мусульманським правом фактично лише функцію регулятора практичного життя мусульман. Вони також заперечували таклід як беззаперечне, сліпе прямування за релігійними авторитетами без попереднього сумніву в істинності їх суджень.

Таким чином значення питання «када і кадар» — це вчинки людей і властивості речей, оскільки розглядаються вчинки людини і породження цих вчинків, тобто властивості, які людина викликає у речах [566, с.206]: чи є вони творенням Аллаха чи виходять від людини, тобто, хто створює їх Аллах чи людина? Мутазіліти твердили, що людина сама створює свої вчинки, і саме вона їх здійснює. Однак вони розійшлися у переконаннях щодо властивостей: одні твердили, що саме людина створює усі властивості речей, що він викликає, інші — розрізняли властивості, визначаючи, що одна частина властивостей створюється а у речах людиною, а інша — Аллахом.

Джабріти ж стверджували, що лише Аллах створює і утворює всі вчинки людини і всі властивості в речах, викликані людиною. Людина не втручається у створення вчинка і його утворення, як і не може втручатись у властивості речей. Отже вчинки людей відбуваються ніби у двох сферах: перша — та, над якою домінує сама людина, а в її межах відбуваються всі вчинки людини, які вона чинить за своїм вибором; друга — це сфера, що домінує над людиною. Тут людина сама потрапить в межі цієї сфери, а в цій сфері відбуваються дії, до яких людина не може втручатись, не дивлячись на те, що ці дії походять від неї і відбуваються щодо неї. Що ж стосується аятів, які вказують на волю людини і на здійснення нею вчинків, то вони отримують з боку джабритів тлумачення, згідно якого властивості речей, породжені в результаті дій людини, такі, як: насолода, голод, хоробрість, різання, спалювання тощо, теж виходять від Аллаха.

В основних течіях арабо-ісламської філософії класичного періоду, таких як калам, фалсафа (арабомовний перипатетизм), ісмаїлізм, ішракізм, суфізм, тією чи іншою мірою розроблялися питання, що були пов'язані з шаріатом і фікхом. Адже у цілому арабо-ісламська філософія розвивалась у середовищі, де панівною ідеологією був іслам, а домінуючою культурою — ісламська. Вся арабська філософія середніх віків була пов'язана з релігійною філософією і навіть світська філософія («фалсафа») теж залежа-



ла від релігійної думки, оскільки загальні мислительні структури, що їх приніс іслам, були характерними і для «фальсафи».

Одним з основних напрямів арабо-мусульманської філософії є калам, в якому принципи організації проблемного поля цієї філософії були закріплені. У середньовічній ісламській літературі під каламом (ілм аль-калам) розуміли творчість представників каламу, а також теології в цілому. Він формується у VIII-IX ст., переважно, у творчості мутазілітів, а з XI ст. провідною школою в ісламі стає ашарізм. У плані філософської еволюції виокремлюють калам «традиційний» (до XII ст.), що розвивається незалежно від арабовоговодного перипатетизму, і калам «перипатетизуючий» (з XIII ст.).

Після смерті пророка Мухаммада у 632 р. виникли серйозні проблеми, пов'язані з тими обставинами, що Коран передавався людям у такому вигляді, який міг викликати зміну, перекручення дійсних слів Пророка. З цією метою і був уніфікований Коран за часів третього «праведного халіфа» Усмана. У свою чергу це поставило проблему втручання людини до тексту Корану, який є одвічною книгою, що являє закінчене божественне знання. Тому постало ряд питань щодо божественної сутності Корану, можливості його осягнення людським розумом і вирішення спірних питань, що стосуються розуміння священного тексту. Крім цього, створення халіфату, не лише як релігійного, але й як державного об'єднання людей, вимагало розвитку мусульманського права. А воно наштовхувалося на неповноту подання Кораном і сунною шариату, мусульманського права, що підштовхувало до необхідності доповнення його встановленнями, які б базувалися на нових прецедентах. Тому постало питання щодо можливості і правомірності поправок до Корану, а більше — нової інтерпретації окремих його положень. Тому у фікху виникає кілька релігійно-правових шкіл, крайні з яких були представлені малікітським мазхабом, що проголошував незмінність букви Корану, і ханафітським мазхабом, який наголошував на можливості використання таких методів як іджма, кійас, ар-рай у випадку відсутності прямих вказівок у Корані і сунні. Прибічники ханафітського мазхабу виступали проти буквалістського ставлення до Писання, надаючи перевагу розуму, його доказам, а, відповідно, і теоретичному обґрунтуванню і виробленню концепції розуму.

У центрі теології каламу стояли такі п'ять питань: Божественна єдність (таухід), Божественна справедливість (аль-адль), відплата у потойбічному світі, проміжний стан або поняття «гріх», моральний імператив (аль-амр бі'ль ма'руф).

Таухід — божественна єдність — є фундаментальним догматом ісламу. Він не був винайдений мутазілітами, однак у його поясненні вони різнилися від інших теологів. Адже надання Аллаху людиноподібних рис було спірним питанням. Прибічники традиції наполягали на правомірності такого розуміння Аллаха, мотивуючи це тим, що людські якості Бога дають можливість дещо наблизитися до його божественної сутності. Мутазіліти рішуче виступали проти антропоморфізму у теології. Аль-Ашарі так пояснює мутазілітську концепцію таухіду: «Бог є унікальним, ніщо не подібне до нього; він — не тіло, ні особистість, ні субстанція, ні акциденція. Він по той бік часу. Він не може знаходитися у певному місці чи в істоті; йому не можна надати будь-які тварні якості чи атрибути. Він ні зумовлений, ні детермінований, ні породжений, ні породжуваний. Він не може бути сприйнятий відчуттями. Очі не бачать його, погляд не досягає його, уявлення не схоплює його. Він — предмет, але не такий як інші предмети; він все знає і все може, однак його визнання і всемогутність не можуть порівнятися ні з чим сотвореним. Він сотворив світ без наперед визначеного архетипу і будь-якої допомоги» [цит. за 155, с. 65].

Отже, концепція божественного буття та його єдності не є динамічною, а є статичною. Висновками з неї виступають заперечення божественних атрибутів, можливості бачити Аллаха, твердження про сотворенність Корану. Тим самим мутазіліти дійшли висновку, що Коран не може бути одвічним, оскільки він також існував би поряд з Аллахом, отже він створений. Така заява суперечила букві Писання. Якщо ж ураховувати, що окрім попереднього божественного Корану, який записаний і знаходиться під престолом Аллаха, є ще й Коран, що явлений людям, який, можливо, навіть і не має божественної природи, а є лише наслідуванням слову Аллаха, звідси святенність і недоторканість Корану знижуються. Як зазначає Шахрастані, передаючи твердження мутазілітів Джафара ібн Мубашшіра та Джафара ібн Харба: «Аллах створив Коран на скрижалі, яку зберігає, і він не може бути перенесений, оскільки одна річ не може бути одночасно у двох місцях. А те, що читаємо (як Коран), є оповідання про початково написане на скрижалі, що зберігається. Це зробили і створили ми» [366, с.73]. Така приземленість Корану тяжіє до висновку щодо можливості ставлення до слова як такого, що допускає втручання людини, дозволяє не зупинятися на його букві, а зосереджуватися на намаганні зрозуміти зміст, дух, розглядати аяти як знаки божественної сутності, знамення, які слід тлумачити, коментувати.

Друге питання каламу — це Божественна справедливість (аль-адль) і впливаючи з цього свобода та відповідальність людини за дії та вчинки. Без цього ідея кари чи покарання по той бік життя втрачає свій сенс, а ідея божественної справедливості втрачає свою основу. Стверджуючи людську свободу, мутазіліти заявляли, що цей принцип не лише впливає з ідеї божественної справедливості, але, насамперед, перебуває у повній відповідності з Кораном, оскільки останній говорить про те, що будь-яка душа несе відповідальність за те, чого вона досягає. Це твердження людської свободи вибору, хоча Аллахом на людей покладені обов'язки культурного, морального і соціального порядку.

Третє питання — відплата у потойбічному світі (ва'д і ваі'д). Всі напрями ісламу визнають, що Аллах обіцяв винагороду правовірним і покарання нечестивим, однак мутазіліти пов'язували це віроповчальне положення з концепцією божественної справедливості і людської свободи.

На протипагу джабарітам-фаталістам, які визнавали Бога єдиним дійсним творцем і діячем у світі, включаючи й сферу людських дій і вчинків, мутазіліти проголошували лише людину творцем своїх дій: без свободи волі немає відповідальності, а відплата Аллаха була б несправедливою. У тлумаченні мутазілітів божественна справедливість передбачає також, що Бог здатен створити лише «найкраще» для людей, що він має здійснити свою обіцянку для праведних і, відповідно, свою загрозу для неправедних. Отже, людина є відповідальною за свої дії як добрі, так і злі. Звідси ідея божественної благодаті проходить у вченні мутазілітів дещо дискретно; переважає ідея справедливості.

Четверте питання — проміжний стан (аль-манзіля байн аль-манзілятайн) або поняття «гріх». Мутазілітська теза як з теологічної так і правової точок зору вміщує грішника у ситуацію, що є відмінною як від ситуації мусульманина, так і немусульманина. Це дало можливість класифікувати гріхи на «легкі» (сагаір) і «тяжкі» (кабаір). Гріхи першої категорії не ведуть до відмови від віри, безумовно, якщо грішник їх постійно не повторює. Гріхи другої категорії поділяються на невіру (куфр) та інші тяжкі гріхи. Остання група гріхів, згідно мутазілітів, виводить мусульманина за межі громади, але не робить його невірним (кафіром). Тобто грішник знаходиться у проміжному стані, не будучи ні правовірним, ні невірним.



П'яте питання філософсько-релігійного змісту каламу — моральний імператив (аль-амр бі'ль ма'руф) передбачає застосування принципів свободи і справедливості у соціалній практиці, в тому числі й у мусульманському праві. Для мутазілітів справедливість полягає не лише у тому, щоб особисто уникати несправедливості і зла; вона відтворюється також у діях всієї громади щодо створення атмосфери рівності і суспільної гармонії, завдяки якій кожен індивідуум може найбільш повно розкривати свої можливості. Свобода і відповідальність кожної конкретної людини не повинна обмежуватись розвитком різних здатностей індивідуума; вони мають бути спрямовані на благо всієї громади.

Слід зазначити, що небезпеку каламу як теології, що орієнтується на розум, одним з перших побачив засновник шафіїтської релігійно-правової школи аш-Шафії, зазначаючи, що їх треба карати (бичувати), а потім водити по усіх племенах і родах, проголошуючи: «Ось на що заслуговує той, хто, відступивши від Корану і сунни, займається каламом» [цит. за 218, с. 176].

У нових умовах калам змушений був шукати більш помірні форми, якими й виступило вчення Абу-ль-Хасана аль-Ашарі, який починав як мутазіліт, однак зайняв помірковану позицію, намагаючись легалізувати калам. Він виступив проти крайнього раціоналізму мутазілітів, критикуючи їх зв'язок з філософією, що виникла в цей час в арабському світі, одночасно займаючи середину між доктриною традиціоналістів і мутазілітів.

Які ж були характерні риси ашарізму у порівнянні з мутазілітським каламом?

По-перше, це стосувалось божественної єдності. Наділяючи Аллаха всіма позитивними субстанційними атрибутами (знання, могутність, життя, воля, мова, зір і слух) і проголошуючи їх одвічними (на протигагу оперативним атрибутом), ашаріти одночасно не вважали такі атрибути не тотожними божественній дійсності і не відмінними від неї. Позиція мутазілітів полягала у відокремленні Аллаха від можливості усякого пізнання. Рішення, пропонуване аль-Ашарі, полягало у визнанні того, що Бог має атрибути і імена, що згадані у Корані. Аль-Ашарі погоджується з буквалістами у можливості реально приписати ці атрибути Аллаху, але попереджає проти їх прийняття на віру у матеріально-фізичному розумінні.

По-друге, щодо догмату про несотворенність Корану. Мутазіліти вважали Коран твердим божественним словом, а традиціоналісти змішували боже слово з його людським проявом у часі. Рішення Ашарі знаходилось між цими двома крайнощами. Говорячи про вічність і несотворенність Корану, він розумів під ним божественний словесний атрибут, вічно існуючий у Аллаха і вільний від будь-якої вербальної чи звукової артикуляції. Ашарі радить застосовувати принцип: «Віриш, не питаючи як».

По-третє, людська свобода і моральна відповідальність. Аль-Ашарі висунув концепцію «касб» (набуття), згідно якої дії «творються» Богом, однак «набуваються» людиною, яка має свободу вибору. Отже можна твердити, що аль-Ашарі відстоював одночасно два аспекти Корану (сотворенність і несотворенність), виношував співпадання істинного та ефімерного. Ашаріти, наслідуючи мутазілітів, стверджували главенство розуму над вірою; у питанні про стосунки Бога і світу вони часто схилились на користь тези щодо іманентності Бога світу: «Бог знаходиться поряд з кожною річчю і у кожній речі, тобто пов'язаний з нею своїм буттям» [128, с. 32].

Ісмаїлізм являє собою одну з основних течій шіїтського ісламу, головна відмінність якого полягає у концепції імамату, у непогіршеності імаму, який розглядається як єдиний представник Аллаха на землі. Адже саме через імама, як носія «божественної субстанції, віруючий може наблизитись до Бога. Аш-Шахрастані, який є відомим дослід-

ником ісламських релігійних шкіл, закидав шиїтам за тенденцію щодо обоження імама. «Це ті, які проявляли надлишок щодо своїх імамів настільки, що виводили їх за межі природності і судили про них за допомогою понять божественності. Вони то порівнювали будь-якого з імамів з Богом, то порівнювали Бога з людьми, вдаючись до крайності — звеличення (людини) і применшення (Бога)» [366, с. 153].

А концепція «прихованого» імама сприяла перетворенню ісмаїлізму на езотеричне вчення, а ісмаїлістської громади — на громаду закритого типу, побудовану за ієрархічним принципом. Це вимагало від віруючого бути спрямованим на служіння Богу, на його осягнення. Звідси ідеологією ісмаїлізму, на відміну від сунізму, стверджується ідея необхідності напруження у здобутті знання. Так само як і мутазіліти, ісмаїліти велику увагу надавали роздуму і раціональному пізнанню і так само виступали проти антропоморфності в описі Аллаха.

Щодо останнього ісмаїліти пішли навіть далі від мутазілітів, відмовляючи Богу навіть у такому атрибуті, як буття, думаючи, що про Бога взагалі не можна нічого сказати, оскільки він є лише вихідною точкою, початком. Хоча ісмаїлітський філософ аль-Кірмані у праці «Заспокоєння розуму» зазначає, що небуття Бога є неможливим: «Якщо б Він був нічим, то все суще було б нічим, а оскільки суще є, то і Його ніщойність — неможлива» [142, с. 159]. Однак цей Творець вельми своєрідний, про нього ніхто не знає і нічого не може сказати. Він — вихідна точка, початок цього. Згідно вченню ісмаїлітів дійсним творчим початком є світовий розум і Світова душа, а їх взаємодія дає початок всьому сущому. Бог породжує Світовий розум, а той — Світову душу, від якої проходить сім сфер. Один з перших філософів-ісмаїлітів ан-Насфі зазначав, що з перетворенням семи сфер виникає чотири стихії: вода, земля, вогонь і повітря, а вже потім з них походить весь земний світ: мінерали, рослини, тварини і людина [128, с. 113]. Звідси, реальним початком світобудови є Світовий розум. Останній, так само як й імами, має божественну силу, що робить їх рівними Богу, такими, які замінюють його.

Своєрідним був в ісмаїлітів погляд на Коран. Аш-Шахрастані, описуючи ставлення ісмаїлітів до букви і слова зазначає: «Поєднання букв і слів відповідає поєднанню образів і тіл. Окремі букви відносяться до поєднання їх слів, як прості елементи до поєднанням з тілом. Кожна буква має відповідність у світі, природну властивість, якою вона наділена, і впливає на душу в міру тієї особливості» [366, с. 170]. Тому ісмаїліти розглядають Коран як перекладені на мову, у букви божественні знаки, які людина має тлумачити. Тому аяти, сури Корану є алегоричними. Лише так їх слід розуміти і тому недопустиме їх буквальне сприйняття — треба розкрити їх внутрішній (батін), прихований смисл для віднайдення якого існує наука тлумачення (тавіл). Пророки — це люди які допомагають прочитати «божественну книгу», хоча кожен з них читає її порізно. Результатом подібного прочитання «божественної книги» є і даний Мухаммадом мусульманам Коран. Визначний ідеолог ісмаїлізму Насір Хосров вбачав у Мухаммаді велику людину, яка «пізнала те, що не могли пізнати інші, побачив те, що не могли побачити інші» [цит. за 76, с. 113].

Перенесення акценту з біологічно-соціальної сутності людини на її надприродні, божественні початки відбувається у суфізмі, який є свідченням релігійного містицизму в ісламі.

Термін «суфії» означає співтовариство містиків і духовних сподвижників, які сповідують доктрину тасавуф. Остання означає «сповідувати суфізизм» і вживається, коли мова йде про суфізм в цілому.

Суфізм — це протест проти всякого «фарисейства» в ісламі, переконливе свідчення духовного ісламу всупереч тенденціям зведення його до релігії буквалістів і законни-



ків. Як зазначає А. Корбен: «Для теорії і практики суфізму характерними є дуалізм шариату і хакікату, а краще сказати троїчність шариату (буквально тексту Одкровення), тарікату (містичного шляху) і хакікату (духовної істини), що досягається крізь особисту реалізацію» [155, с. 111].

У перший період свого існування суфії були ізгоями. Вони не визнавалися не лише ортодоксальним ісламом, правниками-факіхами, але й каламом, хоча у подальшому суфізм стає визнаною частиною ісламської релігії, одним зі шляхів богослужіння. Цьому значною мірою сприяла творчість аль-Газалі, який усвідомив значення містики як безумовного, одного з найважливіших елементів віри, яка ґрунтується багато в чому на ірраціональному стані свідомості. У вихідному, елітарному суфізмі на першому плані була ідея особистості, особистого спілкування з Богом. Тому ісламська догматика, шариат визнавався ним лише як попередній, підготовчий ступінь проходження шляху (тарікату).

У той же час, вищі ступені таракату передбачають активізацію, включення до віри особистісного початку прозеліта. У суфізмі, як масовому явищі на підготовчих ступенях тарікату, існує інститут наставництва, який допомагає у виробленні техніки руху за тарікатом, проходження його ступенів, або так званих «стоянок» (микаш), до яких відносять техніки екзегези, техніки заглиблення у себе аж до екстатичного стану, який є близьким до Бога. Хоча слід сказати, що такий стан заглиблення (фана) є досить небезпечним для людини, для її фізичного і психічного стану.

Філософська доктрина суфізму почала розвиватися з часів Абу Язіда аль Бістамі (пом. у 875 р.) і аль-Халладжа (страчений у 922 р.). Перший сформулював окремі поняття суфійської доктрини (фана), а останній — висловив ідею «втілення» (хулул) суть якої полягала у тому, що любов до Бога виявляється у входженні божественного духу до душі людини, яке тим самим обоюноє всі дії цієї душі. Аль Халладж стверджував, що два духи відтворювались в одному тілі. Цю ідею іслам категорично заперечував, а аль-Халладж був страчений.

Частково містична доктрина суфізму була відтворена у творчості Шихаба-ад-Діна ас-Сухраварді (пом. у 1191 р.), якого називали «царем озаріння», а його ідеї стали вирішальними для усіх наступних містиків ісламу. Ядром його філософії «озаріння» було світло, яке ідеально передавало сутність Бога. Він стверджував, що видіння містить і символи Писання — неба, пекла, страшний суд — настільки ж реальні, як і земні мали явища матеріального світу, хоча й мають іншу природу. Довести емпірично їх існування неможливо — їх реальність є очевидною лише для розвинутого уявлення. Усім, хто не пройшов необхідної підготовки не має сенсу шукати такі переживання. Полемізуючи з Ібн Сіною та іншими прибічниками раціоналістичного пізнання, ас-Сухраварді відстоював переваги містичної інтуїції і божественного одкровення.

Безумовно, найвидатнішим філософом-містиком в ісламі був Мухі ад-дін ібн аль-Арабі (1165-1240 рр.). він розробив концепцію «єдності буття» (вахдат аль-вуджуд), яка полягає у тому, що Бог є абсолютно досконалим, а тому єдиним, оскільки будь-яка з множини речей є недосконалою, але в силу цього він і є єдиним. «Єдине в усіх відношеннях породжує лише єдине... Ні в кого з них (можливо, ашарітів і «фалсіфа». — Прим. М.Л.) не виходить єдності в усіх відношеннях», так писав Арабі в одному зі своїх творів «Меккенські одкровення» [цит. за 296, с. 212]. Тому Бог виступає як сутність, що є трансцендентною світу. Хоча між тим світ існує і якщо він не породжений Богом, він існує сам по собі. Однак це суперечить ідеї єдності, що наводить на думку про неможливість вирішити проблему логічним шляхом. Вона вирішується, за Арабі, крізь ірраціоналізм, інтуїтивне бачення цієї єдності світу і Бога, іманентності світу Бога, їх

внутрішнього сутнісного зв'язку. З вчення Ібн аль-Арабі можна зробити висновок, що вирішити проблему існування єдиного і лише єдиного творця і множинного світу раціональним, логічним шляхом неможливо. Тут лише може допомогти інтуїтивне відчуття цієї єдності, першим проявом якого є саме буття, що виступає самоочевидною реальністю.

Аят Корану (33:72), який проголошує: «Дали Ми закон небесам, землі і горам, однак відмовились вони невірними бути Йому і побоялись Його, а людина виявилась рівною йому», суфії тлумачать як ствердження предвизначеності людини бути «вмістилищем Божественного». Тому, щоб виправдати своє вище призначення людина має намагатися самоудосконалюватися. Однак для цього є недостатнім дотримуватися лише приписаних суспільством норм поведінки. Закон — це лише «орієнтир» у світі явленого буття, а для того, хто йде шляхом, який веде до храму істинного буття, роль своєрідних «маяків» виконують святі наставники. Вищий в ієрархії суфійських наставників — ал-імсам ал-каміл. Якщо у Ібн Арабі Досконала людина несе переважно метафізичну функцію принципу, то в уявленнях більш пізніх суфіїв на перший план виходять релігійні функції Досконалої людини, яка виступає у ролі посередника між Богом і людиною. Для більшості послідовників суфізму, людей простих, як правило малоосвічених, орієнтиром у цьому процесі і був наставник-святий.

Ця концепція Досконалої людини не відповідає традиційному ісламському віровченню з кількох причин. По-перше, несумісність з теїстичною тезою щодо абсолютної трансцендентності Бога, а, по-друге, сама постановка питання про можливість досягнення індивідом рівня ал-інсан ал-каміл містить виклик ідеї фаталізму.

Підґрунтя для визнання свободи волі людини Ібн Арабі вбачає у тому, що остання являє собою «вмістилище» дарованих Богом можливостей, які вона здатна і зобов'язана реалізувати самостійно. У «Гемах мудрості» він пише: «... ми Йому належимо. Хоча самі ми собою не володіємо? Йому в межі лише належить слово «бути»; скільки Він нам, стільки ми маємо» [95, с. 175]. Таким чином, свобода волі кваліфікується як Божа милість. Зло і добро потрібні, щоб показати всеосяжність людського буття. Бо є все, а звідси, він маніфестує себе навіть у якостях як недосконалості, так і таких, що заслуговують на осуд. Добро і зло виступають як об'єктивні прояви парних божественних атрибутів: милосердя і помсти. Вони суть результати бажання Бога маніфестувати, детермінувати себе. Зупинитися на цьому означало б не лише визнати природність присутності у світі добра і зла, але також погодитися з відсутністю смислу у подоланні останнього. Тоді не залишилось би нічого окрім примирення з існуючим злом. Розуміючи це, суфії намагаються пояснити, що, хоча добро і зло об'єктивні, людина вільна зробити вибір між ними.

Не дивлячись на те, що вчення Ібн аль-Арабі було достатньо складним для більшості мусульман, воно набуло поширення і серед простого народу у XII-XIII ст. суфізм переважав майже на всій території ісламської імперії. Саме в цей період з'являються суфійські братства, які існують і донині. Суфізм, як ісламський містицизм, виступає суттєвим феноменом духовного життя, що впливає на сучасну релігійно-філософську думку.

IX ст. було часом, коли араби доторкнулись до грецької науки і філософії. Завдяки роботі блискучої групи перекладачів з'явилися арабомовні копії праць грецьких мислителів, а знайомство з ними носило не стільки споглядальний характер, скільки практичний, який мав на меті ідейно-теоретичне обґрунтування монотеїзму. «Фаласафа» — це один з напрямів арабо-мусульманської філософії, що розвивав в античній людині філософування, особливо аристотилевське» [8, с. 219]. Оскільки центральною фігурою цієї



філософії був Аристотель, тому часто це вчення називають «східним перипатетизмом» або «арабомовним перипатетизмом». Виступаючи однією з форм відповіді на монотеїзм, філософське осмислення єдиногобожжя, «фалсафа», на відміну від інших релігійно-філософських напрямів, являла переваги світське вчення, що було зорієнтоване на духовні потреби світських інститутів держави, на соціальне життя, пов'язане з управлінням, будівництвом, торгівлею, географією, астрономією тощо і мусульманським правом в тому числі. Тому деякі філософи були задіяні у громадському житті в т.ч. і пов'язаному з мусульманським правом. Так, наприклад, Ібн Рушд був суддею (каді), а Ібн Сіна вивчав фіхк, завдяки якому засвоїв метод полеміки.

Розглядаючи ставлення філософів до ісламської віри, варто пам'ятати, що культура, у якій вони жили і з якою була пов'язана їх творчість була релігійною, була передвизначеною парадигмою, у якій формувалась свідомість мислителів. Однак фаласіфа (філософи) часто протистояли ісламському способу мислення, розвиваючи філософське знання не у ньому, а поза ним. Хоча перший представник «фалсафа» аль-Кінді був ще значною мірою релігійним мислителем. Розвиваючи думку про те, що філософія і теологія мають однакову мету, аль-Кінді стверджує необхідність реального знання для того, щоб подати надійні і реальні докази щодо розуміння Бога. Для цього ж потрібне раціональне тлумачення Корану і пророчої традиції [140, с. 60]. Ставлення чи інших фаласіфа (філософів) до ісламу було неоднозначним. Так, наприклад, у трактаті, присвяченому аналізу вчення Галена, аль-Фарабі відверто писав, що «не довіряє висловлюванням Пророка, оскільки не може досягнути їх розумом, а тому не вірить в акт творіння. Те, що стверджує Пророк, розум не сприймає» [цит. за 359, с. 71].

Хоча арабомовні перипатетики і розробляли теологічну проблематику в межах метафізики, однак з пантеїстичних позицій ототожнювали Бога зі світом. Так, за аль-Фарабі, буттєво-необхідне є «універсум у його єдності» (ал-кул фі вахдаті-хі), а згідно Ібн Рушду, Творець є «все суще» (аль-мивджудат куллу-ха) [244, с. 220].

Фаласіфи, виступаючи коментаторами древніх, намагались діяти у межах тогочасних законів, висловлюючи свою лояльність, не втручаючись у справи релігії, хоча вони й застосовували й релігійну аргументацію, підтверджуючи сумісність своїх поглядів з вірою. Існував і спосіб «приховування» знання, який обмежував вплив релігії. Це був поділ суспільства на два «класи» і, відповідно, поділ знань, для першого класу не доступні масі (амма, джумхур) екзотеричні, придатні для розуміння знання, а для вищого класу, еліти (хасса) — езотеричні, істинні знання, але приховані від усіх. Наприклад, аль-Фарабі одні античні концепції перипатетизму використовує у викладі своїх дійсних переконань, інші (ідеї неоплатонізму) — для виразу цих переконань на мові, придатній для не підготовленого читача. Для зовсім утилітарних цілей можна користуватись мовою богословів і говорити, що «Творець (да піднімуться Його слова!) керує світом. Від Нього не сховається жодна частинка, навіть гірчичне зернятко, і Його піклування не омине жодну з частин світу» [328, с. 88].

Отже, згідно аль-Фарабі, віровчення є наслідування філософії. І релігія, і філософія охоплюють однакові предмети і... висувають кінцеві принципи, початки існуючих речей... Якщо філософія дає все це у вигляді сутностей, які можна досягнути розумом, чи поняття, то «віровчення» дає це у вигляді подання в уяві. В результаті філософія все доводить з цього, а «віровчення» переконує у цьому» [327, с. 337-339].

Також поділ людей на «амма» і «хасса» поділяв Ібн Сіна, який вважав, що звичайний читач має обмежитись загальними знаннями щодо Аллаха, які подані у символах та алегоріях, — інакше він вступить у конфлікт з благом громади. Істинна ж мудрість —

це властивість еліти, яка за своєю природою здатна до такого роду знань, які не піддаються широкому розголосу [103, с. 331-332, 367-368, 372].

Таким чином, розмежування особистого і публічного виступає загальною рисою арабомовного перипатетизму, оскільки жоден з філософів не був незаангажованим, у межах ісламської ідеології, а тому не міг бути відвертим до кінця.

Існує група категорій, які є спільними для ісламської релігійно-правової думки та арабо-ісламської філософії. Це, наприклад, такі категорії, як «дія», «доказ», «знання», «істина», «справедливість».

Так, категорія «дія», що виражається терміном *філ* та *амаль*. Перше частіше означає дію в цілому, а друга — дію у контексті релігійного закону.

В ісламській юриспруденції (*фікху*) поняття дії пов'язується з категорією «намір» (*нійя*): «...будь-яка дія оцінюється відповідно до наміру, а відсутність певного наміру лишає дію сенсу, навіть якщо вона формально здійснена вірно; дія вважається досконалою, якщо вона навіть і не відбулась, однак існував намір її здійснити, а об'єктивні обставини цьому заважали; намір не є наміром, якщо не передбачає прямо чи опосередковане дію за відсутністю об'єктивних перепон» [73, с. 607].

У муталізйтському каламі розглядається метафізика дії, яка включає питання щодо умови дії, про співвідношення між дією людини і дією Бога, відмінності між безпосередньою і породженою дією, дійсним і нереальним діячем. Муталікалімі розуміють під діячем лиш Бога і людину, які наділені волею і мають мету, що є неодмінними умовами дії. Іншими умовами дії є кудра (могутність, застосовується до Бога) та істіта'а (здатність, яка застосовується щодо людини) того, хто здійснює дію. Саме у муталізмі було визнано абсолютне розмежування сфер божественних і людських дій, що на практиці означало визнання автономії людських дій і, як наслідок, автономію волі, що супроводжує дію.

Муталікалімі розглядали розмежування між власною і невласною дією людини. Перша розглядалась як така, що здійснюється людиною за власною волею, а друга — як така, що здійснюється за волею Бога і «привласнюється» (*касб*) людиною. Аль-Ашарі, відмовившись від автономії людської дії, зробив суперечливу спробу зберегти положення щодо повної передвизначеності людських вчинків волею Бога поряд з тезою про відповідальність людини за власні вчинки: дії творяться Богом, але привласнюються людиною.

В арабомовному перипатетизмі та ісмаїлізмі була прийнята трічна ієрархія: дія — вічність — час, а у суфіїв щодо неможливості істинного поділу понять «власна» і «невласна дія». Ібн Арабі ототожнював захір (явне) з тим, хто потерпає, а бітін (приховане) з тим, хто діє, однак, оскільки у парі захір-батін Бог і Творіння можуть займати будь-які місця, Бог також може розглядатися як такий, що підпадає під діло Творіння і визначається останнім.

Поняття «доказ» є таким, що активно вживається як у мусульманському праві, так і в арабо-мусульманській філософії. Доказ отримується на основі співвіднесення знання, що отримується і такого, що підлягає оцінці. Знання має такі три ступені достовірності: «впевненість», «переконаність», «сумнів». При цьому у філософії розглядаються способи отримання «впевненого» знання, а у *фікху* — те, що дає «впевнені» знання і «переконання».

У філософії та мусульманському праві перевага надається недискурсивним способам доказу у порівнянні з дискурсивними. Такими, що потребують доказу, визнавались ясні для розуму апіорні істини, наприклад, такі як «ціле більше частини».



Шаріат і фікх розглядають як джерело «впевненого» ті знання, що містяться у Корані та сунні, власне, ті їх положення, що підпадають під категорії «відмінюючих» і «відмінених», «ясних» і «неясних» аятів Корану і достовірних, прийнятних та ін. хадісів сунни. «Доказ від тексту» вважається прямим свідченням істини, який має перевагу над іншими. А у філософії недискурсивність доказу поєднується з можливістю досягнення абсолютної безсумнівності, що пов'язується з можливістю «поєднання» суб'єкта і об'єкта пізнання в силу їх тотожності. Так, наприклад, Ібн Сіна розробляє в цьому напрямі поняття «інтуїція» (хадс).

Щодо дискурсивного доказу, то основний його тип пов'язаний з категорією «вимір» (кійас). Тут зазначимо, що кійас у фікху передбачає вирішення питання про те, чи може застосовуватись у довільному випадку таке, що не входить до числа насс, деяка норма (хукм), що встановлена для випадку насс. Останній розглядається як основа (асл), а той, що розглядається, є гілкою (фар').

Відмінність характеру кійасу у порівнянні з фікхом відбувається в арабському перипатетизмі, де він тлумачиться відповідно до аристотілеєвого вчення як силогізму. Кійас розглядається поряд з іншими способами доказу, такими як індукція і аналогія, у порівнянні з якими має безумовний пріоритет, та дедукція. Аль-Фараї та Ібн Рушд твердили, що кійас у фікху є еквівалентним аналогії у логіці. Тому деякі відомі факіхи, такі як, наприклад, Ібн Таймія, пропонували ввести логічний кійас до фікху. Хоча в цілому, ідея введення силогізму до фікху не знайшла підтримки. Однак факіхами були засвоєні також й інші елементи аристотілеєвої логіки.

Поняття «доказ» тісно пов'язане з категорією «знання». Як фікх, так і су рабо — мусульманська філософія, визнавали трьохрівневу градацію достовірності знання. Це три рівні достовірності, про які говорилось вище: «впевненість», «переконаність», «сумнів». «Впевненість» у філософії розуміється як така, що досягається або інтуїтивно (абсолютна), або як результат дискурсивного доказу (кійас — силогізм).

У фікху як «впевнене» розглядається лише те знання, що ґрунтується на положеннях Корану і сунни, в той час як дискурсивний вимір (кійас) має ступінь «думки», «переконання» в силу принципової неможливості проникнути у намір Творця у визначенні «обґрунтування» у «нормі основи».

Щодо поняття «істина», то як фікх, так й арабо-мусульманська філософія розглядають її, по-перше, як співвідношення явне — приховане захір-батін, у випадку, коли ці дві сторони відповідають одна одній, а, по-друге, як пов'язані з цим «ствердженість» (сабат) і «необхідність» (вуджуб) речі або дії. Тому використовують для поняття істини термін «хакіка» або «хакк». Усі напрями як філософії так і мусульманського права вважали істину хакк найважливішою характеристикою Першопочатку. А для характеристики відповідності вербального і реального використовують інший ряд термінів, наприклад, такі як «правдивість» (сідк), «встановлення правдивості» (тасдік), «правдивий» (садік). Звідси значення правдивість / неправдивість може бути приписане лише тим висловлюванням, іститна яких може бути порівняна з істинною річчю.

БІБЛІОГРАФІЧНИЙ СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ ДО РОЗДІЛІВ 15 І 16

1. Абд аль-Хамид Махмуд Тахмаз. Ханафитский фикх в новом обличье: Кн.4: Семейно-брачные отношения.-Нижний Новгород: Издат. дом «Медина», 2007.-176 с.

2. Аболина Т.Г. Исторические судьбы нравственности: философский анализ нравственной культуры.-К.: Лыбидь, 1992.-194 с.
3. Авксентьев А. Коран, шариат и адаты.-Ставрополь, 1966.-219 с.
4. Авраменко О., Авраменко А. Порівняльний аналіз судової системи України та судових систем мусульманських країн // Іслам і Україна / Упоряд. М.Корнюшко.-К.,2005.-С.34-44.
5. Академічне релігієзнавство / За ред А.М. Колодного.-К.: Світ знань, 2000.-862 с.
6. Аклиев А. Что такое шариат? // Наука и религия.-1968.-№6.-С.18-21.
7. Алексеев С.С. Общая теория права: Т.1.-М., 1981.-394 с.
8. Али-заде А.Исламский энциклопедический словарь.-М.: Ансар, 2007.-400 с.
9. Али-заде А. История и правовые методы шафиитской правовой школы в исламе // humanities.ru/db/msg/55624.
10. Али-заде А. Маликитский мазхаб — одна из мировоззренческих правовых школ ортодоксального ислама // aboutislam/ws/doctrine/25html.
11. Али-заде А. Ханифитский мазхаб — одна из основных мировоззренческо-правовых школ ортодоксального ислама // aboutislam/ws/doctrine/24html.
12. Аль-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву (фрагменты) // Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс: Избранные тексты.-М., 1997.-С.38-60.
13. Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії (західноєвропейський контекст).-К.: Тандем, 2000.-405 с.
14. Антес П. Ислам в современном мире // Иордан М.В. и др. Ислам в Евразии.-М., 2001.-С.38-70.
15. Арабская средневековая культура и литература: Сб.статей.-М.: Наука, 1978.-216 с.
16. Арабская философия средневековья: Проблемы и решения.-М., 1998.- 364 с.
17. Арсунакаева М. Сунитские мазхабы: история возникновения, особенности и перспективы развития // Религия и право.-2004.-№2.-С.7-17; №3.-С.8-14.
18. Артемов В. Мусульманское право: Исторический. очерк // Российская юстиция.-1997.-№10.-С.21-24.
19. Артемов В. Основные черты исламского уголовного права: Автореф. дис... канд. юрид. наук /МГУ им. М.В.Ломоносова.-М.,1998.-16 с.
20. Асадов А.И. Об источниках мусульманского права // Ученые записки Азербайджан. гос. ун-та. Сер. Юрид. Наук.-Баку.-1968.-№2.-С.41-48.
21. Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья.-Баку, 1980.-365 с.
22. Ашууров Г. Философские взгляды Насира Хорова.-Душанбе, 1965.-216 с.
23. Бабаджанов Б. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // carnegie.ru/pubs/books/36596.htm.
24. Бабій М.Ю. Іслам і проблеми свободи релігії // Українське релігієзнавство.-2004.-№31-32.-С.13-22.
25. Бабкин С.Э. Политический ислам в Северной Африке (70-е-90-е гг.): Автореф. дисс... докт. полит. наук.-М.,2002.-46 с.
26. Барковская Ю.В. Мусульманское право и правовая культура.-М.,2001.-267 с.
27. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата: Сочинения: Т.6.-М.:Наука, 1966.-806с.
28. Бацдиева С.М. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима».-М., 1965.-239 с.
29. Баш Х. Макалат. Ислам: секрет становлення / Пер. с турец.- Ярославль: ДИА-пресс, 2000.-320 с.



30. Беков К. Мухаммад аш-Шахрастани — історик філософії.-Душанбе, 1987.-226 с.
31. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабський халифат в раннем средневековье.-М.:Наука,1965.-309с.
32. Бертельс Е.Э. Избранные труды: Т.3.-Суфизм и суфийская литература.-М.: Наука, 1965.-346 с.
33. Бертельс А.Е. Насир Хосров и исмаилизм.-М.: Госполитиздат, 1959.-228 с.
34. Біркович Р.В. Исламський чинник у міжнародних відносинах на Балканах: Автореф. дис.... канд.політ.наук.-К.,2005.-19с.
35. Боголюбов А.С. К вопросу о рационалистическом принципе ар-ра'й в ранне-мусульманской правовой науке // Арабские страны. История, экономика.-М., 1974.-С.111-129.
36. Боголюбов А.С. Присечение и наказание в мусульманском праве (УШ-ІХ вв.) // Ислам. Религия, общество, государство.-М., 1984.-С.217-222.
37. Боголюбов А.С. Фуру-аль-фикх // Ислам.. Энциклопедический словарь.-М.,1991.-С.259.
38. Боголюбов А.С. Этико-правовые воззрения Абу Ханифы ан-Нумана // Палестинський сб.-Вып.19/82.-М., 1969.-С.32-41.
39. Бойченко І.В. та ін. Цивілізація: структура і динаміка /І.В.Бойченко, О.В.Романенко, М.І.Бойченко та ін.-К.:Купріянов, 2003.-445 с.
40. Большаков О.Г. История Халифата. Ислам в Аравии (570-633 гг.) :Т.1.-М.: Восточ. л-ра,1989.-312 с.
41. Большаков О.Г. История Халифата. Ислам в Аравии.Эпоха великих завоеваний:Т.2.-М.: Восточ. л-ра,1993.-342 с.
42. Бондаренко В.Д. та ін. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації / В.Д.Бондаренко, В.Є.Єленський, В.С. Журавський.-К.: Логос, 1996.-315 с.
43. Борисов А.Б. Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта.-М.: Междунар. Отношения, 1991.-294 с.
44. Босворт К.Э. Мусульманские династии.- М.:Наука, 1971.-244 с.
45. Аль-Бути, Мухаммад Саид Рамадан. Путь различен: Отказ отмасхабав — опаснейшее из новоождений, угрожающих исламскому шариату.-2-е изд., испр. И доп.-М.: Исдат дом «Ансар», 2005.-112 с.
46. В Кувейте создается верховный шиитский суд // religare.ru/news 7138.htm.
47. В Судане выпущена фатва против всех отступников шариата // jesuschrist.ru /news/2003/18/18/4653.
48. Васильев Л.С. Ислам как религиозная доктрина // Азия и Африка сегодня.-1977.-№7.-С.31-39
49. Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество).-М.: Наука,1983.-416 с.
50. Вольф М.С. Средневековая арабская философия: мутазитский калам: Учеб. пособие.-Новосибирск,2005.-162 с.
51. Аль-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере / Пер. с араб. и коммент. В.В. Наумкина.-М.: Наука, 1980.-316 с.
52. Аль-Газали А.Х. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана УП-ХП вв.-М., 1960.-С.213-217.
53. Аль-Газали А.Х. Правильные весы / Пер. с араб. и коммент В.В. Наумкина.-М.: Наука, 1980.-286 с.
54. Гилязутдинова Р.Х. Природа мусульманського права.-Уфа, 2003.-190 с.

55. Гиргас В. Права християн на Востоке по мусульманським законам.-Спб., 1895.-162 с.
56. Гольдцигер И. Лекции об исламе / Пер. с нем. А.Н.Черновой.-СПб., 1912.-218 с.
57. Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана.-М.: Госполитиздат, 1963.-204 с.
58. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана.-М.: Наука, 1960.-418 с.
59. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока.-М.: Восточ. л-ра, 1966.-408 с.
60. Григорьянц В. Исламский фактор в Крыму: О некоторых особенностях «возрождения ислама» (1989-1999 гг.) // Крымская правда.-2000, 14 дек.
61. фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам: 600-1258.-М.: Наука, 1986.-456 с.
62. фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры.-М.: Наука, 1981.-342 с.
63. Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов У1-УШ вв. // Очерки истории арабской культуры У-ХУ вв.-М., 1982.-С.72-96.
64. Губерський Л.В. та ін. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світогляд. Аналіз /Л.В. Губерський, В.П. Андрущенко, М.І. Михальченко.-К.: Знання України, 2005.-577 с.
65. Грязневич П.А. Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама) // Ислам. Религия, общество, государство.-М., 1984.-С.79-86.
66. Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам. Религия, общество, государство.-М., 1984.-С.161-174.
67. Грязневич П.А. Коран в России // Ислам. Религия, общество, государство.-М., 1984.-С.76-82.
68. Гусейнов А.А. Великие моралисты.-М.:Наука, 1995.-296 с.
69. Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности / Пер с. фран. В.А.Туманова.-М., 1996.-392 с.
70. Дарест Р. Исследования по истории права.-СПб, 1994.-298 с.
71. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины.-М.: Ладомир, 2004.-273 с.
72. Двести хадисов: Избранные высказывания и поступки пророка Мухаммада / Подборка и обработка А.Р. аль-Фахима.-К.: Ансар Фаундейшн, 2003.-190 с.
73. Действие // Новая философская энциклопедия.-Т.1.-С.607-608.
74. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн-Сины.-Душанбе, 1985.-218 с.
75. Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления.-К.: Лыбидь, 1990.-147 с.
76. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма (общая характеристика доктрины X-XVI вв.).-Душанбе, 1976.-234 с.
77. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта.-Душанбе, 1987.-296 с.
78. Дои А.Н.Р. Исламский шариат //aboutislam.ws/doctrine/3a.htm.
79. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране.-М.: Политиздат, 1975.-234 с.
80. Дулина Н.А. Реформы танзимата и шариат // Ислам в истории народов Востока.-М., 1981.-С.99-111.
81. Дулуман Е.К. Вероисповедная литература религий мира // duluman/uath/org102/htm
82. Дулуман Е.К. Религия как социально-исторический феномен: Автореф. дис... докт.философ. наук.-К., 1075.-45 с.

83. Дулуман Е.К. Философия религии // duluman/uath/org/Philos_Rel_Page/htm
84. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма: Сб. Статей.-М.: Наука, 1985.-316 с.
85. Єленський В.Є. Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Автореф. дис... докт.філософ. наук.-К., 2003.-31 с.
86. Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления.-М., 1990.-234 с.
87. Еремеев Д.Е. Отражение патриархальных и родо-племенных традиций в шариате (к вопросу о социальных истоках мусульманского права) // Народы Азии и Африки.-1983.-№1.-С.32-41.
88. Ермаков Д.В. Ибн Ханбал и начало ханбалитства // Религии мира: История и современность: Ежегодник.1984.-М.,1984.-С.49-56.
89. Ермаков Д.В. Хадисы и хадисная литература // Ислам. Историографические очерки.-М., 1991.-С.45-67.
90. Есаков Г.А. Источники мусульманского уголовного права // gl.consultant.ru/magazine/2006/01/for_law/.
91. Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века.-М.: Политиздат, 1989.-349 с.
92. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка.-М.: Междунар. Отношения, 2003.-563 с.
93. Женичина в исламе /Ред. и сост Г.Нуруллина.-М.: Изд. дом «УММА», 206.-383 с.
94. Закович М.М. та ін. Історія і теорія релігії і вільнодумства / М.М.Закович, С.К. Дулуман та ін.-К., 1996.-253 с.
95. Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнова А.В. Великий шейх суфизма.-М., 1993.-С.140-181.
96. Ибн аль-Араби. Мекканские откровения / Введение, пер. с араб. А.Д.Кныше.-Спб., 1995.-294 с.
97. Ибн Баджжа. Книга о душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока.-М., 1961.-С.139-148.
98. Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв.-М., 1961.-С.480-491.
99. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс).-М., 1973.-С.160-244.
100. Ибн Сина. Избранные философские произведения.-М.: Наука, 1974.-406 с.
101. Ибн Сина. Книга знания // Избранные философские произведения.-М., 1980.-С.100-148.
102. Ибн Сина. Книга о душе// Избранные философские произведения.-М., 1974.-С.229-249.
103. Ибн Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения.-М., 1974.-С.298.-360.
104. Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков.-М.: Восточ. л-ра, 1975.-610 с.
105. Ибн Халдун. Введение // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока.-М., 1961.-С.559-628.
106. Ибрагим Т.К. Философия калама (УП-ХУ вв.): Автореф. дис...докт. фило-соф. наук.-М.,1984.-26 с.
107. Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун.-М.: Наука, 1980.- 216 с.
108. Игнатенко А.А. Социум и разум (рационалистические течения в арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья) // Рационалистическая традиция и современность.-М., 1990.-С.134-144.

109. Игнатенко А.А. Халифы без халифата.-М.: Политиздат, 1988.-256 с.
110. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока.-М.: Политиздат. 1961.-326 с.
111. Ионова А.И. Ислам в Юго-Восточной Азии: Проблемы современной идейной эволюции.-М.: Политиздат, 1981.-232 с.
112. Иордан М. Исламизация культуры как воплощение этических идеалов ислама // Ислам в Евразии.-М., 2001.-С.71-79.
113. Иордан М. Этническая культура: проблема самосохранения в современном контексте.-М.-Нальчик, 1997.-292 с.
114. Ислам / Пер. с англ. В. Новикова.-М.: Гранд: Фаир-Пресс, 2001.-301 с.
115. Ислам в Евразии: Современные этические и эстетические концепции сунитского ислама.-М.: Прогресс-Традиция, 2001.-515 с.
116. Ислам в истории народов Востока.-М.: Восточная литература, 1981.-256 с.
117. Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х — начало 80-х гг. XX в.).-М.: Восточная литература, 1986.-321 с.
118. Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока.-М.: Политиздат. 1986.-256 с.
119. Ислам и социальная структура стран Ближнего и Среднего Востока: Сб. статей.-М.: Наука, 1990.-299 с.
120. Ислам: Историографический очерк.-М., 1991.-235 с.
121. Ислам: Краткий справочник.-2-е изд., доп.-М.:Наука, 1986.-138 с.
122. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедич. словарь.-М., 1998-2001.-Т.1-3.
123. Ислам: Поиски в истории исламской культуры и мысли.-Тегеран, 2002.-175 с.
124. Ислам: политика, экономика, право, культура: Сб. науч. работ МГИМО МИД России.-М., 1999.-Вып.2.
125. Ислам: происхождение, история и современность.-М.: Политиздат, 1984.-245 с.
126. Ислам. Религия, общество, государство.-М.: Наука, 1984.-232 с.
127. Ислам: Словарь.-М.:Политиздат, 1988.-254 с.
128. Ислам: Энциклопедический словарь.-М.:Наука, 1991.-312 с.
129. Ислам і Україна: Роботи учасників 1-го Всеукр. ім.А.Кримського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих вчених.-К.: Ансар Фаундейшн, 2005.-252 с.
130. Исламская личность // hizb-ut-tahrir.org/russian/htm/
131. Исламська ідентичність в Україні /О.Богомолів та ін.-К.: AMES, 2005.-130 с.
132. Аль-Калби, Хишам ибн Мухаммад. Книга об идолах / Пер. С араб В.В. Полси-на.-М., 1984.-235 с.
133. Капустин В.Г. Основные направления исторической эволюции исламских учений (теоретическая постановка) // Ислам. Проблемы идеологии, права политики и экономики.-М., 1985.-С.119-128.
134. Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе.- М.: Андалус, 2004.-335 с.
135. Касымжанов А.Х. Абу Наср ал-Фараби.-М.: Восточ. л-ра, 1982.-228 с.
136. Касымжанов А.Х. Проблема разума в мировоззрении аль-Фараби // Рационали-стическая традиция и современность.-М., 1990.-С.100-106.
137. Керимов Г.М. Газали и суфизм.-Баку, 1969.-198 с.
138. Керимов Г. Шариат. Законы жизни мусульман.-М.: Политиздат, 1999.-262 с.
139. Керимов Г. Шариат и его социальная сущность.-М.: Наука, 1978.-223 с.
140. Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока.-М., 1961.-С.134-142.

141. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (Эпоха средневековья).-М., 1987.-346 с.
142. Аль-Кирмани. Успокоение раз ума // Историко-философский ежегодник.-М., 1991.-С.159-168.
143. Кирюшко М.І. Діалог мусульман і християн як складова процесу інтеграції мусульман в європейське суспільство // Українське релігієзнавство.-2006.-№37.-С.40-50.
144. Кирюшко М.І., Бойцова О.Є. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримсько-татарського народу.-К., 2005.-300 с.
145. Кирюшко Н.И. Мусульмане в украинском обществе: Социологическое исследование.-К., 2005.-44 с.
146. Климович Л.И. Ислам.-М.: Политиздат, 1962.-242 с.
147. Климович Л.И. Книга о Коране: его происхождении и мифологии.-М.: Политиздат, 1986.-270 с.
148. Клочков В.В. Религия, госудраство, право.-М.: Политиздат, 1978.-306 с.
149. Кобищанов Ю.М. История распространения ислама в Африке.-М.: Мысль, 1987.-245 с.
150. Колесова Л.А. Ислам и некоторые черты средневекового мусульманского общества // Вопросы философии.-1993.-№12.-С.86-90.
151. Колодний А.М. та ін. Академічне релігієзнавство.-К.: Світ знань, 2000.-862 с.
152. Колодний А.М. Іслам в контексті політичних реалій // Українське релігієзнавство.-2006.-№37.-С.136-162.
153. Конотоп Л.Г. Релігійна філософія.- К., 2002.-169 с.
154. Коран: Перевод смыслов и комментарии /В.Порохова.-3-е изд, доп и пере раб.-[Б.м..],1997.-797 с.
155. Корбэн А. История исламской философии // phg..ru/issue19/fg-5htm/
156. Кралюк П.М. Історія. Міфи. Стереотипи.-К.: Сполох, 2004.- 189 с.
157. Кралюк П.М. Особливості взаємовпливу національної та конфесійної свідомості в українській суспільній думці ХУІ-першої половини ХУІІ ст: Автореф. дис... докт. філософ. наук.-К.. 1998.-28 с.
158. фон Кремер А. Мусульманское право.-Ташкент, 1888.-232 с.
159. Крывелев И.А. История религий: Очерки: В 2 т.-М.: Политиздат, 1975.-Т.1.-360 с.; Т.2.-324 с.
160. Крымский А. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, сикха, сунны и пр.) :Ч.2.-М., 1912.-349 с.
161. Кримський С. Б. Запити філософських смислів.-К.: Парапан, 2003.-239 с.
162. Кулиев Э. На пути к Корану.-М.: ИММАН, 2006.-553 с.
163. Кулматов Н. Фахриддин рази.-Душанбе, 1980.-184 с.
164. Кутб С. Будущее принадлежит исламу.-М., 1993.-106 с.
165. Кушніренко В.О. Реформування шариату як основа модернізації ісламської держави в контексті теорії конституціоналізму: Автореф. дис... канд. політ.наук.-К., 2004.-19 с.
166. Ланда Р.Г. Ислам в истории России.-М., 1995.-345 с.
167. Левин З.И. Ислам в арабских странах: неотрадиционализм и возрожденчество (вторая половина XX в.) // Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность.-М., 1983.-С.71-92.
168. Лубська М.В. Взаємозв'язок ісламського теоретичного богослов'я і права // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: Збірник наук. праць.-2006.-Вип. 17.-С.178-185.

169. Лубська М.В. Взаємозв'язок теології і права в ранньому ісламі // Вісник Національного авіаційного університету. Філософія.Культурологія.-2006.-№2.-С.67-72.
170. Лубська М.В. Відмінність шаріату від канонічного мусульманського права // Наука. Релігія. Суспільство.-2003.-№1.-С.30-35.
171. Лубська М.В. Визначення феномену мусульманського права та його місце в релігійній системі// Наукові записки Нац. пед.ун-ту ім. М.П. Драгоманова. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Вип.12.-2003.-С.105-112.
172. Лубська М.В. Виникнення джафарітського мазхабу — основи правової системи імаматів // Доля філософії в сучасному світі (до всевітнього дня філософії ЮНЕСКО): Міжнар. науковий симпозіум, 16-17 листопада 2006 р.-К.:Вид.поліграф. центр «Київський ун-т», 2007.-С.43-45.
173. Лубська М.В. Вплив ісламського теоретичного богослов'я на мусульманське право // Вісник Черкаського університету. Сер. Філософія.- 2006.-Вип. 96.-С.95-101.
174. Лубська М.В. Гуманістичні виміри мусульманського права // Религия и гражданское общество между национализмом и глобализмом: Материалы 4 междунар. семинара, 9-11 нояб. 2004 г., г.Ялта.- Симферополь, 2005.-С.168-169.
175. Лубська М.В. Дарура у сучасному мусульманському праві: питання трансплантації органів // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Сер.7.-Вип. 9 (22).-К.,2006.-С.51-57.
176. Лубська М.В. Зародження мусульманського права: ранні релігійно-правові школи// Вісник Київського нац. ун-ту імені Тараса Шевченка.Філософія. Політологія.-2005.-Вип.73-75.-С.152-154.
177. Лубська М.В. Класична теорія мусульманського права, його принципи та вдосконалення як процес схоластичних устремлінь ортодоксального ісламу // Наука. Релігія. Суспільство.-2004.-№4.-С.144-150.
178. Лубська М.В. Коран як головне джерело мусульманського права // Наука. Релігія. Суспільство.-Донецьк.-2006.-№2. -С.170-177.
179. Лубська М.В. Мусульманське право як феномен релігієзнавчо-правового аналізу // Вісник Харківського нац.ун-ту ім..В.Н.Каразіна.Сер.:Теорія культури і філософія науки.-2005.-Вип.656.-С.149-154.
180. Лубська М.В. Методи вирішення духовно-правових питань в релігійно-правових школах ісламу // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури.-Вип.16.-К., 2006.-С.46-53.
181. Лубська М.В. Методологічні аспекти реформи сучасного мусульманського права // Українське релігієзнавство.-2006.-№37.-С.59-67.
182. Лубська М.В. Моральний зміст вчинку в мусульманському праві // Роль науки, релігії та суспільства в формування моральності особистості: Матер. 19 міжнар. наук.-практ. конф.-Донецьк, 24 трав.2006.-С.158-1159.
183. Лубська М.В., Лубський В.І.Мусульманське право в ісламській традиції: історико-релігієзнавчий аналіз: Монографія.- Черкаси: Брама, 2004.-208 с.
184. Лубська М.В. Мусульманське право в контексті сучасного цивілізаційного процесу // Практична філософія.-2006.-№3.-С.154-159.
185. Лубська М.В. Мусульманське право і сучасне сімейне законодавство // Лубський В.І., Борис В.Д. Мусульманське право: Курс лекцій.-К.,1997.-С.156-180.
186. Лубська М.В. Мусульманське право: релігієзнавчо-правовий контекст: Монографія.-К.: Вид-во Київського фітосоціологічного центру, 2006.-196 с.

187. Лубська М.В. Мусульманське право як феномен релігієзнавчо-правового аналізу // Вісник Харківського нац.ун-ту ім.В.Н.Каразіна.Сер.:Теорія культури і філософія науки.-2005.-Вип.656.-С.149-154.
188. Лубська М.В. Організаційна структура шариату у сучасному ісламі // Наука. Релігія. Суспільство.-2003.-№1.-С. 35-41.
189. Лубська М.В. Особливості застосування іджми та кіясу як авторитетних джерел шариату // Дні науки філософського факультету-2006: Ч.3.-К.,2006.-С.123-125.
190. Лубська М.В. Проблема іджтіаду у мусульманському праві (теорія шейха уль-іслам Абду'ль-Аббаса ібн Таймії) // Наука. Релігія. Суспільство.-2004.-№1.-С.186-191.
191. Лубська М.В. Проблеми реформування сучасного мусульманського права // Філософія гуманітарних наук: актуальність і перспективи розвитку: Матер. наук.-практич. конф. 5-6-жовт. 2006 р., м. Чернівці.- Чернівці, 2006.-С.172-174.
192. Лубська М.В., Лубський В.І., Теремко В.І. Релігієзнавство: Підручник.-К.: Академвидав, 2002.-С.331-366; 398-431.
193. Лубська М.В. Релігійно-правовий зміст понять «шариат», «фікх» та «мусульманське право» // Філософські проблеми гуманітарних наук/ Київський нац. у-нт.-2006.-№8-9.-С.188-192.
194. Лубська М.В. Релігійно-етичний зміст сутності мусульманського права // Вісник Державної академії керівних кадрів культури.-2006.-№4.-С.31-35.
195. Лубська М.В. Релігійно-філософська думка в ісламі: Метод. розробка / В.І. Лубський та ін.- К.: Київськ. нац ун-т ім. Тараса Шевченка, 2007.-30 с.
196. Лубська М.В. Роль законів шариату в сучасному ісламському суспільстві // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія.-2006.-№82.-С.88-92.
197. Лубська М.В. Співвідношення між доктринами шариату та звичаєвим правом // Наука. Релігія. Суспільство.-2003.-№3.-С.21-26.
198. Лубська М.В. Структурні елементи мусульманського права // Вісник Київського нац. ун-ту імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія.2003.-Вип.58.-С.55.
199. Лубська М.В. Сунна як джерело мусульманського права // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Сер.7.-Вип. 8 (21).-К.,2006.-С.261-270.
200. Лубська М.В. Теорія та практика застосування мусульманського сімейного права в Алжирі // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія.-2006.-№81.-С.39-43.
201. Лубська М.В. Феномен мусульманського права в сучасних релігійно-правових системах// Українське релігієзнавство.- 2004.-№3-4.-С.59-69.
202. Лубська М.В. Феномен мусульманського права та його місце в релігійній системі // Науковий часопис НПУ імені М.П.Драгоманова.-Сер.7.Релігієзнавство. Культурологія. Філософія.-Вип. 7(20).-К.,2005.-С.25-32.
203. Лубська М.В., Піддубна С.М., Лубський В.І, Горбаченко Т.Г. Філософія релігії: Навч. посібник.-К., 2005.-С.35-135.
204. Лубська М.В. Шіїтські релігійно-правові школи (мазхаби) у мусульманському праві // Дні науки філософського факультету-2007: Ч.7.-К.,2007.-С.129-130.
205. Лубський В.І., Борис В.Д. Мусульманське право: Навч. посібник.-К.: Вілбор, 1997.-289 с.
206. Лэн-Пуль О. Мусульманские династии.-СПб, 1899.-256 с.
207. Мавдуди (Маудуди) А.А. Основы ислама.-М., 1993.-128 с.

208. Маймонид М. Путеводитель колеблющихся // Гри горян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII-XIII вв.).-М., 1960.-С.280-341.
209. Макдиси Дж. Сунитское возрождение // Мусульманский мир 950-1150.-М., 1981.-С.62-74.
210. Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа.-М., 2001.-179 с.
211. Мамдух ибн Али аль-Харби. Шииты. Кто же они? // knigaallaha.narod.ru/2/08/12.doc.
212. Аль-Маргинани Борхан-эд-дин Али. Аль-Хидая: В 4 т.-Ташкент, 1983.
213. Марченко О.В. Богошукання як людинотворчість: філософсько-персоналістичний аналіз еволюції релігійно-етичної думки в Україні: Автореф. дис... докт. філософ. наук.-К., 2005.-36 с.
214. Массэ А. Ислам: Очерк истории.-М.: Наука, 1982.-360 с.
215. Матвеев К.П. История ислама.-М.: Восток-Запад, 2005.-254 с.
216. Медведко Л.И., Германович А.В. Именем Аллаха: Политизация ислама и исламизация политики.-М.: Политиздат, 1988.-245 с.
217. Мейер О.С. О соотношении светской и духовной власти в политической системе Османской империи // Народы Азии и Африки.-1979.-№3.-С.21-30.
218. Мец А. Мусульманський Ренессанс.-М.:Наука, 1996.-402 с.
219. Михальченко М.І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи.-Дрогобич; Київ: Вид. фірма «Відродження»,2004.-486 с.
220. Мозговий І. Аномалії духу: Суперечності духовно-релігійного розвитку 90-х рр.-Суми: ВВП Мрія ЛТД, 2001.-139 с.
221. Мохаммад Али Тахсири. Методы и принципы взаимопонимания и сближения // muntozor.net/article-special-287.html.
222. Муллаев М. Происхождение и реакционная сущность шариата.- Душанбе, 1967.-168 с.
223. Муромцев Г.И. Ислам и мусульманское право в странах социалистической ориентации // Мусульманское право: структура и основные институты.-М., 1984.-С.122-144.
224. Мусульманские страны: Религия и политика (70-80 гг.): Сб. статей.-М.: Наука, 1991.-181 с.
225. Мусульманские страны у границ СНГ: Сборник.-М.: ИВРАН-Крафт+, 2002.-3334 с.
226. Мусульманский мир: 950-1150.-М.: Политиздат, 1981.-245 с.
227. Мусульманское право // bestboy.narod.ru/30.html/
228. Мусульманское право // glossary/ru/cgi-bin/
229. Мусульманское право (структура и основные институты).-М.: Политиздат, 1984.-232 с.
230. Мусульманское право. Шариат и суд : Перевод применяемого в Османской империи гражданского свода (Мэджаллэ).- Ташкент, 1911-1912.-Т.1-3.
231. Мухаммад Ашик Иляхий аль-Бараний. Фикх: Необходимое упрощение вопросов Аль-Кудурия: По фикху имама Аль-Азами Абу Ханифы Ан-Нумана Аль-Куфия.-К.: Ансар Фаундейшн, 2004.-282 с.
232. Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен.Т.1-3.-СПб., 1895.
233. Мюхтасерюль вигкает или сокращенный вигкает: Курс мусульманского законоведения по школе ханефидов.-Казань, 1845.- 439 с.
234. Мясоутов Ш.К. Основы мусульманского права.- К.,2002.-218 с.
235. Надирадзе Л.И. Проблема государственной собственности на землю в халифате в VII-VIII вв. // Арабские страны. История, экономика.-М., 1970.-С.39-48.



236. Надольний І.Ф. та ін. Філософія /Л.В.Губерський, І.Ф.Надольний, В.П. Андрущенко та ін.- К.: Вікар, 2003.-457 с.
237. ан- Наими, Абдуллахи Ахмед. На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право).-М., 1999.-302 с.
238. Наимов Н. Фахриддин Рази // Из философского гаследия народов Ближнего и Среднего Востока.-Ташкент, 1972.-С.89-119.
239. ан-Наубахти, аль-Хасан ибн Муса. Шиитские секты / Пер. с араб., исследов. и коммент. С.М. Прозорова.-М.:Наука, 1973.-278 с.
240. Ниязи А.М. Исламская традиция и процессы модернизации в Таджикистане // Ислам в СНГ.-М., 1998.-С.131-139.
241. Новая философская энциклопедия: В 4 т.-М.: Мысль, 2000.-Т.1-4.
242. О хадисах // al.kauthar.narod.ru/about_hadisis.html.
243. Пазенок В.С. та ін. Гуманізм сучасної інтерпретації та перспективи / В.С. Пазенок, В.В.Лях та ін.-К.: Укр. Центр духовної культури, 2001.-378 с.
244. Перипатетизм арабоязычный // Новая философская энциклопедия.-Т.3.-С.219-220.
245. Периханян А.Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды.-М.: Наука, 1983.-296 с.
246. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в УП-ХУ веках.-Л., 1966.-226 с.
247. Пиотровский М.Б. Ислам — вера и образ жизни // Ислам. Краткий справочник.- М., 1983.-С.14-29.
248. Попович М.В. Рациональність і вимірність людського буття.-К.: Сфера, 1997.-290 с.
249. Предко О.І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри.-К.: Центр навч. л-ри, 2005.-275 с.
250. Проблемы арабской культуры.-М.: Наука, 1987.-345 с.
251. Программы по изучению шариатских наук.-3-е изд.-М., 1999.-460 с.
252. Прозоров С.М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в УП- середине X в.: Шиитская историография.-М.,1982.-372 с.
253. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система / Ин-т востоковедения, С.-Петербург. Филиал.-М., 2004.-346 с.
254. Прозоров С.М. «Правоверие» и «заблуждение» в раннем исламе // Восток.-1991.-№6.-С.37-49.
255. Прозоров С.М. Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти // Ислам. Религия, общество, государство.-М., 1984.-С.91-101.
256. Ратвен М. Ислам: Краткое введение.-М.: Астрель, 2005.-188 с.
257. Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток.- М.: Наука, 1990.-396 с.
258. Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А.П.Забяко и др.- М.: Академический поект, 2006.-1255 с.
259. Резван Е.А. Коран и его толкования // Хрестоматия по исламу.-М.,1994.-С.34-86.
260. Резван Е.А. Коран и коранистика : Проблемы хронологи, истории и структуры текста Корана // Ислам. Историографические очерки / Под ред. С.М. Прозорова.- М., 1991.-С.7-85.
261. Резван Е.А. Толкования Корана и его мир.-СПб, 2002.-200с.
262. Религия и общественная мысль стран Востока.-М.: Политиздат, 1974.-256 с.
263. Рибачук М. Ф.та ін. Національне відродження і релігія /М.Ф. Рибачук, А.І. Уткін, М.І. Кірюшко та ін.- К.: Асоціація «Україно», 1995.-206 с.

264. Родионов М.А. Ислам классический.-СПб, 2003.-262 с.
265. Ротарь И. Под знаменем ислама: Исламские радикалы в России и СНГ.-М., 2001.-189 с.
266. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе.- М.: Иностр. л-ра, 1978.-318 с.
267. Рустамов А. Соціальна доктрина ісламу // Українське релігієзнавство.-2004.- №31-32.-С.69-84.
268. Саввас-паша. Теория мусульманского права.- Б.М.: Изд.ред «Туркестанских ведомостей», 1910.-112 с.
269. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм: Автореф. дис... докт. философ. наук.- М., 1987.-45 с.
270. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс).-М.: Мысль, 1973.-296 с.
271. Сагадеев А.В. Ибн-Сина.-М.: Мысль, 1980.-169 с.
272. Сагадеев А.В. Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия.-М., 1988.-С.47-84.
273. Сагадеев А.В. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева: В 2т.-Нью-Йорк, 2000.
274. Сагадеев А.В. Философское наследие мусульманского мира и современная идеологическая борьба: Науч-аналит. обзор.- М., 1987.-145 с.
275. Саган О.Н. Православ'я й іслам: до проблеми богословського діалогу // Українське релігієзнавство.-2004.-№31-32.-С.196-202.
276. Садагдар М.И. Основы мусульманского права.-М.: Госполитиздат, 1968.-194 с.
277. Саидбаев Т.С. Ислам: история и современность.-М.: Политиздат, 1985.-218 с.
278. Саидов А.Х. Сравнительное правоведение (основные правовые системы современности) :Учебник / Под ред. В.А.Туманова.-М., 2000.-502 с.
279. Салахи, Адиль. Фукаха // Мухаммад Ашик Иляхий Аль- Бараний. Необходимое упрощение вопросов Аль-Кудурия.-К.,2004.-С.238-279.
280. Самбо М.Башир, Мохаммед А. Хигаб. Коран и его тафсир.-К.: Ансар Фаундейшн, 2002.-157 с.
281. Самбо М.Башир, Мохаммед А. Хигаб. Хадис.-К.: Ансар Фаундейшн, 2002.-199 с.
282. Сапронова М.А. Арабский Восток: власть и конституция.-М., 2001.-216 с.
283. Саух П.Ю. XX століття. Підсумки. –Київ-Рівне, 2001.-421 с.
284. Саух П.Ю. Філософія.: Навч. посібник.-К., 2003.-254 с.
285. Сахих аль Бухари: Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит его Алах и приветствует /сост. Имам Абу-ль' Аббас Ахмад бин' Абд ал-Латиф ал-Зубайди (1410-1488); пер. с араб. А.Нирша.-М.:Умма, 2005.-959 с.
286. Священный Коран: Двухязычное издание /Подгот. Мулана Мухаммад Али (авт. пер. с араб. языка на англ., вступит. статьи и коммент); пер. на рус. яз. подготовил д-р А.Садецкий.-Лахор, 1997.-1312 с.
287. Семенов Ю.И. Развитие общественно-экономической формации и объективная логика эволюции религии // Атеизм и религия: проблемы истории и современность.- Вып. 1.-М., 1974.-С.50-59.
288. Семенова Л.А. Из истории фатимидского Египта.-М.: Политиздат, 1974.-294 с.
289. Сидоржев Ф. Проблема извечности мира в философии Ибн Сина // Ибн Сина и средневековая философия.-Душанбе, 1981.-С.104-105.
290. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигматического анализа философии Ибн Араби).-М., 1993.-204 с.



291. Смирнов А.А. Категория божественной сущности в философии исмаилитов // Историко-философский ежегодник.-М., 1991.-С.153-158.
292. Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры.-М.,2001.-340 с.
293. Смирнов А.В.Мусульманская этика как система // Этическая мысль.-Вып.6.-М., 2003.-С.51-75.
294. Смирнов А.В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур.-М., 2001.-С.346-382.
295. Смирнов А.В. Типология уголовного судопроизводства // kalinovskiy-k.narod.ru.
296. Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток.-М., 1990.-С.210-219.
297. Смирнов А.В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока.-М., 1993.-С.156-175.
298. Смирнов Н.А. Очерки изучения истории ислама в СССР.-М.: Госполитиздат, 1954.-242 с.
299. Смирнов Н.А. Современный ислам.-М.: Учпедгиз, 1931.-118 с.
300. Соколов В.В. Средневековая философия.-М., 1979.-329 с.
301. Социально-политические представления в исламе.-М.: Наука, 1987.- 245 с.
302. Сравнительное изучение цивилизаций / Сост. Проф. Б.С.Ерасов.-М.: Аспект-пресс, 2001.-555 с.
303. Средневековая арабская философия: Проблемы и решения.-М., 1998.-396 с.
304. Степанянец М.Т. Восточная философия: Вводный курс: Избранные тексты.-М., 1997.-390 с.
305. Степанянец М.Т. Ислам в официальной и общественной мысли зарубежного Востока.-М.: Мысль, 1974.-267 с.
306. Степанянец М.Т. Исторические судьбы суфизма // Вопросы философии.-1980.-№6.-С.98-110.
307. Степанянец М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике 19-20 вв.-М.:Наука, 1982.-384 с.
308. Степанянец М.Т. Философские аспекты суфизма.-М.: Наука, 1987.-306 с.
309. Султанов Р.И. К истории становления теологического рационализма: Сравнительный анализ мыслительных систем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток.-М., 1990.-С.29-60.
310. Супатаев М.А. Обычное право в странах Восточной Африки.-М., 1984.-286 с.
311. Суфизм в контексте мусульманской культуры.-М.: Мысль, 1989.-267 с.
312. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: Вопросы теории и практики.-М.: Наука, 1986.-255 с.
313. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: Вопросы теории и практики: Автореф. дис... докт. юрид. наук.-М., 1988.-44 с.
314. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право // Юридическая энциклопедия.-М., 1999.-С.554-555.
315. Сюкияйнен Л.Р. О правовой природе шариата и его взаимодействии с европейским правом // libfl.ru/win/law/Islamic/
316. Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура.-М., 1997.-239 с.
317. Сюкияйнен Л.Р. Шариат: религия, нравственность, право // Государство и право.-1996.-№8.-С.120-128.

318. Торнау Н.Е. Изложение начал мусульманского законовещения.-СПб, 1850.-226 с.
319. Торнау Н.Е. О праве собственности по мусульманскому законодательству.-СПб., 1882.-208 с.
320. Тримингей Дж.С. Суфийские ордена в исламе.-М., 1989.-312 с.
321. Универсалии восточных культур.-М., 2001.-286 с.
322. Уотт У. Влияние ислама на средневековую Европу.-М.: Наука, 1976.-326 с.
323. Усманов М.А. Основные этапы эволюции ислама: Автореф.дис...докт. ист.-тор.наук.-М., 1978.-29 с.
324. Фан ден Берг Л.В.С. Основные начала мусульманского права согласно учению имама Абу Ханифы и Шафии.-СПб., 1882.-129 с.
325. Аль-Фараби. Афористические записки // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты.-Алма-Ата, 1987.-С.219-284.
326. Аль-Фараби. Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты.- Алма-Ата, 1988.-С.50-62.
327. Аль-Фараби. О достижении счастья // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты.-Алма-Ата, 1973.-С.330-361.
328. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты.-Алма-Ата, 1970.-С.88-89.
329. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты.-Алма-Ата, 1970.-С.301-330.
330. Аль-Фараби. Философские трактаты.-М.: Наука, 1970.-274 с.
331. Фетвы современных мусульманских ученых относительно актов террора //sakharov-center.ru.
332. Филипович Л.О. Етнологія релігії: Теоретичні проблеми і вітчизняна традиція осмислення.-К.: Світ знань, 2000.-333 с.
333. Филипс А.Б. Законы жизни мусульман: Эволюция фикха.-М., 2002.-427 с.
334. Филипс А.Б. Эволюция фикха: Исламский закон и мазхабы.-К.: Ансар Фаундейшн, 2001.-224 с.
335. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века.-М.: Наука, 1976.-256 с.
336. Фильштинский И.М. История арабов и халифата (750-1517 гг.).-М., 1999.-398 с.
337. Фильштинский И.М. История арабской литературы У-началоX в.-М., 1985.-345 с.
338. Фильштинский И.М. История арабской литературы X-XIII веков.-М., 1991.-345 с.
339. Фрилинг Р. Христианство и ислам: Духовные борения человечества на пути к самопознанию.-М.:Энигма, 1997.-144 с.
340. Фролова Е.А. Арабская мысль и ценности современного мира // Ценностные аспекты развития мнауки.-М., 1990.-С.244-259.
341. Фролова Е.А. история средневековой арабо-исламской философии.-М., 1995.-175 с.
342. Фролова Е.А. Отношение к науке и научному знанию в арабской философии в средние века и наши дни // Философское наследие народов Востока и современность.-М., 1983.-С.72-96.
343. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии.-М.: Наука, 1983.-306 с.
344. Фролова Е.А. Проблема метода в наследии Ибн Сины // Вопросы философии.-1980.-№9.-С.87-99.
345. Хайдарова М.С. Основне направления и школы мусульманского права // Мусульманское право (структура и основне институты).-М., 1984.-С.112-130.

346. Хайдарова М.С. Формирование и развитие мусульманского права в Арабском халифате в УП-ХШ вв.: Автореф. дис... канд. истор. наук.-М., 1985.-23 с.
347. Хайруллаева М.М. Аль-Фараби. Эпоха и учение.-Ташкент, 1975.-286 с.
348. Ханна аль Фахури. История арабской литературы: Т.2.-М.: Наука, 1961.-506 с.
349. Харьковщенко С., Калінін Ю. Релігієзнавство: Підручник.-К.: Наук. думка, 1995.-250 с.
350. Хатами М. Ислам: диалог и гражданское общество.-М.: РОСМЭН, 2001.-260 с.
351. Хидая: Комментарии мусульманского права.-Ташкент, 1990.-480 с.
352. Хрестоматия по исламу: Переводы с арабского, введения и примечания.-М.: Наука, 1994.-238 с.
353. Хрестоматия по истории халифата / сост. и пер. Л.И.Надирадзе.-М.: Наука, 1968.-234 с.
354. Цвайгер К., Кётц Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права: пер с нем.: В2 т.:Т.1. Основы.-М., 2000.-524 с.
355. Цветков П. Исламизм и его секты.-Ашхабад, 1913.-162 с.
356. Чиркин В.Е. Мусульманская концепция права// Мусульманское право.-М., 1984.-С.39-71.
357. Чуйко В.Л. Рефлексія основоположних методологій філософії науки.-К., 2000.-249 с.
358. Шабанов Ф.Ш., Алиев Р.Я. Некоторые положения ханифитской юриспруденции // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики.-М., 1985.-С.91-112.
359. Шаймухаметова Г.Б. Арабоязычная философия и классическая традиция (начальный период).-М.: Наука, 1979.-408 с.
360. Шаймухаметова Г.Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований восточных перипатетиков // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний Восток.-М., 1990.-С.134-161.
361. Шамсутдинова-Лебедюк Т.Н. Сімейно-шлюбні відносини в ісламі: релігієзнавчий аспект: Автореф. дис... канд. філософ. наук.-К., 2005.-20 с.
362. Шариат // magazines/russ/ru/.
363. Шариат // souz.co.il/israel/read/htm/.
364. Шарль Р. Мусульманское право.-М.: Госполитиздат, 1959.-264 с.
365. Шах И. Суфизм.-М., 1994.-232 с.
366. аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд аль-Карим. Книга о религиях и сектах: Ч.1. Ислам / Пер. с араб. С.М.Прозорова.-М., 1984.-296 с.
367. Шииты // krugosvet.ru/articles/120/html.
368. Шиммель А. Мир исламского мистицизма.-М., 1999.-256 с.
369. Шифман И.Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам. Религия, общество, государство.-М., 1984.-С.36-43.
370. Шуба А.В. Религия и национальные отношения.-К.: Вища шк., 1983.-93 с.
371. Шюон Ф. Понять ислам // Вопросы философии.-1994.-№7-8.-С.120-138.
372. Эль-Зефири Хидр Мухаммед Джафар. Источники мусульманского права и критика их толкования современными мусульманскими юристами: Автореф. дис... канд.юрид. наук.-М., 1976.-18 с.
373. Эрнст М. Суфизм.-М.: Гранд Фаир-Пресс, 2002.-310 с.
374. Юлдашева О. К вопросу о сути источников государственного права // Актуальные вопросы теории и истории права.-Душанбе, 1975.-С.111-115.
375. Юридическая энциклопедия.-М., 1999.-1260 с.

376. Явич Л.С. Сущность права: Социально-философское понимание генезиса, развития и функционирования юридической формы общественных отношений.-М., 1985.-296 с.
377. Яроцький П.Л. Релігієзнавство: Навч. посібник.-К.: Кондор, 2004.-308 с.
378. Abbott N. Studies in Arabic Literary Papyri. — Chicago,1967.-396 p.
379. Abd-Allah, Umar Faruq. Malik's Concept of Amal Theory in the Light of Malic Legal Theory.- University of Chicago, 1978.-490 p.
380. Abdallatif, Abdel Shafi. Rise of Islam.-Cairo:Safur International Publishing, 2003.-162 p.
381. Abduh M. The Theology of Unity.-London, 1966.-229 p.
382. Abdur Rahim. The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafii and Hanbali Schools.-Wesport: Hyperion Press, 1981.-206 p.
383. Abu Sulayman Abdul Hamid. The Islamic Theory of International Relations:New Directions for Islamic Theory and Thought.- Hemdon, Va.:International Institute of Islamic Thought, 1987.-326 p.
384. Adams C.C. Islam and Modernism in Egypt.-New York: Russell&Russel, 1968.-284 p.
385. Adl // The Encyclopedia of Islam.-Leiden-London.-Vol.1.-P.209-210.
386. Aghnides N.P. Mohammedan Theories of Finance: P.1.-New York-London, 1916.-182 p.
387. Anand R.P. Confrontation or Cooperation? International Law and the Developing Countries.-New Delhi: Banyan Publications, 1984.-308 p.
388. Anderson J.N.D. Law reform in the Muslim World.-London:University of London, Athlone Press, 1976.-312 p.
389. Anderson J.N.D. Law reform in the Muslim World.-2-nd ed.-London: Athlone Press, 1983.-261 p.
390. Anderson J.N.D. Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East // The International and Comparative Law Quarterly.-1971.-Vol.20.-N1.-P.1-24.
391. Antes P. Der Islam: Religion — Ethik — Politik.-Stuttgart-Berlin-Koln,1991.-316 s.
392. Al-Ashmawy S. Islamic Government // Middle East Review.- Spring 1986.-P.7-13.
393. Al-Azami, Muhmmad. On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence.-New York: Wiley, 1985.-286 p.
394. Azmi M.M. Studies in Early Hadith Literature.- Beirut, 1978.-242 p.
395. Badawi A. Histoire de la philosophic en Islam.-T.1-2.-Paris,1964.-T.1.-310 p. T.2.-256 p.
396. Badr G.M. Islamic Law: Its Relation to Other Legal System // The American Journal of Comparative Law.-1978.-Vol. 26.-P.179-190.
397. Baer G. The Tradition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt // Studio Islamic.-1977.-N 45.-P.139-158.
398. Baldick J. Mustical Islam: An Introduction to Sufism.-New York, 1989.-267 p.
399. Barr J. Fundamentalism.-2-nd ed.-London: SCM Press, 1982.-284 p.
400. Bassiouny Ch.M., ed. The Islamic Criminal Justice System.-London: Oceana Publications, 1982.-306 p.
401. Black D.L. Logic and Aristotel's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabi Philosophy.-Leiden-New York, 1990.-312 p.
402. Blaustein A.P., Gisbert H.F. Constitutions of the Countries of the World.-New York: Oceana Publications,1980.-316 p.
403. De Boer T.J. The History of Philosophy in Islam.-New York, 1967.-239 p.
404. Bousquet G.-H. 'Ada // The Encyclopedia of Islam.-London.-1992.-P.170-174.



405. Brockett A. The Value of the Hafs and Warsh Transmissions for the Textual History of the Quran // *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*; ed. A. Rippin — Oxford.-1988.-P.58-68.
406. Brunschvig R. *Polemiques medievales autour du rite de Malik*.-Paris, 1976.-293 s.
407. Burton J. *The Collection of Quran*.-Cambridge, 1977.-106 p.
408. Burton J. The Origin of the Islamic Penalty for Adultery // *Transactions of the Glasgow University Oriental Societe*.-1089.-N26.-P.16-27.
409. Cahen Cl. Points vue sur la «*Revolution 'abbaside* // *Revue Historique*.-1963.-N488.-S.295-338.
410. Calder N. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*.-Oxford, 1993.- 283 p.
411. *The Cambridge History of Islam: Vol.1 A: The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*.-Cambridge, 1985.-592 p.
412. *The Cambridge History of Islam: Vol.2 B: Islamic Society and Civilization*.-Cambridge, 1986.-601 p.
413. Caspar R. Les deelarations des droits de l'homme en islamdepuis dix ans. // *Islamochristiana*.-1983.-N9.-S.59-102.
414. Chttick W.C. *The Sufi path of Knowledge: Ibn al-Arabis Metaphisical of Imagination*.-Albany, 1989.-336 p.
415. *Christians Protest Imposition of Islamic Law // Origins*.-1984.-September,6.-P.180-181.
416. Cole J. Shi'i clerics in Iraq and Iran, 1722-1780 // *Iran Studies*.-1985.-N18/1.-P.3-34.
417. *A Concise Encyclopedia of Islam*.-Oxford: Owerworld, 2002.-896 p.
418. *Contemporary Arab Political Thought / Abdel Malek, ed*.-London: Zeb Press, 1983.-239 p.
419. Corbin H. *Histoire de la philosophic islamique*.-Paris, 1964.-284 p.
420. Corbin H. *L' imagination cr'eatrice dans le soufisme d'' Ibn Arabi*.-Paris,1958.-236 s.
421. Coulson N. *A History of Islamic Law*.- Edinburg University Press,1984.-296 p.
422. Coulson N. *Succession in the Muslim Family*.-Cambridge, 1971.-134 p.
423. Coulson N. *The State and the Individual in Islamic Law // International and Comparative Law Quarterly*.-1957.-N.6.-P.49-60.
424. Crone P. *Roman, Provincial and Islamic Law*.-Cambridge, 1987.-198 p.
425. David R. *Sources of Law // International Encyclopedia of Comparative Law*.-Vol.2.Chap.3.-Paris,1984.-P.206-208.
426. Diab A.N. *The Dimensions of Man in Ibn Arabi's Philosophy*.-Cabridge, 1981.-208 p.
427. Doi, Abdur Rahman. *Shariah: The Islamic Law*.-London, 1984.-306 p.
428. Donner F.M. *The Early Islamic Conquests*.-Princeton: Princeton University Press,1981.-282 p.
429. Dutton Y. *Juridical Practice and Madinan in the Muwatta of Mālik //Journal of Islamic Studies*.- 1999.-№10.-P.56-78.
430. Dutton Y. *The Quran, the Muwatta and Madinan «Amal»*. — Routledge Curzon,2002.-237 p.
431. Dwyer K. *Arab Voice: Human Rights Debate in the Middle East*.-Berkeley, 1991.-392 p.
432. El-Awa, Mohamed S. *On the Political System of the Islamic State*.-Indianapolis: American Trust Publications, 1980.-394 p.
433. Eickelman D.F., Piscatory J.P. *Muslim Politics*.-Princeton University Press,1986.-235 p.
434. Eliash J. *Ithna'shari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority // Studia Islamica*.-1969.-P.17-30.
435. Eliash J. *The Shi'ite Qur'an // Arabica Revue D'etudes Arabes*.-1969.-Vol.16.-P.19-25.

436. Encyclopedia of Islam.-New edition /Ed. by H.A.G.Gibb.- Vol. 1-5.-Leiden-London, 1954-1984.
437. Encyclopedia of Islamic Jurisprudence: Vol.1.-Kuwait: Ministry of Awqaf,1969.-528 p.
438. Encyclopedia of the Quran: Vol.1.-Leiden, 2000.-496 p.
439. Esposito J.L. Islam and Politics.-2-nd ed.-Syracuse: Syracuse University Press, 1983.-292 p.
440. Esposito J.L., Voll J.O. Islam and the West // Religion in International Affairs: Return from exile.-N.Y., 2003.-P.251-258.
441. Esposito J.L. Islam: The Straight Path.-New York, Oxford,1998.- 280 p.
442. Esposito J.L. Muslim Family Law Reform: Towards an Islamic Methodology // Islamic Studies.-1976.-N15.-P.19-51.
443. Esposito J.L. Sudan's Islamic Experiment // Muslim World.-1986.-N76.-P.181-202.
444. Esposito J.L. Women in Muslim Family Law.- Syracuse: Syracuse University Press, 1983.-286 p.
445. Fakhry M. Ethical Theory in Islam.-Leiden: E.J.Brill, 1991.-234 p.
446. Fakhry M. History of Islamic Philosophy.-New York, 1970.-294 p.
447. Fakhry M. Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction.-Oxford: Oneworld 2001.-218 p.
448. Farrukh O. A. Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam ore Public Policy in Islamic Jurisprudence.-Beirut:Khayats,1966.-272 p.
449. Al-Faruqi I. Towards a Methodology of Qur'anic Exegesis // Islam Studies.-1962.-N 1.-P.35-52.
450. Fyzee A.A. Outlines of Muhammadan Law.-3-d ed.-Oxford: Oxford University Press,1964.-231 p.
451. Gamal-ad-din Mahmud. Menschenrechte im Islam // Consilium. Internationale. Zeitschrift fur Theologie.- 1994, 30 Juhg.-S.248-255.
452. Gibb H.A. Mahammedanism.-Oxford, 1995.-206 p.
453. Gibb H.A. Studies on the Civilization of Islam.- Princeton: Princeton University Press, 1982.-386 p.
454. Goldziher I., Schacht J. Fikh // The Encyclopedia of Islam.-Vol.2.-London.-1964.-P.886-888.
455. Goldziher I. Introduction to Islamic Theology and Law.-Princeton: Princeton University Press, 1981.-304 p.
456. Goodman L.E. Avicenna.-London-NewYork, 1992.-339 p.
457. Hallaq W.B. Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle East Studies.-1984.-N 16.-P.3-41.
458. Hammond R. The philosophy of al-Farabi and its Influens on Medival Thought.-New York, 1947.-268 p.
459. Hanafi H. Islam in the Modern World.-Cairo, 1995.-324 p.
460. Hasan A. The Classic Definition of 'ijma: The Nature of Consensus // Islamic Studies.-1975.-N14.-P.261-270.
461. Hasan A. The Early Development of Islamic Jurisprudence.-Islamabad: Islamic Research Institute, 1970.-286 p.
462. Hasan Suhaib. An Introduction to Sunna. — London: Al-Quran Society, 1990.-239 p.
463. Heffenibg J., Schacht J. Hanafiyya // The Encyclopedia of Islam.-Vol.3.-London.-1964.-P.162-164.
464. Hill E. Comparative and Historical Study of Modern Middle Eastern Law // The American Journal of Comparative Law.-1978.-N 26.-P.279-304.

465. History of Islamic Philosophy / Ed. S.H.Nasr.-Routledge, 1995.-296 p.
466. Hodgson M.G.S. The Venture of Islam: Vol.1.-3-Chicago: University of Chicago Press, 1974.-Vol. 1.-284 p., Vol.2.-309 p., Vol.3.-326 p.
467. Hofmann M.W. Der Islam als Alternative.-Munchen, 1992.-246 s.
468. Hourani G.F. Reason and Traditional in Islam Ethics.-Cambridge: Cambridge University Press, 1985.-236 p.
469. Howard R. Human Rights in Common-Wealth Africa.- Totowa, N.J.: Rowan and Littlefield, 1986.-244 p.
470. Hussain, Asaf. Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution.- London: Frances Pinter publishers, 1985.-262 p.
471. International Encyclopedia of Comparative Law: Vol.1.- Tupingen-Mouton-The Hague-Paris.-1974.-518 p.
472. International Law: A contemporary Perspective.-Boulder, Colo.:Westview Press, 1985.-412 p.
473. Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam.-Lahore, 1962.-316 p.
474. Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change.-Syracuse: Syracuse University Press, 19080.-312 p.
475. Islam in Asia: Religion, Politics and Society.-New York: Oxford University Press, 1987.-371 p.
476. Islamic Jurisprudence.- Karachi: Pakistan Publishing House, 1975.-312 p.
477. Islamic Spirituality. Vol.1. Foundations; Vol.2. Manifestations.- New York, 1989-1991.
478. Ishtiaq, Ahmed. The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan.-New York: St. Martin's Press, 1987.-345 p.
479. Izetbegovich A.A. Islam between East and West.- 3rd ed.- American Trust Publications, 1994.-296 p.
480. Kasb // The Encyclopedia of Islam.-New ed.-Vol.4.-Leiden-London, 1978.-P.690-694.
481. Kerr M.H. Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida.-Berkeley and Lis Angeles: University of California Press, 1966.-284 p.
482. Khadduri M. The Islamic Conception of Justice.- Baltimore: John Hopkins University Press, 1984.-334 p.
483. Khadduri M. Islamic Jurisprudence. -Baltimore: John Hopkins University Press, 1961.-286 p.
484. Khadduri M. The Juridical Theory of the «Islamic State» // Muslim World.-1951.-N41.-P.181-189.
485. Knysch A. Islamic Mysticism: A Short History.- Leiden, 2000.-309 p.
486. Kourides P.N. Tdadditionalism and Modernism in Islamic Law: a Review // Columbia Journal Traditional law.-1972.-Vol.11.-N3.-P.491-506.
487. Lambton A.K.S. State and Government in Medieval Islam.-Oxford: Oxford University Press, 1981.-284 p.
488. Landau R. The Philosophy of Ibn Arabi.-New York, 1959.-296 p.
489. Laost H. La professionde foi d'Ibn Taymiyya.-Paris, 1986.-194 s.
490. Lapidus I.M.A. History of Islamic Societies.-Cambridge, 1988.- 345 p.
491. Leaman O. Averrois and His Philosophy.-Oxford, 1988.-298 p.
492. Lewis B. Islam and the West.-New York; Oxford, 1993.-305 p.
493. Liebesny H. The Law of the Near and Middle East.-Albany: State University of New York Press, 1975.-189 p.

494. Lippman M. *Islamic Criminal Law and Procedure: An Introduction*.-New York; Westport, 1988.-249 p.
495. MacDonald D.B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*.- Lahore: Premier House, 1972.-294 p.
496. Makdisi G. *Ethics in Islamic Tradition Doctrine // Ethics in Islam*.- Malibu, Calif.:Undena Publications, 1985.-P.74-92.
497. Makdisi G.*The Juridical Theory of Shafi'i: Origins and Significance of Usual Al-Fiqh // Studia Islamica/-1984.-N59.-P.5-47.*
498. Makferson L. *Muslim Custom and Case -Law*. — New York, 1999.-326 p.
499. Margoliouth D.S. *The Early Development of Muhammadism*.- London, 1994.-216 p.
500. Mayer A.E. *Islam and Human Rights : Tradition and Politics*.-Boulger Co.,1991.-267 p.
501. Mayer A.E. *Law and Religion in the Muslim Middle East // The American Journal of Comparative Law*.-1987.-Vol.35.-N1.-P.127-184.
502. Mayer A.E. *The Islamic Criminal Justice System // The American Journal of Comparative Law*.-1983.-N31.-P.361-369.
503. Meier F. *Essays of Islamic Piety and Mysticism*.- Leiden, 1999.-296 p.
504. Mernessi F. *Die Angst von der Moderne: Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*.-Hamburg-Zurich, 1992.-S.30.
505. Milliot L. *Introduction à l'étude du droit musulman*.- Paris, 1951.-206 p.
506. Al Muhhairi B.S. *Islamisation and Modernization within the UAE Penal Law: Shari'a in the Pre-modern Period // Arab Law Quarterly*.-1995.-Vol.10.-N4.-P.290-299.
507. Naff T. *Towards a Muslim Theory of History // Islam and Power*.-Baltimore and London, 1981.-P.20-39.
508. Nasr S.N. *Ithna'ashaiyya // The Encyclopedia of Islam*.-New ed.-Vol.4.-P.289-291.
509. Nasr S.H. *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*.-Paris, 1971.-242 p.
510. Newby G.H. *A Concise Encyclopedia of Islam*.-Oxford: Owerworld, 2002.-544 p.
511. *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World / ed.J.L.Esposito: In 4 vol*.-New York, 1995.
512. Paret R. *Istihsan and Istislah // Encyclopedia of Islam*.-Vol.4.-Leiden, 1978.-P.255-259.
513. Parsons T. *Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of Religious Life // Beyond the Classics: Essays in the Scientific Study of Religion*.-New York, 1973.-P.146-169.
514. Patton M. *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*.- Leiden, 1897.-429 p.
515. Payne R. *The History of Islam*.-New York, 1992.-294 p.
516. Petersen E.L. *'Ali and Mu'awija in Early Arabic Tradition*.-Copenhagen, 1967.-237 p.
517. Piscatory J.P. *Islam in a World of Nation-States*.- Cambridge: Cambridge University Press, 1986.-306 p.
518. Powers D.S. *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*.-Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.-284 p.
519. Quasem V.A. *The Ethics of al-Gazali // A Composite Ethics in Islam*.- Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1978.-P.71-96.
520. Rahman F. *Concepts of Sunnah Ijtihad and Ijma in the Early Period // Islamic Studies*.- 1962.-N1.-P.237-251.
521. Rahman F. *Islam*.-Chicago: University of Chicago Press, 1979.-294 p.
522. Rahman F. *Law and Ethics in Islam // Ethics in Islam*.- Malibu: Undena Publications, 1985.-P. 94-130.
523. Ramadan S. *Islamic Law: Its Scope and Equity*.-London, 1989.-228 p.

524. Rippin A. The Present Status of the Tafsir Studies // The Muslim World.-Harford, 1982.-N35.-P.260-284.
525. Robson J. Hadith // The Encyclopedia of Islam.-Vol.3.-P.23-28.
526. Robson J. Tradition, The Second Foundation of Islam.-Oxford, 1951.-209 p.
527. Routledge Encyclopedia of Philosophy.-London, 1998.-628 p.
528. Saeed Sheikh M. Islamic Philosophy.-London, 1982.-368 p.
529. es-Safii M. Er-Risale.- Ankara, 1997.0567 p.
530. Safwat S.M. Offenses and Penalties in Islamic Law // Islamic Quarterly.-1982.-N26.-P.149-181.
531. Schacht J. An Introduction to Islamic Law.-Oxford: Clarendon Press, 1964.-324 p.
532. Schacht J. Foreign Elements in Ancient Islamic Law // Journal of Comparative Legislation and International Law.-1950.-Vol. 32.-N3-4.-P.9-17.
533. Schacht J. Islamic Religious Law: The Legacy of Islam.-Oxford, 1979.- 464 p.
534. Schacht J. Malik ibn Anas. Hesperit Tamuda. — 1967.-294 p.
535. Schacht J. On Some Manuscripts in Kairouan and Tunis // Arabica. — 1967. — №14. — P.225-258.
536. Schacht J. Sur guelgues manuscripts de la bibliothèque de la mosquée d'al-Qarawiyyin à Fés' // Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi — Provengal. — Paris. — 1962.- №1. — P.271-284.
537. Schacht J. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. - Oxford, 1950.-246 p.
538. Schacht J. The Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence // Law in the Middle East.-Vol.28.-P.40-59.
539. al Schafii Muhammadan ibn Idris. Islamic Jurisprudence/ Shafii's Risala / Trans.by Majid Khaddury.- Baltimore, 1961.-492 p.
540. Shi'ism: Doctrines. Thought and Spirituality / Ed. By Seyyed Hossein nasr.-New York, 1988.-327 p.
541. Shorter Encyclopedia of Islam.-Leaden, 1953.-520 p.
542. Sohrawardi. The Philosophy of Illumination (Hikmat al-ishraq).-Brighman-Provo, 1999.-339 p.
543. Strothmann R. Takiya // The Encyclopaedia of Islam.-Vol.4.-680-681.
544. Suhaib H. An Introduction to the Sunna. — London: Al-Quran Society, 1990.-306 p.
545. Szylowicz J.S. Education and the Modernization in the Middle East.- Ithaca, N.Y., 1973.-256 p.
546. Tabataba'i H.m. An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study.-London, 1984.- 218 p.
547. Taha M.M. The Second Message of Islam.- Siracuse: Siracuse University Press, 1987.-248 p.
548. Taufic I., Sagadeev A. Classical Islam philosophy.-New York, 1990.-329 p.
549. Tibi B. Die Entwestlichung des Rechts: Das Hudud-starecht der islamischen Shari'a // Aufgeklärte Kriminapolitik oder Rfmpf gegeb das Bose.-Vol.5.-Baden-Baden, 1998.-S.21-30.
550. Tibi B. Die Ethik von Menschenrechten als internationale Moralitat // Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht.- Assendorf, 1993.-S.299-332.
551. Tibi B. Islam between Culture and Politics.- New York: PALGRAVE, 2001.-271 p.
552. Turabi H. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam // American Journal of Islamic Social Science.-1987.-Vol.4.-P.69-81.
553. Vesey-Fitzgerald S. Muhammadan Law.-London, 1931.-216 p.
554. Voll J.O. Islam: Continuity and Change in the Modern World.-Boulder, 1982.-296 p.

555. Waizor R. Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy.-Oxford, 1968.-276 p.
556. Walker P.E. Hamid al-Din al-Kirmanī // *Ismaily Thought in the Age of al-Hakim*.-London, 1999.-P.98-134.
557. Walsh I. Fatwa // *Encyclopedia of Islam*.-Vol.2.-Leiden-London, 1992.-P.866-867.
558. Walzer R. Greek and Arabic. Essays of Islam Philosophy.-Oxford, 1962.-364 p.
559. Watt W.M. Free Will and Predistination in Early Islam.-London, 1958.-256 p.
560. Watt W.M. Islamic Philosophy and Theology.- Edinburg: Edinburg University Press, 1967.-396 p.
561. Watt W.M. Islamic Philosophy and Theology.- 2-nd ed.-Edinburg: Edinburg University Press, 1987.-396 p.
562. Watt W.M. Muhammad at Mecca.- Oxford: Oxford University Press, 1953.-178 p.
563. Watt WM. Muhammad at Madina.-Oxford: Oxford University Press, 1958.-204 p.
564. Weiss B. The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Saif-al-Din al-Amid.-Salt Lake City, 1992.-309 p.
565. Wensinck A.J. The Muslim Creed.-Cambridge, 1932.-296 p.
566. Wolfson H.A. The Philosophy of Kalam.-Cambridge, 1976.-266 p.
567. World of Islam: Faith, People, Culture.-London, 1976.-239 p.
568. Zaman Ī. The Science of Rijāl as a Method of Study of Hadiths // *Journal of Islamic Studies*. -1994. — №5. -P.1-34.
569. Абд аль-Азіз Амір. Ал-Мадхал лі-дірасат ал-канун аль мукаран бі л-фікх аль-ісламі: Ч.1-2.-Каїр-Бейрут, 1969-1978.-Ч.1.-269 с.-Ч.2.-332 с.
570. Абд аль-Ваххаб Халаф. Масадір ат-ташрі аль-ісламі насс фіха.-Каїр, 1955.-290 с.
571. Абд аль-Ваххаб Халаф. Хуласат таріх ат-ташрі аль-ісламі.-Кувейт, .-[Б.р.]-218 с.
572. Абд аль-Разік Алі. Аль-іслам ва усуль аль-хакі.- Бейрут: Дар Мактабат аль Хейа, 1966.-286 с.
573. Абд аль-Хамід Мутаваллі. Мабаді нізам аль-хукм фі-л-іслам маа аль-мукуруна бі-л-мабаді ад-дустуріа аль-хадіса.-Александрія, 1977.-458 с.
574. Абу Захра, Мухаммад. Ібн Таймія.-Каїр, 1958.-196 с.
575. Абу Захра, Мухаммад. Усул аль-фікх.-Каїр, 1995.-294 с.
576. Абу Муса аль-Зухрі. Аль-мунтага мін аль-Муватта.-Бейрут, 1993.-432 с.
577. Абу Убайд. Кітаб аль-насікх вал-мансук.-Кембрідж, 1987.-231 с.
578. Абу Ханіфа Нуман ібн Сабіт. Ал-фікх аль-акбар.-Казань, 1914.-434 с.
579. Абу Хатім Мухаммад аль-Казвіні. Кітаб аль-хійал фі-л фікх.-Ганновер, 1924.-202 с.
580. Абу Юсуф. Кітаб аль-Азхар.- Каїр, 1936.-227 с.
581. Абу Юсуф. Кітаб аль-харадж.- Каїр, 1352 р. хіджри.-306 с.
582. Авад Мухаммад Авад. Дірасат фі-л-фікх аль-джінан аль-ісламі.-Александрія, 1977.-346 с.
583. Алі Мансур. Аль-мадхал лі-л-улум аль-кануніа вал-фікх аль-ісламі.-Каїр, 1967.-256 с.
584. Алі Хусайн аль-Азалі. Аль-ваджіз фі усул аль-фікх ва таріх ат-ташрі.-Багдад, 1988.-202 с.
585. Аль-Аккам, Фарук. Таріх ат-ташрі аль-ісламі.-Дамаск, 1982.-216 с.
586. Аль-Асалі Х. Джахм Ібн Сафван.-багдада, 1965.-198 с.
587. Аль-Ашмаві. Усул аш-шаріа.-Бейрут, 1983.-296 с.
588. Аль-Баджі. Аль-мунтака аль-імам Малік.-Т.7.-Бейрут, 1914.-306 с.
589. Аль-Баджі. Іхкам аль-фусуль фі акламал-вул.-Бейрут, 1986.- 224 с.



590. Аль-Басрік, Абу-л Хусайн Мухаммад. Кітаб ал-му'амад фі усул аль-фікх.-Дамаск, 1964-1965.-496 с.
591. Аль-Вахіді. Асбаб аль-нузул.-Бейрут, 1997.-308 с.
592. Аль-Газалі М. Фі-л-акіда ва-ш-шарі'а.-Каїр, 1959.-237 с.
593. Аль-Дхахабі. Аль-ібар фі кхабар ман дхабар.-Бейрут, 1995.-208 с.
594. Аль-Замахшарі. Аль-кашшаф ан накаік аль-танжі.-Калькутта, 1976.-244 с.
595. Аль-Зуркані. Шарх аль-Муватта.-Т.4.-Каїр, 1979.-389 с.
596. Аль-Зухайлі, Вахба. Аль-фікх аль-ісламі ва афіллатуху.-Ч.1.-Дамаск, 1984.-406 с.
597. Аль-Зухайлі, Вахба. Аль-фікх аль-ісламі ва афіллатуху.-Ч.8.-Дамаск, 1984.-815 с.
598. Аль-Касмії. Тафсір аль-Касмії.-Каїр: Яса аль-баі аль-халабі, 1957.-498 с.
599. Аль Каттан, Мара. Мабаахіс фі улум аль-Куран.- Ер-Ріяд: Мактаб аль-Мааруф.-1981.-194 с.
600. Аль-Кітаб аль-Багдаді. Таклід аль-ілім.-Багдад, 1975.-406 с.
601. Аль-Кхатіб аль-Багхдаді. Таклід аль-ілім.-Багдад, 1975.-392 с.
602. Аль Маварді, Абу-аль Хасан. Адаб ад-дунья ва ад-дін.-Бейрут, 1981.-376 с.
603. Аль Маварді, абу-аль Хасан. Аль-ахкам ас-султанія ва-л-вілайат ад-дінаіа.-Каїр, 1973.-306 с.
604. Аль-Малікі, Абу Бакр Абдаллах ібнМухаммад. Ріяд аль-нуфіс: Т.3.-Бейрут, 1983.-406 с.
605. Аль-Малікі абу Хасані, Мухаммад ібн Алаві ібн Аббас. Фадл аль-Муватта.-Каїр, 1978.-480 с.
606. Аль Малікі, Мухаммад ібн Джузай. Каванін аль ахкам аш-шар'іа ва масаїл аль-фуру аль- фікхіяа.-Бейрут, 1968.-418 с.
607. Аль-Мубарак, Ахмад Абу аль-Азіз. Малік ібн Анас.- Абудабі, 1986.-272 с.
608. Аль-Мубарак. Нізам аль-іслам фі аль-хакм ва аль-давла.-Бейрут: Дар аль-фікр, 1981.-296 с.
609. Аль-Музаффар М.Р. 'Ака'вд аш-ші'а.-Ан0Наджаф, 1962.-231 с.
610. Аль-Саракхі. Аль-Мабсут.-Каїр, 1962.-308 с.
611. Аль-Суйуті. Джабал аль-дін: Ісаф аль-мубатта бі-ріджал аль-Муватта.-Бейрут, 1978.-309 с.
612. Аль-Суйуті. Іткан фі улум аль-Куран.-Катттар, 1968.-146 с.
613. Аль Табарі. Кітаб ікхтілаф аль-фікх.-Лейден, 1963.-408 с.
614. Аль-Тусі. Аль-ніхая фі маджарад аль-фікх ва-л-фагава.-Бейрут, 1970.-306 с.
615. Аль-Фарр, Авад Алі ва Мухаммад. Таріх ат-ташрі аль-ісламі.-[Б.м.], 1982.-218 с.
616. Аль-Фасаві, абу Юсуф. Кітаб аль-маріфа валь-тарікх.-Т.3.-Бейрут, 1981.-307 с.
617. Аль-Шатібі. Аль-Мувафакад фі усуль аль-шаріа: Т.4.-Каїр, 1988.-408 с.
618. Аль-Шафії Кітаб аль-умм: 7 т.-Каїр 1980-1983.
619. Аль-Ясас. Ахкам аль-Куран.-Константинополь, 1916.-216 с.
620. Аль-Яфії. Мір ат-аль-джанан ва-ібрат.-Хайдерабад, 1920.-234 с.
621. Амір, Абд-аль Азіз. Ат-тазір фі-ш-шаріа аль-ісламія.-Каїр, 1978.-224 с.
622. Ахмад Баба аль-Тінбукті. Наїл аль-ібнхая бі-татріс аль-Джібая.-Каїр, 1901.-118с.
623. Бек, Мухаммад аль-Хідарі. Таріх ат ташрі аль-ісламі.-Каїр: Аль-мактаба ат іджаріяа аль-Кубраі, 1960.-184 с.
624. Вуд Аббах Мухаммад аль Мухтар. Мадхал іла усуль аль-фікх аль-Малікі.-Тріполі, 1987.-221 с.
625. Гаджані Стрижевска, Божена. Таріх ат ташрі аль-ісламі.-Бейрут Дар аль-афак аль-Джаріда. 1980.-206 с.

626. Ганнун Абдаллах. Малік: хайатуху ва-фікху ва-Муватта уху // First Conference of Maliki Fiqh.-Norgwisch, England.-1982.-P.21-29.
627. Джурдж Джабур. Аль-Уруба ва мазахір аль-ухра фі-д-дасатір ар-рахіна лі-л-актар аль-арабія.-Дамаск, 1976.-172 с.
628. Зайд, Мустафа. Аль-маслаха фі-т-ташрі аль-ісламі.-Каір, 1964.-224 с.
629. Зайдан, абд аль-Карім. Аль-ваджіз фі усул аль-фікх.-Багдад, 1977.-306 с.
630. Зіяд ібн Саїд аль-Кхурашані. Тахдхіб.- Каір, 1990.-248 с.
631. Ібн абі Зіяд аль-Гаяравані.-Кітаб аль-фамі.-Туніс, 1982.-211 с.
632. Ібн абі Йа'ла. Табакат аль-ханабіла лі-л-каді Абі-л-Хусайн Мухаммад б.Абі Йа-ла.-Т.1.-Бейрут, [Б.р.]-424 с.
633. Ібн абі Хатім. Тахдімат аль маруфа аль-кітаб аль-зарх ва-л-таджі.-Хайдерабад, 1952.-307 с.
634. Ібн аль-Арабі. Аль-Васйа.-Бейрут: Дар аль-іман, 1986.-408 с.
635. Ібн аль-Арабі. Ахкаам аль-Куйран.-Каір, 1977.-379 с.
636. Ібн аль-Джаузі. Манакіб аль-імам Ахмад б.Хан бал.-Бейрут, [Б.р.]-329 с.
637. Ібн аль-Мубарак. Кітаб аль-зіхд валь-ракайа.-Мелага, 1966.-342 с.
638. Ібн Вахаб Абдаллах. Аль-Муватта: Кітаб аль-Мухараба.-Вейсбаден, 1992.-246 с.
639. Ібн Зіяд Мухаммад Мансур. Аль-Мадіна ва-ман бадахум.-Медіна, 1987.-208 с.
640. Ібн Зіяд, Мухаммад Мансур. Аль-табакат аль-кубра.-Медіна, 1987.-256 с.
641. Ібн Ідріс Абу Абд Аллаа аш-Шафії. Кітаб аль-умм: Ч.1-7.-Каір, 1978.
642. Ібн Кутайба. Кітаб аль-Мааріф.-Каір, 1960.-292 с.
643. Ібн Рушд аль-Куртабі (аль-Джадд), абу-Валід. Аль-баян ва-л-тахсіл ва-л-шарх ва-л-тавджіх ва-л-таміл фі масаїл аль-Мустакрая.: 20 т.-Бейрут, 1984-1987.
644. Ібн Рушд аль-Куртабі. Бадаят аль-муджтахід.-Т.2.-Каір, 1911.-406 с.
645. Ібн Таймія. Шіхат усуль мазхаб ахл аль-Маїна.-Каір, 1999.-345 с.
646. Ібн Хазм. Джамхарат ансаб аль-арад.-Каір, 1948.-280 с.
647. Ібн Халаваях. Мухастар фі шавадх аль-Куран мін кітаб аль-баді.-Каір; Лейпциг, 1934.-206 с.
648. Ібн Ханбал. Муснад... /Абдаллах Ахмад б.Мухаммад б.Ханбал.-Т.1-6.-Каір, 1313 р. хіджри.
649. Ібн Хамдун. Хашіят ібн-Хамдун аль-шари майара лі-манзумат аль-муршід аль-муїн лі- абд аль-Вахід ібн Ашід: Т.2.-Бейрут, 1972.- 406 с.
650. Ібн Юзаї. Аль-каванім аль-фікхія.-Бейрут, 1984.-280 с.
651. Іяд ібн Муса аль-Якуб аль-каді. Таріб алам мазхаб Малік.-Бейрут-Тріполі, 1967.-340 с.
652. Камхаві Мухаммад аль-Садік. Аль-бахс ва л-істікхра фі тараджім аль-курра.-Каір, 1981.-298 с.
653. Кітаб аль-умм: Т.1-7.-Каір.-1321-1325 р. хіджри.
654. Малік ібн Анас. Аль-Муватта: Т.1-5 / Башшар Аввад Марур.-Бейрут, 1990-1993.
655. Малік ібн Анас. Муватта аль-імам Малік.-Каір, 1971.-650 с.
656. Малік ібн Анас. Рїяд аль-нуфус.-Т.3.-Бейрут, 1983.-392 с.
657. Машрафа, Атіяа Мустафа. Аль-када фі-л-іслам.-Бейрут, 1966.-238 с.
658. Мурсі, абд-Аллаа. Сїядат аль-канун байна аш-шаріа аль-ісламія ваш-шараї аль-вадіна.-Александрія, 1972.-186 с.
659. Мухаммад абд аль-Джавад Мухаммад. Бохус фі-ш-шаріа аль ісламія ва-л-канун.-Каір, 1973.-216 с.
660. Мухаммад Абу Зухра. Усуль аль-фікх.-Каір, 1991.-367 с.
661. Мухаммад Йусуф Муса. Аль-іслал ва хаджат аль-інсан ілайхі.-Каір, 1961.-229 с.



662. Мухаммад Фарук ан-Набхан. Аль-мадхал лі-т-ташрі аль-ісламі.-Кувейт-Бейрут, 1977.-296 с.
663. Наср, Фарід Васіл. Каідат аль- муамалат ат-ташрїя байна аль мафхум аль-ваді ва-л-мафхум аш-шарїа // Маджалат аш-шарїа ва-л-канун.-1981.-№3.-С.159-185.
664. Рафіт, Вахід. Ат-Ташрі аль-кувайті: Мухадарат аль-маваїм ас-сакафі. -Кувейт, 1968.-216 с.
665. Сабік Ас-Сейід. Фікх ас-Сунна: В 3 т.-Бейрут: Дар аль-джейн, 1416 (хіджри).
666. Субхі, ас Салїх. Маалїм аш-шарїа аль-ісламія.-Бейрут, 1978.-218 с.
667. Субхі, Махмасані. Фаласават ат-ташрі фі-л-ісламі.-Бейрут, 1952.-206 с.
668. Хасан аль-Турабі. Аль-харака аль-ісламія ва аль-тахдіс.-Бейрут, 1980.-40 с.
669. Фадл, Абд аль-Вахід Абд ар-Рахман. Аль-унму-задж фі усул аль-фікх.-Багдад, 1969.-247 с.
670. Халїл ібн Ісхак. Кїтаб хтілат Малїк ва-л-Шафі ін умм.-Каїр, 1997.-174 с.
671. Харраш М.Х. Ібн Таймія ас-салафі.-Бейрут, 1984.-214 с.
672. Хассан ібн Ахмад ібн Мутаб. Ідалх аль-масалїк іла гава ід аль-їмам Малїк.-Каїр, 1980.-206 с.
673. Хашїм Ма'руф. Аль Мабадї аль-амма лі-л-фікх ал-джа'фарї.-[Б.м.], [Б.р.] -361 с.
674. Хусейн Таба Табаї Бурутжерді. Рїсале товзіх аль-місаїл.-Тегеран, [Б.р.] -446 с.
675. Шалабі, Мухаммад. Аль-Мадхал фі ат-тарїф бїльфікх аль-ісламі.-Бейрут: Дар АН Нада аль-Арабія, 1969.-286 с.
676. Шїхата, Шафік. Аль-їджтіхад ат-ташрїя фі каванїн аль-білад аль-арабіа.-Каїр, 1980.-404 с.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ

ФРАГМЕНТИ КНИГИ ІСААКА ФАРИДА «БУТИ МУСУЛЬМАНИНОМ»

(Исаак, Фарид. Быть мусульманином / Ф. Исаак ;Пер. с англ. Н.Лебедева. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 352 с.)

Основна ідея цієї книги

У світ ісламу проник відроджуваний і тривожний дух доречності, адекватності нашої віри з сучасними подіями. Велика кількість мусульман, особливо серед молоді, жадають усвідомити, як співвідноситься іслам з нашим поточним життям. Багато відповідей на ці питання було породжено все тим же духом доречності: нерідко вони відрізняються поверховим сприйняттям, внутрішніми сумнівами, повторами уже відомого, а часом створюють у думках людей дійсну тривогу. І багато з цих відповідей турбують не тільки тих, хто бажав би і надалі зберігати недоторканим свій контроль над світовою економікою, але і чимала кількість мусульман надають великого значення соціальній справедливості й особистій волі. Алхмодулілла (хвала Аллаху), серед таких людей усе більше і більше молоді.

Найбільшу увагу серед подібних течій відродження залучають до себе ті з них, що відрізняються особливим фанатизмом, нетерпимістю і дратівливістю. Але це ні в якій мірі не повинно применшувати значення дійсно «нового мусульманина». Ми говоримо тут «новий» у тому значенні, що це той мусульманин, якого інертний і відсталий іслам намагається зтягти виключно до мережі обрядів, що добровільно повинні були б уступити шлях особисто значимому і соціально адаптованому ісламу. Ті з нас, хто глибоко проник у людську і жалісну сутність нашої віри, не можуть допустити, щоб усі ми виявилися поглинені обвалом релігійного мракобісся. Так само, ми повинні протистояти і тому, що в ряді засобів масової інформації весь іслам у цілому зображений як погроза загальнолюдським цінностям.

У сучасних роботах з ісламу, написаних при участі мусульман, занадто велике значення приділяється найбільш очевидним аспектам нашої віри. Такі роботи звичайно призначені для тих, хто просто бачить в ісламі альтернативу загальної колонізації свідомості, що йде шляхом нестримної Мак-Дональдизації, супроводжуваної руйнуванням національних культур і економічною експлуатацією. Два інших фактори сприяють створенню жорстоких і нелюдських образів ісламу. Це, насамперед, ті страждання, що мусульмани зазнають у різних регіонах світу (таких, як Палестина, Чечня, Балкани і Кашмір), а також спрощене навертання до нашої релігійної спадщини і як до рятівної бухти, і як до засобу самозахисту.

Я вірю в існування шляху, що проходить між нелюдським фундаменталізмом і непрямим традиціоналізмом. Це шлях радикального ісламу, що веде до соціальної справедливості, власної волі і пошуків Всевишнього, що знаходиться над усіма релігійними постулатами і догматичними конструкціями; того ісламу, що підштовхує нас досліджувати нашу віру на предмет особистої і соціальної значимості. Я вірю, що такий іслам дозволяє знайти відповіді на питання, від яких страждає сучасне матеріалістичне суспільство. Саме в ньому зараз гнітюча більшість людей живе — а також вмирає — у тихому розпачі, маючи почуття, що лякає, відвертаючись від самих себе, інших і Аллаха. Мусульмани разом з іншими релігійними течіями здатні здійснити вагомий внесок у створення безпечного і гуманного світу.



Одним з факторів, що роз'єднують релігійні групи, є наш підхід до особистого самоаналізу. Ми намагаємося не тільки досліджувати соціально-економічні структури, що породжують і підсилюють гноблення, але й аналізуємо нашу особисту роль у всьому цьому (як реакцію на те, що відбувається).

Ми задаємо питання типу: «Як саме ми пов'язані з нашою вірою?», «Як повірити в існування Аллаха в такому несправедливому суспільстві?», «Як ми можемо виявити себе в загальних спробах зміцнити на землі справедливий порядок?», «Чи можемо ми так поводитися щодо інших, щоб створити атмосферу довіри і порядності?» Саме те, як ми відповідаємо на всі ці питання, і слугує у кінцевому рахунку єдиним барометром, що відзначає нашу позицію щодо дійсного ісламу.

Особливо варто підкреслити, що такий перегляд чи огляд нашої віри з погляду окремої особистості не може проходити окремо від спроб вплинути на перебудову несправедливих соціально-економічних систем. Іслам ніколи не був оранжерейною рослиною; історія раннього ісламу свідчить про зусилля в соціально-економічній облаштованості, самоаналізі, нових відкриттях і творчій діяльності.

Отже, основна ідея цієї книги проявляється в необхідності особистого саморозвитку шляхом залучення інших людей утворення більш людяного і справедливого світу, де всі були б вільні у своєму виборі зробити Аллаха центром власного існування.

Чому присвячена ця книга?

Часом, коли на передній план виходить не найбільш приємна сторона моєї натури, мої друзі задаються питанням: чи дійсно я — та сама людина, що написала цю книгу? Правда, я намагаюся жити в руслі тих ідей, що виражено в даній роботі. І я пропоную їх вашій увазі, як людина, що зазнала їхнього впливу у минулому і відчуває його до цих пір; я також хочу передати вам своє відчуття болю і радості від спроб виявити волю Аллаха в умовах особистого і соціально-політичного розвитку. І я надіюсь на те, що Аллах не буде запитувати нас про те, чи досягли ми успіху в наших починаннях чи ні; він лише запитає нас, наскільки наполегливими ми були у своїх спробах.

Прихильники хасидизму розповідають легенду про рабина на ім'я Зусія, що незадовго до своєї смерті вимовив: «У тім світі, куди я потраплю, мене не запитають: Чому ти не був Мойсеєм? — мене запитають: Чому ти не був Зусією?» Оскільки будь-яка творча робота автобіографічна, моя теж може з повним правом вважатися такою; вона присвячена мистецтву бути мусульманином у сучасному світі; у ній відбита сутність спроб, що започатковуються мною, впливати в потрібному напрямку (а також спроб тих, хто був пов'язаний із мною особистими чи діловими стосунками). Я був натхненний такими джерелами мусульманського релігійного життя, як Коран і легенди про пророка Мухаммада (нехай прибудуть з ним світ і благословення). Я використовував ці джерела, щоб виправдати і пояснити глибоко збережені вірування. І тепер просто неможливо сказати, чи прямує пояснення натхненню чи навпаки. І ця відмова від переваги однієї іншої і тісна взаємодія між думкою і дією (іншими словами, між теорією і практикою) характерні для кожної сторінки моєї книги.

У той час як кожна глава має ясний заголовок, що сприяє організації окремих тем по інформаційних блоках, куди гірше склалася справа з моїми категоріями: ні про одну з них не можна сказати як про чисто духовну чи чисто політичну, що відноситься винятково до цього світу чи тільки до світу іншого, присвяченої собі чи тільки іншим.

У той час як я усе більше і більше усвідомлював нестерпні страждання нашого народу в умовах режиму апартеїду, я переконувався й у наявності внутрішнього зв'язку між тими, хто наголошував на «духовності» і співробітництві усередині системи гніту, і

тими, кого не хвилювали ні духовність, ні участь у боротьбі за волю. Адже серед них було чимало тих, хто стверджував, що йде виключно шляхом «духовного реформування», не маючи нічого спільного з «політикою», насправді ж конфіденційно — а часом і не ховаючись — активно підтримував режим апартеїду. Я все більше і більше переконувався, що духовність поза політикою була далека від декларованого нею нейтралітету; навпаки, тим чи іншим шляхом вона допомагала системам соціально-економічного гноблення.

Таким чином, моя робота присвячена історії боротьби жителя Південної Африки за справедливість і спробам сполучити цю боротьбу з його релігією (ісламом). Проживаючи, однак, зараз у Південній Африці періоду постапартеїду, я намагаюся до кінця залишатися вірним своєму релігійному нахилові, залучаючи кращі його елементи для побудови в країні справді справедливої держави, у якій не буде місця расовому і політичному утиску. Тим, хто всерйоз сприймає свою теологічну спадщину, буває неймовірно важко сполучити двох тенденцій: залишатися «сином свого століття», що живе в суспільстві, тільки отримавши волю, і бути при цьому щирим мусульманином. Виникає почуття, що кожна відповідь супроводжується безліччю нових питань. І я думаю, що накопичений мною досвід виявиться корисним для мусульман у будь-якій частині земної кулі (хоча б тим, що допоможе їм розвинути в собі змогу до критичного аналізу що відбувається, не виходячи при цьому за рамки своєї віри).

Мій власний досвід південно-африканця відкрив мені існування різних способів боротьби за створення кращого світу навколо нас. Мені добре знайомий той шлях, на якому активні спроби досягнути мети можуть збігатися з повним ігноруванням усіляких «битв» усередині самого себе, боротьби між собою й іншими, а також тих зіткнень, що виникають між щирими віруваннями людини і її ж вчинків. Лише деякі з нас здатні підходити до такого роду битв творчо сприйнятливо, але навіть у цьому випадку подібні «бої» ранять багато душ. На відміну від тих фізичних шрамів, що залишає на нас поліцейський кийок чи хлист, емоційні шрами занадто часто залишаються «без відходу», що робить наші спроби говорити про них неймовірно важко і хворобливо. І от я пропоную вашій увазі деякі з моїх спостережень щодо проблем, що турбують нас.

Про буття з Аллахом

А коли запитують тебе раби Мої про Мене, то адже Я — близький, відповідаю за клику манливого, коли він покличе Мене. Нехай же вони відповідають Мені і нехай вірять у Мене, — може бути, вони підуть прямо!

Коран 2: /86

Центральне місце в житті мусульман займає віра в існування і єдність Аллаха, Всевишнього. У Корані особливо підкреслюється роль Аллаха як реально існуючого і люблячого Бога, до якого повинні будуть повернутися всі його людські діти і перед яким ми усі відповімо за наші вчинки. Присутність Аллаха у світі і нашій безумовній підзвітності Йому визнаються практично всіма мусульманами. Я говорю «практично всіма», оскільки на відміну від теологічного визначення «мусульманина», умах (єдина община Мусульман) містить у собі і їхніх дітей, які — не повідомляючи про це привселюдно — відійшли від віри в Аллаха, продовжуючи виряджатися в різноманітні парадні одяги релігійної общини мусульман.

У більшості мусульман віра в Аллаха проявляється за допомогою цілої серії релігійних обрядів і вимовлених вголос релігійних формул. У цій вірі вони знаходять останній притулок у момент зіткнення з особистими лихами, природними чи соціальними катаклізмами. Інші настільки ж щиро розчарувались вірити в присутність Аллаха у світі, де зло (як здається) настільки часто переважає над добром. І тоді як для багатьох мусульман



життя, наповнене винятково релігійними ритуалами, є значимим саме по собі, іншим (чия віра знаходиться в безустанному пошуку цілісності і правдивості) необхідно розібратися в багатьох проблемах і відповісти на їхні питання, що мучать, щоб знайти своє місце в нашому світі.

Суфійська традиція в ісламі зробила центром своїх пошуків живий зв'язок з Аллахом і — через це — досягнення свідомого життя в Богові, підтверджуючи тим самим обмеженість релігійного існування, що задовольняється лише ідеологією, виконанням законів і ритуалів. І незважаючи на перевагу більш суворих прихильників ісламу, величезне число звичайних віруючих по усьому світі дотепер виконують багато чого з заповіданого суфійськими наставниками. На жаль, на широкому практичному рівні це перейшло в новий вид народних ритуалів, у центрі уваги яких виявилися святі і чудотворці, здатні вступати в спілкування з Пророком (нехай прибудуть з ним мир і благословення), від якого, у свою чергу, очікують заступництва перед Аллахом.

Наше життя — життя мусульман — у значній мірі позбавлене діючого і живого зв'язку з Аллахом. Ми усвідомлюємо цей зв'язок лише в важкі хвилини, передоручаючи його посередницькому класу релігійних діячів, керуючих посвятою, чи ж формальним ритуалам п'яти щоденних мо-литв, паломництва в Мекку і поста в місяці Рамадан.

В усьому цьому, однак, немає тієї сердечності, що видна в нижче наведеному уривку з хадис кодси (вислови Аллаха, передані в словах Пророка):

«Коли ж Мої раби намагаються наблизитися до Мене бажаним для Мене шляхом, лежачим поза запропонованим Мною в якості обов'язкового, і продовжують свої спроби, посиленням волі переборюючи обов'язкове, — тоді Я починаю любити його (ї). Коли ж Я люблю його (ї), Я стаю вухами, якими він (а) чує, очима, якими він (а) бачить, руками, якими він (а) бере і ногами, якими він (а) ступає. І коли він (а) просить Мене про що-небудь, Я дарую це йому (ї); коли ж він (а) шукає Мого захисту, Я роблю йому(ї) заступництво».

Виділяючи подібним чином цей зв'язок у Корані і відштовхуючись від того, що Аллах є центром справді релігійного життя, я присвятив багато глав своєї книги безпосередньо даним відносинам, а не відповідним ритуалам, що призначені служити лише за собою вираження цих взаємин.

Ця глава починається з опису мого візиту в Мекку, покликаного відкрити мені присутність Аллаха в цьому світі. Мені хотілося б показати вам, як часто наші спроби «стати перед обличчям Аллаха «закінчуються тим, що ми виявляємося один на один з нашим непривабливим «я». Потім обговорюється наше прагнення досягти духовної цілісності шляхом безустанного і праведного труда, а також відмовлення від спрощених відповідей на виклик дійсності.

Поряд з паломництвом у Мекку, двома іншими актами благочестя, обов'язковими практично для всіх мусульман, є п'ять щоденних молитов і пост в місяці Рамазан. Кінцева частина даної глави торкається деяких виникаючих при цьому проблем і рекомендує можливі шляхи виходу на більш обдуманий рівень обов'язкових ритуалів.

Розглянуті в даній главі взаємовідносини з Аллахом не рідко є дуже дискомфортними, і я більш ніж упевнений у тім що багато хто з нас воліють ховати цей дискомфорт. Незважаючи на окремі забавні моменти чи навіть часом трохи легковажний тон моєї розповіді я особисто не відношуся до такого дискомфорту чи зіткненням з Аллахом як до забави. Навпроти я думаю, що зумів розвинути більш глибоке сприйняття того, що відбувається завдяки його словесному викладу. Надходячи в такий же спосіб, і інші будуть здатні набагато краще усвідомити особисті зусилля і старання. І я сподіваюся, що наш спосіб рішення подібних проблем дозволить нам хоча б трішечки наблизитися до Аллаха.

Чи може Аллах бути цілком індиферентним?

«Чи існує Аллах?», «Аллах — це Він?», «Чи являється Він всемогутнім?», «Якщо Він дійсно всемогутній, то чи може Він створити камінь настільки важкий, що буде не всилах підняти його?», «Де знаходиться Аллах?», «Чи є присутнім Він усюди?», «Якщо хтось створив усе, що існує на землі і на небесах, і назвав це «ціле», то воно повинне містити в собі й Аллаха, хіба не так?», «А якщо це дійсно так, то виходить, Аллах — менше, ніж «ціле»?», «Якщо Він є, прибуде Він і надалі Аллахом?» — ось лише деякі з питань, що мучили мене з тієї пори, коли я був дитиною.

Вони можуть показатися комусь дивними, але це неважливо. Адже коли ви дивитесь на трирічну дитину, що умирає від СНІДу, продовжуючи вірити у Всемогутнього Бога, ваші питання приймають більш серйозний характер. «Якщо Він існує, чому Він зберігає мовчання перед обличчям страждання? «І якщо Аллах — це Він, то що тоді можна сказати про ті теологічні прийоми, що чуттєві до проблеми нерівності половин мусульмани використовують для того, щоб зробити їхній іслам більш прийнятним?»

Багато років тому мій друг Ашик, що регулярно задавав мені питання про нашу віру, сказав мені: «Фарид, мені здається, що ти відповідаєш мені дуже добре, але я розумію, що відповідь призначена тільки мені, а сам ти не почуваш себе задоволеним». З тих пір я пройшов небагато далі по шляху щирості і з собою і з іншими і перестав, зрештою, дивитися на себе, як на відповідний механізм.

Багато хто з нас (ті, хто по справньому відноситься до існування Аллаха) не раз вдавалися у відчай через неможливість одержати відповіді на питання, що мучать нас. Важко зрозуміти, чому Він просто дивиться на нас, що страждають і втрачають себе в цій «пустелі без відповідей». Не раз і не два я викликав, звертаючись до Аллаха «Зроби ж що-небудь!» (Як сказав мені Надир, цитуючи невідомого автора: «Один раз я чув, як деяка молода людина кричала Богу, просячи Його, чому Він дозволяє дітям помирати від голоду, поки нарешті не зрозумів, що Бог був цими помираючими від голоду дітьми і запитував цієї молоді людини, чому він дозволяє їм помирати».)

Ти сказав: «Ці дні ми переминяємо низкою серед людей, і щоб знав Аллах тих, котрі (істинно) увірували, і взяв з вас сповідників, — воістину, Аллах не любить несправедливих!» (К. 3:140). Що ж, добре, зараз ти виключаєш мене, як одного з «несправедливих». О ні, я ніколи не поклонявся ідолам, але існує стільки інших божеств — наукова кар'єра, секс, влада, престиж. «І от я стою перед тобою, я, знехтуваний лицемір; зроби ж що-небудь! Не залишай мене в такому стані!» І хіба не стояв я в Медині біля могили Мухаммада, нашого пастиря, і, подібно загубленій вівці, благав, щоб мене знайшли і повернули в череду?

Далі я розповім вам про одному з таких зіткнень з Аллахом, що у той час відкрився мені як Вища Індиферентність. Це відбулося в Мецці, «Матері Міст», у місці, де знаходиться Кааба, невелике чорне спорудження кубічної форми, про яке в Корані говориться, як про «перший будинок, установленому для людей» (К. 3:96). Для мусульман візит у Мекку нерідко є здійсненням мрії всього їхнього життя. Для когось, як показує моя історія, наслідки такого візиту відкриваються не відразу, а приходять із запізненням і в схованій формі.

У Корані Мекка називається маад — місце повернення (К. 28:85). Уперше я відправився туди кілька років назад; це була подорож «додому» до мого остаточного повернення «додому» (усе наше життя в Корані описується як етап на шляху повернення до Аллаха, К. 2:285). Для мусульман подорож у Мекку — це також дотик до своїх коренів: генеалогічним, релігійним і духовним.



Це повернення до наших генеалогічних коренів, оскільки Адам і Єва (нехай прибудуть з ними мир і благословення) жили на рівнинах біля гори Арафат, оселивши там після вигнання з Раю. Це повернення до наших релігійних коренів, оскільки Печера, де на пророка Мухаммада (нехай прибудуть з ним мир і благословення) зійшло божественне одкровення, є фізичною крапкою відліку початку виникнення ісламу як релігії. І нарешті, це повернення до наших духовних коренів, оскільки Кааба є символом присутності Аллаха, Житлом Аллаха.

Я наближався до Мекки зі змішаними почуттями. З одного боку, я був підготовлений численними історіями про стан «переповненого серця», розказаними паломниками, що додому повернулися. Ці історії наштовхнули мене «відчутти велич моменту»; з ними боролося моє мирське сприйняття, що вказує на необхідність «тримати себе в руках»; нафс аль-лав-вамах (осудне «я») глумливо благало: «І тобі не соромно плямувати священну землю Мекки своїми слідами?» У всякому разі, подорож вже обійшлася мені в кілька сотень доларів, і ніякі глузування мого «осудного я» не могли змусити мене повернутися назад.

Кожна людина спускається в харам (священну область) з навколишніх її марних пагорбів. І тут Кааба з'являється у всій своїй величч і славі. Ах якби і я теж, думав я, міг би от так спуститися у власну марну сутність і створити нове буття, піднявшись над своєю спустошеною душею. Як сказав Мухаммад Ікбал, пакистанський поет: «Перероби свою стару форму і створи нову сутність — сутність реально існуючу, без якої твоє «я» — лише тонка обручка диму». Вперше за багато років мною знову опанувала надія. Якщо ця марна країна зуміла стати джерелом, що живить стільки людей, то і мені є на що сподіватися. І з моєї, на перший погляд, марної сутності, може забити живе джерело. Напившись з нього, я зможу стати повноцінною людиною і повноцінним мусульманином.

Загорнений у іхрам, просте одіяння з бавовни, обов'язкове для всіх прочан, із прив'язаним до пояса гаманцем, з думками про дорожні чеки і мій паспорт, я змішався з юрбою людей, що наближалися до байт аль-атик (древнього будинку). Я цілком розчинився в юрбі. Чи існує який-небудь ліміт часу для того, хто втрачає сам себе? Втрачає інтелектуальний жаргон, захоплення, усілякі справи і турботи, нарешті, свою родину? Чи відшукаю я коли-небудь себе, щоб надійти в розпорядження цього «законного власника»? Тільки зараз — відповідай мені! І більше ніколи і ні про що не запитаю тебе! (Мовчання.)

Чіпляючись за книжечку дуа (молитов), я квапливо зробив сім таваф (обходів) навколо Кааби, читаючи для кожного окремого кола запропоновану молитву. І хоча я цього потребував, я не міг досягти самовираження, і навіть плач, що йде з глибин моєї покаліченої сутності — нехай навіть дивний — був мені недоступний. Може моя душа виявилася жертвою змови між улама (духівництвом) і продавцем цієї книжечки, що забезпечили мене збірником запропонованих молитов? І написано слово стіною відокремило мене від мого Творця? Чи не було це наслідком тривалого зв'язку між офіційною релігією і капіталізмом — зв'язку, що наніс смертельні рани цнотливості душі?

Я був не в змозі зробити необхідні приготування, перш ніж доторкнутися до Хаджар-аль-Асваду (Чорного каменю), що упали, як повідомляє переказ, з неба і покладені в цьому місці Мухаммадом, що символізує не що інше, як мультазам, ворота Кааби. Перш ніж я усвідомив це, мій перший цикл ходіння навколо Кааби був довершений — перша частина спустошуючого процесу, вигорання під час звертання навколо свічі — до того, як тебе охопить полум'я. (Хіба не слідкував я при цьому наставленню Джелал-

ад-Діна Румі, що сказав: «Вмири, перш ніж ти вмири», — адже я прийшов у місце мого повернення, Мекку, до мого останнього повернення до мого Пана?»

Я проштовхнувся до Чорного каменю, жагуче сподіваючись, що він прийме в себе мою чорність (задовго до цього я дивувався тотожності гріха і чорності), мій обтяжний титул, ігри у владу, політико-релігійну позицію, красномовство і плутанину вчинків. А потім, продовжуючи чіплятися за свій збірник молитов, гаманець і паспорт, я доторкнувся до дверей. З глибин моєї істоти піднялася хвиля, змиваючи таємну змову між торговцем книг і духовництвом, що наказало мені відповідати строго по релігійних формулах, а також між модерністами і капіталістами, що спонукували мене «контролювати свої емоції». Звільнившись на час, я відсунув убік цю маленьку книжечку з обов'язковими молитвами, відкривши дорогу безконтрольним риданням. І я згадав анекдот про повернення південноафриканського паломника: «О, ви б тільки подивилися, як ці бідні пакистанці чіплялися за покривало Кааби; це було жалюгідне видовище». Я продовжував ридати й у цей момент міг виразити себе лише в одному: «Принижений у Твоїй присутності». І я був щасливий відчувати себе «бідним пакистанцем».

Там були й інші, котрі також плакали. Я стояв у Його дверей. Я гірко ридав, оплакуючи моє минуле, сьогодення і майбутнє. Я ридав над тим, що здавалося мені існуванням у бруді, і сподівався, що хтось виступить із дверей. Для мусульманина це місце являє собою щось набагато більше, ніж просто фізична субстанція. І от я доторкнувся. Тягар цього моменту був воістину руйнівним.

Якщо ж цього було недостатньо... Мовчання, що зустріло мене, здавалося просто оглушливим. І ні єдиного проблеску виникнення нової сутності після тієї, що поглинуло полум'я. І от я стояв там, розбитий і спустошений, після численого повтореного «принижений у Твоїй присутності». Наповнений усвідомленням власної порожнечі і незначності, я побрів геть, повторюючи сам собі: «Чого Він хотів досягти, піддаючи мене прояву цієї божественної байдужності?»

Набагато пізніше моє тіло повернулося, щоб зробити запропоновані ракаат (дві об'єднаних молитви) у Макам аль-Махмуд, місці, що було визначено Авраамові (нехай прибудуть з ним мир і благословення) для молитви (К. 2:125). Тіло відправилося пити зі священного Замзама, тіло пробігло між пагорбами Саффа і Марва в наслідування Агари (нехай прибудуть з ним мир і благословення), чорній дружині Авраама, тіло повернулося в готель, тіло поверталося в харам п'ять разів у день протягом трьох днів, і тіло сіло в автобус, що відвіз його до підніжжя Гори світла.

Саме на цій горі змучене сумнівами і стражданням серце пророка Мухаммада знайшло розраду в одкровенні, що зійшло на його. І хто знає? У всякому разі, мені варто спробувати. Адже, я при цьому нічого не втрачаю. Був розпал літа, полудень, і навколо — ні душі. Семирічний Муса кілька секунд лукаво розглядав мене, перш ніж запитати: «Ви упевнені, що не хочете почекати, поки спека трохі спаде?»

«Муса! На відміну від твого тезка з Корана я не заклопотаний пошуками вогню чи дров. Мене не очікує черед. Я один, і ця подорож для мене — питання життя і смерті. Я хочу, щоб на горі нікого не було, коли я буду поглинений своїми відкриттями. Муса, ти дійсно знаєш усе про ці гірські маршрути?» Бідна дитина глянула на мене так, немов я був не у своєму розумі (і він був недалеко від істини, могли б додати ви). Я купив у нього пляшку води і почав сходження до Печери. Саудівський режим, будучи дуже «пуританським», рішуче противиться всім «неортодоксальним» формам прояву благочестя. Не схвалювалися і візити в яке-небудь з місць, що традиційно вважалися святими. Тому тут не було ніяких знаків, що вказали би шлях до Печери. Треба було просто прямувати за людьми. А якщо навколо нікого не було? Прямуйте за бляшанками 3-під



пепсі! Тисячі і тисячі їх лежали на горі, уздовж усього шляху до печери. Деякі ж були розкидані навіть усередині неї. Що за сумне видовище! От так і йшов цей «послідовник» Мухаммада: душею чіпляючись за дорожні американські чеки і намагаючись триматися шляху, «вимощеного» порожніми бляшанками з-під пепсі (стверджуючи, що прийшов сюди в пошуках Істини!). Чи не почекаати тобі більш придатного моменту, о «послідовник» Мухаммада? Однак я не повинен виявляти несправедливість стосовно спроб інших мусульман намітити самим собі шлях. Були там і трохи недбало розфарбованих стрілок, що вказують у тому ж напрямку, що і бляшанки з-під пепсі. Однак можливість використовувати їх як покажчик була сильно ускладнена тим фактом, що там же знаходилися й інші стрілки, точно так само необережно розфарбовані, однак направляючи подорожуючого в протилежному напрямку! Начебто було недостатньо моїх болісних спроб вигнати з душі тисячу дияволів! Начебто було недостатньо всіх тих зірваних з голів наших людей пластикових пакетів — холодним зимовим ранком у Південній Африці періоду апартеїду! Начебто було недостатньо борошна, змішаного з піском, яким годували наших дітей! І начебто було недостатньо двох мільйонів людей, що розташовуються на ніч на підлогу чи на солому, чи просто в пилу, на голодний шлунок! Начебто... І от тепер стрілки, що вказують у протилежних напрямках!

Я продовжував прямувати за бляшанками з-під пепсі.

Шлях був крутим, а підйом — болісним. По дорозі наверх я помітив ще одного хлопця, що майже заснув, з палестинським шарфом за спиною. Дозволь же і йому бути. («І йому бути»? А відколи це можна сказати про тебе самому?) Зрештою я добрався до печери, де з працею вимовив дві покладені молитви і прийнявся вивчати написи; численні «Галима і Фатима були тут — 1967» і публічні визнання в любові. Банальність усього цього викликала в мене нервовий сміх, і мені стало здаватися, що, мабуть, і немає ніякої іншої реальності, крім цієї.

Отже, я досягнув. Прекрасно: якщо це і є «воно», нехай так і буде. І чому б тоді не покітчити з усім цим? Один зі схилів Гори світла був значно крутіше іншого, і я подивився вниз, оцінюючи час, що буде потрібно мені, щоб «покітчити з цим». Протягом декількох секунд я дивився в обличчя своїй долі. Я вже майже зважився зробити задумане, як раптом почув голос мого випадкового попутника, якого я вважав давно відсталим: «Бхай джан! Ап кі; тасвір кхенчі? Сірф біс ріял ганьби?» (Брат мій! Можу я вас сфотографувати? Це буде коштувати вам всього двадцять ріалів) — і от він уже з посмішкою дістає свій «кодак», загорнений у палестинський шарф. Він шукав чергового простака.

Суфії говорять про так називані «ночі духу». Це був кульмінаційний момент моєї найтемнішої ночі. Я не вірив в те, що зрозумію суть ісламу і моїх взаємин з Аллахом, а тепер, вперше, усе стало здаватися мені зовсім безглуздом. До моменту мого повернення в Південну Африку зі мною відбулася досить забавна і, на перший погляд, не настільки значна річ: моя духовна криза виявилася такою глибокою, що я просто не міг спілкуватися з іншими людьми, хіба що від цього залежало б моє фізичне виживання. Регулярно я зустрічався лише з трьома близькими друзями — Адлі, Шамілем і Ібрагімом, — обговорював з ними питання нашого духовного спустошення і старання жити в повному підпорядкуванні волі Аллаха в суспільстві, що проповідує расизм і економічну експлуатацію. Завдяки цій підтримці і нашим дискусіям і виник «Заклик ісламу» — рух, що відіграв значну роль в усвідомленні себе мусульманами як частини єдиного співтовариства, що бореться за расову рівноправність у південноафриканській державі. Протягом декількох років цей рух робив мені серйозну підтримку в моїх зіткненнях з

Аллахом і самим собою. Завдяки їм я по-новому зрозумів наступні рядки з Корана: «А тих, котрі підтримували Нас, — Ми поведемо їх по Наших шляхах» (К. 29:69).

Тепер я розумію це так: Аллах може пропонувати нам ідеї, але Він не впадає в паніку, коли це відбувається з нами... шляхи Його нерідко ведуть до мети через численні об'їзди... а часом зовсім близько від прірви.

Між Аллахом і невротичним «Я»

Подібно більшості письменників і ораторів, я звичайно обговорюю лише ті питання, у яких почуваю себе досить компетентним; роблячи так, я все-таки ризикую бути обвинуваченим у лицемірстві. Насправді я щиро вірю в ті ідеї, що пропагую, і намагаюся будувати своє життя в повній відповідності з ними. Напевне, тому я намагаюся уникати в моїх промовах і книгах того, що прийнято називати «більш духовними предметами». Однак для того хто піклується про цілісність ісламу, не так легко знову і знову обходити подібні теми. Багато чого з розказаного в Корані відноситься до проблем пошуків прихильності Аллаха, спогадів про Аллаха, безумовну важливість обов'язкових молитов (*саяльть*), самоочищення, руху до Аллаха, і безлічі інших «духовних» матерій, що ніяким чином не можуть бути зведені до рівня придатка до соціальної і релігійної активності людей.

Так відкіля ж моє небажання обговорювати ці теми?

Будучи ще зовсім дитиною, а пізніше — юнаком, я пробув людиною «глибоко духовною»; мені було усього лише десять років, коли я фактично вступив в організацію «Таблігі Джамаах». Я ретельно просувався обраним шляхом протягом одинадцяти років, так що більшість моїх шкільних канікул і вихідних були проведені мною «на шляху Аллаха» (це значить, що я активно брав участь у групових програмах і заняттях). Незважаючи на все це, я залишався глибоко нещасливим і з несформованою особистістю. Оглядаючись назад, я тепер розумію, що духовність була для мене засобом уникнути небезпеки побачити неприкрашену і неприємну істину про себе самого. Чимало років провів я в розпачі, проходячи через суворі духовні потрясіння, перш ніж зміг усвідомити істину слів пророка Мухаммада: «Учинки людей варто судити по їхній мотивації» — по-перше, і потім — «Той, хто знає самого себе, той здатний осягти і свого Пана».

Значення першого хадіса в даному контексті досить ясно: ніхто не може використовувати іслам чи ідею духовності, щоб утекти від самого себе; кожній людині необхідно знову і знову вивчати й оцінювати фактори, що рухають її помислами і вчинками, намагаючись бути при цьому чесним із самим собою. І хоча для багатьох людей духовність є релігійно санкціонованою формою неврозу, вона все-таки здатна підтримати нас у наших спробах протистояти самим собі і власним неврозам. Розкриваючи мотиви наших вчинків, ми одержуємо можливість прийняти істину про те, які ми є насправді, а за цією істиною, ми можемо також прийти до збагнення нашого Пана.

Другий хадіс можна інтерпретувати по-різному. Крім вказівки на те, що щире проникнення в себе веде до щирого збагнення Аллаха, він наводить на думку, що людям властиво створювати образ Аллаха. Мене завжди дивувала здатність мусульман індо-пакистанського субконтиненту вважати Аллаха пакистанцем чи індусом, що розмовляє на урду. Ще одним прикладом подібного роду проекції можуть служити пакистанські гравці в крикет, у пристрації падаючи на коліна, щоб так віддячити Аллаху за перемогу на полі; Дієго Марадона хреститься після кожного забитого м'яча, а Джордж Буш разом з Біллі Гремом молився перед початком атаки на Багдад.

І дійсно, ті з нас, хто прихильник справедливості і плюралізму, бачать в Аллаху уособлення справедливості і всезмістовності, ті ж, кому по душі шовінізм і вузьколобий



націоналізм, шукають і — на жаль! — знаходять Бога в образі чоловіка (незважаючи на догмати) — індуса, пакистанця, американця чи аргентинця. Усе це додає нове розуміння хадісу, у якому говориться наступне: «Якщо ви пізнали самого себе, ви пізнали свого Пана». Іншими словами, вам не обов'язково починати спроби осягти сутність Аллаха; постарайтеся краще зрозуміти ту сутність, що відбиває ваше «я» і властиві йому цінності. Існує і ще один хадіс, який у ще більшому ступені розкриває проблему проєкції: «Аллах говорить: кожному своєму рабу Я є таким, яким він мене бачить».

Зрозуміло, чимало мислителів розвивали положення про те, що релігія — по суті проєкція себе. І хоча я не сумніваюся, що почасти це так і є (і багато в чому релігія функціонує саме в такому ключі), я не вірю, що Аллаха і релігія — винятково наша проєкція, і не існує нічого крім нас і даного матеріального світу. І навіть те деяке, що ми знаємо про самих себе і наш світ, всі чудеса природи і чудо нашого існування, робить заяви про те, що усе, що зовні — лише просте відображення того, що усередині, дуже недалекими.

У Корані є дуже цікаве місце щодо питання про проєкції: «Аллах вільний від того, що Йому приписують» (К. 37:159; 43:82). Іншими словами, усе це можна віднести до тих формулювань і принципів, що ми звикли зв'язувати з Аллахом; що ж стосується самого Аллаха, то він завжди «більше». *Азан* (заклик до молитви) починається з незмінного *Аллаху акбар*, так само як і кожен новий рух під час обов'язкової молитви. Аллаха — не самий великий, як нерідко помилково трактують цей постулат, він просто «більш великий», «більше»... більше, ніж рамки історичної і релігійної спільності, більше, ніж футбольна чи команда крикетний клуб, вище кожної зі сторін у військовому конфлікті і Він також перевершує всі наші проєкції. Шлях до Аллаха — це шлях до Всевишнього, підійти до Нього ми можемо, лише піднявшись над самим собою.

У Корані є чимало місць, що направляють увагу людини до Аллаха, поклонінню Йому, Його всеприсутності у світі, Його турботі і занепокоєнню про людей. Його властивостям і нашій відповідальності перед Ним. У Корані особливо підкреслюється ідея нашого життя як безупинної подорожі до Аллаха і утверджується, що Аллаха вище всього того, що народ приписує Йому. Однак переважна більшість мусульман сприймають Аллаха лише в рамках офіційного ісламу, і нерідко думка про нього приходить занадто пізно. Про Його могутність згадують лише в таких щоденних формулах, як *інша Аллах* (з волі Добродії), *махаючи Аллах* (як завгодно Господові), чи ж коли вибухне нещастя.

Отже, Аллаха є, і Аллаха більш великий. Я не знаю, що саме це значить, і я не бажаю давати цьому пояснення, але це те, у чому я впевнений. Присутність Аллаха у світі й у моєму житті досить реально для того, щоб я увірував у це. Віра ця не раз підтримувала мене, хоча і не завжди була зручна для мене. Як би то не було, пройшовши крізь холод і сльоту моєї ночі духу, через той тяжкий іспит, про який я розповів вище, я ніколи більш не переживав стан повної «духовної свідомості», інтенсивної концентрації в молитвах і ревній палкості в пошуках Аллаха. До того ж я ніколи не прагнув повернутися в ті дні. Мій особистий досвід дозволяє мені говорити про стан духовності лише в зв'язку з емоційними потрясіннями. Я просто знайшов більш прийнятний шлях існування в згоді з прагненням наблизитися до Аллаха. І я ніколи не зближався на цьому шляху з тими, для кого буття з Аллахом виявилось безпечною альтернативою свідомому й активному співіснуванню з дітьми Аллаха — з людьми.

Уперше я зустрівся з Еміром Бехрамом Ізідьром у Тегерані, де він був зайнятий вивченням ісламської теології, який керувався у своїх шуканнях аятолла Рухолла Хомейні. Емір давав «належні» відповіді на мої питання, що стосувалися революції і тен-

денції скочування, що проявилася в ній, до фашизму. За всіма цими добре продуманими відповідями я почував реальну особистість, що жадала бути вільною й у підсумку стала такою. Пізніше, у Вашингтонському дипломатичному корпусі, де він проходив навчання як студент за курсом міжнародних відносин, я поцікавився в нього, як далеко він зайшов з тих пір у своїх пошуках. «Я не знаю, — відповів він, — я знаю лише те, що людське життя є скарбом, дарованим нам Аллахом, і ми повинні обходитися з цим скарбом дуже дбайливо». І я також переконаний у цьому.

Саме цю святість свого народу підкреслив пророк Мухаммад, запитавши у своїх соратників, чи знають вони, хто така бідна людина. Вони відповіли, що серед них бідним вважається той, у кого нічого немає — ні грошей, ні майна. На це Пророк сказав: «Бідним серед Мого народу є той, хто зустрічає Судний день списком *салах*, посад і *закят* (податку на майно), але хто при цьому обдурив одного, оббрехав іншого, украв у третього, пролив кров четвертого і напав на п'ятого (мусульманина).

Аллах: щось більше, ніж ідеологічний додаток

Я знаю деяких по-справжньому гарних людей, що залишили мусульманські групи, що сполучали практику ісламу із соціально активним поведінням, оскільки почували, що програми цих груп були позбавлені «справжньої духовності». Деякі вчені, такі, як доктор Ісрар Ахмед з Пакистану, навіть приводять аргументи на користь того, що справжня основа соціально активних мусульманських організацій неминуче містить у собі умову другорядної присутності Аллаха в їхньому свідомому житті і програмах.

Більшість моїх друзів, журачись із приводу недоліку духовності в подібних групах, проте затрудняються визначити, що значить для них бути «духовною людиною». Для більшості це означає деякий рід живого зв'язку з Аллахом, що дозволяє людині відчути внутрішнє умиротворення. Цей зв'язок, як прийнято думати, є прямим наслідком великої ретельності, що виявляється в читанні обов'язкових молитов у спільних літургійних дійствах і т.д. Інші ж вважають, що наша духовність не може розвиватися у вакуумі і що, допустимо, участь у похорон жертви расистів і прилучення до глибоких почуттів навколишніх здатні істотно збагатити їх у духовному плані.

Я більше схильний розділяти іншу точку зору. Вона більш відповідає історичним прикладам, хоча і викликає певний дискомфорт. Як сказано в Корані: «І може бути, ви любите що-небудь, а воно для вас зло» (К. 2:216). Але як таке може відбутися з людиною, що живе наповненим і збалансованим життям у поклонінні Аллаху, як Аллаху, а не просто проекції ідеологічної системи? І чи можливо звертатися до Аллаха як Аллаха, використовуючи не тільки ті слова, що виражають Його відповідність нашому світогляду? (І хіба сам факт того, що я говорю про Аллаха «Він», не указує вже на існування проблеми?) чи Істинно моє переконання в тому, що Аллах — «Світло Небес і Землі», а не та сутність, що ми поспіхом — ретельно «пережувавши» для кращого сприйняття — торкаємося наприкінці наших зустрічей і релігійних занять? І чи може відданий мусульманин повернутися до тієї моделі поведінки, що була характерна для соратників Пророка (так прибуде з ними милість Аллаха), що були воїнами в сідлі протягом дня й аскетами на молитовних ковриках в інтенсивному спілкуванні зі своїм Паном по ночах?

Не дуже давно я чув, як Сейід Хуссейн Маср зробив дуже цікаве спостереження. Він розповів про випадкову зустріч з жителем села, що виявився атеїстом. Як помітив оповідач, невір'я в існування Всевишнього по суті свій міський феномен. Тепер ніхто вже не зможе стверджувати, що ми повертаємося до своїх коренів — у село; зубна паста не може повернутися в тюбик після того, як її відтіля вичавили. Як би то не було, якщо ми хочемо уникнути невдалих пояснень проблеми нашого відчуження від Аллаха, нам ва-



рто було б серйозно поміркувати над тим контекстом, що був би оптимальним для обговорення даної проблеми.

Кілька років назад я випадково наткнувся на статтю, що справила на мене небутне враження: «Сучасна наука і дегуманізація людини», написану Пилипом Шеррардом (*Нариси порівняльного релігіознавства*, 1976). Існує чимало людей, що намагаються (помітимо в дужках — небезпідставно) довести, що наукові відкриття також сприяють розвитку «духовності» і що така наукова активність може сприяти зближенню людини з Аллахом. Однак Шеррард дотримується тієї точки зору, що справді духовна активність, що веде безпосередньо до Всевишнього, неминуче виявляється відсунутою на другий план у світі, що сформувався під впливом наукових технологій. Тому спроби зробити спілкування з Аллахом центральним пунктом нашого існування і наших організаційних програм неминуче повинні супроводжуватися зусиллями по перебудові і релігійному відновленні світу.

Шеррард порівнює наш світ із середньовічним і говорить, що «вища форма діяльності не мала тоді нічого спільного з такими поняттями, як «практичність», «продуктивність» чи «ефективність»; це було споглядання». Ця споглядальна діяльність, названа в Корані «обміркуванням» чи «міркуванням», веде до усвідомлення ролі людини як творіння землі, створеного з неї й у неї ж повертається. Автор підкреслює, що колишні покоління почували, як їхня «внутрішня сутність збагачується завдяки органічному зв'язку з природою», а також з «проявом Духа, що визначило їхню роль головного творіння природи» (с. 76). І мова зовсім не про те, що автору хотілося б повернути колишні часи; скоріше він бачить свою задачу в тому, щоб донести весь комплекс своїх ідей до тих, хто прагне зробити Всевишнього центром свого існування.

Як доводить Шеррард, наш світ відбиває прагнення людей обірвати свій зв'язок з божественним і з природою. Ті ідеали, що властиві жителям цього світу, не мають нічого спільного з вічними цінностями і торкаються лише земного благополуччя.

«Ми заплатили неймовірну ціну за те, що перетворили навколишнє суспільство в щось штучне і механізоване. Створений нами неорганічний технологічний світ прагне проникнути в наше внутрішнє буття, намагаючись звести його до рівня чисто механічної речі. Він прагне знищити всю емоційну сферу нашого життя (включаючи область релігії і просто гуманізму), усунувши як непотрібні нашу сердечність, наші прихильності, непередбачуваність дій, — перетворивши наше існування в щось знеособлене, упорядковане його механічним і обчислювальним процесам. На краю загибелі знаходиться не тільки наш емоційний світ. Неймовірно збіднюється наша творча уява і природня тямущість».

Хтось може не погодитися зі сказаним тут. І все-таки автор піднімає у своїй роботі цілий ряд серйозних і глибоких питань, над якими потрібно поміркувати кожному мусульманину. Аргументи, подібні цим, здатні відгородити нас від проголошення всіляких кліше про найкоротший шлях до духовного задоволення (про що нам постійно повторюють проповідники і «релігійні» друзі). І нам необхідно терпляче уникати подібних порожніх міркувань, оскільки існує безсумнівний зв'язок між так званою «індивідуальною духовністю» і соціально-технологічними структурами.

Тому кожний з нас здатний побачити загальну (для більшості мусульман) проблему: ми зовсім не бажаємо радикально змінювати наше життя, перетворюючи його таким чином, щоб Всевишній займав у ній центральне місце; ми просто хочемо абияк згладити кути, привести усе в «норму» і задовольнятися цією нормою. Ми жадаємо також невеликої порції медитацій і молитов — дієти, лише злегка «приправленої» присутністю Аллаха (щось

начебто: «додайте небагато м'яти, щоб додати блюду більш приємний смак» — як можна прочитати в якому-небудь рецепті).

Чи міркували ми коли-небудь про те, як наша кар'єра взаємодіє з нашими духовними пошуками? І наскільки ізольованість від природи здатна перешкодити справді споглядальній активності? І чи не робить той тип будинків, у яких ми проживаємо, і транспорту, яким ми користуємося, вплив на наш взаємозв'язок з Аллахом?

І як часто наша організаційна діяльність, нехай навіть «ісламська», наше чіплення за плани і графіки, а також прагнення наприкінці кожного дня проводити розбір «виконаних задач», — як часто все це є лише частиною нашої втечі від самих себе в спробі організувати своє життя без участі Аллаха?

Ми розраховуємо, що кока-кола допоможе нам легше засвоїти інші продукти, і не бажаємо критично глянути на ті самі «продукти», що, за нашим уявленням, повинні бути засвоєні — тобто, на нашу основну дієту. Проблема, однак, полягає в тому, що кока-кола сама по собі має дуже незначну живильну цінність, представляючи лише сполучення цукру, води і газу. І чи варто дивуватися тому факту, що вже через кілька хвилин після наших «духовних» вправ ми відчуваємо себе млявими і виснаженими?

Ідея близькості Аллаха до його народу є однією з основних у Корані; про те, що Аллах піклується про своїх дітей, ми можемо судити по тому, як Він описується в Корані. Там Аллах визначається словом рабб, тобто «сутність, що усе виводить з небуття, вигодує, оточує піклуванням і підтримує до самого кінця».

Розглядаючи даний текст, я хотів би поміркувати над тим, чи може людина усвідомити ідею Аллаха як що охоче йде йому назустріч. Це дозволить також привести в гармонію мої численні питання і сумніви зі споконвічною стійкістю і непохитністю Аллаха.

Багато християн активно пропагують ідею Всевишнього як особистісного Божества, наповненого безмежною любов'ю. Часом деякі з них по контрасту з цією ідеєю намагаються наголосити, що «Бог мусульман» є індивідуальною сутністю, що зацікавлена винятково в покаранні своїх провинених рабів в ім'я справедливості. Зокрема, їхні аргументи проти мусульманського розуміння Бога знаходять опору в тому ісламі, у якому переважало вузьке й обмежене законництво, завдяки якому юриспруденція стала синонімом ісламу. Ідея близькості Аллаха до його народу є однією з основних у Корані; про те, що Аллах піклується про своїх дітей, ми можемо судити по тому, як Він описується в Корані.

Нам необхідно повернутися до ідеї Аллаха милосердного і жалісливого, звільнивши іслам з-під влади тих, для кого віра в Аллаха нерозривна з поняттями помсти і гніву.

Не менш значимо і те, що подібні розповіді про «люблячого Бога» в історії західного консервативного християнства йдуть рука об руку зі спробами закрити очі на факти соціальної несправедливості в суспільстві, що перешкоджає тому, щоб любов Аллаха стала живою реальністю в повсякденному житті повсякденних людей. Подібного роду софістична і політично пофарбована любов, що вибачає соціальне зло, має чимало прихильників і серед деяких мусульманських організацій.

Існує, як відомо, чимало релігійних формул, що ми заучуємо для використання у своїх щоденних молитвах і інших обрядах нашої віри. Вони винятково важливі для підтримки зв'язку між нами і нашою історичною традицією і спільністю. Адже ми є не тільки індивідуальними істотами; усі ми становимо частини єдиного цілого. Ідея близькості Аллаха до його народу є однією з основних у Корані; про те, що Аллах піклується про своїх дітей, ми можемо судити по тому, як Він описується в Корані. Але бувають моменти, коли слова запропонованої молитви здатні лише стиснути волю і душу люди-



ни. Неможливо уявити найперших мусульман, що користуються такими формулами; чому ж сучасна людина неодмінно повинна зводити бар'єр зі слів між собою й Аллахом?

Уміле використання мови може призвести до різного роду результатів: з його допомогою ми здатні красномовно передати найтонші рухи нашої душі або ж, навпаки — замаскувати них, у той час як створюється враження гарячого звертання до Аллаха. І хоча слова допомагають нам — нехай і не завжди повною мірою — досягти взаєморозуміння один з одним, не виникає сумніву, що кращим засобом для наближення до Аллаха є серце, наповнене благочестивою запопадливістю, а не мова, переповнена словами.

Одним з найбільш значимих шляхів спілкування з Аллахом (до якого ми часто вдавалися в «Заклику ісламу») є молитва в колі близьких друзів. Варто відзначити, що даний спосіб досить типовий для християнських груп — уперше я познайомився з ним. Саме в християнській громаді в Пакистані. Ця форма піднесення молитви була характерна і для перших мусульман. Ідея близькості Аллаха до його народу є однією з основних у Корані; про те, що Аллах піклується про своїх дітей, ми можемо судити по тому, як Він описується в Корані. Існує одна притча про двох мусульман: «Приходь, і ми будемо молитися разом, — сказав один з них іншому, — нехай кожен з нас просить Аллаха виконати його бажання, інший ж буде додавати при цьому «амінь». Молячи, таким чином, ми можемо розраховувати на більш прихильне відношення Аллаха». І наступного дня обоє переконалися, що Аллах дарував їм те, про що вони його просили.

Сьогодні ідея такої спільної молитви видається більшості мусульман далекою і дивною. Як заперечення звичайно висувається та обставина, що ми уклали слова дуа (закликів) і салах (молитов) у тісні рамки конкретних понять. Тоді як у наведеній вище історії ми бачимо двох друзів, що спільно просили Аллаха виконати їхні побажання. Кожний з них розділяв страхи і надії свого товариша, допомагаючи йому стукатися в двері Аллаха проголошенням заключного амінь.

Зрозуміло, слова повинні супроводжуватися справами — тільки так вони втіляться в реальність. Оскільки Аллах є Причиною Причин і Творцем усіх природних законів буття, він здатен призупинити дію всіх цих законів або якого-небудь з них, а також звертатися до нас, не чекаючи нашої ініціативи — але це було б проти Його правил.

До вищесказаного важливо додати от що: не можна порушувати питання таким чином, що ви вірите в Аллаха, але при цьому прив'язуєте свого верблюда; зміст у тому, що ви вірите, в Аллаха і прив'язуєте вашого верблюда. Тобто Він хоче, щоб ми навчилися одночасно додавати старання і волати до Нього. Ці два акти не можна розглядати як взаємовиключні, так, немов наші старання — це наша половина справи, а своїми молитвами ми нагадуємо Йому про необхідність завершити Його половину справи. Адже і сама здатність намагатися виходить від Аллаха! Ідея близькості Аллаха до його народу є однією з основних у Корані; про те, що Аллах піклується про своїх дітей, ми можемо судити по тому, як Він описується в Корані.

Ритуали, а не простий рух тіла?

Молитва, будучи другим, з п'яти стовпів ісламу, не може розглядатися окремо від інших базових елементів, оскільки її справжня цінність виявляється лише в сполученні з ними. Кожен елемент ритуального дійства (ібадат) повинен бути вивчений у рамках «цілого», найвищим проявом якого служить єдність Аллаха (тавхид). Молитва ж є — або, скоріше, повинна бути — ключем у пошуках того, що мавланига Фазлур Рахман Ансари визначив як «єдине існування (тавхиди)»; молитва надає підтримку в особистому і громадському житті тим, хто щиро намагається стати сьогоденним мусульманином.

Молитва в ісламі нерозривно пов'язана з таким поняттям, як тавхид, тобто неповторне існування лише Аллаха. Вона відбиває Його і направляє до Нього. Тіло при цьому потрапляє у фізичні ритуальні процеси, серце слухає величі Аллаха, а свідомість впливає за основними моментами молитви; усе разом це служить для досягнення Єдиного.

Концепція досягнення єдності з Аллахом шляхом так званого «вертикального пошуку», коли віруючий уникає вторгнення у свої ритуали всього земного (так званого «горизонтального пошуку»), є необґрунтованою щодо ісламу. Приклад тому — зсув акценту убік конгрегаційних молитов. Так само те, що нерідко розглядають, як зразок чисто духовного пошуку — паломництво в Мекку, — на ділі має під собою явний політичний контекст, закладений ще під час першого паломництва, зробленого Пророком: він наважився зробити цю подорож у Мекку, ще будучи у вигнанні в Медині. Коли він і його соратники наблизилися до місця, Пророк дав їм вказівки енергійно обійти навколо Кааби, продемонструвавши тим самим божественний приплив сил жителям Мекки, що дивились на мусульман з навколишніх пагорбів. Тут ми саме бачимо приклад поведіння мусульман, здавалося б, цілком занурених у чисто духовний процес, на ділі ж одночасно спрямоване політичне послання своїм супротивникам.

Проте, усі ці міркування навряд чи здатні до кінця примирити з дійсністю тих людей, що терплять муки через недостатню духовність у нашому житті. Духовні почуття, безсумнівно, відомі людині, що, прагнучи засвідчити справедливість Аллаха, бере участь у виступах протесту проти переслідувань китайцями жителів Тибету, проти гонінь індійської армії на мусульман у Кашмірі, проти придушення індонезійською армією народу Східного Тимора або проти переслідувань, що фанатичний режим Ірану обрушує на своїх супротивників. Однак духовність не є прерогативою подібних актів протесту проти несправедливості. Ключовими ідеями Корана виступають необхідність безпосереднього спілкування з Аллахом (через молитву), пошук Його благовоління, повна віддача себе в Його руки. Пошук особисто значимих і соціально адекватних шляхів перетворення звичайної людини в щирого мусульманина, його прагнення досягти єдності з Аллахом на перший план неминуче виводить нашу молитовну практику.

Проте, людина може педантично виконувати усі свої обов'язки що молитися, але при цьому ні на йоту не наблизитися до нашого Господа. Коли ми читаємо про те, як молилися перші мусульмани, нас не може залишити байдужим факт їхнього повного підпорядкування духу благочестя і смиренності, що було здійснено лише завдяки постійному усвідомленню повсюдної присутності Аллаха в житті кожного з нас. І саме ця формула «у присутності Аллаха» є життєво важливим елементом молитви, — елементом, якою багато хто з нас, на жаль, пожертвували заради формальної упорядкованості ритуалу.

Карачі мав звичай під час ранніх ранкових молитов — що практикувалися, до речі кажучи, самим Пророком — зачитувати дуже довгі глави священного тексту. Ми сідали біля задніх рядів, і як тільки імам вимовляв «Аллахові акбар» (Господь великий), що служило для всіх знайомий до початку наступної частини обряду — уклонів (руку), ми робили вигляд, що вже закінчили свою необов'язкову молитву і кланялися разом із усіма, тим самим як би «захопивши» першу обов'язкову молитву («захопити» молитву означало для нас виявитися в схиленому положенні за кілька секунд до того, як підніметься імам). Це давало нам можливість зробити дві ранні ранкові молитви, не піддаючи себе незручності стояння під час довгого читання першої молитви.

Не забудьте приготувати м'ясо!

У Корані міститься чимало згадувань про обов'язкові молитви і про проблему неухважності; ще більше про це говорив пророк Мухаммад (да будуть із ним світло і бла-



гословення). Для мусульман ці тексти є невичерпним джерелом підтримки і натхнення. Проблема полягає в тому, як донести ці думки до широкого кола людей, не здатних вслухатися в сказане. І все ж таки я вірю, що переважна більшість мусульман хотіли б стати більш ревними послідовниками Пророка, і що ті, хто щиро занурюється в молитву (роблячи це з наполегливою пунктуальністю), домагаються бажаних результатів. Багато хто з нас зволіли віднести салах (молитви) до сфери активної діяльності «благочестивих» і легалістів, тобто тих, хто вище усього цінує закони з усіма їхніми тонкощами. Для більшості ж з нас молитва перестала бути природною складовою нашого життя. Тепер вона стала якогось роду зусиллям, якого можна уникнути, якщо на тобі ні «чистого одягу» (і під словом «чистий» ми зовсім не маємо на увазі «незаплямований»), ти не можеш знайти чашу або працюєш далеко від мечеті. Подібного роду «приховування» відноситься при цьому не стільки до самої молитви, скільки до присутності або відсутності Аллаха в нашому житті. І проблема, отже, не в томк моменті, що коли лунає заклик до молитви (адхан) не доходить до наших тимчасово оглухлих вух. Головна перешкода лежить у нашій загальній нечутливості до такому «присутності», нечутливості, що розбивається лише при зіткненні з яким-небудь нещастям, коли ми запекло потребуємо підтримки Аллаха.

Молитва для соратників Пророка була природним продовженням їхнього життя, — того життя, що сама по собі була лише частиною шляху до Аллаха. Вони молилися скрізь, де б не застали їх обставини, і роззувалися не тому, що вважали це частиною ритуалу. Молитва була для них настільки ж природна, як подих і приймання їжі. Особливе значення молитви в їхньому житті добре помітно тому, що вся їхня денна діяльність була організована навколо годин моління. Так, вираз *fajr to zuhr* служило не тільки посиленням на час, але й одночасно позначало молитву, що проходила саме в цей період. Це не тільки вказує на усвідомлений підхід соратників Пророка до молитви, але і розкриває їхній зв'язок із природним оточенням. І нам було б варто задуматися над тим, чи може і наша молитва стати природним продовженням життя, якщо саме життя є лише гвинтиком у величезному механізмі сучасної індустріальної держави. Як видно, ми не можемо уникнути існування в умовах індустріального суспільства, але ми не зобов'язані бути простою складовою цього механізму. В усьому світі існує чимало людей, що вибрали для себе альтернативні шляхи існування, що доводить нашу здатність самим визначати свій життєвий простір, на ділі підтвердивши присутність у ньому Аллаха і його основну роль.

Про безпосередню цінність молитви, її ефективності в житті віруючих ми можемо судити по тому впливу, що вона робить на наше щоденне існування. Дуже значимим у цьому значенні є наступне висловлювання з Корану: «Молитва утримує від мерзенності і несхвалюваного» (К. 29:45). Даний текст не тільки підкреслює взаємозв'язок між одним зі стовпів ісламу і вибудованою на його основі морально-етичною системою, але і переконує віруючого в тому, що його молитва дійсно служить захистом від зла і розбещеності. У якомусь змісті молитва подібна запасам пального, наповнюючи яким п'ять разів у день, віруючий здатний зробити безперешкодну подорож до Аллаха.

Ще раз повторимо: зрозуміло, акт моління важливий сам по собі. Але результати його залежать і від того, що ми в нього вкладаємо, і від того, у якому стані ми до нього приступаємо. «Не наближайтеся до молитви, коли ви п'яні, поки не будете розуміти, що ви говорите» (К. 4:43). Я можу не вживати алкоголю, але нерідко наслідки моєї незосередженості виявляються для мене подібними до сп'яніння: я не можу згадати, чи читав я вже Сурах Фатихах (відкриту главу) або ж, безпосередньо після молитви, не в змозі пригадати, які з коротких глав я взагалі прочитав? А як часто під час молитви мої

мозки «туманила» яка-небудь нова ідея, вчитана мною в тій або іншій книзі, або ж я весь був занурений у турботи про справи Комісії з проблеми рівності Статей, вишукуючи способи добування засобів з того або іншого джерела?

Але це все про неприємний; тепер же прийшла настав час підійти до нашої проблеми з іншої сторони. Кілька років назад я випадково прочитав дуже цінну статтю «Неуважність під час молитви», опубліковану у виданні «Руху мусульманської молоді». Нижченаведені думки, що мені представляються досить корисними, я запозичив з цієї публікації.

Не повторюйте ті самі короткі глави. Зруйнувавши вже укорінену звичку повторювати невеликі глави, ви зможете справитися з неуважністю. Так ви почнете використовувати більше висловів Аллаха і звикнете міркувати над закладеним у них змістом.

Не слід повторювати ті самі формули (тасбих) під час уклонів (руку) і коли ви розпростерті на землі (суджуд). Сам Пророк увесь час користувався різними висловами.

Думкою встановіть своєрідні «контрольні крапки» і відзначайте їх, перш ніж перейти до наступного етапу молитви. Наприклад, до того, як ви поклонилися, затримаєте свою увагу на вашому дійсному положенні — стоячи (кйям) — і запитайте себе: чи все йде як треба? Ви молилися свідомо? І якщо ми, піймавши себе на тому, що наші думки десь блукали, будемо починати все заново, те, зрештою, наша свідомість стане передбачати ці «контрольні моменти» і концентруватися на молитві до їхнього проходження.

Ми повинні усвідомлювати, про що ми молимося. Необхідно постійно розвивати наше розуміння слів і рядків молитви, що ми взяли з Корана або інших джерел, намагаючись співвіднести сказане там з нашим життям.

І якщо моя молитва була прочитана без благочестя і концентрації, мені все рівно варто продовжувати, оскільки ці якості не з'являться самі по собі, без молитовної практики. І якщо я не залишаю своїх спроб, то можу сподіватися, що рано або пізно «заповню свій бак пальним», тоді як зупинившись уже ніколи не зможу досягти бажаного, так і залишившись порожнім.

Саме в місяці Рамадан Пророк Мухаммад (нехай будуть із ним мир і благословення) регулярно шукав притулку в горах Мекки від соціального зла і несправедливості тодішнього арабського суспільства (до встановлення ісламу). І під час одного з таких проживань у печері на горі Арафат він одержав Божественне одкровення. Пізніше, із встановленням ісламу, практика ітпикаф (видалення в мечеть або на цілий місяць, або на його останню третину) стала досить розповсюдженою серед найбільш набожних мусульман. Завершується цей місяць роздачею садках аль-фитрах, деякого виду милостині, призначеної для того, щоб і в незаможних була можливість гідно відзначити закінчення посту.

Я хотів би тут трохи помислити над радощами і проблемами місяця Рамадан: над проблемою «другорядних осіб» (бідних і жінок), про те, як важко буває утриматися на досягнутому духовному рівні і, нарешті, про те, чи відповідає піст умовам нашого сучасного життя.

Проблема «другорядних осіб»

Часом, коли я думаю про всіх нещасливий навколо нас — що з'явилися, помітимо, не без нашої участі, — я завжди дивуюся, чому Аллах дотепер залишає все у світі незмінним. І я думаю, що причиною цьому щире благочестя тих деяких, хто час від часу відчують нескориму потребу віддалитися від світу для молитов і споглядання. Але й отут існує своя темна пляма. У той час як у багатьох частинах світу жінки поряд з чоловіками відвідують мечеть, подібна самота в останні десять днів Рамадана дозволена



лише чоловікам. І я знову і знову міркую про подібну несправедливість щодо жінок; несправедливості, схваленою і підтриманою релігією.

В останні кілька днів Рамадана практично кожен мусульманин, що ретельно постився протягом місяця, вносить на користь найменш забезпечених побратимів так називаний «святковий податок». Мінімальна сума строго зафіксована; внести її необхідно до того, як людина відправиться на ранкову молитву у святковий день, знаменуючи тим самим закінчення місячного посту. Так ми нагадуємо самі собі, що наші обов'язки щирі мусульман — крім зміцнення самодисципліни і пошуку прихильності Аллаха — ролягають ще й у відповідальності за усіх, хто оточує нас.

Мені подобається ця частина Рамадана. Однак протягом довгого часу я думав, що найбільш ймовірною причиною того, що багато людей умирають від голоду, є надмірне насичення купки обраних. Тому я також дуже багато міркував над природою доброти і добродійності. Адже для їхнього прояву, як правило, потрібна постійна присутність навколо нас бідняків, у яких ми бідуємо для самоочищення. З цим пов'язаний і інший забавний факт. Багато вчених, а також чимала кількість мусульман, знаючих соціальний устрій, стверджують, що одним із приводів, що зумовлює нашу необхідність поститися, є потреба об'єднатися з незаможними людьми в їхньому недоїданні. Чи означає це, що в мусульманах ми бачимо людей забезпечених або, щонайменше, самодостатніх? І хто створив уявлення про те, що багаті люди є суб'єктом релігії, а бідні — її об'єктом, у зв'язку, з чим ми, нехай і мимоволі, проповідуємо думку про необов'язковість для них посту?

Про труднощі утриматися на належній духовній висоті

Чому цей період настільки значимий для нас? «Чому ми не можемо бути такими увесь час?» — запитаете ви. Що ж, такі умови нашого життя. Ми не в змозі протягом усього року залишатися на тому ж рівні духовної самосвідомості і єднання з Аллахом. А якби могли, то Рамадан уже не був би Рамаданом.

Гавань є надійним укриттям для човнів, що може породити в нас бажання залишитися там назавсім; але адже човни створені аж ніяк не для цього. Місяць Рамадан є тим періодом, коли ми повертаємося в нашу гавань, щоб підремонтувати наші порвані непогодом душі і підготуватися до наступного етапу наших старань досягти єдності з Аллахом, з нашою вищою сутністю, із природою і з людським співтовариством.

Але вже протягом перших днів, що ідуть за місяцем Рамадан, стає ясно, що справи йдуть далеко не так безпроблемно, якими вони були, під час нашого перебування в гавані. Зрозуміло, для багатьох людей саме це тимчасове проживання в гавані стає нудуватим заняттям, коли на середині шляху ми вже не повинні примушувати себе підніматися для необов'язкових нічних молитов (таравих), а особливий зліт духовності в цьому місяці здається похованим під вагою всіляких готувань до святкового дня — Ід аль-фітр.

У чому ж зміст загівати все це, якщо ви не в змозі утриматися на належній висоті? І чи є зміст поститися, якщо ви не можете молитися п'ять разів на день? Усі наші зусилля призначені для того, щоб наступна гавань знайшла наш корабель у кращому, ніж колись стані: тобто я повинен досягти наступного місяця Рамадана в кращій формі, ніж в тій, у якій я перебуваю зараз.

Особиста значимість місяця Рамадан

У той час як для когось найбільш значимим елементом духовного росту є можливість додержуватися вічної волі Аллаха, для мене це приходить з почуттям прихильності, укорінення.

Аллах говорить словами Корана: «Місяць Рамадан, у який був посланий Коран, як керівництво для людей і як роз'яснення прямого шляху і розрізнення, — і от, хто з вас застає цей місяць, нехай проводить його в посту, а хто хворий або в шляху, то — число інших днів. Аллах хоче для вас полегшення, а не хоче труднощів для вас» (К. 2:185). У Корані також пояснюється, що посада була запропонована для того, що «може бути, що ви будете богобоязливі» (К. 2:183).

Таким чином, Рамадан є місяцем найбільшого духовного підйому, найбільш інтенсивних спроб досягти близькості з Аллахом. Внутрішньої складових цих зусиль ми можемо назвати, з одного боку, стримування від їжі, питва і сексуальних задоволень до заходу сонця, а з іншого боку — безсумнівного росту духовного благочестя. Тому значення місяця Рамадан не обмежується звичайним навантаженням на наш організм. «Багато людей, — сказав пророк Мухаммад, — дотримуються посту, але мало що здобувають, крім голоду; моляться, але майже нічого не одержують, крім втоми».

Піст — це одна з опор ісламу; він залучає лише як тимчасовий стан, на основі ж його будуються багато наших принципів. Так, протягом місяця Рамадана ми вчимося дисципліні, терпінню, помірності й умінню жертвувати. «Коли хто-небудь намагається утягти вас у суперечку, скажіть йому: «Я пощуся», — вимовив колись Пророк. І хоча основним нашим завданням під час посту є пошук милості Господа, не менш важливим є і той момент, як ми поведимося щодо навколишнім нас людям. Благочестя, безумовно, має потребу в періодах самоти і спокійних міркувань».

Місяць Рамадан — це час справжніх веселощів, єдності й участі в житті один одного. Незадовго до заходу сонця діти починають оббігати будинки сусідів, пропонуючи їм невеликі тарілочки печива або тістечок. Всі мечеті заповнені чоловіками і жінками — адже ми щиро віримо в те, що молитовна активність у цьому місяці здатна підняти нас на небувалу висоту. Але ми збираємося і для того, щоб відчуті існуючий між нами зв'язок і просто поспілкуватися з друзями.

І те, що ближче до кінця місяця в голосах людей починають звучати сумні нотки, не можна списати на одне лише порожнє благочестя. Для мусульманина це подібно розставанню з другом, чиє суспільство дарує серцеву теплоту і нові, піднесені почуття, дозволяє стати сильніше і добріше. Саме тому дитиною я завжди бентежився, читаючи в газетах послання мусульманам у зв'язку з місяцем Рамадан від бізнесменів немусульманського віросповідання: «Бажаємо всім тим мусульманам, що є нашими клієнтами і покупцями, гарного самопочуття під час посади». Вони бажують нам гарного самопочуття? Яким же їм усе це уявляється? Старання бути благочестивим не виключають радості. «Аллах хоче для вас полегшення, а не хоче труднощів для вас» (К. 2:185).

Повертаюся до того, з чого я почав: співіснування з іншими має на увазі почуття домівки. Щороку місяць Рамадан є для мусульман подібного роду духовним будинком. І поки я не вичерпав приводів для спілкування з людьми інших вірувань і переконань, я повинний регулярно повертатися до того, що я вважаю своїм будинком, щоб ще і ще раз перевірити стан мого власного барометра і компаса, відчуті підтримку і теплоту близьких мені людей, без яких мої релігійні пошуки виявляться не настільки ефективними. І лише після цього я можу знову відправлятися в шлях. Я упевнений, що всі ритуали і релігійні звичаї під зовнішньою, соціокультурною оболонкою містять могутній імпульс, що дозволяє нам продовжувати наш рух до Аллаха. Це дозволяє говорити про те, що поверх таких ритуалів, обрядів і зв'язаного з ними почуття мусульманської спільності існує щось більше. Тому коли я відправляюся в шлях, я керуюся не тільки вказівками мого компаса, але і вічно сущими зірками над моєю головою, а також Божественним Духом, що не залишає нас на всьому шляху нашого існування.



Про співіснування із собою

Ідея справжнього самовідновлення (іслах) містить у собі поняття волі вибору обнови своє життя. В історії ісламу уже відбувалися гарячі дискусії на тему волі вибору і приречення. Залишилося чимало документів, присвячених описові позицій двох головних опонентів — ашаритів, з їхньою ідеєю зумовленості, і мутазилітів, що підтримували думку про волю вибору. Я не хочу знову поглиблюватися в їхні суперечки, оскільки знаходжу велику частину їхніх аргументів сумнівної, якщо не сказати — збиваючими з толку.

Я почну з того, що насамперед нам необхідно прийняти ідею волі (можливості) змінити своє особисте і соціальне життя, оскільки лише подібна передумова здатна додати справжню цінність моєму існуванню і зміцнити віру в Божественну справедливість. Впевненість в істинності даної волі і тієї відповідальності, що вона покладає на нас, — відповідальності вести свідоме життя — перша умова для справжнього розвитку.

Друга умова, що представляється мені не менш корисною, становить критичну і чесну оцінку самого себе і тих ігор, що людина веде із собою і з іншими. Подібні ігри служать нам для маскування наших щирих відносин до себе і до інших. Так, собі ми можемо говорити: «Я повернуся до моїх занять, як тільки закінчиться ця телевізійна програма»; або ж, звертаючись до свого партнера: «Я люблю тебе», — у той час як насправді ви подаєте йому сигнал: «Будь ласка, скажи мені, що ти мене любиш!»

Третью умовою є необхідність поважати себе. Життя важке; найбільша перекрученість нашої епохи полягає у нашому запеклому прагненні зробити її ще важчою. У світі існує чимало людей, що відмовляються визнати нас і нашу цінність. Не варто приєднуватися до їхньої точки зору. Умова самоповаги зовсім не є тим покривалом, що закриє нас від можливих змін; це усього лише спосіб залишитися в дружбі із самим собою, незважаючи на власні помилки й омани, без чого, помітимо, неможливо справжнє відновлення. І точно так само, як Аллах ніколи не залишає нас, незважаючи на наші слабості, ми повинні залишатися вірними самим собі.

Саме в цьому полягає четверта умова нашого росту. Не збиватися із шляху справжнього самовідновлення, чесності, критичної самооцінки і самоповаги далеко не те саме, що уперте відстоювання застарілих поглядів, дискредитованих теорій і невірної оцінки власної значимості; останнє неминуче привело б нас до застою і смерті. Бути постійним — означає час від часу оглядатися на своє життя, намагаючись витягти якнайбільше користі з минулих помилок (ці уроки, якими б важкими вони для нас не були, є необхідною складовою нашого росту).

Воля не вільна

Віктор Франкл говорить, що та тендітна й остання воля, що неможливо відняти в людини і яка зобов'язує його відповідально відноситися до життя, це воля нашого підходу до страждання. А ще він сказав те, що просто перевернуло мене: я повинен перестати запитувати, що ще я можу очікувати від життя? Замість цього мені варто запитати: а що може життя очікувати від мене?

Воля залишатися вільним варта більше за людське «Я» і те становище, у якому воно знаходиться. Приклад подібної волі ми можемо побачити в тім події, що відбулося з Пророком (нехай будуть з ним мир і благословення) на дев'ятий рік з того моменту, як Аллах закликав його проповідувати нову віру. Після смерті своєї першої дружини Хадиджи аль-кубра (нехай буде із нею милість Аллаха) і дядька Абу Талиба (у 619 р.) Пророк вирішив, що йому не слід далі залишатися в Мецці. Ні він, ні його послідовни-

ки вже не могли уникнути тих переслідувань, що обрушили на них прихильники старого порядку. І поки ще події не зайшли занадто далеко, варто було підшукати інше місце. Вибір Пророка упав на місто Таїф, розташоване на північ від Мекки.

Виявившись там, він прийшов спочатку до трьох старійшин і спробував пояснити їм суть ісламу. Не знайшовши в них розуміння, Пророк звернувся до простого народу, але і вони не захотіли його слухати. Коли він зрозумів, що всі подальші зусилля будуть витрачені дарма, він вирішив залишити це місто. Однак правителі підбили міську чернь, що довго переслідувала його, ображаючи й обсіпаючи градом каменів. Розповідають, що Пророк був настільки побитий цими каменями, що все його тіло було в крові, і він майже не міг йти далі. Коли ж, нарешті, він залишився один, з його змученого серця вирвалися слова молитви Аллахові, повні пафосу, пристрасті, надії і благочестивої смиренності перед Божественною волею:

«Господь мій! Тобі підношу мої скарги на своє тяжке становища, нестачу сил і свою незначимість перед цими людьми. О, Наймилосердніший з Милосердних, Ти Господь усіх пригноблених і Ти мій Господь. На кого Ти залишив мене? На далеку мені людину, що з підозрою дивиться на мене, або ж на мого ворога, якому Ти дав владу наді мною? І коли ж таки Твоє невдоволення спрямоване не проти мене, я не тривожуся про Твоє піклування, спрямоване на кожну істоту. Я шукаю притулки у світлі Твоїєї Присутності, — у світлі, що розганяє темряву і висвітлює всі справи цього життя і Життя наступного. Аби Твоє невдоволення і Твій гнів не торкнулися мене... Тільки в Тобі шукаю я сили і підтримку» (Бухари).

Легенда повідомляє, що небеса були торкнуті цим благанням, і сам ангел Гаврило з'явився перед Пророком, привітав його і сказав: «О, Пророк Аллаха! Я до твоїх послуг; якщо ти побажаєш, я зрушу дві гори, що розташовані по обидва боки цього міста, і всі люди в ньому загинуть. Ти можеш вибрати для них і інше покарання». Повідомляють, що Пророк відповів на це так: «Хоч ці люди і не пішли по шляху підпорядкування волі Аллаха, я все-таки сподіваюся, що серед їхнього потомства знайдеться хтось, хто буде шанувати Аллаха і служити його волі». Через роки, коли Пророка запитали, який момент у його житті був найжахливішим, він відповів, що це було саме тоді, коли ангели парили над містом Таїф, готові в будь-який момент зруйнувати його. Подумайте, адже це був Посланець Аллаха, впевнений у заступництві свого Пана. І от він говорить, що збиток, заподіяний тим людям, що тільки що несправедливо образили його і напали на нього, буде збитком і йому самому!

Пророк не хоче, щоб поведінка жителів міста стала визначальною і для його вчинків. Він вважає, що він сам повинен керувати своїми реакціями. І він ніяким чином не стверджує, що це їхня протидія призвела до настільки сумних для нього результатів — навпроти, він приймає на себе відповідальність за свою реакцію на скоєне з ним... Навіть скаржачись Аллахові, він, по суті, журиться лише про власну незначимість. Я зовсім не хочу сказати, що людина повинна приймати на себе відповідальність за неправильні вчинки інших людей. Однак у самій ідеї можливості прийняти на себе відповідальність за свої реакції є щось звільняюче; ця ідея свідчить про те, що людина не є безпомічною жертвою обставин — і хоча вона не може цілком контролювати всі події, людина цілком здатна тримати під контролем свою реакцію. Зовсім недавно, у Південній Африці, я чув розповідь далай-лами про подібну ж безмежну здатність людини до особистої волі. Голову всіх тибетських буддистів (що переніс жорстокі муки від рук китайських окупантів) запитали про те, який момент у своєму житті той вважає найбільш небезпечними. На що далай-лама відповів: «Це було в той момент, коли я міг утратити співчуття до своїх мучителів».



Рішення самому визначати своє власне поведження несе людині не тільки звільнення, але і чимало страждань, оскільки саме це рішення покладає на наші плечі тягар неймовірної відповідальності. Так, людина вже не має права сказати: «Я не бажаю мати з нею ніякої справи, оскільки вона увесь час налаштована проти мене»; або ж: «Я страшно злий, оскільки їжа усе ще не готова». Тепер людина повинна сказати собі: «Вона робить те, що робить, і я теж роблю те, що роблю — і я один у відповіді за свої вчинки. Я більше не можу покладати на неї провини за свій настрій або поведження».

Прийняти на себе відповідальність за власне життя і усі свої вчинки не так-то просто. Так, один раз жінка, що я глибоко любив, віддала перевагу іншому чоловіку. І хоча вона почувала, як я страждаю, і намагалася зробити все можливе, щоб зм'якшити мій біль, вона рішуче відмовлялася прийняти на себе відповідальність за мою злість і образ. Тепер я розумію, що це небажання відповідати за мої власні реакції дуже допомогло мені залікувати мою рань. Підіграй вона мені тоді, і я миттєво впав би в самообман, вирішивши, що ще зможу повернути її назад, тоді як насправді ця «гра» уже була мною програна.

Не менш значимою є для нас ідея про те, що існуюча в нашій країні соціальна економічна система — невинно капіталістична, расистська і патріархальна — діє відповідно до своєї суті, але тільки я відповідаю за свою реакцію на її прояви. Я можу або приречено погодитися на роль жертви цієї системи, або ж стати частиною тієї сили, що прагне до відродження в країні волі і справедливості. Коли економічна система виштовхує тебе на узбіччя, у тебе й у цьому випадку є вибір: заново організувати своє життя або повільно умирати від голоду.

З цим погодиться й викладена в Корані ідея про те, що жодна душа не може нести на собі чужу ношу (іншими словами, відмовлення перекладати відповідальність за власну реакцію на плечі інших). Будучи конкретною особистістю, ми маємо право час від часу виявляти твердість і зупиняти неналежні вчинки іншої особистості. Однак наше поведження повинне виходити з розуміння самих себе як істот, що знаходяться в безперервному русі в напрямку до Аллаха, що виключає сліпу реакцію на зовнішні впливи.

Першою характеристикою справді вільних мови і поведінки є їхнє виникнення на міцній основі — міцних коренях, — а аж ніяк не під впливом щоденних погодних коливань, що, у свою чергу, є продуктом даного конкретного клімату. Для мене це означає, що я повинен, насамперед, слухати голоси із глибин моєї сутності; голоси, що є відбиттям Божественного Духа, що проникало в людей протягом усього часу їхнього створення.

Це підводить мене до іншої сторони проблеми: хоча фінікова пальма і не піддана щоденним капризам погоди, вона, проте, є продуктом місцевого клімату. І хоча вона харчується з глибоких підземних джерел, ріст її строго обумовлений в одному напрямку — вертикальному.

Так само і ми, поки ми зростаємо, — а це неминучий процес — ми зростаємо точно так само, як і інші діти в нашому оточенні. Це, у свою чергу, змушує подумати про відносини з навколишніми нас людьми. Я не хочу залишатися поза моєю громадою, але я хотів би рости і розвиватися поверх тих обмежень, що пропонують мені, яким я повинний бути. Для мене, як для мусульманина, задача полягає в тому, щоб вийти за межі нескінченного биття із моїм оточенням і прожити життя, у якій би гармонійно сполучилися мої старання досягти воз'єднання з Аллахом і уміння залишатися при цьому сучасною людиною, що адекватно відповідає на все що відбувається.

Наступною характеристикою звільняючої мови і поведження є їхня здатність підносити людину над багнистою щоденністю і тими відповідями на події дійсності, що по-

роджено «колінним рефлексом». Як сказано в Корані: «... гілки його в небесах». Для мене це означає присутність у житті таких надихаючих ідей, що здатні підняти людину над пустелею одноманітного існування і вказати шлях до Аллаха, що є справжньою метою в житті будь-якого віруючого. Ці ідеї підносять нас над сумною звичкою до суперечок, а також над тими образами і приниженнями, що є звичною практикою в нашому повсякденному житті. І тоді, як вітер здатен визначати напрямок, у якому хилиться дерево, піщані дюни, якими б великими вони не були, не здатні заглушити фінікову пальму.

Третя характеристика фінікової пальми, що згадується в тексті Корана, говорить про те, що «вона плодоносить цілий рік». Як же мені домогтися повноцінної присутності серед людей, не підкоряючись при цьому мінливій «погоді» поточних подій? Елізабет Кублер Росс у своїй книзі «Смерть і умирання» наводить приклад кольорового скла, що чарівним образом сяє, якщо на нього спрямовані промені сонця, і стає тьмяним у похмурий день. Для того щоб таке скло сяяло в будь-який час року і при будь-якій погоді, йому необхідна наявність спеціальної лампи.

А от, власне, ті фактори, що здатні підштовхнути нас як мусульман вести повноцінне й адекватне щодо інших життя: сполучення міцних коренів нашої віри й етико-моральних цінностей, ясне розуміння того, яке суспільство ми маємо намір створити, а також уміння побачити за всіма духовними світочами нашого часу незмінне цілковите самовладання.

Умирати крок за кроком?

Якось одна людина запитала: «Чи схоже життя на черевик, що жме? І чи не значить жити — це крок за кроком умирати?»

Тахир Леви, духовний вождь «реформаторів», якось нагадав нам, що «прекрасно і корисно бути освіченим (ферлигт), варто поважати і тих, хто поки ще знаходиться позаду (феркрампт)». «Однак, дорогі друзі, — наголосив він, — ніколи і нізащо не ставайте ферлепт (спустошеними)».

Не вести спустошуюче життя, кожен день розглядати як виклик, знову і знову брати на себе відповідальність за своє життя і щодня використовувати для власного розвитку...

Скількох з нас страшить сама ідея раптового закінчення нашого життя? І проте, ми навіть не допускаємо думки про можливість поступового щоденного помирання. Кардинал Ньюман якось вимовив: «Боятися варто не того, що один раз ваше життя закінчиться; боятися треба того, що воно ніколи не почнеться». У наших черевиках неймовірно багато різних дратуючих нас камінчиків. Вони здаються маленькими, але, проте, не дозволяють нам проходити через життя з комфортом (а комусь і взагалі заважають відправитися в шлях).

Необхідними умовами для просування вперед є — уміння дивитися в обличчя дійсності, приймати на себе відповідальність за наслідки й з готовністю повертатися назад, у те ж коло, після того як ми були «вибиті» відтіля нашими страхами й ілюзіями.

Щоб проілюструвати вам, як діє «Колесо розвитку», я розповім тут історію про одного мого друга (трохи змінивши деталі).

Ахмаду було в той час сорок років; він був одружений, і в нього було три сини. Я помічав, що він постійно почуває себе втомленим і дуже швидко сивіє. Я обережно розпитав його про причини того, що з ним коїлося, і він повідав мені, що його сімейне життя останнім часом більше за все нагадує пекло. Нервова напруга викликала в нього сильну втому, роблячи його волосся усе білішим. (Я відчуваю біль.) Проте, усе це «не турбувало» його, оскільки «насправді було її (його дружини) проблемою». (Заперечення.) Як з'ясувалося, проблема була пов'язана з двома з його синів, що повинні були пе-



рейти у вищу школу. Він, відстоюючи думку, що дітей не слід ізолювати від їхніх мусульманських однолітків, висував ідею про необхідність віддати їх у місцеву вищу школу (там, однак, навчання було не на висоті). А його дружина, стверджуючи, що діти повинні одержувати тільки найкраще, наполягала на необхідності віддати їх у приватну школу.

Він, у свою чергу, заявляв, що, будучи чоловіком і главою родини, має право прийняти остаточне рішення, а якщо вона з цим не згодна, то може взяти дітей із собою і повернутися до своїх батьків. Уже пізніше він розповів мені, що нескінченні суперечки, сльози й обвинувачення заповнювали йому сильний біль. (Я визнаю це почуття.) Не в змозі справитися з такою напругою, він почав надовго виходити з дому, їздити в ділові відрядження, а вдома в основному спав. (Утеча.)

Слухаючи його, я зрозумів, що, подібно до «домашнього султана», він був не в змозі примиритися з «втратою обличчя», а також із утратою поваги, шанування і боязкості, що колись дбайливо виховувалися в його дітях. Тепер же вигляд дітей, що стали на сторону матері, був для нього нестерпний. (Я уражений.) Проте, він стверджував, що його поведіння в цій справі було досить коректним, і діти неодмінно стали б на його сторону, якби «вона не налаштувала їх проти мене». (Почуття гіркоти, осуд інших.)

Після ряду бесід і суперечок він, зрештою, визнав, що і його поведіння не було цілком коректним. (Я визнаю свою відповідальність.) Та усе-таки він продовжував доводити, що єдиною його помилкою було те, що він завзято продовжував наполягати на необхідності віддати дітей у державну школу. Він заявив, що його чоловічий шовінізм, прагнення сховатися в безпечну «раковину» і уражене «єго» не могли справитися з проблемою. Він дотепер був упевнений у необхідності уникати приватних шкіл (по визначених моральних і політичних переконаннях) і вважав, що і його дружина через деякий час почне бачити речі в тому ж світлі. (Раціоналізація.)

На той момент це було закінченням драми. Діти пішли вчитися в приватну школу. Його дружина «перемогла». Однак усі його проблеми просто «пішли на дно», відкіля і повинні були згодом спливати — але вже за зовсім іншим приводом. Тепер він повинен був переглянути усе своє життя, як під мікроскопом, і зрештою, встановити, що справжньою причиною виникаючих проблем були різні життєві цінності — його і його дружини. І я думаю, що в підсумку він прийшов би до висновку, що його цінності завжди стояли на першому місці. Таке відкриття виявилось б не так-то й легко «проковтнути». Не виключено, що йому навіть довелося б поміркувати над тим, чи не був він усі ці роки одружений «не на тій жінці». Потім він повинен був би визнати усі свої страхи і побоювання, надійно захищені за іміджем справжнього чоловіка. Якби він зміг усе це зробити, то в підсумку побачив би самого себе і свій шлюб у справжньому світлі. (Я бачу себе в новому світлі.)

І він би продовжував якийсь час боятися «втратити обличчя», незважаючи на уже відкритий йому факт про власну слабкість і ранимість — що насправді є ознакою людяності. (Я чіпляюся за те, що боюся втратити.) Альтернативою цьому буде досить хвороблива спроба досягти самоідентифікації. Адже за цим може піти відмовлення від іміджу холодно-упевненої в собі людини і втрата того побожного шанування, з яким колись ставилася до нього його родина. (Я рятуюся від зайвого багажу.) Як би то не було, весь його минулий досвід навчив його жити, відгородившись від інших стіною, тому сама можливість відкритися, приводить його в жах. До того ж він боїться, як би в підсумку його дружина не одержала над ним перевагу. А якщо і діти піднімуть його на сміх? Усе це викликало в мого друга відчуття того, що він не в змозі справитися із ситуацією.

Для того щоб він міг творчо підійти до проблеми, велика частина його особистості повинна була вмерти. Говорячи словами Джалал ад-дина Руми, прославленого перського поета: «Ти повинний умерти, перш ніж ти вмер. І ти повинен народитися, поки ти ще живий». Таке можливо лише в тому випадку, коли ви зруйнували всі «стіни» і живете відкрито — тобто справжнім життям. (Я більше не відчуваю погрози.) Найбільшою трагедією нашого життя є нездатність зрозуміти, що ми в стані кардинально змінити своє існування. Не слід думати, що до самого кінця нашого життя ми прив'язані до поганого настрою, необхідності завжди виглядати сильним, бездоганим, потреби відчувати себе улюбленим (а також необхідності маніпулювати навколишніми людьми для задоволення цієї потреби), до невідгубної пристрасті брехати про інших, і до мільйонів інших неприємних звичок. Немає ніякої необхідності тягти через усе наше життя цей небажаний багаж, поки, нарешті, ми не зустрінемося з фізичною смертю. Розповідають, що Пророк один раз сказав: «Людина, дні які зовсім однакові, — явна невдаха». Кожен крок є ступінню на шляху до розкриття самого себе, поки, зрештою, людина не досягає своєї глибинної сутності і з'являється перед особою Аллаха, здійснивши передвміщене в хадисі.

З завершенням повного оберту «Колеса розвитку» я стаю більш вільним для любові, більш здатним йти на поступки і більш ранимим. Потім знову відбувається щось неприємне, і колесо знову починає обертатися — але цього разу подорож значно коротша. Я рухаюся швидше, і рухаюся по більш короткому шляху. Кожен зовнішній вплив відправляє мене для здійснення ще одного кола розвитку — однак радіус такого кола усе менше і менше, так що я як би рухаюся по спіралі, що завершується в самих глибинах моєї сутності, там, де живе Бог, де я вже не відчуваю болю і не повинен тому відправлятися в наступне кругообертання («Лайф лайн трейніс мен'юал»).

Слова Пророка про те, що ми «повинні говорити правду, якою б гіркою вона не була», звичайно розуміють у тому сенсі, що нам варто розкривати очі нашим знайомим на те, якими вони є насправді. Але ми здатні побачити справжнє обличчя іншої людини лише, коли для нас стане звичкою не ховати від себе своє власне «справжнє я». Саме про це говорить нам Аллах: «І на землі є знамення для переконаних і у ваших душах» (К. 51:21). Нам також необхідно знайти власні сховані емоції, мотивації і ті хитрощі, за допомогою яких ми роками ховали від себе неприємну істину про самих себе. А якщо ж ми цього не робимо, те весь той запал, з яким ми поспішаємо «розкрити очі» оточуючим нас людям, є аж ніяк не проявом нашої любові до істини або щирого бажання допомогти нашому близькому стати більш чесним. Таке можливо лише і тому випадку, коли ми здатні без прикрас побачити самих себе, із усіма нашими потенційними здібностями, а також тими сферами нашої духовної діяльності, де ми постійно помиляємося або впадаємо в застій.

Наше небажання або свідоме відмовлення подивитися на самих себе приводять до того, що всі дрібні камінчики в наших черевиках, що заважають нам ходити, ми починаємо сприймати не інакше як діаманти. Подорожувати з ними просто жадливо, але наша віра в те, що вони надзвичайно коштовні, змушує нас чіплятися за них. Це схоже на поведінку тих людей, яких можна час від часу зустріти на індопакистанському субконтиненті. Вони відомі під ім'ям маламс — і характерні тим, що носять на собі винятково металеві ланцюги усіляких форм і розмірів. Роками, не миючись і не голячись, вони, проте, відчувають, що тягар їхніх ланцюгів і бруду додають їм деяку праведну велич, що дозволяє дивитися звисока на інших.

Спостерігаючи за самим собою, а також за навколишніми мене людьми, я нерідко зауважував, як часто нашими вчинками керують злість або егоїзм тоді, як ми вважаємо,



начебто в їхній основі закладене бажання чинити відповідно до волі Аллаха. Ми оточуємо себе покривалом активності — нерідко «ісламської», — з одною єдиною метою: уникнути необхідності залишатися наодинці із самими собою і власними спустошеними душами. Свої негативні емоції ми переносимо на інших людей, закликаючи на допомогу нашої жовчності висловлення з хадиса, у якому говориться про необхідність любити і ненавидіти в ім'я Аллаха.

Про співіснування із собою

Запалюючи усюди світло, мої співтовариші були, м'яко кажучи, не дуже задоволені — і їх цілком можна зрозуміти. Сама молитва починалася приблизно через сорок п'ять хвилин після заклику, так що в них було щонайменше ще з півгодини, щоб поспати. Однак вони не скаржилися, оскільки вивчали ісламську теологію! Я ж, у свою чергу, сподівався використовувати своє безсоння, породжене депресією, аби придбати кращі можливості в Наступному житті. Істина, однак, полягала в тому, що мене просто дратувала їхня здатність з настанням темряви піти до себе в кімнату, покласти голову на подушку і спокійно заснути. Так що і світло з настанням ранку я запалював не без прихованого роздратування.

Наше небажання чи свідомо відмова подивитися на самих себе приводять до того, що всі дрібні камінчики в наших черевиках, які заважають нам ходити, ми починаємо сприймати не інакше як діаманти. Подорожувати з ними просто жахливо, але наша віра в те, що вони надзвичайно цінні змушує нас чіплятися за них. Це схоже на поведінку тих людей, яких можна час від часу зустріти на індо-пакистанському субконтиненті; Вони відомі під ім'ям *маламс* — огуджені — і характерні тим, що носять на собі винятково металеві ланцюги усіляких форм і розмірів. Роками не миючись і не голячись, вони однак відчують, що тягар їхніх ланцюгів і бруду додає їм певної праведної величі, що дозволяє дивитися згорі на інших.

Спостерігаючи за самим собою, а також за оточуючими мене людьми, я нерідко зауважував, як часто нашими вчинками керують злість чи егоїзм тоді, як ми вважаємо, начебто в їхній основі закладене бажання чинити відповідно до волі Аллаха. Ми оточуємо себе покривалом активності — нерідко «ісламської», — з однією-єдиною метою: уникнути необхідності залишатися наодинці із самими собою і власними спустошеними душами. Свої негативні емоції ми переносимо на інших Людей, закликаючи на допомогу нашої жовчності вислів з хадиса, у якому говориться про необхідність любити і ненавидіти в ім'я Аллаха.

Істина зробить вас вільними

Подібно до всіх мусульманських дітей, я був у ранньому віці відправлений до *медресе* і, згідно зі звичаєм, який існував у Кейптауні, *переходив* з одного медресе до іншого, поки нарешті у віці дванадцяти років не потрапив до Боета Самудіна Фріздара. У моєму колишньому *медресе* я закінчив у певному місці тексту Корана і гадав, що зможу продовжувати з цього місця під початком Боета Самудіна. І от мене викликали відповідати, попросивши прочитати дуже коротку главу наприкінці книги. Я впевнено почав, але незабаром учитель попросив мене відслідковувати за допомогою пальця ті місця, де я читаю. Хлопці в мене за спиною почали сміятися. Потім Боета Самудін поклав переді мною словник, який називався *серат* чи *гайда*, і попросив читати із самого початку. Незважаючи на своє принижене «его», я спробував «читати», вважаючи, що дуже швидко зможу примусити замовчати тих, хто хихотить за моєю спиною, виявивши свою компетентність. Але ти ба: переді мною лежав словник, якого мені ще не доводилося

бачити — усі літери арабського алфавіту виявилися в ньому переставленими. Я спробував пригадати свої заняття за допомогою інших учнів, але зовсім не впізнавав літер.

Я був цілком вибитий з колії: у дванадцять років, уже почавши читати короткі глави з кінця Корана, я раптом зрозумів, що не в змозі відрізнити *оліф* від *баа*! Почуваючи себе дуже приниженим, я погодився купити новий словник, але наступного дня не зміг примусити себе повернутися до школи. Коли моя мати запитала мене, чому я не хочу ходити до нового *медресе*, я розповів їй про словник. Тоді вона проконсультувалася зі своїм двоюрідним братом, дядечком Саламатом, який також викладав у *медресе*, і він сказав їй, що цей новий словник «поганий». Обговоривши проблему, вони прийшли до висновку, що, швидше за все, це було однією зі спроб групи ахмадитів/кадіанитів (на яку більшість мусульман дивилося, як на еретичну) відкинути іслам. Фух! Я був врятований... для подальшого вмирання в нецтві.

Я «здобував знання». Це і було моїм способом вивчення Корана. Я знав, як повторити за ким-небудь окремі рядки з Корана. Я знав ці рядки подібно папузі, не вміючи навіть розрізнити літери алфавіту, однак цей процес навчання зайняв у мене роки. Це було умиранням, але і воно було кращим, ніж болісна можливість піднятися над власним нецтвом, почавши заново вивчати словник. Віктор Франкл у своїй книзі «Людина у пошуках смислу» розповідає про тих, хто разом з ним був заточений нацистами в концетраційний табір Аушвіц. Деякі з них зятято прагнули повернути свободу, однак їхнє заточення тривало так довго, що до того моменту, коли вони нарешті були випущені на волю, відбулося наступне: вони вибиралися на сонячне світло, нервово оглядалися на всі боки і мовчазно поверталися назад, у близьку і рятівну темряву в'язниці, до якої вони встигли звикнути за такий довгий час.

Багато хто з нас вмирає за власними масками, відчуваючи постійний дискомфорт і непевність. Наш шлях дуже болісний, проте нам здається, що ми рухаємося вперед — подібно до того, як я просувався від *оліф* до відкритої глави Корана і далі — навіть якщо цей рух сам по собі глибоко безглуздий і залишає нас у повному неведенні щодо того, ким ми є насправді.

Лише істина здатна зробити нас вільними.

Існує одна цікава історія, присвячена Алі ібн Абі Талібу (нехай буде з ним милість Аллаха), двоюрідному брату Пророка (нехай будуть з ним світ і благословення) і четвертому каліфу мусульман. Цю історію я вважаю дуже повчальною для тих, хто прагне до саморозвитку. Під час джихаду Алі явно перевершував у бою свого супротивника, який, борючись з Алі, втратив свій меч. Двоюрідний брат Пророка вже хотів вразити свого супротивника, як раптом той, перед обличчям явної смерті, плюнув в Алі. Той стримав свій меч, заховав його і відійшов від чоловіка, який з радісним здивуванням поцікавився в Алі, чому той змінив свій намір. Брат Пророка відповів: «Якби я убив тебе до того, як ти плюнув мені в обличчя, мій вчинок мав би під собою сакральну причину. Тепер же, після цього пловка, я не можу підняти на тебе меч, оскільки це було б лише проявом мого гніву». Важливість ясного усвідомлення спонукальних мотивів наших вчинків відбита й у хадісі Пророка. Його якось запитали про те, хто з трьох людей дійсно проявляє старанність на шляху Аллаха — той, хто бореться, аби показати свою хоробрість; той, хто бореться через почуття обурення, чи той, хто бажає в битві показати себе з кращого боку? На що Пророк відповів: «Лише той, хто бореться в ім'я того, аби слово Аллаха було звеличене, виявляє старанність на шляху Аллаха».

Адже цілком можливо, як говорить про це апостол Павло, «віддати себе для спалення на багатті, не відчувши, однак, очисної любові як спонукальної причини». Точно так само ми можемо всіляко рекламувати себе, гадаючи, що сприяємо поширенню ісламу.



У деяких випадках нашими вчинками керують винятково мотиви служіння самим собі, своєму «я». Питання лише в тому, якій половині нашої особистості — вищій чи нижчій — ми воліємо служити, до якої міри наші вчинки містять у собі почуття святості інших людей, і наскільки в нас сильне бажання прямо глянути на мотиви своїх діянь і побачити в них саме те, чим вони і є насправді. Хадіс, який оповідає про те, що «справи (варто судити) за їхньою мотивацією», цікавий тим, що він ясно дає зрозуміти: лише ті наші вчинки, в основі яких лежить альтруїстичне служіння іншим чи власному вищому «я», заслуговують визнання в очах Аллаха.

І хоча розпізнавання справжніх мотивів, які спонукали нас зробити той чи інший вчинок, не здатне саме по собі звеличити наші справи, все-таки таке розпізнавання є для нас життєво необхідним — особливо якщо ми хочемо дорости до рівня справді людської сутності. Слова Пророка про те, що «той, хто пізнав самого себе, підійшов до пізнання свого Пана», крім наголосу на необхідності самозаглиблення, показують також нові обрії, що відкриваються нам завдяки такому самозаглибленню і самопізнанню. Саме в розпізнаванні своєї справжньої сутності і мотивів, і наших рушійних прихований ключ до самоідентифікації, безперервного духовного зростання і можливості відчутти присутність у світі Аллаха.

Якось, кілька років тому під час місяця Рамадан — місяця посту — я попросив своїх пакистанських студентів скласти список тих проблем і основних труднощів, з якими вони зіштовхуються в повсякденному житті. Я почув, як один з учнів прошепотів: «Рамадан» (так на урду звучить слово «Рамадан»), — і додав це до загального списку проблем на дошці. Весь клас запротестував; учні здавалися щиро вражені фактом того, що Рамадан може бути проблемою. Однак я відмовився стерти це, тому що в кожного є право написати на дошці те, що йому здається проблемою. Після проведення анонімого опитування я з'ясував, що з вісімнадцяти учнів (усі вони знаходилися в підлітковому віці) троє постились регулярно, п'ятеро робили це час від часу, інші ж не постились взагалі. Таким чином, для п'ятнадцяти моїх учнів Рамадан був, щонайменше, дуже незручним місяцем: неможливість їсти прилюдно, небажання батьків готувати ленч, необхідність іти до туалету, аби покурити, а на задній дворик буфета — аби випити кави. Вони просто не могли (чи не хотіли) побачити існуючу проблему. Саме ця нездатність глянути в обличчя істині про самих себе і є каменем спотикання на шляху до повноцінного життя.

Існує ряд речей, які я вважаю дуже корисними під час розміркувань про себе самого, котрі допомагають мені уникати як нарцисичного самозамилування, так і істеричного самоосуду. По-перше, такі міркування варто проводити в періоди внутрішнього мовчання. Це зовсім не періоди спустошення, але такі моменти, коли ми знаходимося наодинці із самими собою і можемо подивитися в очі істині. Часом ми маємо велику потребу в тому, аби на час віддалитися від інших людей і побути у своєму, особливому світі. І це прекрасно. Але ми повинні усвідомити, що наше «я» — зовсім не якась закінчена субстанція, яку ми в стані цілком пізнати, віддалившись від активної діяльності. Сьогодні я далеко не та ж сама людина, якою був учора, так що не можна ставити питання таким чином, начебто я раз і назавжди здатен оцінити себе. Не раз і не два повинні ми звертатися до своєї душі, продовжуючи рух по шляху самопізнання протягом усього життя. Кажуть, що колись одна людина постукала в двері Абу Язіда аль-бустамі, відомого суфія, і запитала, де вона може знайти Абу Язіда. Останній відповів: «Я шукав його протягом сорока років, але так і не знайшов дотепер!»

По-друге, подібне розкриття власних глибин і спроби охопити своє справжнє «я» повинні супроводжуватися жалісливою м'якістю і любов'ю. Нам необхідно по-доброму

ставитись до самих себе, незалежно від того, що відкрилося нам під час такого самозаглиблення. Я подібний до чудесного дару, який мені ж зробив дехто, до кого я ставлюсь з найвищою повагою. Цей дар може почасти забруднитися, і я повинен постаратися відчистити його. Такі спроби будуть для мене радісними, але я жодним чином не повинен піддаватися нетерпінню і руйнувати цей дар ненавистю до самого себе. Я є я, зі своїм жеребом, повним різних життєвих негараздів, адже другого такого просто немає, так що мені варто виявляти належну м'якість щодо себе.

По-третє, нам необхідно пам'ятати, що потрібно лише трохи мужності, аби глянути в обличчя неприємній істині про нас самих, і що точно так само нам варто визнати той факт, що усіх нас Аллах наділив чималою часткою позитивних якостей. Самопізнання зовсім не є синонімом самоосуду; цей процес є насамперед щирим, наповненим любов'ю, міркуванням про те, ким ми є насправді. Варто пам'ятати, що без самоповаги неможливий ніякий подальший розвиток.

Хто говорить, що я нічого не значу?

Завжди приємно побачити своє ім'я в друку, і дана книга не була в цьому плані винятком. Мені здається, що захоплення полягає насамперед у думці, що й інші побачать моє ім'я надрукованим. Вони побачать «його», а отже, вони побачать і «мене». У цьому вся справа. Я бажаю, аби мене побачили, причому, по можливості, з ярликом «схвалено». Мені подобається, коли брат Норман подає мені знак, розглянувши мене в юрбі народу; коли Рувейда каже мені: «Я часто думаю про тебе, і ці думки роблять мене сильніше»; коли Муса зауважує: «Спасибі за те, що ти такий, який ти є»; мені подобається радість, яка загоряється в очах моїх нових учнів, коли вони довідуються, що я буду їхнім учителем. За словами Дейла Бафмена, «кожна людина потребує визнання. Це переконливо виявляється в словах хлопчика, коли той каже своїй матері: «Мама, давай пограємо в дротики. Я буду кидати дротики, а ти говоритимеш «Блискуче!»

І ми дійсно відчуваємось спустошеними й обділеними, коли не помічаємо подібних знаків визнання і схвалення. Ось тут і ховається пастка: нам необхідно знову і знову одержувати запевнення в нашій незамінності і відчувати власну цінність в очах інших, оскільки таке визнання виходить ззовні, а не зсередини. Багато хто з нас страждає від надто низької самооцінки. Нам потрібно повірити в те, що ми є чудесними і божественними дарами, які нам вручив Аллах. А це означає, що нам необхідно любити самих себе, адже Сам Всевишній любить Свої дари.

І хоча багато хто з нас звик вважати, що нашим релігійним обов'язком є необхідність дивитися на себе з погляду того, що «ви знаєте, що саме я собою являю», проте самоповага залишається дуже істотною передумовою для духовного росту. Проблема більшості людей полягає зовсім не в тому, що вони думають про себе занадто багато; уся складність саме в тому, що вони думають про себе занадто мало. Багато хто з нас негативно ставиться до себе протягом багатьох днів (а часом — і все життя), мріючи про те, як було б добре, якби ми були не ми, а хтось інший, більш, на наш погляд, привабливий. І ми навіть уявити собі не можемо, наскільки нас руйнує ця ненависть до самих себе! Ми в буквальному значенні вивертаємо себе назовні і ставимо з ніг на голову, намагаючись догодити іншим! Але все даремно доти, доки ви не постараетесь «сподобатися» своєму власному «вищому я» і стати для себе кращими друзями. Айша (нехай буде з нею милість Аллаха) розповідала, як одного разу Пророк сказав: «Ніхто з вас не повинен казати: «Моя душа зіпсована (*хабусат*)». Замість цього слід, у належній ситуації, промовити: «Зараз моя душа в поганому стані (*лакасам*)».



Аллах «вшанував синів Адама» (К. 17:70), причому зробив це, незважаючи на всі наші недосконалості, знаючи також, що ми загрузнемо в руйнуваннях і кровопролитті. Значення людини підкреслено в акті призначення її намісником Аллаха на землі. Більш високе значення Адама помітно також у його знанні «імен» і наданій йому свободі волі. Саме це спонукало ангелів вклонитися йому (К. 2:30-32). У такий спосіб ми, завдяки всім цим атрибутам, що перейшли до нас від Аллаха через Адама, а також завдяки тому, що в увесь час нашого створення в нас проникав Дух Аллаха, стали істотами, відзначеними Господом. І якщо Аллах возвеличив дітей Адама, то як я можу принижувати своє власне значення чи дозволяти робити це кому-небудь ще?

Усе це є дійсним і на більш широкому — соціально-політичному рівні, — на якому ми покликані боротися проти усього, що принижує гідність людей (усіх людей). Расизм позбавляє людей людської гідності, так само діють бідність і чоловічий шовінізм. Віра в цінність людської особистості неминуче спричиняє боротьбу з вищезгаданими пороками. Ви не можете «вірити» лише власній громаді, вважаючи при цьому, що інші люди «не настільки гарні». І ви не можете високо цінувати лише власну статть, сприймаючи представників іншої статі за таких, хто стоїть нижче від вас на людській драбині. В основі такої поведінки лежить зовсім не віра, а саме справжня зарозумілість, що корениться, у свою чергу, у вашій же непевності в собі. Несправедливість, виявлена стосовно якої-небудь з частин людства, є несправедливістю щодо всього людства. І та легкість, з якою ми визнаємо необхідність захищати людську гідність на соціально-політичному рівні, нерідко співіснує в нас з небажанням робити те ж саме на рівні простого міжлюдського спілкування.

Найбільшим гріхом у Корані є «куфр» — невдячність стосовно великих дарів Аллаха. Ми також знаємо, що щедрість Його відносно нас зростає по мірі того, як ми починаємо виявляти нашу подяку за вже дароване нам (К. 14:07). Про яку ж подяку може йти мова, якщо ми не визнаємо цих щедрих дарів? А наша нездатність визнати їх саме і породжена відсутністю в нас самоповаги. Нам необхідно перейнятися усвідомленням безлічі прекрасних якостей, якими ми були наділені при народженні. Відмовляючись визнавати їх, під виглядом чи то смиренності, чи то приниженості, ми тим самим відкидаємо милості Аллаха. Не так уже рідко ми розпізнаємо ці чудесні якості в інших, взято продовжуючи відкидати можливість їхньої присутності в нас самих. І як часто ми вихваляємо інших за виявлену до нас доброту, залишаючись сліпими щодо зроблених нами добрих вчинків! Здатність розглянути всі ті маленькі дива, які наповнюють наше життя, є передумовою для щирої вдячності Аллаху, що, у свою чергу, служить передумовою для нового збагачення Божественними дарами.

Хадіс, у якому наводяться слова Пророка: «Ваша віра не буде щирою доти, доки ви не побажаєте своєму брату того ж, що ви бажаєте самому собі» (Бухарі), — розглядається, як правило, лише в зв'язку з вашими почуттями до інших людей. Але зазвичай від нашої уваги вислизає той факт, що для належного ставлення до інших неминучою передумовою є побажання добра самому собі. І доти, доки моє життя проходить у нескінченних муках із приводу моєї недосконалості, поки я мучуся усвідомленням того, що не є гідним вашої любові і доброти, від мене не слід очікувати, що я буду активно бажати всіх цих благ своїм братам і сестрам. Як сказав про це Джон Пауел у книзі «Чому я боюся сказати вам, хто я такий насправді?», дана ідея є «взаємодоповнюючим набором»: коли ви любите вашого сусіда, як себе самого, це означає, що ви любите і сусіда, і себе самого.

Однак усе вищесказане не може не породити в нас страху сповнитись зарозумілістю. Адже дотримуючись давно звичної й у чомусь такої зручної ненависті до самого себе,

ми гадаємо, що дотримуємось того самого хадіса, у якому наводяться слова Пророка про те, що жодна людина, чия душа хоча б на йоту сповнена гординою, не зможе потрапити до Раю. І коли хтось готовий визнати, що він уміє добре спілкуватися з людьми або ж що він прекрасний учитель, або ж що в нього чудовий почерк... хіба все це не є тією самою гординою, яка засуджена Аллахом? Покійний муфтії Мухаммад Шафі у своїх коментарях до Корана *Мааріфал Коран* повідомляє, що одного разу Пророку було задане схоже питання, на що Пророк відповів, що самоповага є відображенням тієї поваги, яку ми відчуваємо до самих себе через наше існування. У самоповазі полягає також визнання того, що всі ці дари прийшли до нас від Аллаха. І він також додав, що в зарозумілості полягає ідея того, що хтось являє собою щось тільки тому, що той, на кого він дивиться згори, є ніким.

Усі хадіси Пророка, які засуджують гординю, роз'яснюють її, як зарозуміле ставлення до інших людей. Візьмемо для приклада історію Худайфи (нехай буде з ним милість Аллаха), соратника Пророка, який оголосив молитовним зборам, що вони занадто часто проводять молитви: «Брати, знайдіть іншого керівника або моліться самі, оскільки я почав відчувати власну важливість завдяки керівництву над вами». Помітьте, він зовсім не почав стверджувати, що його керівництво було некомпетентним чи що він недостатньо досвідчений у релігійній практиці. Він лише висловив свою нездатність здолати зарозумілість, яка проявилася в ньому, що змусило його думати занадто багато про себе, певним чином принизивши інших мусульман.

Самоповага — це підтвердження того важливого факту, що «я є», а аж ніяк не того, що «тебе немає» (інакше кажучи, «ти ніхто»). Навпаки, думка про те, що «ти ніхто, і тому я щось значу» є повною протилежністю самоповазі, як пише про це Ерік Фромм у своїй книзі «Втеча від свободи»:

«Зарозумілість нітрохи не схожа на самоповагу; навпаки, вони прямо протилежні. Зарозумілість якоюсь мірою є одним з видів жадібності. Подібно до всякої жадібності, у зарозумілості закладена ненаситність, особливого роду бездонна яма, яка спонукає людину робити все нові і нові зусилля для досягнення насичення без реальної надії на це досягнення... Така людина за своєю сутністю зовсім не любить себе саму; навпаки, вона собі глибоко неприємна. Саме в цій нестачі любові до самого себе і корениться будь-яка зарозумілість».

Варто пам'ятати, що я існую в єдиному екземплярі. Ніколи цей величезний світ не бачив (і не побачить) істоти, в усьому подібної до мене. Відбитки моїх пальців, колір моїх очей і звук мого голосу є воістину унікальними. У цьому полягає дійсний прояв Слави Аллаха. Я *фарід* (єдиний), і ви є такими ж (я сподіваюся, моя книга вийде в продаж до того, як почнеться клонування людських істот!).

Ми всі *аманак* (довірені) Аллахом нам самим. Тому нам варто доглядати за довіреним і не дуже псувати його до тієї пори, коли воно повинне бути повернуто. Якщо ми заподіяли йому збиток у моменти духовної байдужості чи забруднили його на життєвому шляху, ми можемо спробувати «залатати» його чи почистити. Але ми не повинні ненавидіти довірене нам або ж дивитися на нього згори вниз. Усі ми, наші тіла і душі, є свідками могутності Аллаха. Тому нам варто ставитись до самих себе з повагою, нескінченно дивуючись чуду створення і генію Творця, викликаючи при цьому: «Господи наш! Не створив Ти цього дарма. Хвала Тобі! Захисти ж нас від покарання вогню» (К. 3:191).

Усе це я зрозумів уже досить давно, але лише кілька років назад тому я почав здійснювати дану самому собі обіцянку поважати власну особистість. У моєму житті були довгі періоди, які наставали зазвичай після вдалих публічних виступів, поєднаних із су-



спільною підтримкою і високою оцінкою моїх ораторських здібностей, моєї інтуїції чи внеску в справу звільнення, коли я відчував глибоке і хворобливе почуття ненависті стосовно самого себе, віддаючись нескінченному самоосуду. Я нерідко відчував колись — і відчуваю тепер, — що прірва між сприйняттям мене іншими людьми і моєю справжньою особистістю була просто величезна. І я чітко зрозумів, що цілком можливо усвідомлювати, сприймати і навіть писати про певні цінності і поняття, будучи абсолютно нездатним застосувати їх на практиці, коли для цього надходить час. Багато що з того, що написано в цій книзі, було написано протягом останніх п'яти років, і все-таки мені нерідко доводилось із подивом відзначати ті речі, про які я вже писав. Подібні сюрпризи виявлялися можливими тому, що багато які з цих речей в умовах реального життя виглядають настільки незнайомими і важко піддаються здійсненню, що мені залишалося лише дивуватись моральному праву пропонувати іншим ті ліки, які я сам заледве міг проковтнути. Проте добре хоча б те, що в тобі залишається здатність розглядати не тільки інших, але і себе як особу, яка потребує ліків.

Як би там не було, свідоме просування до чесного сприйняття самого себе і тих, хто пов'язаний із мною узами любові, привело до зростання почуття самоповаги, так що я почав почувати себе краще, ніж коли-небудь перед тим у «компанії» із самим собою. Як сказав Томас Харріс у книзі «Я в повному порядку, Ви в повному порядку»: «Почуття того, що ти дійсно в повному порядку, зовсім не означає, що ти не помічаєш чи обходиш усі свої недоліки. Воно означає лише те, що ти відмовляєшся впадати через них у параліч».

Життя! Життя! (чи ж це «Дружина! Дружина!»?)

Хто сказав, що це легко — бути мусульманином у сучасному світі? Та й чи було це коли-небудь легко? Не так уже важко носити на собі певне тавро. Але жити в повному підпорядкуванні волі Аллаха, тобто бути в буквальному значенні слова *мусульманином* — незрівнянно вжаче. Адже навіть відчайдушні спроби усвідомити, що вимагає від тебе підпорядкування цій волі — уже неймовірно важка задача. І я нітрохи не дивуюся тому, що Абу Бакр аль-сіддік (нехай буде з ним милість Аллаха), спадкоємець Пророка (нехай буде з ним світло), говорив, що бажав би бути стеблинкою трави, на яку не покладається ніякої відповідальності.

Містечко, у якому я жив у Німеччині, називалося Оффенбах. Розташовано воно на відстані двох трамвайних зупинок від Франкфурта-на-Майні. Ряд факторів змушували мене практично щодня триматися мого «ісламу», моєї покірності волі Аллаха, — факторів, які регулярно загрожували подолати мою покірність, змусивши її, подібно падаючим сніжинкам, перетворитися в ніщо. Справа в тому, що, починаючи від кордону міста, плата за проїзд збільшувалася вдвічі. Зійти ж там означало додаткові десять хвилин пішки. Узимку, коли температура нерідко опускалася нижче нуля, така прогулянка для людини із сонячної Південної Африки була таки героїським учинком. Жив я в той час на студентську стипендію, тому зекономлені гроші були мені дуже до речі. Взагалі в Німеччині немає постійних кондукторів у трамваях, і друзі казали мені, що, виходячи з їхнього досвіду, контролери ніколи не зустрічаються за кордоном міста. Сюди ж варто додати і той факт, що в Південній Африці я був частиною культури, для якої вважалося справою честі і самоповаги (у чомусь навіть справою ісламу) усіяло «зневажувати» систему. Вловлюєте мою думку?

Цей заклик до підпорядкування Божественній волі виходить із глибин нашої сутності, і він же змушує нас зніяковіло відвертатися від власного відображення в дзеркалі, коли ми зневажаємо ним. Багато хто з нас намагається якнайдалі відсунути від цього

незмінного, нерідко — небажаного голосу: нашої совісті, заклику ісламу. Часто ми навіть намагаємося назавжди позбутися його. На жаль! Ми неподільно зв'язані один з одним з того самого дня, що відомий як *явмі аласт*; у цей день наші душі постали перед нашим Господом, який запитав нас: «*Аласту б раббікум?*» (Чи не я ваш Пан?) І ми відповіли: «*Балу!*» (Звичайно.) *(Усі без винятку мусульмани, відштовхуючись від тексту Корана (К. 7:172), вірять у те, що Аллах, перш ніж приступити до створення фізичного світу людей, зібрав усі душі і запитав їх: «*Аласту бі раббікум?*» (Не я чи ваш Пан?), — на що всі душі одноголосно відповіли: «*Балу!*» (Так, звичайно!)) Ми можемо придушувати це в собі, ігнорувати і не дозволяти набридати нам, але це нікуди не дінеться від нас. І навіть якщо нам видається, що нам таки вдалося справитися з цим внутрішнім голосом і знищити його, будьте впевнені, що він усе-таки виникне в той самий день, «як утече чоловік від брата, і матері, і батька, і подруги, і синів» (К. 80:34-36).

Мені, наприклад, видається дуже важким підтримувати шанобливі і побожні у своїй смиренності відносини з цим голосом; нерідко я чую його в ситуаціях, які викликають у мене великі ускладнення. І все-таки я розумію, що моя людська сутність і мій іслам залежать від того, наскільки вірно я розрізняю його послання і живу відповідно до його вказівок.

Ханзлах (нехай буде з ним милість Аллаха), один із соратників Пророка, розповідав про те, що серця їх розм'якшувалися і сльози текли з їхніх очей, коли Пророк був разом з ними чи коли він настановляв їх. «Ми переймалися глибоким розумінням того, як нам варто жити», — розповідав він. Однак коли він один починав відчувати, що ефект від слів Пророка поступово зникає, то, не будучи лицеміром, щиро дивувався цьому. Але Пророк завірив його, що почуття постійного й інтенсивного благоговіння зустрічається вкрай рідко: «Клянуся Тим, хто розпоряджається моїм життям, — сказав Пророк, — якби ти міг підтримувати в собі це почуття постійно, то ангели вітали б тебе під час твого неспання й у ті моменти, коли ти відправляєшся спати. Але, о Ханзлаху, це буває рідко, надто рідко!»

Поняття «лицемір» (*мунафік*) є, без сумніву, одним з найбільш тяжких обвинувачень. І лише найбільш безтурботні з нас легковажно відкидають його іншим, що ж стосується найбільш чутливих — то вони дуже переживають, коли так відгукуються про них самих. Але вже з викладеного в Корані стає ясно, що в деяких з нас лицемірство цілком спроможне співіснувати з вірою. І зовсім необов'язково, аби воно породжувало таке явище, як відступництво людини від своєї віри. Цілком достатнім виявляється просто на час закрити очі на свої принципи під впливом таких зовнішніх факторів, як, припустимо, температура в — 6°! Нашим ворогом не обов'язково є хтось Інший там, ззовні. Подібна чужорідність може бути присутньою — і, як правило, є присутньою — усередині нас самих. По суті, така неоднорідність є однією з умов існування нашої особистості.

В арабському прислів'ї говориться, що «Сталість величніша, ніж велич». Я вірю, що для духовного росту більш корисним є робити добро нехай у невеликих розмірах, але постійно, ніж іноді і раптово намагатися робити запаморочливі перетворення. «Ніхто і ніколи, — сказав Пророк, — не одержував більш благословенного і щедрого дару, ніж сталість». Ми часто помиляємося в оцінці власних можливостей, ставлячи перед собою задачу докорінно змінити наше життя, молитися п'ять разів на день і так далі. Мабуть, було б не настільки грандіозним, але набагато більш реалістичним прийняти рішення молитися один чи два рази на день, але робити це постійно, із твердим наміром згодом просунути ще далі в цьому напрямку. Нам варто виходити насамперед з того, якими ми є насправді, а не якими ми хотіли б бути.



Коли ж ми починаємо відштовхуватися від цієї ідеальної (не реальної) сутності, ми найчастіше приходимо до того, що один мій друг описав як «фруктовий синдром Іно». Суть його полягає в тому, що в нас бувають пориви ентузіазму і спалаху активності, що супроводжуються неприємним падінням з тих висот, на які нас закидав черговий сплеск енергії. Ви коли-небудь пробували продукцію Іно після того, як з неї вийшов весь газ? Дуже схоже на всі наші благі пориви після того, як нас полишило тимчасове натхнення. Пророк якось сказав, що глава з Корана «Худ» зробила його волосся сивими. Коли ж його запитали, чи не був причиною цього той факт, що саме в главі «Худ» міститься перерахування покарань, призначених людям, які нехтують законами Аллаха, він негативно похитав головою і відзначив, що один-єдиний вірш змусив його посивіти: «Стий же прямо, як тобі наказано» (К. 11:112).

Цілком неймовірно, аби усі ми могли дотримуватися такої ж інтенсивності в нашій вірі; однак це могло б розкрити нам очі на сутність людського буття. Мій добрий друг Карл ван Хольдт, про якого я вже згадував на початку цієї глави, писав мені в період моєї духовної спустошеності в Пакистані: «Пташеня, яке учиться літати, падає не раз і не два. Але єдиним реальним падінням буде те, після якого воно уже не зможе піднятися в повітря. За цим слідує або смерть, або повільне умирання». У саду людяності всі ми — постійні учні. І падіння при цьому — неминуча складова нашого росту. Перепади в наших намірах жити повним життям і рішуче рухатися вперед — невід’ємна частина людського буття. Але наше падіння не повинне ставати відправною точкою для умирання. Такі падіння покликані навчити нас розбиратися в наших слабостях, більш реалістично розцінювати наші можливості (це стосується і окремих особистостей, і груп людей). Дуже істотним для нашого життя є те, що ми можемо раз по раз починати все спочатку.

Лекції «Таблігі Джамаах», як правило, супроводжувалися звертанням до тих зі слухачів, хто хотів би взяти безпосередню участь у програмах організації. Народ також запрошували для тимчасового підключення до справ групи. Часом, після надихаючих бесід, деякі хлопці з не зовсім доречним ентузіазмом піднімалися і викликували: «Життя *інша Аллах* (з волі Бога)!» Що означало, що ця людина хоче присвятити усе своє життя справам групи. Саме під час одного з таких випадків мій тодішній вчитель Абдурахман Салі тихенько прошептав мені: «Нехай ці брати зараз встають і викликають «Життя!»; на той час, як вони відправляться додому, щоб зібрати трохи грошей, одяг і білизну, вони вже будуть викрикувати «Дружина!». І хоча цинізм зовсім не був характерний для членів «Таблігі Джамаах» у ставленні один до одного, у даному випадку він став лише відображенням тієї прірви, яка існує між необдуманими, але шляхетними намірами людей і їх реальним життям*. (На жаль, ця група фактично не візьме до уваги особисті особливості й економічні умови людей, коли закликає їх вступити «на шлях Аллаха»). Такий підхід неминуче веде до зруйнованих шлюбів, втрати роботи і т.д.)

Саме сталість є передумовою для майстерної комбінації з того, чого ми хотіли б досягти і на що ми реально здатні.

Айша (нехай буде з нею милість Аллаха) оповідає, що якось Пророк прийшов до неї, коли в неї була інша жінка, і він поцікавився про те, хто вона така. На це Айша відповіла: «Вона з тих, чий *салах* (молитва) майже закінчений». На що Пророк відзначив: «Айша, не вваптеся зараз: ви тільки намагаєтеся встановити, як багато ви в стані виконати без зусиль. Аллах не стомиться від вас доти, поки ви не стомитесь від Нього. І найбільше Аллаху бажані ті духовні вправи, які віруючий виконує постійно». Ібн Масуд (нехай буде з ним милість Аллаха) також оповідає, що чув, як Пророк промовив

одного разу: «Не буде порятунку тим, хто стверджує, що шлях віри — це лише шлях нестачі і позбавлень», — і це він повторив тричі.

У нашому старанні як можна точніше дотримуватись тих указівок, які дає нам голос, що виходить із самих глибин нашої сутності — заклик до *ісламу* — одними з найбільш важливих якостей є наполегливість і завзятість (*сабр*). Вживання в Корані слова «сабр» трохи відрізняється від слова «сааба», як нерідко вимовляють *сабр* у Південній Африці, Індії і Пакистані. Значення *сааба* пов'язане з такими поняттями, як терпіння, витривалість, стриманість, покірність, смиренність чи страждання. В арабській мові слово «сабр» (причому, не обов'язково в арабському суспільстві) містить у собі поняття активного сприйняття дійсності: як правило це прояв наполегливості і завзятості в спробах почути серед буденного життя голос *ісламу*. Це поняття передбачає мужність окремої людини, яка з усіх сил намагається розпізнати, що саме потребується від неї на тій чи іншій стадії подорожі до Аллаха (намагаючись одночасно потроху зблизити ту відстань, що розділяє наші вірування і наші вчинки).

«О ви, що увірували, — сказано в Корані, — терпіть і будьте терпимі, будьте стійкі і бійтеся Аллаха, — можливо, ви будете щасливі!» (К. 3:200). Адже нас не закликають до відступу від задуманого, мовчазного страждання і повної покірності, чи не так? Тому, хто бажає стати справжнім мусульманином, не личить відступати від задуманого. Бути завзятим на шляху до Аллаха, незважаючи на численні падіння, невизначені переконання, незважаючи на того лицеміра, що ховається усередині нас і незважаючи на незручність вимовлених прогулянок за мінусової температури...

Я особисто намагаюся дотримуватись цього правила з цілком конкретної причини. Дитріх Бонхеффер, один із найчудовіших християнських теологів нашого століття, прекрасно сказав про це у своєму вірші, написаному ним у камері смертників, куди він був кинутий владою нацистської Німеччини за виступи проти Гітлера:

Хто я? Цей чи інший?
Невже сьогодні я одна людина, а завтра — інша?
Єдиний я чи двоїстий? Лицемір перед іншими,
Наодинці ж із собою просто нікчемний слабак?
І що це усередині мене, подібне до розбитої армії,
Хаос у яку я вніс, уже досягши перемоги?
Хто ж я? Вони мучать мене, усі ці питання про мене.
Але хто б я не був, Ти, О Господи, знаєш: я — твій.
(Ціна учнівства)

Без масок

Одного разу Джафар аль-Садік, шостий імам шиїтів і вчитель двох великих імамів суннітів, Маліка ібн Анаса Маліка й Абу Ханіфи (нехай буде з ними милість Аллаха), сказав наступне: «Найбільш нестерпним з моїх братів для мене є той, у присутності якого я відчуваю дискомфорт і змушений дотримуватись формальностей, а найбільш приємним для мого серця є той брат, з яким я можу бути самим собою».

Ясне твердження, чи не правда?

Віддаючи людям частину нашого майна, ми віддаємо не так вже й багато. Справжня щедрість полягає в тому, щоб віддавати іншим частку себе, дозволяючи тим, кого ми любимо, доторкатися до того, що закладено в самих глибинах нашої сутності. Те ж саме можна сказати і про необхідність витратити нашу енергію для підтримки тих цінностей, які ми особливо цінуємо. Саме подібна самовіддача дозволяє нам краще довідати-



ся, що ж ми насправді являємо собою. Для цього нам і потрібні люди, з якими ми могли б залишатися самими собою. Ця щирість не просто дозволяє нам цілком розкритися, але і відчутти повноту і гармонію життя. Тому я широко вірю в те, що взаємини, вільні від тягара формальності, є постійним взаємним одкровенням, коли у твоїй душі й у душі близької тобі людини поступово, у процесі пізнання, знімається шар за шаром. Коли людині пощастило встановити саме такі відносини з іншою людиною, то перше почуття, яке вона при цьому відчуває, — це полегшення (певно, кожен з нас, нехай і неусвідомлено, прагне зустріти того, з ким би він міг залишатися самим собою).

Зрозуміло, такі відносини не завжди бувають безболісними; так це можна сказати про усі, більш-менш значимі взаємини. Але цей біль є частиною нашого духовного росту, допомагаючи нам стати справді людською особистістю в найширшому розумінні цього слова. І це дуже відрізняється від тих, на перший погляд, безглузких ударів і причіпок, на які таким щедрим є наше повсякденне життя. Таке життя передбачає спілкування не людей, а масок, завдяки чому наші діалоги стають схожі на діалоги глухих. І мало хто, відзначимо, знаходить у цьому душевний комфорт. Нас ніколи не залишає пекуче відчуття того, що десь і колись нами було втрачене щось дуже важливе. Але ми вже звикли жити з цим почуттям утрати...

Але хоча всі ці міркування про необхідність жити відкрито і виглядають досить переконливими, багато хто з нас вважав би такий спосіб життя загрозливим своєму внутрішньому благополуччю. Дуже рідко нам доводилося пізнати людину ближче і не розчаруватися у ній. І все-таки нам здається, що відносно нас все буде зовсім інакше. Невже ви дійсно будете продовжувати піклуватися про мене, коли довідається, який я насправді? Саме це питання турбує більшість з нас. Адже немає жодної гарантії, що нас усі також будуть любити після того, як ми скинемо наші маски. Дуже багато хто може існувати лише в умовах оковів удаваної люб'язності: «викритися» до їхньої справжньої сутності було б для них занадто нестерпно.

Я знаю одного літнього чоловіка, який одружився вдруге незабаром після того, як його перша дружина померла. Усі знали, що його перший шлюб був справжнім пеклом як для нього, так і для його дружини. І от ця людина, коли їй виповнилося вже сімдесят, одружившись вдруге, перетворився на уособлення радості. Однак його «друзі» відреагували з відчутним роздратуванням і невдоволенням на його небажання надягти на себе маску глибокої скорботи і разом засуджували його «занадто явне» перетворення. Перед справжньою людиною вони надали перевагу оковам «пристойності».

Істина ж полягає в тому, що ці люди насправді ніколи і не були його друзями. Знайомими, можливо. Безумовно, може виникнути почуття жалю і втрати, коли такі знайомі відвертаються від вас у відповідь на вашу спробу залишитися самим собою. Але подібне роз'єднання не просте неминуче, але і життєво необхідне на шляху до саморозкриття. При цьому я зовсім не хочу сказати, що ми не маємо потреби в інших людях. Навпаки, як про це написано в Джона Пауелла в його книзі «Чому я боюся сказати вам, хто я такий насправді?»: «Свобода від необхідності брати участь у внутрішній, хворобливій і нескінченній громадянській війні» приводить нас до свободи спілкування з іншими. Чим більшою мірою ми здатні прийняти самих себе такими, які ми є насправді, тим менше і менше буде хвилювати нас питання, чи будемо ми прийняті і схвалені оточуючими нас людьми. Ми вільні бути собою і довіряти собі. Але чи досягли ми вже цієї внутрішньої дійсності чи ні — жити лише для себе і любити лише себе — означає потрапити у в'язницю дрібного і дріб'язкового світу. Усім нам варто навчитися виходити за рамки свого Всесвіту і вступати з оточуючими в справді людські відносини.

Жити у відкриті не так вже легко, і, очевидно, саме тому багато хто з нас відчуває себе просто на межі умирання. У свій час Алі ібн Абі Таліб (нехай буде з ним милість Аллаха), який спонукував своїх одновірців зруйнувати ті невидимі стіни, якими люди звикли оточувати себе, вимовив: «Гірший із друзів той, хто змушує вас почувати себе незручно і виявляти формальну чемність, і в чий присутності ви змушені увесь час виправдовуватися». Але я можу зробити наші відносини більш відкритими, поступово розкриваючись зсередини, уважно слухаючи іншого, коли той говорить і утримує від скороминущих суджень.

Коли я жив в Англії, мені вдалося досягти одного дуже вражаючого результату, із приводу якого Тобі Ховарт, мій друг, навіть відзначив, що Вудбруку (інституту, до якого я був у той час приписаний) варто було б оголосити дводенний вихідний, аби як слід відсвяткувати цю подію! Після років невдалих спроб, величезної завзятості, а також ненав'язливої допомоги і дієвих наставлень численних друзів я нарешті навчився непогано плавати (хоча поки тільки в підігрітій воді басейнів). Приблизно за тиждень до мого прориву в цій області я час від часу пропливав одне коло у двадцятиметровому басейні: я плив від неглибокого кінця, затримувався біля протилежного — глибокого — кінця, відновлюючи дихання і набираючись мужності для зворотного шляху. Але потім я вирішив, що мені не варто зупинятися посередині, і я став плавати без звичайної паузи — у такий спосіб мені вдалося пропливти не менш двадцяти кіл! Вау! Наступного дня я проплив уже п'ятдесят кіл без зупинки, а сповістивши своїх знайомих про досягнуту перемогу, я додав до цих п'ятдесятьох ще двадцять кіл — для рівного рахунка. На жаль! Як виявилось, мій захват розділяли далеко не усі. Один мій друг, практикуючий лікар, сказав мені, що з мого боку було просто божевіллям чинити так, як я вчинив, оскільки таке нарощування темпів просто небезпечно для здоров'я.

Тому намагайтеся «не перегинати», коли ви шукаєте відкритості у стосунках з вашими близькими. Дуже цінний, хоча і не зовсім приємний, урок, який я засвоїв, полягає в тому, що ніхто з партнерів, друзів, чоловіків чи коханців (і я зовсім не стверджую, що це є взаємовиключним!) не повинен очікувати, що перед ним будуть відкривати душу буквально за будь-якої можливості.

В Англії мені повезло в тому, що в більшості плавальних басейнів вода підігріта. Плавати в таких умовах набагато приємніше, ніж у простій воді. Те ж саме можна сказати і про стосунки: чим з більшим теплом і розумінням до вас ставляться, тим цінніші для вас ці стосунки. Новачки, подібні до мене, перш ніж пірнути у воду, спочатку опускають у неї ступню, аби перевірити температуру води (а хіба в тому ризикованому заході, яке називається «життя» ми чинимо інакше?). Занадто багато хто з нас поспішає запитати: «Яким другом чи партнером буде для мене ця людина?», «Наскільки теплою він зуміє зробити для мене воду?» Але в людських стосунках пошук гарних умов для «плавання» починається з нас самих: «Наскільки теплою я зможу зробити воду для інших людей, і як саме я зможу це зробити?» — от як повинні виглядати наші запитання.

У той час коли я ще тільки учився плавати, я помітив, що найбільш непрактичні поради дають мені ті, хто особливо хоче побачити, як я попливу: «Не бійся, просто поринай на глибину; твоє тіло впливає автоматично». Не слід радити в такій манері. Або ви намагаєтесь допомогти мені реально вирішити проблему, або ж залишаєте мене в спокої! До того, як я став відвідувати басейн, у мене була тільки одна проблема: як навчитися плавати. Тепер їх у мене дві: як навчитися плавати і як уникнути тиску, який ви на мене справляєте!



Чому два вуха й один рот?

Покійний король Саудівської Аравії Файзал аль-Сауд якось сказав, що йому дані два вуха й один рот для того, аби він міг удвічі більше слухати, ніж говорити.

Для того, хто хоче допомогти іншим навчитися плавати, уміння слухати і підбадьорувати є найбільш цінними якостями. Здатність уловлювати моменти, коли необхідно помовчати або ж коли, навпаки, треба сказати іншому слова підтримки і схвалення — мабуть, найбільш цінний дар, який одна людина може піднести іншій. Учїться чути: і те, про що вам говорять, і те, про що мовчать. Людина, яка «пробує воду» у відносинах з нами, найбільше має потребу в доброзичливому слухачі. І коли ваша знайома каже вам: «Знаєш, я здійснюю свої молитви з єдиним бажанням скоріше закінчити їх», «Більшою частиною я відчуваю, що Аллаха не обходить цей світ» або ж щось у цьому роді, вона тим самим відкриває вам свої духовні побоювання. Але найважливішим тут є те, що в неї є бажання подивитися істині в очі і поділитися нею з вами. І навряд чи це буде допомогою, якщо ви почнете дорікати її, кажучи що вона даремно витрачає свій час, оскільки в Судний день усі її молитви будуть відкинуті, подібно до брудного лахміття. Навряд чи подібна відповідь допоможе їй стати ближчою до Аллаха. Як правило, той поспіх, з який ми хапаємося за усталені істини і кліше, видає лише поверхневий характер нашої власної духовності.

При цьому нам зовсім не обов'язково схвалювати все, чим з нами діляться оточуючі. Абу аль-дарда (нехай буде з ним милість Аллаха) одного разу спитали: «Чи погоджуєтесь ви з вашим братом, коли він каже вам, що зробив те й те?» На це Абу відповів: «Я тільки не схвалюю того, що він зробив. Що ж стосується його самого, то він як і раніше мій брат». І хоча думка про необхідність концентрації під час молитви чи про гріховність сексу поза шлюбом може принести людині користь (варто лише правильно вловити момент), однак бувають і такі моменти, коли найбільше ваш співрозмовник має потребу в тому, щоб його вислухали.

Одним із найчудовіших дарів, який ми можемо піднести іншій людині, є наша здатність розпізнати в ній єдиний і неповторний скарб, створений Аллахом. Такий підхід вимагає, у свою чергу, справжньої уваги до слів цієї людини, що дасть їй можливість постати перед вами у своєму справжньому вигляді. І ми повинні також ясно усвідомлювати, що маючи справу з іншими, ми завжди маємо справу з людьми. Вони можуть виглядати надто важливими, сповненими зарозумілістю, можуть проходити повз нас з почуттям власної винятковості, з'являтися перед нами як глибоко релігійні люди, а можливо — революціонери чи вкрай праві; однак усі вони — тільки люди. Як сказала одна людина: «Уміння «почути» душу іншої людини, розкривши її справжню природу, — найсерйозніша послуга, яку одна людська істота може зробити іншій». Уміння по-справжньому вислухати іншу людину являє собою акт підтримки і підбадьорення, що дозволяє цій людині стати в даний момент самою собою.

Для мене уміння слухати завжди було одним з вирішальних критеріїв при виборі тих, з ким би я хотів йти по життю. Це зовсім не тому, що сам я говорю занадто багато (як я і роблю!), а тому, що я переконаний: друг, здатний вислухати тебе, є одним із найчудовіших дарів цього життя. І, навпаки, невміння слухати іншого — дуже характерний знак, здатний багато розповісти про людину. Якось мені повезло натрапити в журналі «Лайф лайн трейніз мєньюал» на наступний вірш (автор невідомий):

Ти не слухаєш мене, коли...

Ти не уважний до мене;

Коли ти кажеш, що зрозумів, до того, як устиг добре пізнати мене; чи коли в тебе є рішення моєї проблеми до того, як я встиг закінчити розповідати про свою проблему;

Коли ти перериваєш мене, у той час, як я розповідаю;

Або ж коли ти закінчуєш за мене мою думку.

Ти не слухаєш мене, коли...

Ти критикуєш мій словник, мою граматику чи вимову;

Коли ти вмираєш від бажання дещо мені повідомити;

Коли ти оповідаєш мені про свій досвід, підкреслюючи тим самим незначність мого;

Коли ти спілкуєшся ще з кимсь у кімнаті;

Коли ти відхиляєш мою подяку, кажучи, що нічим не зміг мені допомогти.

Ти слухаєш мене, коли...

Ти без поспіху входиш у мій особистий світ, дозволяючи мені залишатися собою;

Коли ти щиро намагаєшся зрозуміти мене, навіть якщо я не виявляю бажання відкритися;

Коли ти приймаєш мою точку зору, навіть якщо вона суперечить твоїм щирим переконанням;

Коли ти усвідомлюєш, що та година, яку ти витратив на мене, залишила тебе трохи стомленим і спустошеним.

Ти слухаєш мене, коли...

Ти шанобливо ставишся до мого права дотримуватись власних поглядів, навіть якщо вважаєш їх помилковими;

Коли ти не знімаєш з мене мою проблему, але дозволяєш мені по-своєму подолати її;

Коли ти намагаєшся придушити в собі бажання дати мені гарну пораду;

Коли ти не пропонуєш мені розраду в релігії, оскільки бачиш, що я ще до цього не готовий;

Коли ти даєш мені досить простору, аби я міг розкрити самого себе;

Коли ти приймаєш мою подяку і кажеш, як приємно тобі знати, що ти зміг виявитися мені корисним.

Однак уміти терпляче й підбадьорюючи вислухати іншу людини — лише один зі способів підтримати її. А от і інший: висловте свою віру в неї і вашу щирю до неї прихильність. Одним з найбільш жалюгідних аспектів сучасного життя є наша нездатність висловити іншим наші почуття — особливо нашу любов до них і потребу у відповідному почутті. Ми ніколи ще не були так далекі один від одного і від Аллаха, як у нинішньому столітті. І ніколи ще наша потреба в любові, радість від її приходу і страждання від її втрати не були так сильні.

Кілька років тому я попросив своїх пакистанських учнів написати листа своїм батькам, почавши їх у такий спосіб: «Дорогі мамо і тату, я завжди хотів сказати вам, але в мене ніколи не вистачало мужності...» Більша частина моїх учнів просто дописала в запропонованому рядку: «Я завжди хотів сказати вам, як я вас люблю, але ніколи не наважувався». Це змусило мене уважніше поставитися до таких листів. Ці хлопці були такими молодими і вже такими замкнутими. З іншого боку, існувала велика кількість батьків, які ніколи не чули від своїх дітей слів любові. Вони пропадають на кухнях, за столами і в офісах, дивуючись, якщо навіть якась частина витрачених ними душевних і фізичних сил, а також грошових ресурсів виявляється помічена їхніми дітьми. Пророк (нехай будуть з ним світло і благословення) якось сказав: «Якщо ви любите вашого брата, дозвольте йому довідатися про це». Те ж саме стосується і наших партнерів у шлюбі, друзям, батьків і дітей.



Коли моя знайома була в поїзді по Бангладешу, у неї на батьківщині, у Пакистані, помер батько. Коли ж вона повернулася, нам випав обов'язок повідомити їй про цю смерть. Вона гірко ридала, а знайомі намагалися втішити її, кажучи звичайні в таких випадках речі про волю Аллаха і так далі. На що вона заперечила нам: «Я плачу не тому, що він вмер; я плачу, тому що він пішов, а я так і не сказала йому, як я його люблю. Звичайно ж, це не воля Аллаха, що він помер, так і не довідавшись про це!»

Зовсім недавно, вже в Південній Африці, за короткий проміжок часу ми втратили відразу двох наших дорогих товаришів — Сорайу Бош і Шаміму Шейх. Поминки по них проходили в багатьох частинах країни, і про двох цих активісток, які повернулися до свого Господа, було сказано чимало добрих слів. Але — на жаль! — вони вже не могли їх почути.

Якщо тобі подобається щось з того, що я роблю,

Якщо сам я подобаюся тобі, чи ти любиш мене — скажи мені про це зараз.

Не відкладай свою похвалу на той час, коли священник вимовить наді мною, що лежу у труні з білими ліліями на голові, напутню молитву.

І як би голосно ти тоді не кричав, я не зможу цього почути.

І я не побачу сліз, які ти проллєш треба мною.

І якщо ти думаєш, що я заслуговую похвали, -

Не відкладай її на потім,

Оскільки я не зможу прочитати свою власну епітафію.

(Невідомий автор)

Дитина, яка росте, оточена турботою старанно працюючих батьків, але ніколи не чує від них слів про те, як вони її люблять, залишається багато в чому обділеною дитиною. Пізніше, розумом, вона зможе усвідомити, що її батьки були, по суті, дуже люблячими і турботливими людьми, але в душі її так і залишаться шрами, які з'явилися через відсутність прямих запевнень у любові. Так само, батьки, оточені турботливими дітьми, які, однак, уникають говорити про те, як вони їх люблять і цінують, назавжди залишаться обділеними батьками.

Коротко кажучи, не існує рівноцінної заміни для висловів типу: «Я люблю тебе», «Я щиро піклуюся про тебе» чи «Мене радують миті, проведені поруч з тобою». Анас (нехай буде з ним милість Аллаха) оповідає, як одного разу Пророк стояв поруч з однією людиною. У цей час повз них пройшов хтось третій, і співрозмовник Пророка промовив: «Я по-справжньому люблю його!» На що Пророк відповів: «Так скажи йому це!» Іншого разу Пророка запитали: «Як ставитись до того, що якась людина зробила гарну справу, і люди хвалять її за це?» Пророк відповів: «Це і є безпосередня оцінка добрих вчинків віруючого». Імам Газалі, із властивою йому мудрістю, написав:

«Будь-яка дружба вимагає прояву доброзичливого ставлення один до одного. Зрозуміло, це і є властивості (справжньої) турботи, оскільки людина, що задовольняється мовчанням наодинці із собою, знайде собі найкращих товаришів серед мешканців могильних пагорбів. Користуйтеся з будь-якої можливості для прояву вдячності вашому товаришу, для щирої похвали його дітям, його родині, його характеру, його почерку, його поезії і не забувайте передати йому похвалу тих, хто в чомусь схвалює його, показуючи йому вашу прихильність».

Але й тут ми повинні діяти обережно. Покваплива чи непомірна похвала подібна до безрозсудного стрибка в занадто глибоку водойму чи необережного запливу на сімдесят кіл без належної підготовки. Коли один із соратників прийшов до Пророка і сказав: «О Пророче Аллаха, я дуже люблю тебе!» — Пророк відповів йому: «Прошу тебе, обміркуй як слід ці слова, перш ніж вимовити їх». Чи упевнені ви, що людина готова при-

йняти ваш дар любові? Це саме те, що ви відчуваєте щодо даної особи або ж це просто хитромудрий спосіб спонукати людини сказати вам, що вона теж вас любить? Іншими словами, чи виходять ваші слова з рішення зміцнити вашого партнера або ж з рішення зміцнитися самому? І крім іншого, ви щиро бажаєте прийняти на себе всі наслідки даного почуття і його прояву?

Чому він так довго купує м'ясо?

Імам Газалі повідомляє цікаву історію з єврейського фольклору, яка прекрасно ілюструє ступінь прийняття іншої людини:

«Два чоловіки прийняли на себе зобов'язання духовного співробітництва в служінні Аллаху й оселилися на самоті на схилі гори. Одного разу один з них відправився до міста, аби купити трохи м'яса. Там він зустрів повію, пішов з нею і скористався її послугами. Після трьох ночей, які він провів разом з нею, йому було надто соромно повертатися до свого брата. Тим часом його брата стурбувала його довга відсутність. Він також прийшов до міста і після деяких розпитів знайшов свого брата в обставинах, які сьогодні прийнято називати «компрометуючою ситуацією». Він спробував обійняти його, але той відхилив усі знаки уваги, згоряючи від сорому за вчинене. Тоді його брат вимовив: «Підійди до мене, брат мій, адже я знаю, що з тобою відбулося і як ти себе почуваш. Ти ніколи не був мені дорожчий, ніж у цей момент».

«І от, коли збентежений юнак зрозумів, що все, що трапилось, не змогло принизити його в очах його брата, — вів імам Газалі, — він піднявся і пішов з міста разом з ним». Прекрасна історія.

Імам Газалі згадує також слова Аллаха, у яких Той наставляє Пророка (нехай будуть з ним світло і благословення), що тим, хто насмілився ослуhatися його, варто казати, що він, Пророк, відрікається від зробленого непослухами (К. 26:216). Імам Газалі зауважує, що це дуже важливий і значимий момент, оскільки Аллах не доручає Пророку сказати: «Я відрікаюся від вас», — але, — Я відрікаюся від зробленого вами». Саме це підкреслив у своїй відповіді Абу аль-дарда (нехай буде з ним милість Аллаха), коли його запитали: «Хіба ви не погорджуєте вашим братом, коли він робить те і те?» Відповідь була наступною: «Я лише ненавиджу зроблене ним; що ж стосується його, то він як і раніше залишається моїм братом». З цього ж самого приводу Абу аль-дарда одного раз відзначив: «Якщо ваш брат починає змінювати своє забарвлення, не відштовхуйте його з цієї причини. Часом шлях вашого брата буде прямим, а часом — звивистим».

Серед учених минулих століть було чимало суперечок щодо того, чи варто відокремлювати людину від її вчинків. Очевидно, імам Газалі був цілком згодний з цією думкою. Він також запропонував дуже цікаву інтерпретацію добре відомої приказки: «Справжній друг пізнається в біді»:

«Виконання (обов'язків товариства) не виключає з вашої практики ті дні, коли ваш друг знаходиться в нестачі і бідності; адже релігійне зубожіння набагато важче за матеріальне. Він був засмучений бідами і нещастями, які заповділяли йому чималу шкоду, наслідком чого і стало релігійне збідніння. Тому за ним варто дбайливо спостерігати, але аж ніяк не погорджувати. Зараз він має потребу в неудаваній доброті, яка допоможе йому звільнитися від нещастя, яке навалилося на нього. Саме товариство є тим засобом, яке оберігає нас від прямих долі і тимчасових ускладнень» (*Обов'язки товариства в ісламі*. — Пер. Холланда.)

Мені видається дуже хвилюючим цей епізод про «спеціальні обов'язки товариства в моменти духовного збідніння». Своїм духовним виживанням я чималою мірою зобов'язаний тим з моїх друзів, хто намагався залишатися поруч із мною в періоди моїх



духовних занепадів. Зараз, оглядаючись назад, я побажав би самому собі поменше навантажувати своїми проблемами тих, хто піклувався про мене, і намагатися поменше піддаватися чужому впливу. Але, як би там не було, я точно знаю, що просто не зміг би вижити без цієї підтримки.

Подібний рід турботливого сприйняття не має нічого спільного з нашими спробами «терпіти» кого б це не було, адже останнє виявляє собою лише деякий рід поблажливості, яку ми поширюємо на надокучливих сусідів, колег, яких ми не виносимо, і наших ідеологічних супротивників. Ставлення, подібне «Я в порядку, а ти — ні, але я намагатимуся терпіти тебе доти, доки ти не прийдеш у норму», зовсім не є ідентичним тому, яке ми пропонуємо нашим партнерам чи друзям, оскільки терпимість, по суті, індивідуальна й у чомусь відкидна реакція, на тих, з ким ми змушені співіснувати. Прийняття ж, навпаки, по суті своїй, позитивне; воно подібно до того теплого і зіцлювального покривала розуміння, яке ми накидаємо на наших партнерів, товаришів чи друзів у моменти, коли вони тремтять від холоду власної недостатності. Я буду терпіти вас, якщо я повинен співіснувати поруч з вами. Але якщо я збираюся поруч з вами жити і розвиватися, тоді мені варто прийняти вас... цілком, із усіма вашими недоліками.

Уміння прийняти іншого є життєво важливим для нашого зростання. Часто ми приймаємо інших лише в тому випадку, якщо вони міняються в бажану сторону. Але ми, на жаль, не розуміємо того, що коли ми приймаємо кого-небудь таким, який він є насправді, ми тим самим знімаємо з його душі тягар необхідності грати перед нами визначену роль, якої ця людина тримається доти, доки боїться розчарувати нас. Звільнення від подібного тиску надає людям більше можливостей для зміни. Іншими словами, прийняття веде до змін, причому до змін більш-менш постійних, оскільки на них людину штовхає її власна рішучість, що дозволяє їй діяти в рамках її природних здібностей.

Одним з найбільших бажань є наше прагнення до того, аби люди прийняли нас просто тому, що ми — це ми, а зовсім не за наш імідж, наші досягнення, манеру вдягатися, доходи, ораторські здібності чи зачіску. І в цьому бажанні полягає дорогоцінний дар, який ми можемо запропонувати один одному. У цьому випадку ми можемо дозволити собі покінчити з вивертанням себе назовні у запеклих спробах отримати симпатії оточуючих і почати просто жити і любити. Завжди буває дуже сумно, коли людина повинна повертатися на гору — якщо порівнювати сходження на гору з духовною подорожжю — зовсім одна, можливо навіть залишивши свого товариша з повією.

Але чи означає така річ, як безумовне прийняття іншого, що ми ніколи не повинні уникати людей? Ні, оскільки бувають випадки, коли та чи інша людина починає свідомо і з рідкісною сталістю робити вчинки, які покликані звести нанівець усе, що для нас є дорогим. Чому ж така людина повинна як і раніше користуватися усіма перевагами дружби? Нам відома одна така історія з епохи раннього ісламу, коли сам Пророк та інші мусульмани з презирством відвернулися від трьох своїх соратників (причому, до такої міри, що навіть перестали відповідати на їхні вітання). Відбулося це тому, що ті троє під будь-яким приводом намагалися звільнитися від участі в джихаді. Якось я прочитав інтерв'ю з Омаром Генрі, «першим небілим гравцем у крикет, який увійшов до складу Спрінбокс», національної спортивної команди часів апартеїду. Генрі розповідав про ті «жахливі страждання», які він відчував, коли перетворився на ізгоя у власній громаді, яка відкинула його після того, як він відмовився підтримувати ідею нерасового спорту, приєднавшись до мультирасової команди* (Спочатку режим апартеїду не допускав жодного змішання рас на будь-якому спортивному рівні. Потім він дозволив таке змішання в національній команді, але як і раніше забороняв його в клубах і на провінційному рівні. Всякий виняток з цього правила вимагав дозволу з боку уряду. Така по-

літика лицемірно називалася пропагандою «багаторасового» спорту. На протипагу цьому переважна більшість жителів Південної Африки виступала за «спорт без рас». Під цим вони мали на увазі відмову брати в якості критерію расову приналежність (точно так само люди бойкотували вулиці, призначені «тільки для білих» — замість того, аби просити дозволу користатися ними). «Цілком заслужене презирство», — сказав я сам собі. Підтримувати особисті зв'язки з подібними людьми означало б можливість полегшити різного роду угодовцям їхні контакти з несправедливою державною системою, ускладнивши тим самим боротьбу народу за встановлення в Південній Африці справедливого ладу.

Хоча коментар Газалі про підтримку зв'язків між людьми відноситься до області особистої дружби, текст із Корана, до якого він апелює, говорить про гріхи перед суспільством. Але навіть якщо ціла група людей зазнає випробування гріхом, нам усе одно не слід поривати з нею зв'язку. Що повинно змінитися, так це характер наших взаємин з даними людьми. Припустімо, мусульмани стали свідками аморальності, економічної несправедливості в країні, але расистський режим, підтримуваний меншістю нації, відмовляється вжити заходів з її усунення. У цьому випадку ми повинні сказати: «Ми відрикаємося від того, що ви робите». Але ми не можемо сказати: «Ми відрикаємося від вас», — оскільки в нас є обов'язок підтримувати з ними відносини: хоча б відносини конфлікту і протистояння.

Що ж стосується наших друзів і партнерів, то нам варто пам'ятати: ми уникаємо їх зовсім не тому, що вони впали в стан моральної чи духовної порожнечі, але тому, що ми самі далекі від ідеалу й усвідомлюємо свою нездатність допомогти їм без ризику самим впасти в подібний же гріх. Поспішно засуджуючи інших на рівні особистих взаємин, ми повинні увесь час пам'ятати, що наше міркування нерідко відбиває нерозв'язний конфлікт усередині нас самих. Такий підхід не виключає, однак, нашого права мати свою думку про чужі вчинки. Але ми повинні бути твердо упевнені в тому, що в основі наших думок лежить любов до істини і принципове неприйняття будь-якої фальші.

Відкинути або не відкинути?

У якийсь момент мого проживання в Бірмінгемі, у Великобританії, я почав не дуже добре думати про той маленький кружок мусульманських друзів, з якими я там спілкувався, критично запитуючи самого себе, що спільного може бути в мене з ними. Подібні міркування спричинили за собою серйозні переживання, оскільки я прийшов до думки, що впусти витрачав час, проводячи свої дні в компанії людей хоч і гарних, однак релігійно непримиренних, а також непоправних етнічних шовіністів. Так що ж у мене було з ними загального? Ну звичайно, вони були приємними людьми, вони були мусульманами і вони були пакистанцями. Я сам жив у Пакистані протягом восьми років і витягчиму користь з мого перебування там. Саме тому я завжди почував своє споріднення з жителями цієї країни.

Так звідкіля ж усі ці критичні міркування? Справа в тому, що в Бірмінгемі приїхав Шуайб Манждрас. Він був моїм південноафриканським другом, якого я знав уже довгі роки. Він добре розумів мене, його релігійність була особливого, інтелігентного складу, а його дотепності міг позадрити кожний. Коротко кажучи, сама підходяща компанія. І я дивувався: «Невже прийшов час сказати «прощай» моїм пакистанським друзям?» Але якщо я міркую подібним чином, що ж можна сказати, не про них — про мене самого і мій спосіб використовувати людей?



Якось одна людина прийшла до Джунайду Багдади, відомого суфія, і почав скаржитися на відсутність товаришів: «Де я знайду друзів для спільної подорожі до Аллаха?» Джунайд Багдади змусив його повторити цю фразу тричі, після чого сказав: «Якщо тобі потрібний товариш, що допомагав би тобі і взяв на себе частину твоєї ноші, то такі люди дійсно рідкі. Але якщо на шляху до Аллаха тобі потрібний товариш, чию ношу ти збираєшся нести і чий біль ти хочеш розділити, то я можу запропонувати тобі цілу групу людей». На це людина відповіла мовчанням.

Зрозуміло, завжди є можливість зібратися просто «для компанії». Не кожна дружба неодмінно переростає в товариство, коли люди приймають на себе частину ноші своїх близьких, розділяючи з ними усе найбільш важкі моменти їхнього буття. І я зовсім не пропоную впадати в самобичування всякий раз, коли ви відчували, що дані відносини вас уже не влаштовують. Суть усього вищесказаного полягає в тому, що усі відносини, що володіють справжньою цінністю, не можуть будуватися на загальному бажанні якось «убити час» доти, поки в нашому житті не з'явиться хтось більш цікавий або дотепний. Суть по-справжньому значних взаємин полягає в нашому бажанні йти по життю поруч з іншою людиною, розділяючи з ним його горе і, звичайно ж, радість.

В перші роки встановлення ісламу практика «об'єднання» окремих людей була досить розповсюдженою. Почалася ця практика з об'єднання мухаджирун (вигнанців) з ансарами (буквально «помічники», члени громади в Медині), коли перші прибутки в Медину з Мекки буквально без єдиного пенні. (Не так вже дивно те, що в ті часи в них не було ні пенні. Але я думаю, ви зрозуміли, що я мав на увазі.) Поступово таке утворення товариств стало характерним для життя мусульман. Суть його полягала в тому, що два чоловіки, яких називали «соратники на шляху до Аллаха», з'єднували для своїх цілей духовні, емоційні і матеріальні ресурси. Деякі складові такого співробітництва стали основою для справді надихаючих і значимих взаємин. Що ж означає така відданість своєму соратникові? З цього приводу має сенс процитувати слова імама Джафара аль Садка, що один раз сказав: «Зв'язок одного дня — усього лише зв'язок; з'єднання на місяць — уже споріднення, а на рік — кровні вузи. І якщо хтось зважиться розірвати них, те й Аллах порве свій зв'язок з ним». Нагорода за подібні відносини буває понад усякі чекання, навіть якщо часом вона ховається під неминучими рядовими злетами і падіннями. І неможливо буває без досить тяжких духовних наслідків перервати дані відносини, якщо вам здається, що винагорода за них занадто змушує себе чекати.

Неймовірно важко буває навчитися віддавати, не перетворюючи цей процес у хитромудрий маневр, спрямований на те, щоб одержати. Віддавати себе іншим, хоча раз за разом ці «інші» виявляються нездатними діяти заради вас, коли ви в цьому бідуєте, — це і є шлях щирої любові. Наша здатність бути завжди «напоготові» для інших бере початок у нашій людяності. Як помітив мені кілька років назад Ашик, кожне дерево бідує для власного виживання в тому, щоб широко розкинути над землею свої гілки. Але, надходячи так, дерево одночасно дає тінь утомленому подорожанинові. Ми можемо щиро радуватися такій властивості дерев і усіяко вихваляти його, але варто пам'ятати, що, з погляду самого дерева, воно діє для свого власного росту і виживання, а аж ніяк не для зручності подорожанина.

І ще дещо про вибір друзів...

Наш реальний вибір друзів і товаришів завжди має у своїй основі думку про те, що ми можемо одержати від них, навіть якщо це просто пошук компанії приємних і інтелігентних людей або бажання бути поруч з тим, хто добре виглядає. До деякої міри ми розглядаємо інших як спосіб піднятися у власних очах. Такий підхід ми можемо розглянути ще на самому початку нашого життєвого шляху, коли, наприклад, наші учителі

відбирають «самих симпатичних дитинок із прямим волоссям» або ж «найбільш розумних», щоб вони могли віднести те або інше послання в офіс начальника. Те ж саме відбувається, коли ми вибираємо хлопчиків-пажів і дівчинок із квітами для весільних торжеств, а також оцінюємо якості майбутньої дружини або майбутнього чоловіка.

Чи не відбувається все це тому, що всі ми інтуїтивно відчуваємо, що наша власна «ринкова вартість» підвищується від присутності поруч з нами привабливого чоловіка або чоловік і жінка, подібно тому, як прекрасний сад збільшує вартість будинку? Наш вибір друзів, партнерів або соратників не такий простий, як це може показатися на перший погляд. Такий вибір є індикатором нашого справжнього «я», наших цінностей і нездійснених надій. Нам просто необхідно ретельно досліджувати ті якості, що залучають нас в інші, оскільки таке вивчення може стати безцінним для самопізнання.

Мені не раз доводилося бути свідком того, як між партнерами по особистим взаєминам, у тому числі і між чоловіками, виникала сильна напруга, оскільки кожний з них у свій час вибирав іншого, щоб компенсувати відсутність у себе визначених якостей (які він тепер жадав бачити у своєму партнері). Зрозуміло, дуже важливо вміти асоціювати себе з іншою близькою вам людиною, що може підтримати вас у ваших стараннях досягти самореалізації. Проблема ж виникає в той момент, коли ми не хочемо боротися з власною недосконалістю, наполягаючи на тому, щоб інша людина буквально виверталася навиворіт заради можливості компенсувати ці відсутні якості. Такі партнери наврод чи здатні підтримати один одного у творчому устремлінні стати дійсними мусульманами або просто більш збалансованими особистостями. Замість цього вони просто вимотують один одного в нескінченних сутичках і вивертах, що залишають їх у підсумку цілком виснаженими.

А як бути з тим, хто не чистить зуби? Як бути з тими, котрих ми майже не поважаємо, — з тими, хто намагається вижити (або вмирає) на узбіччі суспільства, виштовхнутий на самий край емоційної і матеріальної бідності? Маленька дівчинка з вічно хворим носом і брудними нігтями, позбавлена всього самого необхідного, не викликає в нас бажання поцілувати її через таку «привабливість». Нерідко той, хто має потребу в любові, одержує її останнім і в мікроскопічних дозах. Зрозуміло, така особа ніколи не стане «дівчинкою з квітами» через наше підсвідоме відторгнення або — у кращому випадку — байдужності, і усе, що її чекає — це неминуче випадання із суспільства (і хіба це випадання не є усього лише проявом нашого відторгнення?).

На щастя, навколо нас є чимало по-справжньому чуйних людей. Проте наші взаємини з людьми, емоційно невірноваженими, економічно защемленими або ж духовно нерозвиненими не повинні наповнювати нас самовдоволенням і зарозумілістю, відчуттям того, що «я-більш-свят-ніж-ти». Необхідно протистояти почуттю емоційної і релігійної праведності, оскільки і ми складаємо єдине ціле з навколишніми нас людьми. Багато хто з нас зараз здатні вступати в рівноправні відносини з іншими людьми тільки тому, що в якийсь момент якась людина, знайшовши нас у стані стресу десь на узбіччі життя, простягнув нам руку допомоги і свічу. Я завжди згадую, що коли б я не починав говорити про кого з моїх знайомих у душі осуду, брат Норман, мій пакистанський учитель, докірливо дивився на мене і м'яко зауважував: «Там, по милості Бога, міг бути і я».

Хоча б і було в них стиснення...

Існує воістину зворушлива історія, що оповідає про справжнє милосердя і безкорисливість в епоху раннього ісламу. Один із соратників прийшов до Пророка (нехай перебудуть з ним мир і благословення) і став скаржитися на голод. Оскільки той теж не міг нічого запропонувати йому, він запитав в інших соратників, чи не може хто-небудь з



них нагодувати сьогодні ввечері цю людину. Один із членів ансам (місцевої громади) виразив свою згоду, привів цього соратника додому і сказав своїй дружині: «Подивися, ця людина прийшла до нас у якості гостюючи Пророка. Ми повинні прийняти його якнайкраще і нічого не пошкодувати для цього прийому». На що його дружина відповіла: «В ім'я Аллаха! У нас будинку їжі ледь вистачить на те, щоб нагодувати дітей». Тоді ансамби порадили їй, щоб вона уклала дітей спати, не погодувавши їх, тоді як він разом з гостем сяде за убогу трапезу. Він також попросив її погасити лампу, щоб гість, коли вони почнуть їсти, «не помітив, що він їсть один». Цей план, видимо, удався, і вся родина залишилася голодна, щоб зуміти гідно прийняти гостя. Багато коментаторів Корана стверджують, що саме у відповідь на цей випадок у Корані з'явився наступний рядок: «Вони дають перевагу перед собою, хоча б і було в них стиснення» (К. 59:9).

Кілька років назад, коли я разом з іншими членами «Табліги Джамаах» був у Преторії, один з місцевих жителів приніс у мечеть велику диню для всієї групи (велика частина якої була тоді занурена в пообідній сон). Я і мій друг Назим Хантер вирішили допомогти один одному в поділі дині, залишивши в підсумку іншим членам групи досить незначний залишок. Пізніше наш амир (лідер) Боета Махмуд м'яко пожартував над нами. «Астагфірулла! (нехай простить мене Аллах), — помітив він, — соратники Пророка віддали іншим перевагу перед собою, незважаючи на те, що їхніх часток стала бідність. Ви, хлопці, теж віддаєте іншим перевагу перед собою, попередньо забравши свою частку!»

Через день або біля того, ще одна людина принесла в мечеть глечик фалуди, солодкого молочного напою. Не пам'ятаю я один, чи разом з Назимом, кінчав весь глечик, не повідомивши іншим про це підношення. Пізніше ця людина прийшла ще раз і попросила інших членів групи повернути йому глечик, завдяки чому вони вперше довідалися про фалуде. Між мною і Назимом виникла суперечка з приводу того, хто з нас був винен у вчиненому і яка ступені провини кожного. Єдиним зауваженням Боети Махмуда було: «Астагфірулла, соратники Пророка віддали іншим перевагу перед собою, так що їхніх часток стала бідність. Ви, хлопці, віддаєте перевагу іншим перед собою після того, як заволоділи всією часткою!»

Однак історія про соратника, що поділився з чужинцем їжею, ледь достатньою для його родини, вступає в деяке протиріччя з відомою приказкою про те, що милосердя починається у власному будинку, — приказкою, у якій також укладений чималий зміст. Якщо ви починаєте розплутувати складні вузли ваших взаємин, починайте з найбільш хворобливих аспектів, що цілком можуть виявитися й у вас будинку. Але при цьому завжди варто пам'ятати про те, що ми як люди складаємо єдине ціле; і якщо якась людина умирає від голоду десь «там», у той час, як я маю у своєму розпорядженні засоби «тут», то мій власній людяності наноситься серйозна втрата, якщо я просто залишаюся осторонь.

Чуйність — досить нелегка справа, і я можу дещо повідати про це, хоча б указавши на те, чого варто уникати насамперед.

По-перше, чуйність (або участь) ніяким чином не є жертвою. Коли ми жертвуємо, ми робимо це через наш обов'язок; у цьому випадку ми робимо наше діяння з важким серцем і почуттям втрати, одночасно покладаючи тягар подяки на шию одержувача. Коли ж ми відчуваємо потреби іншої людини, відчуваємо її нестатки усім своїм серцем і віддаємо тому, що цілісність нашої людської сутності прямо залежить від нашої віддачі, — у цьому випадку ми маємо справу з актом любові. Подібна віддача дає нам можливість залишатися розсудливими в божевільному світі. Віддаючи, ми віддаємо для себе, оскільки це допомагає нам устояти проти егоїзму і жадібності і вийти по шляху духовного росту. У Корані є чимало місць, що оповідають про те, що наша щедрість є

фактично формою збільшення: «Ті, котрі витрачають свої майна на шляху Аллаха, подібні зерну, що виростило сім колосків, у кожному колоссі — сто зерен» (К. 2:261).

По-друге, участь завжди виходить за рамки справедливості. Коли я і мій брат Ісмаїл були ще маленькими, нас мучила ця вічна проблема: як розділити те, що нам дають на двох. І от ми виробили схему, що завжди прекрасно спрацьовувала: той, хто ріже яблуко, бере свій шматок останнім. Наслідком цього принципу було те, що різьбяр намагався діяти зі стовідсотковою точністю, оскільки у випадку його помилки інший міг спокійно забрати собі більший шматок. Дуже смутно, що усе своє життя ми проводимо в страху одержати менше інших, намагаючись при цьому схопити побільше. Причина, по якій ми наполягаємо на справедливому поділі, полягає зовсім не в нашому прагненні до рівності і справедливості: ми бажаємо одержати велику частину, але, визнаючи нашу неможливість досягти цього, змушені іти на компроміс і вимагати рівної частки.

Справедливість завжди говорить з погляду наших прав. Але жаліслива участь ніколи не запитує: «А які в тебе на це права?» Воно запитує інакше: «Що я можу дати тобі?» І воно ніколи не говорить: «Я увесь час віддаю, і що ж я одержую замість?»; його слова інші: «Я віддаю те, у чому ти бідуюєш, я ж, у свою чергу, расту завдяки моїй самовіддачі». Дуже багато хто з нас змішують відносини, зав'язані на точно вимірному почутті «я — тобі, ти — мені», з відношенням, заснованим на любові. У «взаємовигідних» відносинах ми даємо і потім із занепокоєнням очікуємо, коли ж наш партнер або товариш віддасть нам щось замість. Я зробив тобі подарунок на день народження, а тепер я чекаю від тебе подарунка в мій день народження. Якщо ж з якоїсь причини ти не зміг зробити мені такого подарунка, можеш навіть не очікувати, що тобі що-небудь подарую у твій наступний день народження. По суті, я можу навіть щиро шкодувати про те, що взагалі зробив тобі цей подарунок!

Іншою підставою для нашої нездатності відповідати взаємністю може стати така проста річ, як невдалий хід подій у цей день. І коли наші партнери або соратники інтерпретують це як відторгнення або нашу байдужність до тих знаків уваги, що вони нам зробили (або ще гірше, до них самим), те це нерідко змушує їх припиняти робити вам якби то ні було знаки уваги і підтримки... у той час як ви маєте потребу в них більше всього. Зрозумійте правильно, я зовсім не пропоную вам перетворюватися в коврик для ніг, намагаючись в односторонньому порядку підтримувати відносини. Ми не завжди буваємо в стані розрізнити знаки прихильності й участі з боку інших. Я сам дуже часто помилявся, намагаючись розпізнати такі сигнали, тому тепер я намагаюся прямо звертатися до тієї або іншої людини, щоб зрозуміти, чи дійсно він мені симпатизує або ж я приймаю бажане за дійсне.

По-третє, щира участь завжди припускає самовіддачу, уникаючи при цьому хитромудрих маневрів, щоб домогтися відповідних жестів. Як правило, ми так чи інакше дочекаємося від наших братів і сестер відповідних знаків уваги на наше вираження симпатії до них, однак варто побоюватися, якби ці відповідні знаки не стали єдиною метою наших учинків.

По-четверте, участь в іншому повинно бути усвідомленим і відчутим. Коли Коран наполягає на тому, щоб ми розділяли з іншими їхні труднощі, він звертається до нас як до людей, що володіють визначеними моральними критеріями. Проте якою б «моральною» не була людина, на неї не можна цілком покладати відповідальність за настільки важливу справу. І якщо людина відмовляється поділитися своїм багатством, те його громада має право настояти на відторгненні в нього частини цього багатства. Безумовно, для успішної дії законів нам необхідно звертати найпильнішу увагу на розвиток у людині моральної свідомості. Але це зовсім не виходить, що держава або громада, ке-



рована етикою Корана, повинні терпляче чекати, поки та або інша людина або ж той або інший клас «дозріють» до такого ступеня, що готові будуть самі віддати частину своїх доходів більш незаможним побратимам. І вуж звичайно не варто на це сподіватися в суспільстві, де тисячі людей умирають від недоїдання, у той час як одиниці умирають від ожиріння.

Як егоїзм, так і альтруїзм не є винятково індивідуальними характеристиками тієї або іншої людини, їх не можна знищити або підсилити шляхом звертання до совісті: вони, у свою чергу, породжені визначеними системами, на які мають також чималий вплив. Так, наша нездатність розглянути той факт, що капіталізм, будучи породжений людським егоїзмом, інтенсивно працює на його посилення, породжує численні дискусії і зводить нашу участь у житті знедолених до рівня, подібного до невеликої кількості м'яти, що повинна підправити смак підгорілої страви. Ця м'ята дійсно може додати срави більш приємний смак, але все разом негативно відіб'ється на вашому здоров'ї.

Необхідно пам'ятати, що іслам торкається не тільки персональної моральності, але і пропагує визначені соціально-економічні погляди; і наші зусилля по зміцненню ісламу є одночасно боротьбою проти несправедливої соціально-економічної системи і боротьбою проти нафса (нижче «я»).

М'ясо мого брата на сніданок?

Більшість попередніх сторінок бути присвячені нашим відносинам з тими, кого ми любимо або до кого маємо симпатію. А як же бути з тими, хто нам не подобається, кого ми просто «не переварюємо» або з ким розходимося в поглядах?

Немає нічого поганого в тому, щоб відкидати певні звички людей і намагатися уникати — а часом і виступати проти — всього огидного, надокучливого і застрашливого. Один раз Пророк (нехай перебусть з ним мир і благословення) сказав своєму соратникові Сааду ібн Аби Ваккасу (нехай перебусть з ним милість Аллаха): «Я сподіваюся, що ви будете джерелом благодіянь для одних людей і занепокоєння — для інших». Життя в Південній Африці навчило багатьох з нас обережно підходити до тези «взлюби свого ворога», оскільки він притупляє гнів пригноблених і звичайно служить лише засобом у руках влади імущих, спрямованих на зміцнення їхнього панування. Але з рівною обережністю я ставлюся і до тих, хто випльовує на інших свою отруту, виправдуючи це словами хадиса про «любов в ім'я Аллаха і гнів в ім'я Аллаха». На жаль, я занадто часто чув, як даний хадис використовують як засіб для зміцнення своїх позицій в особистій або організаційній війні.

Але в даний момент я хотів би зосередитися на тому, як ми відносимося до тих, хто викликає в нас особисту ворожість.

З повагою ставитися до тих, кого ми не любимо, — задача не з легких. Часом ми порушуємо це правило, якщо нам здається, що та або інша людина не відповідає нашим уявленням про те, яким повинен бути справжній прихильник ісламу. Я згадую випадок, що відбувся з мною і з моїм другом у той час, коли я ще учився в школі. Я й Ашик займалися один раз тим, що «розбирали по кісточках» характери двох наших друзів, роблячи це досить дотепно і безжалісно. Усе це відбувалося незадовго до початку молитви. Ми запропонували молодшому братові Ашика Фазигу, якому тоді тільки виповнилося десять років, і він мучився своїми проблемами відносно релігії і присутності Аллаха у світі, де повно болю і страждань, — ми запропонували йому приєднатися до нас (я й Ашик були такими хлопцями, яким неодмінно треба було переконатися в тому, що цей молодший брат знаходиться «на правильному шляху»). Після того, як усі ми зробили молитву, Фазиг недбало помітив: «Що ж, тепер, коли ми вже закінчили нашу бесіду з

Аллахом, ми можемо продовжувати поїдати м'ясо наших братів». Ми промовчали (якби тільки можна було завершити мовчанням!).

Імам Газали розповідає історію про Ісус (нехай перебувають з ним мир і благословення), що наставляв своїх учнів, запитуючи їх, що вони будуть робити, якщо побачать, що їхній товариш спить, а вітер розметав його одяг. Вони відповіли, що закрили б його від чужих поглядів і поправили б на ньому одяг. Тоді Ісус запитав їх, наскільки можливо, щоб при цьому вони «залишили відкритими деякі інтимні частини його тіла?» Коли ж учні заявили, що це просто немислимо, він сказав їм, що такий учинок досить схожий на поводження того, хто «вислухує плітки про свого товариша, після чого додає до них дещо від себе й у такому «гарячому» виді поширює серед інших людей».

Кілька років тому назад, під час місяця Рамадан, я знаходився в Преторії, де був присутній на вечірній молитві (тараеух). Сидячи в одному з центральних рядів, я помітив чоловіка, що розмовляє про щось з імамом, він час від часу повертався назад, щоб обговорити щось з іншими людьми, після чого знову звертався до імама, поки зрештою остаточно не сів на місце. У цьому не було нічого незвичайного, і я відразу ж забув про те, що трапилось. Після того як двадцять молитовних одиниць (ракаат) були довершені, я залишив приміщення і незабаром повернувся. Знайшовши своє місце в центрі зайнятим, я сіл в одному з задніх рядів. Повертаючись для завершення молитви, я був зупинений перед мечеттю трьома чоловіками. Вони дуже чемно поцікавилися про те, чи припустимо з погляду імама Ідриса Ібн аль-шафії (нехай буде до нього милостивий Аллах), провідного мусульманського правознавця, читати перед початком молитви короткий англійський виклад тексту Корана. Я пояснив, що імам аль-шафії не висловлював своєї думки про подібне тому в них немає нічого неприпустимого. Один із трьох моїх співрозмовників почав гаряче спростовувати моя думку, і я, зрозумівши, що бездоказова аргументація здатна породити лише розгорання пристрастей (ніж не прояснивши суті справи), поспішив чемно попрощатись і пішов разом з моїм хазяїном Ікбалом.

Коли ж я через тиждень повернувся в Преторію, ця історія знайшла безліч нових поворотів. Нова інтерпретація її полягала тепер у тому, що мене втягнули в дискусію з імамом, після чого суперечка продовжилася за стінами мечеті, і бувла настільки гарячою, що я одержав удар цеглою і залишив місце весь у крові!

І хоча сама ця історія з вирощеним у неї хвостом була досить безневинною, суть того, що трапилось, змушує серйозно задуматися, адже в основі цих пліток — наше прагнення опорочити людей, з якими ми розходимося в поглядах на життя або в нашому розумінні ісламу. Кожен мусульманин, що прагне до внутрішньої чесності, повинен дотримуватись правила, відповідно до якого варто поважати людей, що розходяться з ним у сприйнятті ісламу. Не слід приклеювати цим відмінним від наших поглядів таким ярликів, як «усі ці їхні непорозуміння» або «звичайна спрага слави». І якщо справи в нас йдуть погано, причину варто шукати в нас самих, не звалюючи провину на реальні або уявлювані провини навколишніх, а то і на підривну роботу платних ізраїльських агентів. Визнаючи за нашими опонентами певний інтелектуальний потенціал, ми тим сам створюємо умови для власного розвитку, тоді як наклеюючи на них ярлики «заплутаних» або «мстивих», ми ризикуємо впасти в самовдоволення, що неминуче приведе до нашого духовного застою, а пізніше — до повного розвалу наших життєвих планів.

Нерідко наше немилосердя щодо інших є нічим іншим, як відображенням тієї твердості, що ми звикли виявляти до себе і своїх учинків. Наше прагнення відшукати недоліки в інших найчастіше відбиває внутрішній страх знайти ці самі недоліки в собі. Як говориться в арабському прислів'ї: «Аль-мару якису червона нафисихи» (яка людина само, такими вона бачить і інших людей). І суть тут зовсім не в тім, чи дійсно цей



окремий недолік є в іншій людині, — важливі ті причини, що змушують нас наполягати на цьому, наше бажання витягти даний недолік на загальний огляд, а також манера, у якій ми це робимо. Чесне вивчення цих трьох факторів допоможе нам одержати цінну інформацію про нас самих. Як правило, цей зневажуваний «інший» насправді — лише відображення нашого невизнан і заляканого «я».

І коли ми вихваляємо власні досягнення і надбання, одночасно всіляко принижуючи інших, ми тим самим тільки підкреслюємо свою власну непевність. Ми почуваємо себе в безпеці, коли довідаємося про помилки, «гріхи» або недосконалість інших, оскільки це знання дозволяє нам хоча б на час забути про власну недосконалість. Але з тим же самим запалом, з яким ми «кидаємося» на недоліки інших, ми повинні, зрештою, здивитися до самих себе. Це варто робити з великим терпінням і чималою самоповагою, що в підсумку допоможе нашому духовному росту, а також змінить наше сприйняття «неприємних» нам людей (навіть якщо ми і не зможемо змінити нао краще їхній характер і поведінку).

Нам необхідно розібратися в тому, що ж насправді лежить в основі нашого неприйняття і роздратування щодо деяких людей, а також усвідомити ту просту істину, що нерідко це невдоволення, занадто глибоке торкнувшись нашого власного життя, наносить нам непоправний збиток. У свій час один з учнів католицької семінарії в Карачі вимовив чудову фразу: «Роздратування подібне кислоті; воно приносить більше шкоди тій судині, у якому зберігається, чим об'єктові, на який виливається» (зрозуміло, мені добре відомо, які хитромудрі судини виготовляють у наші дні; але адже люди дотепер не сильно змінилися!).

Ідрис Шах у своєму Чарівному монастирі розповідає цікаву історію про отруту, виплеснуту на випадкову людину:

«Один раз дервіш сидів на краю дороги, коли повз нього з великою пишністю проїхав якийсь придворний у супроводі свити. Без будь-яких на то причин цей придворний ударив дервіша тростиною, прокричавши: «Геть з дороги, ти, жалюгідний обшарпанець!» Коли вони промчалися мимо, дервіш піднявся і викрикнув їм услід: «Так виповняться усі твої бажання в цьому світі, аж до самого дрібного!»

Випадковий перехожий, досить схвилований цією сценою, підійшов до благочестивої людини і запитав: «Будь ласка, повідай мені, чи твої слова викликані шляхетністю духу, або ж ти сказав так тому, що бажання цього світу принесуть цій людині ще більша шкода?»

«О, шляхетна людина, — відповів дервіш, — так хіба ж ти не зрозумів, що я вимовив моє побажання тому, що люди, що досягли виконання своїх справжніх бажань, не будуть відчувати потреби вдарити дервіша, просто проїжджаючи повз нього?»

Нерідко через власну слабкість ми намагаємося досягти впевненості в собі, змушуючи інших почувати себе непевно. І ми забуваємо, що рухатися, розштовхуючи інших зі свого шляху і заподіюючи шкоду навколишнім, неможливо без того, щоб самому не постраждати від власних учинків. Один раз Муадх Ібн Джабал (нехай перебує з ним милість Аллаха) прийшов до Пророка і запитав, як може він, Муадх, зберегти чистоту устремління і досягти порятунку. На це Пророк відповів:

«Йди за мною, навіть якщо ти в чомусь на час помилився. Про Муадх, не дозволяй своїй мові злословити на твоїх товаришів... Свої помилки віднось до себе, а не до них; не виправдуй себе і не гуди інших; не піднімай себе над іншими. Не розривай на клаптики вдачі людей, щоб у Судний день пси пекла не розірвали на клаптики тебе».

Неважко розглянути чужі промахи; набагато важче зрозуміти, чому вони були зроблені. Оскільки ми не знаємо, яким був життєвий досвід тієї або іншої людини, що сфо-

рмував (а може бути, і що скалічив) її характер, то нам варто утримуватися від осуду даної людини, залишаючи за собою право судити про її вчинок. Адже немає ніяких гарантій, що і ми самі, пройшовши крізь схожі життєві обставини, не почали б робити подібні помилки, ставши настільки ж непривабливими, як і ті, кого ми поспішаємо знищити своїм презирством. Одна давня молитва американських індіанців говорить: «Великий Дух, втримай мене від осуду іншої людини доти, поки я не пройшов милою в його мокасінах».

От історія про одного завзятого пліткаря, що я почув від Шейха Фаїка Гамилдіна:

«Одна людина одержувала щире насолоду, розносячи плітки про інших людей. Однак муки її совісті були настільки великі, що він відправився до одного мудрого шейха (не до Фаїку!), щоб поговорити про свою проблему. Той терпляче вислухав його, після чого доручив йому зібрати цілу сумку пір'я і віднести її на найвищу вежу в місті. Стояв дуже вітряний день, коли чоловік висипав усі зібрані пір'їни на вежі і повернувся — до шейха. Прийшовши до шейха, пліткарь розповів йому, що він усе виконав, як йому було наказано. На це шейх наказав йому йти назад і зібрати усе пір'я разом, розшукавши кожне окреме перо там, куди його заніс вітер: будь те в ринвах, каміннях, на верхівках дерев, у каналізаційних трубах і так далі. І коли вражений базіка буквально застиг на місці, не в силах повірити сказаному, шейх йому зауважив: «От у цьому, мій брат, і полягає серйозність твоєї проблеми в нинішньому житті й у прийдешньому!»

Імам Газали, дотримуючись своєї бездоганної логіки, радить потенційному пліткареві:

«Якщо ти досліджуєш самого себе на предмет того, немає чи в тебе явних або схованих пороків і чи не впав ти в гріх (явно або привселюдно) і якщо ти що-небудь знайдеш, то тобі варто знати: нездатність іншої людини звільнитися від того, у чому ти обвинувачуєш його, подібна твоїй нездатності, і виправдання його також подібні твоїм. І так само, як і тобі самому, йому не подобається піддаватися явному презирству. Якщо ти сховаєш недоліки іншого, то й Аллах сховає твої недоліки, а якщо ти витягнеш їхні назовні, то й Аллах у Судний день винесе твої промахи на загальний огляд. Ну а коли незабаром ти, вивчивши своє зовнішнє і внутрішнє життя, не знайдеш у собі жодного недоліку, ні найменшої недосконалості, будь впевнений: таке незнання власних недосконалостей — гірший вид божевілля, але ж немає недосконалості більшої, ніж божевілля. Але якщо ж твоя думка виявилася правильним, дякуй за це Аллаху і не руйнуй своєї досконалості, засуджуючи інших людей, оскільки це і буде гіршим з пороків».

Ну а якщо і це не спрацює, мені залишається тільки викликнути: «Ох! Ну і товста ж шкіра в цієї людини, більше схожа на шкіру!»

Бути соціальною особистістю

Якщо й існує яка-небудь світова релігія, що нерозривно пов'язана з політикою, то це, безумовно, іслам. Для більшості людей, далеких мусульманському віросповіданню, подібний зв'язок уявляється досить загрозливим (чому чимало сприяла пропаганда в засобах масової інформації). Істина, однак, полягає в тому, що усі релігії є продуктом соціально-політичного динамізму як завдяки своєму виникненню, так і своєму прояву в повсякденному житті. І якщо ми візьмемо до уваги, що політика фактично має справу з проявами сили і могутності, то знайдемо, що практично всі людські взаємини так чи інакше торкають область політики. У цій главі мною зачіпаються деякі з проблем, що охоплюють динаміку влади на особистому, організаційному і соціально-політичному рівнях.

Перша частина глави присвячена питанню нерозривного зв'язку між ісламом і політикою, а також серйозній необхідності відокремлювати цей зв'язок від неї багато в чо-



му сенсаційного, але при цьому повного відособленості і нетерпимості обліку. На іншому кінці видимого спектра мусульманського світогляду добре помітна тенденція підкреслювати значення особистого порятунку як засобу перетворення світу. «Виконуй свій особистий релігійний обов'язок щодо Аллаха, а Він уже сам усе розставить по місцях». Ці люди навряд чи усвідомлюють той факт, що соціально-політичні ролі, що вони грають у повсякденному житті, також вносять істотний вклад у сучасний світ — або підсилюючи вже існуючі в ньому проблеми, або ж працюючи для додання йому більш гуманного характеру. В другій частині цієї глави мова саме і йде про проблему обмежувального, і навіть загрозливого, характеру аполітичної персональної релігійності.

Дві наступні частини даної глави пропонують альтернативу цим двом позиціям, а саме: особисту відповідальність, що спирається на моральний кодекс ісламу, покликану розвиватися усередині визначеного контексту (як частина більш широкого руху з перетворення несправедливих соціально-економічних систем). І хоча багато мусульман позитивно ставляться до ідеї ісламу як віри, що включає численні соціально-політичні виміри, лише деякі з них усвідомлюють наявність даного роду речей на чисто особистісному рівні. Влада — це не те, що існує десь поза нашим звичним світом, у приміщеннях величезних багатонаціональних корпорацій, у центрах засобів масової інформації або в парламентах: вона розміщується й усередині нас самих, завдяки чому в нас завжди є можливість вибору.

Ідея про те, що кожна людина може і повинна контролювати своє власне життя, а воля не є винятково складовою більш великих соціально-політичних сил, розглядається в третій частині глави. У четвертій частині ваша увага буде приділена розгляду однієї з основних причин соціальної несправедливості: погоні за благами і цінності існування в блазі. Умова мати яке розглядається в якості одного з фундаментальних вимог для того, чие життя проходить у підпорядкуванні волі Аллаха, що створив умови для задоволення нестатків усіх людей, але не жадібності деяких.

Дві останні частини глави відведені для більш специфічного вивчення проблеми влади і могутності і безпосередньо зв'язаних з ними питань маніпуляції людьми, демократії і відповідальності. Подібні питання є досить істотними для тих з нас, хто втиснутий в організаційний або соціальний активізм. Обділеними можна назвати не тільки тих, хто страждає від недоліку засобів до існування. Так можна сказати і про тих людей, яких політичні та інші лідери використовують як пішаки для задоволення своїх особистих амбіцій (наприклад, як необхідний контингент на виборах). Можна згадати і тих, хто виявився замороченим демагогічною балаканиною деяких релігійних лідерів, що відстоюють ідею, що в ісламі не може бути демократії і що вся влада — від Бога, тим самим піднімаючи самих себе до агентів Бога, а всіх інших зводячи до рівня простих виконавців.

Освіта або революція?

Саме це питання стояло в заголовку тих бесід, що проводив відомий мусульманський консервативний учений, що йшов, здавалося, за мною по п'ятах у моїй подорожі по північних південноафриканських провінціях з метою «виправити заподіяну мною шкоду» (було це в епоху найвищого підйому боротьби проти режиму апартеїду у вісімдесяті роки). Зрозуміло, цей учений усіяко доводив, що релігійні люди повинні підтримувати освіту і протистояти революції.

Нерідко релігійні люди розглядають самих себе як якийсь прошарок, що знаходиться над політиками. Я б хотів трохи поміркувати про природу політики і подібної релігійного «переваги» над нею, що дозволило б нам небагато краще розібратися в існую-

чому зв'язку між політикою і вірою. Я не збираюся докладно розглядати більш ніж явне і цинічне використання релігії з метою домогтися короткострокових політичних вигод; я б хотів вийти за рамки цього явного зловживання релігією, сконцентрувавши увагу на тих аспектах, що торкаються безпосередньо нас, наші вірування, нашу теологію, нашу співучасть і відповідальність.

Для більшості з нас політика — це те, з чим мають справу політичні лідери, це гри у владу, маніпуляція, перекручування істини і безліч інших, схожих з цими, значень. Те зневажливе ставлення до політики, що склалося в нас, добре помітно по звичному для усіх нас визначенню: «Політика — це брудна гра». Політика пов'язана з владою, причому у своєму найбільш явному для усіх нас прояві — державною владою. Але якщо кому-небудь з вас доведеться розмовляти із селянами в Пакистану, то ви негайно переконаєтеся, що для них світ влади ідентичний світові їхнього феодалного пана (незалежно від того, чи підтримує цей конкретний пан правлячі чи сили ні). Точно так само для більшості жінок світ влади і сили — це світ чоловіків. Влада сконцентрована в офісах, у мечетях, у наших об'єднаннях, і всі ми — у тій або іншій мірі — є частиною взаємин з владою, а значить — і з політикою. І єдиний вибір, що тут можливий, — це в якого роду політику ми волиємо бути втягнуті.

Ті з нас, кого турбують людські страждання й експлуатація людини людиною, повинні придивитися до того, як люди, що знаходяться на «узбіччі» суспільства, використовують ті ж самі теологічні категорії для визвольного руху. З погляду «задворок» історії, тобто з погляду пригноблених, політика — це не тільки ті ігри, що ведуть ті, що мають владу. Політика — це значно більш змістовна категорія, відкрита для будь-якої людської діяльності.

У період максимальної напруги зусиль у боротьбі за звільнення Південної Африки держава нерідко пускалася в пояснення з приводу того, що в мусульман немає ніякої необхідності брати участь у боротьбі проти політики апартеїду, оскільки в країні і так існує повна воля віросповідання. Деякі мусульмани також доводили, що навіть в епоху апартеїду ми вільно могли сповідувати свою релігію. До цього вони також додавали, що в той час, як самі ми були насильно виселені зі своїх звичних місць, наші мечеті були залишені в цілості і бульдозери їх не торкнулися. «Нам дозволено безперешкодно молитися, будувати мечеті і медресе (релігійні школи), виголошувати адхан (заклик до молитви) і навертати інших у нашу віру, — доводили вони, — чого ж нам домагатися ще, якщо вони і так не перешкоджають нам у нашій релігійній практиці?»

Обвинувачення тим, кого їхні релігійні переконання змушують підтримувати визвольний рух, що вони «використовують релігію у своїх політичних цілях», сипалися з різних сторін. Але якщо для консервативного духівництва підтримка системи апартеїду зовсім не виглядала політичним актом, то протистояння цій системі вже було політикою. Багато хто з релігійних консерваторів виявилися заплямовані співробітництвом з режимом апартеїду — тим режимом, що підніс до найвищого ступеня зловживання релігією в політичних цілях. Але і без активного співробітництва з владою багато хто виявився в стані, коли свідоме мовчання перед несправедливістю перетворювалося в політичний акт. Приклад співробітництва реакційного духівництва Південної Африки з владою режиму апартеїду (співробітництва, прикритого тонкою аргументацією в захист необхідності уникати «політики») став історією, що ще знайде свій відгук у кожній з численних релігійних громад в усьому світі.

Я пам'ятаю, які гнів і гіркота охопили багатьох з нас, коли в 1984 році, після дестабілізації режимом апартеїду Мозамбіку, тодішній президент Самора Машел прибув у Південну Африку, щоб підписати договір з її владою. Така угода стала можливо завдя-



ки військовий перевазі Південної Африки, що дозволили знищити тисячі мозамбікців, а також завдяки навмисному саботажу мозамбікської економіки. У той же день після підписання договору в мене відбулася бесіда з найбільш поважною фігурою в «Таблиги Джамаах» у Південній Африці. Він говорив мені про те, що цей договір став результатом «зусиль, виявлених нашою групою», а також про те, що «тепер ми можемо одержати компенсацію за наші землі, конфісковані в період захоплення влади в Мозамбіку комуністами». «Якщо страждання мозамбікського народу є результатом нашої діяльності, — подумав я, — то як я можу підтримувати це?» Про які землі він говорив мені? Хіба ця людина не знала, що я походжу з бідної мусульманської родини, життя якої пройшло на околицях міста, і що моє серце було з тими бідняками, чиє існування цілком змінилося з конфіскацією в них земель?

Величезна кількість робітників від Південної Африки до Кувейту принесуть у свій час повне страждання свідчення про моральне і духовне банкрутство «благочестивих віруючих». Як глумливо помітив кілька років назад мій друг Абдулла Ісо» у будь-якому разі, у Судний день наші працівники не зможуть звинуватити нас у тому, що ми позбавили їх можливості жити відповідно запропонованому Пророком правилу побуту (сунна). Адже ми примушували їх спати на підлозі і їсти жалюгідні недоїдки!»

Уперше поліція безпеки затримала мене ще в період мого навчання в школі. Спікер Ван Вік, що прославився як один з найбільш безсердечних співробітників відділу безпеки південноафриканської поліції, сказав мені одну річ, що дотепер перебуває у моїй у свідомості. У той час він не був упевнений у моїй причетності до «Таблиги Джамаах», однак прекрасно знав про мою участь в «Молодіжному національному русі» — групі учнів вищих шкіл, які боролися за рівноправність в освіті. Чому Ван Вік дивувався більше всього, так це тому, чому я не був схожий на «дммензе позначок ди ланг джеркис» (людей у довгополому одязі). «Що ж було такого з людьми в довгополому одязі, через що вони стали настільки привабливими для поліції безпеки?» — дивувався я.

І все-таки я відмовляюся вірити в те, що це історія типу «або». Я знаю багатьох глибоко духовних людей, що наполегливо підкреслюють ту обставину, що цілком можливо підтримувати постійний і інтенсивний зв'язок з Аллахом як Паном і Вседержителем суцього, одночасно виявляючи турботу про всіх людей. І я бачив також чимало активістів, глибоко відданих таким людським цінностям, як справедливість і жаль, що поклали свої душі на вітар політичної доцільності. Тому я впевнений, що повинен існувати якийсь певний шлях, позбавлений крайнощів цих двох, що нерідко пропонують народу що більше, ніж політичне лицемірство й ілюзії духовності. В усьому цьому є, однак, щось більш глобальне, а саме: міф про безсумнівне розходження між політикою і релігією або освітою і революцією. У широкому сенсі цього слова політика має на увазі наявність сил, що у стані визначати вид людської історії. І хоча багато ідей, що зароджуються у світі, не мають прямого політичного значення, проте вони ніколи не створюються в політичному вакуумі. Це і є однією з відмітних рис ісламу. З моменту свого виникнення іслам був як релігією, так і державним устроєм; і немає нічого дивного в тому, що політичні устремління перших мусульман привели також до розвитку й уточнення теологічних питань. В іншій своїй роботі «Коран, звільнення і плюралізм» (Оксфорд: Ванворлд, 1997) я розбирав проблему того, як люди знедолені і пригноблені можуть використовувати теологічні категорії з метою звільнення — і в цьому випадку політика не обмежується областю політичних ігор, а виявляє собою куди більш змістовну категорію, доступну для будь-якої людської діяльності. З цього погляду політика відноситься до реалій влади, спираючись на які всі люди беруть участь — або прагнуть до участі — у створенні такої історії, де будуть стерті розходження між релігією і жит-

тям, духовністю і політикою, а вся людська діяльність буде спрямована на досягнення людьми волі і почуття власного достоїнства.

Іслам — це не тільки релігія, але і спосіб життя; що ж стосується ритуальних форм поклоніння Богові, то вони складають частину релігії. І хоча вони є дуже важливою частиною, але все-таки тільки частиною. І якщо наше поклоніння ніяк не пов'язане з нашим життям і стражданнями народу, то воно стає такою складовою релігії, яку охоче будуть підтримувати всі ті, хто винний у встановленні і зміцненні несправедливих соціально-економічних структур. На щастя, у світі ісламу ідея поділу речей на ті, що відносяться винятково до цього світу або до світу духовного, ніколи не користувалася особливою популярністю.

Багатьом з нас, безумовно, ненависне зловживання мусульманськими військовими ідеями про наявність зв'язку між релігією і політикою, однак сама ця ідея знаходить підтвердження в тексті Корана. Так, сура аль-маун (Милостиня) (К. 107) містить досить цікавий погляд на релігію (дин), описуючи людину, що відкидає релігію, як того, хто «відганяє сироту і не спонукає нагодувати бідного». З даної глави Корана стає очевидним, що релігія, будучи в значній мірі спрямована на те, щоб шануватати Єдиного Бога, проводить явну паралель між цим шануванням і полегшенням страждань інших людей.

Подібного роду зв'язок простежується й у інших місцях з Корана, наприклад, коли Муса (нехай перебуватиме з ним мир і благословення) був у вигнанні в Мадйане, він найнявся служити до однієї поважної людини, що, обговоривши з Мусою умови наймання, заявила йому: «Я не хочу утрудняти тебе. Ти знайдеш мене, якщо Аллахові завгодно, праведним» (К. 28:27). Так само, в іншій главі Корана (90:13-16) Аллах, повідавши про «два шляхи» і про те, що лише деякі йдуть по більш важкому шляху, говорить наступне: «І що дасть тобі знати, що таке крутість? Відпустити раба або нагодувати в день голуду сироту з родичів або бідняка збіднілого!»

Багато «релігійних людей» будуть стверджувати, що всі їхні утруднення пов'язані не зі служінням іншим, а з тим, що вони називають «політикою». У відповідь на це я хотів би помітити, що та релігійність, що не вміє побачити зв'язку між бідністю і тими соціально-політичними структурами, що підживлюють і підтримують як бідність, так і несправедливість, однак поспішають утішити жертви цієї несправедливості, насправді є ні чим іншим, як продовженням цих структур (тим самим розділяючи з ними відповідальність за породжені ними злочиння).

Сьогодні бути бідним — це не просто не мати грошей. Бути бідним — означає бути відстороненим від влади, що дає тобі право приймати рішення; це значить не мати доступу до інформації про справжній стан суспільства, бути відірваним і існувати на узбіччі цього самого суспільства. Тому ми повинні зуміти піднятися над тим, що Макс із Міста радості описує як «гру в Санта Клауса», подаючи шматок хліба тим нещасливим, що стукаються в наші двері, дивляться на нас з екранів наших телевізорів і пропонують нам помити скла нашої машини на дорожніх стоянках. Як говорив потерпілий за свої переконання латиноамериканський єпископ Дон Хельдер Камара, коли він піклувався про бідних, люди назвали його святим, коли ж він почав запитувати, чому народ бідний і звернувся до самих коренів бідності, його обвинуватили в тім, що він комуніст. Ми повинні усвідомити, що коли незабаром ми вибрали для себе солідарність з бідняками і знедоленими, наш вибір є політичною акцією в тому ступені, у якій він означає наступ на ті структури, що породжують і підтримують несправедливість.

Тому питання полягає не у виборі між революцією й освітою і не в тому, повинні чи ні ми брати участь у політиці — ми всі і так беремо у ній участь. Питання також не в тому, чи може релігія бути використана для політичних цілей. Головне питання полягає



в тому, про яку саме релігію мова йде — релігії феодального пана або його селян, — і для чого саме вона використовується: для підтримки інтересів нечисленного класу капіталістів або ж в інтересах родини Бога — «людей» — для процвітання їхнього єдиного житла — Землі.

Іслам по типу «Ридерз Дайджест»

«Ридерз Дайджест» — один з тих безпечних журналів, що будь-який доктор може залишити в себе в приймальні без страху зачепити чийсь почуття. Його зміст охоплює теми гумору, особистої ініціативи й індивідуального героїзму, завдяки чому він користується попитом у будь-якому суспільстві, включаючи найбільш репресивні. За багатьма ознаками журнал «Ридерз Дайджест» відповідає тому типові ісламу, що зручний будь-кому, хто не бажає порушувати світ — навіть якщо за личиною цього світу ховаються демони расизму, чоловічого шовінізму й економічної експлуатації.

Усіх нас навчали тому, що найбільш важливим у людському суспільстві є особиста відданість ідеї добра; отже, якщо сам я — людина благочестива, а моє життя не заплановане «аморальними» учинками, то і з моїм оточенням усе буде в порядку. Якщо ж кожний з нас подбає про те, щоб вести добродесне життя, то і все суспільство зміниться на краще: тому наша основна задача — трудитися над зміцненням власної віри і змінювати свій власний напрям думок. Від захисників даної точки зору я нерідко чув наступну аналогію: коли електрики працюють над проведенням електрики в селі, вони тільки встановлюють там провід, але самі не вмикають світло. Цей привілей здійснюють інші — більш значимі люди — у спеціально призначений для цього день. Тому нашою задачею є ретельно працювати над зміцненням власної віри, поки в один прекрасний день Аллах не вирішить запалити вогні керівництва.

Істина, однак, полягає в тому, що в історії ісламу не було моменту, коли всюди панувала темрява, поки в один прекрасний день люди не прокинулися, осліплені світлом хидаята (керівництва). Тому якою б цінною не була особиста чеснота, частка зла нерідко є продовженням цілої системи експлуатації і зла. І бути особисто добродесним і моральним усередині подібної системи, ніяк не пручаючись їй і її захисникам, означає знижувати до мінімуму наслідки своєї добродійності. У свій час Аллах запитав нас не тільки про те, як багато добра ми зробили, але і наскільки зуміли протистояти злу. На це натякає і наступний хадис з Бухари і Тирмизи:

«Як повідомляє Нуман ібн Башир, один раз Пророк (нехай перебуватиме з ним мир і благословення) сказав: «Є люди, що не переступають накладених Аллахом обмежень, а є і такі, котрі переступають. Вони подібні двом групам, що плывуть на одному кораблі; одна група розташовується на нижній палубі, а інша — на верхній. І коли люди з нижньої палуби хочуть пити, вони говорять: «Навіщо ми будемо турбувати тих, хто на верхній палубі, якщо ми без труднощів добудемо собі воду, проробивши діру в днищі корабля?» І якщо люди з верхньої палуби не перешкоджають їхньому божевіллю, те усі вони загинуть».

Ще один хадис, відповідно до якого Пророк говорить: «Клянусь Аллахом, що ви, люди, не досягнете спасіння доти, поки не втримаєте гнобителів від гноблення», — ще більше підкреслює марність особистого благочестя в суспільстві, заснованого на експлуатації.

Я виходжу з глибоко релігійної родини, що завжди з великою повагою відносилися до таких традиційних цінностей, як повага, пристойності і стабільність. Однак ми, моя мати і всі її діти, жили на «неправильній стороні» Південної вулиці у Винбергу, — на тій стороні, що у 1961 році була проголошена «білою». Тому ми були змушені зібрати

речі і переселитися на окраїну Кейптауна, у той час як інша частина нашої великої родини продовжувала жити респектабельним, поважним і шановним життям. Усе це привело до того, що в нашій родині вперше з'явився свій «гангстер»; і наша родина стала предметом осуду для інших за незнання «Рік се габод» (заповідей Доброї).

Цей досвід уперше змусив мене задуматися над тим, чи дійсно гріх є чисто особистою справою. І чи не розділяв правлячий клас провину за злочини мого брата, вирвавши нас з обжитого місця у Винбергу і викинувши на пустирі передмістя? І чи не лежить гріх на тих, хто тоді промовчав? І хіба Коран, оповідаючи про «людей Аду» і «людей Тамуду», що були винищені, не має на увазі саме соціальний гріх? Більшості мусульман відомий термін «фард кифаях», зобов'язання, що, будучи виконано деякими, звільняє інших, невиконане ж — робить кожного винним. Пора вже нашому погляду перестати ковзати по поверхні. Істина, на мій погляд, полягає в тому, що існує дуже мало речей — якщо вони є взагалі, — про які можна було б із упевненістю сказати, що вони винятково духовної властивості, винятково особисті, винятково соціальні або які-небудь ще.

Дуже часто ми бачимо одні лише симптоми проблеми, не вміючи зрозуміти фактори, що породили. Усе це подібно прищам: людина не може побачити корінь хвороби, оскільки він ховається під шкірою. Росте плата за проїзд в автобусі; багато людей обурені, але лише деякі зауважують, що рік потому автобусні компанії визнають істотне збільшення доходів. Якщо ці цифри і будуть надруковані, то де-небудь на задніх сторінках газет, причому зроблено це буде настільки професійною мовою, що лише деякі з нас зуміють розшифрувати. Багато людей не усвідомлюють, що їхні смаки і стилі визначаються рекламними акціями великих компаній. Іншим прикладом тут буде імам у мечеті, що із презирством відноситься до молоді, що споживає наркотики, але не бачить тієї порожнечі, що сучасна дійсність породжує в душах людей. Такий імам думає, що «явним благом» буде прочитати викривальну проповідь, що вкаже, що для торговців наркотиками і споживачів цього зілля вже уготовано місце в самих нижніх колах пекла. Але як багато користі від такої проповіді буде насправді?

Існує однак інший шлях: уважно досліджувати, як багато ми самі разом з нашими цінностями привносимо в ті структури, що породжують відчуження, спустошеність і духовну ізоляцію. Зрозуміло, цей шлях нелегкий, оскільки він звільняє нас від відчуття власної праведності, утягуючи в активну діяльність. Будь-яка серйозна спроба зайнятися проблемою неминуче спричиняє заглиблення в причини даної проблеми. «Ах але це ж так складно!» — скажете ви. Дозвольте докторам узяти це у свої руки! Адже ця громада — наша, і всі ми є її докторами, а виходить, і відповідаємо за необхідність заглянути під шкіру: туди, де кориниться хвороба. І хоча шлях «явного добра» досить гарний для того, щоб заколисати ледачу совість, він мало чим може допомогти об'єднанню мусульман і навіть здатний заподіяти шкоду тим, кому ми хотіли б допомогати.

Дозвольте мені використати для прикладу образ доброзичливого мусульманського бізнесмена. Ця людина може прийняти рішення годувати своїх робітників узимку гарячим супом і без затримок роздавати свій закят (податок на власність), коли приходить місяць Рамадан. Однак усе це не перешкодить йому встановити для своїх робітників досить низьку заробітну плату, виправдовуючи себе тим, що «у них, принаймні, є робота», і якби він її їм не давав, то «де б вони зараз були?» До того ж думка про те, що він віддає свій закят, приводить його до приємного переконання, що він дійсно виконує свій обов'язок. Він навіть може доводити в розмові з вами, що бідні обов'язково повинні існувати, «а інакше, що ж буде з одним зі стовпів ісламу?» І навряд чи він коли-небудь усерйоз задумається над тим, яку підтримку його грабіжницький бізнес робить



системі, що завжди буде мати потребу в гарячому супі для своїх робітників. (Боже по-збав нас від комуністичного наміру зробити простих робітників партнерами по бізнесу!)

І навряд чи йому коли-небудь прийде в голову думка про те, що коли незабаром він так стурбований підтримкою одного зі стовпів ісламу, що (принаймні, на його думку) просто звалиться, якщо у світі не залишиться бідних і нещасливих, то чому б йому не підтримати цей стовп, самому ставши одним з настільки необхідних бідняків! Істина полягає в тім, що якщо голод є логічним наслідком цілої економічної системи, то проблемою варто займатися як на рівні симптомів, так і на рівні справжніх причин.

Проблема звертання до причин або симптомів (а може бути, і до іншого) знайшла дуже цікаве відображення в історії з Меншими Сестрами Ісуса. Ці Сестри представляють із себе групу черниць, що вірять у необхідність життя серед бідних людей без проведення між ними якої-небудь соціальної або місіонерської діяльності. Вони просто розділяють всі успіхи і неприємності звичайного життя бідної людини (точніше кажучи, невеликі успіхи і незліченні неприємності). Вони говорять про це, як про «дарунок присутності». Кілька років назад я зустрічався з їхньою керівницею, що приїхала відвідати свою паству в Коранджи на окраїнах Карачі. Я розмовляв із сестрою Ірис-Мері, що була родом з Манненберга, і я сказав їй, що не бачу особливого сенсу в їх «дарунку присутності», що не супроводжується стараннями з організації людей для боротьби за створення кращого суспільства. На це вона дала по-справжньому цікаву відповідь: «Коли дитя прибігає до матері в сльозах, скаржачись на те, що його побив п'яний батько, то мати повинна зробити дві речі: вона повинна витерти сльози дитині й утішити його, а по-друге, вона повинна що-небудь зробити з алкоголізмом батька». У задачу Сестер, пояснювала вона, входить лише перше, тоді як другу частину проблеми повинні вирішувати організаційні і політичні активісти.

Моє розуміння ісламу не приймає подібний поділ даних задач, оскільки воно свідчить проти єдності життя, що, за моїм переконанням, корениться в Єдності Аллаха. Проте дана історія прояснює одну річ: усіх хусток, призначених для утирання сліз дитині, і всіх материнських зусиль просто не вистачить для того, щоб вирішити проблему, якщо хто-небудь не зважиться попрацювати над тією її частиною, що стосується питу-щого батька. Саме про це я думаю, коли намагаюся зробити все можливе, щоб виявити в нашому суспільстві ті сили, що натискають на таємні пружини іносять суспільству непоправні рани. Ні, я зовсім не стверджую, що всі ми є жертвами змови таємних сил. І я ніколи не був прихильником расистської і деструктивної ідеї, що прагне знайти єврея за будь-яким промахом, допущеним мусульманином. Я лише хочу сказати, що жити з відкритими очима значить не тільки запитувати, чи припустима та або інша покупка, яку робить мусульманин, але і звернути увагу тих, хто просто-напросто не має грошей.

І хоча іслам учить нас тому, що всі людські істоти створені вільними, ми повинні проте визнавати той факт, що на кожного з нас з моменту народження впливають визначені соціальні установи і структури. Наше особисте і соціальне існування неможливо розділити на дві окремі частини. Не тільки люди можуть виявитися на околицях суспільства: подібна ситуація можлива і для установ, і для визначених структур. І якщо ми прагнемо відвернути людей від егоїзму і самовдоволення, звернувши їх до альтруїзму і самовіддачі, нам варто точно так само вчинити й із структурами.

Багато років тому, коли я був ще школярем, я пішов послухати професора Фатиму Меер, відомого борця з режимом апартеїду, що виступала тоді на симпозіумі, присвяченому питанню поліпшення соціального стану жителів Кейп Флетс, самої бідної частини Кейптауна. «Будь-яка подібного роду програма, — сказала вона, — приречена на невдачу, якщо ми не усвідомлюємо таку просту річ, що проблеми Кейп Флетс насправ-

ді є лише симптомами проблеми Бишопскота Хафтона, двох найбільш багатих передмість». Вона пояснювала, що будь-яка програма, націлена на допомогу жителям Кейп Флетс, що не бачить: зв'язку між надлишком розкоші і спустошуючою бідністю, подібна «декільком краплям парфумів, якими збризкали купу коров'ячого калу в надії на те, що неприємний запах зникне». Це блискучий опис капіталістичного суспільства і не занадто результативного «милосердя» назавжди запам'яталося в моїй пам'яті, а «купка коров'ячого калу» стала одним з досить часто уживаних прикладів.

Я вже доводив, що наша нездатність розглянути, як капіталізм з'являється з егоїзму і потім сприяє його посиленню, може породити такий рід милосердя, що за своїм значенням не набагато перевершує вже згадувані краплі парфумів. Насправді, результат може виявитися ще гірше: наша добродійність здатна вселити в народ впевненість у тому, що купка коров'ячого калу — це не що інше, як купа сухих і запашних квітів! І все-таки, на відміну від більшості мирських лівих, я не вірю, що наші участь і самовіддача можуть почекати до революції: вони необхідні вже зараз як засіб, здатний атакувати і зруйнувати саму систему, що заперечує подібну самовіддачу.

Часом ми відчуваємо, що та чи інша річ є несправедливою, але оскільки вона виглядає такою традиційною чи такою природною, ми не насмілюємося навіть подумати про те, щоб якось її змінити. Часом ми з таким жаром домагаємося успіху усередині якої-небудь системи, що нам стає дуже зручно не зауважувати характерні для цієї системи несправедливу або помилкову шкалу цінностей.

У Південній Африці періоду постапартеїда одним з найбільш негативних термінів став «завантажений потяг». Так звичайно говорять про тих, хто займає найбільш важливу офіційну посаду, до якого прикріплений «багаж» з дуже солідних заробітних плат. Такі конституційні установи, як Комісія з проблеми рівності статей, у якій я служу, також входять до складу «завантаженого потяга». І хоча в цій комісії працюють люди, у чий щирій участі до проблем знедолених неможливо засумніватися, проте наші власні значні заробітки ніколи не піддавалися серйозному обговоренню, хіба що в контексті випадкових скарг на те, що ми одержуємо менше, ніж в інших подібних установах. У той час як скарги ці насправді цілком обґрунтовані і відбивають існуючий у державі підхід до проблеми рівності статей, нікому з нас — і мені в тому числі — ніколи не вистачало сміливості поставити під сумнів усю систему, у рамках якої під ім'ям демократії виникає новий привілейований клас службовців. Усі ми поступово стали частиною даної системи... І хоча багато хто з нас знайшли цілком гідне застосування своїм ново знайденим багатствам, усе-таки наші загальні дії скоріше спрямовані на те, щоб ніяким чином не потурбувати наш «завантажений потяг». Я ж, до всього іншого, можу бути обраний на наступні п'ять років, після того як мине термін мого нинішнього призначення.

«Моральна незаплямованість» була одним з основних елементів, що сприяли об'єднанню у визвольному русі жителів країни й активістів з усього світу. І хоча багато хто з членів нині діючого уряду прийшли до висновку про необхідність пожертвувати проголошеною моральною чистотою на користь реальної політики, а багато хто з інших з тих пір впали в цинізм, деякі з нас, на щастя, продовжують марити.

Немає ніяких сумнівів, що і наступні вибори як основну зброю переконання будуть використовувати тезу про аморальність нашого минулого.

У задачу тих, хто продовжує марити, входить обов'язок нагадувати владним особам, що соціально-економічні і геополітичні реалії, у рамках яких вони змушені діяти, не є єдиним елементом, що визначає політичну й економічну програму держави. І що моральні імперативи, незважаючи на численні зворотні приклади, не повинні розглядатися



лише як засіб пропаганди. Вони визначають те бачення речей, до якого схильне — я продовжую в це вірити — значне число нинішніх державних чиновників. Таке бачення дозволяє створити нам воістину гуманне суспільство, у рамках якого кожний з нас буде почувати волю залишатися людиною.

Сьогодні бути мусульманином — означає постійно міркувати над нашим існуванням і тими силами, що визначають наші цінності. «Скажи: хіба зрівняються сліпий і зрячий? Хіба ви не одумаетесь?» (К. 6:50). Лише в тому випадку, коли ми ясно усвідомлюємо, які сили впливають на утворення суспільства і створюють наші особисті цінності, ми виявляємося здатні прийняти на себе відповідальність за власне життя. Критичний розгляд неминуче приводить нас до впевненості в тому, що характер нашого соціального оточення багато в чому відрізняється від оточення природного. І хоча це таки очевидна річ, ми проте мало приймаємо її до уваги. Ми не задумуємося над проблемою існування рік і гір; їхня присутність очевидна для того, щоб вони продовжували існувати в цьому світі, радуючи наше око. Однак на відміну від гір просте існування визначених соціальних норм зовсім не є достатнім приводом для їхньої підтримки. Нам необхідні час від часу переглядати такі речі, як манера вдягатися, звичай святкувати весілля й інші торжества (прихід Нового року) і так далі. І коли ми чуємо, що хтось є безпомічною жертвою соціальних умов, то для нас стає явним, що подібне висловлювання саме і стверджує тотожність між природним і соціальним середовищем. Нам не слід обвинувачувати наше соціальне оточення за те, що ми із себе представляємо, оскільки ми також є частиною даного оточення і несемо відповідальність за його формування.

І той вплив, що робить на нас та чи інша річ, та чи інша обставина зовсім не можна також нероздільно пов'язувати з даною річчю, як, допустимо, ми з'єднуємо в єдине ціле світло, жар і енергію сонця, що просто неможливо відділяти від їхнього джерела. Наші відносини з навколишнім середовищем більше схожі на природу місячного світла. І хоча ми прекрасно знаємо, наскільки могутній вплив місяць робить на морські припливи і відливи, змушуючи їх часом перевертати човна, проте ні світло, ні енергія не є невід'ємною частиною місяця. Місячний вплив — це результат гравітаційної взаємодії між ним і Землею. Іншими словами, тут є в наявності взаємний пропорційний зв'язок.

Наше оточення володіє тим впливом, що ми йому надаємо. І оскільки ми самі наділяємо його цим впливом, то ми в стані впливати на нього.

В окремих районах Індії по нинішній день зберігся звичай, відповідно до якого найбільшим вираженням благочестя для вдів є вільно віддати своє тіло для спалення на тому ж багатті, де будуть кремовані й ринтки її чоловіка. Такий акт самопожертви спрямований на те, щоб підкреслити незначимість існування цієї жінки як окремої особистості. І по нинішній день деякі люди в Південній Африці продовжують звертатися до своїх працівників (рідко за віком годяться їм у батьки), вживаючи такі слова, як «хлопець» чи «дівчинка». Наступить день, інша Аллах, коли всі ці норми відправляться на смітник історії. Але сьогодні вони є частиною життя цих людей; сьогодні вони представляють їхнє соціальне середовище. Тому розумною людиною буде не той, хто намагається пристосуватися до цих божевільних норм, а той, хто буде їм пручатися, відкидаючи прийняті зразки, оскільки зразки ці дуже підгнили. Наше право називатися мусульманами сьогодні багато в чому визначається нашою здатністю критично сприймати звичні соціальні норми і вміти протистояти тим з них, що вступають у протиріччя з нашими цінностями. Це та воля, що так само притаманна усім нам; воля по-своєму відповідати на ті ситуації, з якими ми зіштовхуємося в повсякденному житті. Нас можна позбавити чого завгодно, але тільки не цієї волі.

Прийняття персональної відповідальності означає поява нового мусульманина — такого мусульманина, що розглядає своє народження в двадцятому сторіччі, в індустріальному суспільстві, у расистському чи шовіністичному оточенні як частина загального плану Аллаха за написанням історії суспільства. Такий мусульманин ретельно і всебічно вивчає задачу свого власного життя по перетворенню умов навколишнього соціального середовища в рамках етики ісламу. І такий мусульманин не буде підлаштовуватися під ритм навколишнього його світу: його рух, часом спокійний, а часом і стрімкий, буде визначатися стійким прагненням створити новий, більш справедливий світ.

Аллах уже написав свою історію світу, що повинна стати зразком для нас. Розкриваючи перед нами схему свого світу, Аллах тим самим запрошує нас стати учасниками в його оформленні, називаючи нас своїми представниками на землі. «Ми запропонували заставу небесам, і землі, і горам, але вони відмовилися його понести і злякалися його; поніс його людину...» (К. 33:72). У саду людяності не може бути глядачів; навіть самі непричетні з нас грають свої ролі. Усі ті цінності, що ми підтримуємо і які визначають наше життя, позицію, що ми займаємо по тому чи іншому питанню (чи ж наше небажання займати визначену позицію), усе зроблене і недосконале нами неминуче включається в історичний контекст.

«Що ще ми можемо робити, крім як молитися?» — нерідко з подихом запитують мусульмани (і, звичайно ж, не тільки мусульмани), коли проблеми, що оточують нас, представляються величезними, а бажання і мужність боротися з ними не такі вже великі. Часом ми навіть проголошуємо нейтралітет. «Нехай ці чорні самі борються за свої права» чи ж «Чому ми повинні брати участь у справах кафіров!» І такі питання не так вже рідко лунають. Але людина не може просто залишатися пасивною перед обличчям тієї чи іншої соціальної проблеми, обмежуючи піднесенням молитов за її якнайшвидше викорінювання. Свідомо відмовлятися від участі в рішенні соціальних чи питань же ігнорувати їх, означає пасивно існувати в контексті самої проблеми, будучи її складовою частиною. Яким чином ваші дії вносять свій вклад в посилення економічної несправедливості, що породжує голод? Яким чином ваші податки допомагають зміцненню репресивного державного апарату? Суть проблеми полягає не в самім залученні в соціальні реалії, але в тому, чи є ваше залучення пасивним, тобто підтримуючим існуючий — нерідко несправедливий — статус кво, чи ж ви свідомо працюєте над перетворенням соціальних структур, наближаючи тим самим створення нового, більш гуманного і справедливого суспільства.

Що ж стосується молитов, то ми схильні забувати, що Аллах не має наміру втручатися в односторонньому порядку в справи людей. І хоча Він у стані перетворити наше існування одним єдиним «Будь» — і воно буває» (К. 2:117), Аллах з'єднає Своє втручання з утручанням людей. «Воістину, Аллах не змінює того, що з людьми, поки вони самі не переменяють того, що з ними» (К. 13:11).

Життя людини, що бажає свідомо впливати на історію, повинна бути осмисленою й активною. Коли ми усвідомлюємо, що вільні у формуванні нашої реакції на події навколишнього світу, ми тим самим знаходимо здатність діяти і мислити в умовах більш широкого простору. На цьому шляху ми навчимося знаходити корені існуючих проблем і ясно бачити особисті і соціальні наслідки своїх вчинків і вчинків інших людей.

Існує одна чудова історія, що відноситься до часу пророка Юсуфа (нехай перебуде з ним милість Аллаха). У Корані розповідається історія пророка Юсуфа, що перетерпів від своїх братів, оскільки вони були незадоволені тим, що його зразкове поведіння принесло йому любов батька. Він був підібраний минаючим караваном, що доставив його на невільничий ринок, щоб там продати. Легенда розповідає, що одна поважна жі-



нка відправилася на ринок з невеликим стосом вовни. Коли ж її запитали, навіщо вона туди йде, вона пояснила, що має намір купити пророка, щоб зробити його вільним. Тоді люди стали насміхатися над її простодушністю, пояснюючи, що людину не можна купити за незначний стос вовни. Вона відповіла: «Я не хочу, щоб у Судний день було сказано, що пророка Аллаха продавали на ринку, як простого раба, а я нічого не зробила для його звільнення!»

Питання полягає не в тому, чи здатні ми перемогти наше соціальне оточення і чи можемо ми покласти кінець поганому ставленню до дітей і сприяти звільненню жінок. Питання скоріше полягає в нашому намірі протистояти всьому помилковому і намагатися вчиняти правильно. Саме це і визначає, чи станемо ми чи суб'єктами об'єктами історії.

Про створення труднощів

Розповідають, що один раз Пророк Мухаммед (нехай перебуватиме з ним мир і благословення) проходив вулицями Медини і побачив новий будинок з куполом. Він запитав соратників, що це за будинок, і ті відповіли, що будинок побудував один з ансари (членів місцевої громади). Пророк спокійно кивнув, а через деякий час власник нового будинку зустрів його на вулиці і привітав його. Однак Пророк відвернувся від нього. Коли ж той повторив своє вітання, Пророк знову проігнорував ансари. Той почав розпитувати про причини настільки явної ворожості, і йому розповіли про те, як Пророк цікавився його новим будинком. Ансари негайно відправився до себе і зрив свій будинок до підстави, не спробувавши розповісти про це Пророку. Коли ж Пророк знову проходив тим самим шляхом і знову поцікавився про «цей будинок», йому сказали, що ансари попросту зруйнував його. Тоді Пророк вимовив: «Кожна нова будівля лягає тяжкою ношею на плечі власника, за винятком лише самих необхідних».

Інший хадіс повідомляє, що один раз Пророк сказав: «Люди повторюють «моя власність, моя власність», тоді як їх власністю є лише те, що вони з'їли й вжили, що зносили і роздали, як милостиню, а також відправили вперед».

У кожного з нас у цьому житті є свої цінності, характер яких звичайно визначає наше соціальне оточення. Але, як я уже відзначав раніше в даній главі, соціальні цінності несхожі з природними феноменами, оскільки існування останніх не вимагає якогонебудь логічного чи морального допущення. Ми спілкуємося з іншими людьми крізь призму нашого вибору одягу і їжі, форм відпочинку, внутрішнього і зовнішнього оформлення наших жител, банківського рахунка... І ті відомості про нас, що виявляє наш вибір, дуже глибокі і набагато більш відверті, ніж наші словесні заяви.

Подібні речі не можна назвати ідеологічно чи релігійно нейтральними; вони є не чим іншим, як продовженням пануючої культури і лежачих у її основі цінностей. Так, наприклад, феномен широкого поширення їжі швидкого готування був би неможливий у традиційно ісламському суспільстві, так само як і в інших суспільствах із традиційним способом життя. У подібних суспільствах прийнято з увагою слідкувати за природним ритмом життя, і їжа в них розглядається як дарунок природи і Всевишнього. Люди там ніколи не почнуть їсти, не вшанувавши попередньо Добродія за його дарунки, та й сам процес їжі протікає в урочистій атмосфері. Як багато і що саме ми їмо (три різних страви за один прийом їжі, чи непридатну їжу з поживними продуктами), а також як ми їмо (сидячи за столом і користуючись приладом для їжі чи сидючи на підлозі і користуючись власними пальцями), — усе це відбиває наш соціальний характер. Чи ж, наприклад, розташування офісів і столів, на перший погляд зовсім нейтральне, поширює атмосферу значущості тих осіб, що сидять за цими столами, дозволяючи тим, хто знаходиться перед ними, відчути власну залежність і незначимість. Сніданки у вітальні,

на окремих стільцях і за окремими тарілками, розвивають відособленість одне від одного, тоді як обставити, що змушують двох чи трьох чоловік їсти з однієї тарілки, розташувавшись прямо на підлозі, створюють атмосферу тепла і довіри. Але в індустріальному капіталістичному суспільстві дистанція між людьми стає необхідною, оскільки саме це суспільство може вижити лише в тому випадку, коли ви розглядаєте свого чи брата свою сестру як потенційну погрозу вашому благополуччю.

Порядок, встановлений Аллахом, необхідно укріплювати, але нам слід усвідомити свою точку зору на існуючий порядок речей, що ми можемо зробити, досліджуючи наші схильності. Погроза нашій вірі — ісламу — виходить у даний час зовсім не від фанатика-християнина, що проповідує де-небудь у потязі, і не від наївних, але доброзичливих Свідків Іегови, що звертаються до нас на вулицях. Погрозу поширює сучасне телебачення, дозволяючи тому чи іншому доктору експлуатувати довіру людей, розповідаючи їм про чудоліки, виготовлені якою-небудь приватною компанією. Чи візьмемо приклад з жінкою — торговим агентом, чия уніформа, схожа на спеціальну форму медсестри, дозволяє їй рекламувати молочний порошок як замітник грудному молоку.

Накопичення, близнюк споживання, привело нас до збідніння в сфері духовності і людяності. У цьому і полягає суть індустріального капіталістичного суспільства, що нас як людських істот позбавляють усякої цінності, завдяки чому ми починаємо усвідомлювати своє значення лише в рамках того, чим ми володіємо. Капіталістичне індустріальна держава не просто створює величезні діри в наших душах, але і робить масу мотлоху, єдиним призначенням якого є заповнити ці діри, поки ми не встигли їх знайти і задатися питанням, чому наше існування стало таким безглуздим. Були винайдені всілякі ілюзійні цінності, предмети розкоші і засоби, що дозволяють заощаджувати час, оскільки нам необхідно берегти час, щоб ми могли відпочити, оскільки ми повинні працювати з особливою старанністю, щоб мати можливість оплатити засоби по економії часу, оскільки цей час необхідний нам, щоб як слід відпочити...

Благонадбання — володіння матеріальними благами як символом успіху — нерідко ставало пануючою цінністю в багатьох суспільствах з ранніх часів. Але сьогодні, як ніколи, подібне накопичення стало активно рекламуватися як єдине мірило прогресу і благополуччя. Гонка за придбанням усе більшої кількості матеріальних благ нерідко вимотує нас до межі, але ми не знаємо іншого способу існувати «гідно».

Я часто дивувався тому, як ізраїліти часів Наби Муси (нехай перебує з ним мир і благословення) могли бути настільки нерозумні, що стали поклонятися золотому тельцю, створеному їхніми особистими руками. Однак, дивлячись на нашу сучасне життя і та кількість часу, любові й енергії, що ми віддаємо нашим кам'яним ідолам (будинкам), металевим ідолам (машинам), паперовим божкам (дипломам і сертифікатам), я більше не дивуюся безглуздю ізраїлітів, яких Мусо вивів з мороку гноблення на світло свободи. Різниця ж між нами і ними полягає в тому, що Саміри, ініціатор культу тельця, робив наївно і на самоті. А від ідолів капіталізму і винахідництва створює сьогодні цілий клас людей, усе життя яких так чи інакше крутиться навколо одержання прибутку.

«Але мій доход — (те, що дозволено)», — так ми звичайно квапимося оголосити. Що ж, може бути і так. Однак, як я вже говорив раніше, життя громадянина повинне визначати щось більше, ніж його узаконений статус. Закони шариату є лише частиною загального порядку. Кістяк фатви (узаконеної думки) може знайти значимість лише в сполученні з плоттю і кров'ю такви (божественного свідомості). Фатва може дозволити побудову величезних особняків, стіни яких покривають розкішні килими, у той час як дві третини всього людства щодня лягає спати на підлогу з порожнім шлунком — але таква ніколи не допустить цього. Фатва не буде вимагати, щоб ансари зніс уже побудо-



ваний будинок, але таква цього жадає. Шаріат є священним не сам по собі, але лише тому, що він веде до виникнення соціальної системи, що спирається на волю Аллаха. Це означає, що закони ісламу ніколи не повинні спотворюватися, щоб не зруйнувати моральність ісламу. Звертаючись до ритуалів приношення в жертву тварин, Коран ясно показує, що наші ритуали знаходять цінність завдяки їх духу, а не їх матеріальним чи фізичним обсягам: «Не дійде до Аллаха ні їхнє м'ясо, ні їхня кров, але доходить до Нього богобоязливість ваша» (К. 22:37).

Але наскільки реально ми можемо просити людей не гнатися за великими доходами, вести просте життя, пожертвувати придбанням благ для існування в благу? Мабуть, питання є не в цьому. Питання сьогодні ставиться інакше: чи є який-небудь ще (крім звичного) спосіб гідного існування в сучасному божевільному світі? Аллах створив достатньо для потреб кожної людини, але не для жадібності деяких, чії ненаситні бажання стають причиною голоду, що розповзається по землі, і руйнування всієї екологічної системи.

Нам необхідно звільнити самих себе від ноші. Зрозуміло, це нелегка задача, оскільки далеко не завжди нами керують розуміння чи розуму моралі. І я не хочу сказати, що це відразу вирішить нашу проблему; але, діючи так, ми зможемо визначити власну роль у розвитку тих структур, що породжують бідність і економічну експлуатацію. На даний момент я можу назвати вам три причини, по яким нам варто змінитися.

По-перше, та земля, що Аллах довірив нам у якості аманат (застави), не може витримати той рід прогресу, що розвивають капіталізм і споживання. Так, наприклад, Сполучені Штати користаються половиною всіх земних ресурсів. Уявіть, що хоча б ще кілька країн стануть такими ж «розвинутими», як США!

По-друге, ми повинні захотіти знайти сенс в благонадбанні, з'єднавши воєдино інтенсивний духовний розвиток з достатком тим, чим ми уже володіємо в матеріальному плані, якщо ми бажаємо рухатися від простого існування до такого життя, що дозволило б нам розкритися і як людям, і як мусульманам. І хоча Аллах наполягає на необхідності для людини піклуватися про свою їжу, це ніяким чином не можна рівняти з настільки розповсюдженим прагненням покласти своє життя на вівтар надбання і накопичення. Кааб Ібн Малик (нехайк перебує з ним милість Аллаха) розповідає, що один раз він почув від Пророка наступні слова: «Два голодних вовки, пущені в череду овець, не можуть заповідати стільки ж шкоди, скільки заповідне своїй вірі людина, охоплена спрагою грошей і престижу».

Матеріалістичні ідеї прогресу і розвитку є повною протилежністю поглядам ісламу, оскільки, відповідно до етики ісламу, життя людини являє собою насамперед повернення до Творця — до Аллаха. І це не можна тлумачити в тому сенсі, що в якийсь із днів ми маємо намір повернутися; ми увесь час знаходимося в стані повернення. І хоча ця подорож у з'єднанні з нашим прагненням досягти самореалізації може доставляти нам справжню радість, будь-який досвідчений мандрівник пояснить вам, наскільки здатний надмірний багаж зіпсувати весь похід.

По-третє, нагромадження речей ніколи не було характерним для життя Пророка Мухаммада. Він благав Аллаха, щоб Той дозволив йому жити, вмерти і воскреснути в Судний день серед бідних. Умар (нехайк перебує з ним милість Аллаха) розповідає історію про те, як один раз він прийшов до Пророка і побачив в його будинку лише шматки шкіри і небагато ячменя, що лежить у куті кімнати. Він озирнувся навколо і, не знайшовши нічого більше, почав ридати. Коли ж Пророк запитав його, чому він плаче, той відповів:

«О Пророк Аллаха! Як же мені не плакати? Я бачу на твоєму тілі відбитки циновок, і я також бачу усе, що в тебе є в цій кімнаті. О Пророк Аллаха! Благаю, щоб Аллах послав нам більше благ. У персів і римлян немає віри, але їхні королі живуть у садах, через які протікають прекрасні ріки, тоді як ти живеш у настільки жахаючій бідності».

Пророк, що у цей час відпочивав, сів і сказав: «О Умар! Невже тебе усе ще мучать сумніви щодо цього питання? Комфорт і зручність у наступному житті варті набагато більше, ніж багатства цього світу!» (цит. по «Історіях Сахаби» Мохаммада Кандхлави).

Ісламська система цінностей з її перевагами існування перед володінням може лише тоді знайти своє вираження, коли в нас з'явиться прагнення володіти меншим. Цікаво, що Пророк запитував своїх соратників зовсім не про те, «як багато вони придбали», але про те, «як багато вони залишили за?» Ось зручний привід, як слід подумати для того, хто заклопотаний «надбанням більшого».

Як віддані ісламу активісти, ми не можемо чекати, що соціальні причини бідності будуть знищені, якщо тільки самий багатий серед нас не зважиться мати менше, а самий бідний серед нас не зважиться перервати наші мрії про накопичення нових багатств. Ми повинні діяти зараз, оскільки придбання все нових і нових матеріальних благ означає посилення системи рівності-нерівності і несправедливості, руйнування нашого єдиного будинку — Землі — і збідніння нашої духовної сутності. Покласти цьому край ми можемо лише одним способом: зважившись на володіння меншим.

Чи хочете ви мати свою частку у владі?

Мене нерідко описували як лідера «по натурі». Однак існують і ті, хто захотів би посперечатись з таким твердженням. Можливо, вони погодились би навіть із твердженням одного поліцейського з відділу безпеки, що, глянувши на мене (у той час я ще відвідував школу), помітив: «*Jy, 'n leier? Jy lyk meer pa 'n luiet wat 'n mens an die bady se gat sitf*» (Дослівно: Ти лідер (лейер)! Ти більше схожий на молодого півника!) Що ж, може бути і так — суть не в цьому. Тут я хотів би лише запропонувати свою думку про те, що значить бути лідером — нехай навіть з негативної точки зору. У «Таблиги Джамаах» був цікавий випадок, коли одна людина сказала, що його не можна приймати в групу, оскільки він любить випити, азартний гравець, не молиться, б'є свою дружину і тому подібне. Тоді члени «Таблиги Джамаах» сказали йому: «Ти повинен приєднатися до нас, оскільки ти можеш говорити людям: «Гляньте на мене! Не ставайте такими, як я!»»

Наша особиста точка зору на владу, чесно виражена, здатна відкрити нам чимало інформації власні невдачі, прагнення і наші непевності. Ступінь заперечення нами власної значимості чи, навпаки, нашої насолоди від відчуття себе диригентом оркестру здатна з великою точністю вказати нашу готовність щиро трудитися на шляху Аллаха. Питання лідерства підкреслює істинність твердження, згідно якому можна трудитися для ісламу, при цьому усе далі і далі віддаляючись від Аллаха.

Людина може бути зайнята ісламською діяльністю, що надихається спрагою визнання, і маніпулювати іншими, прагнучи максимально збільшити це визнання (замість того, щоб добиватися прихильності Аллаха). З іншого боку, існують люди, що всіляко ухиляються від відповідальності і ненавидять висуватися на роль лідера, що може свідчити про недолік такої якості, як самоповага. Така поведінка має звичай ховатися під маскою приниження чи релігійної смиренності. Чимале число хадисів указує на те, що для мусульманина як окремої особистості неприпустимо домагатися лідерства чи прагнути до нього. Пояснюється це зовсім не тим, що ми заперечуємо нашу цінність, встановлену ще Аллахом, але тим, що підходити до такої відповідальності необхідно з великим пієтетом. Але коли незабаром наші брати і сестри довірили нам керівництво,



нам варто прийняти цю відповідальність на себе і постаратися виконати свою роботу якнайкраще, залишаючись при цьому смиренними виконавцями дорученого нам.

Нерідко, знаходячись на «посаді», ми починаємо вимагати повагу до себе. Діючи так, ми не віддаємо собі звіту в тому, що дані вимоги спричиняють лише зниження нашої щирої цінності. Ми всі заслуговуємо поваги через те, що ми — це ми, але якщо така повага відсутня, значить з нашим існуванням щось не в порядку. Якщо наш статус особистості є значним для нашого оточення, то ми маємо повне право очікувати від навколишніх поваги до нас. Якщо ж, навпроти, наша особистісна значимість в очах навколишніх дуже невелика, то не має змісту вимагати поваги до себе.

Імам Газали розповідає чудову історію про двох друзів Абу Алі Рибати й Абдулле аль-рази, що відправилися один раз у подорож. Під час проходження через пустелю Абдулла запропонував вибрати лідера в цій мандрівці. Абу Алі виявив бажання, щоб лідером став Абдулла, і той погодився. Потім Абдулла, уже будучи лідером, узяв великий мішок із провізією і закинув його собі за спину. Коли ж Абу Алі запропонував понести цей мішок, Абдулла відповів: «Я сам понесу його, і хіба ж ти не погодився, щоб я був лідером?» Коли Абу Алі підтвердив свою згоду, Абдулла продовжив: «Прекрасно, виходить, ти долів-дружин підкоритися». В цю ніч йшов сильний дощ, і Абдулла до самого ранку простояв над головою Абу Алі, захищаючи його від дощу своїм плащем. І весь цей час Абу Алі повторював сам собі: «О, якби я вмер, перш ніж сказав: «Добре, ти будеш лідером».

І хоча значно важливіше буває рішення двох чоловік розділити відповідальність нарівно, все-таки в ідеї лідерства як служіння іншим закладена глибока думка. Абдулла всю ніч простояв під дощем, промокнув до нитки, однак зберігши гідність і самоповагу.

Амуром — з довгим «і» — в ісламі звичайно називають людину, що служить іншим, тоді як амуром з довгим «а» називають того хлопця, що віддає іншим розпорядження. (Мусульманська історія протягом всього часу відрізнялася чималими різновидами.) Авторитет наших лідерів і управляючих груп виникає по більшій частині з цього служіння, а не з займаної ними посади. Роль аміра слуги саме і визначається даною ситуацією служення. Однак це зовсім не означає, що лідерство є нагородою за службу. Нашою нагородою є радість від усвідомлення власної участі в загальній справі і розуміння того, що цими діями ми здобуваємо прихильність Аллаха.

Одним з уроків, отриманих мною в «Заклику ісламу», був наступний: керувати іншими — зовсім не значить робити за них ту роботу, з яким вони можуть справитися самі. Зрозуміло, людям слід допомагати — хоча б для того, щоб зрозуміти, на що вони здатні. Немає рації в тому, щоб лишати іншого можливості самому виконати ту чи іншу задачу. Основна мета керівництва полягає в пробудженні в кожному із членів групи його найвищих здібностей, за допомогою яких він міг би найбільше повно реалізувати себе в загальних справах. Задача керівництва — це скоріше задача — спонукання інших стати щирими намісниками Аллаха на землі, а не задача ефективного контролю і розпоряджень. Ви ніяким чином не повинні замикатися на собі і таким чином улаштовувати справи, щоб виконання їхньої спричиняло досягнення загальних цілей групи. Але щоб зуміти досягти цього, слід робити так, щоб сили і здібності всіх членів групи злилися в єдине ціле, відданість загальним цілям і здатність ефективно діяти прямо пропорційні тому, наскільки члени групи почувають себе вільними у вираженні власної думки. Дана ефективність залежить і від того, якою мірою всі ті, хто входять у групу, беруть участь у прийнятті важливих рішень і сприяють визначенню цілей групи. Відчуження між людьми найчастіше виникає у тому випадку, коли керівництво зводиться до розподілення ролей у групі, а не до співробітництва з усіма її членами. У будь-якій

організації дуже необхідним є розвиток свободи творчості і загального групового настрою. Що ж стосується самого лідера, то він повинен мати відому частку гнучкості мислення і готовності до змін (якщо ці зміни підуть на користь усій групі і її задачам).

Нерідко те, як ми діємо, є більш важливим, ніж кінцевий результат наших дій.

Стиль нашого керівництва і способи роботи з людьми повинні в ідеалі відбивати наше проникнення у встановлений Аллахом миропорядок. І якщо невід'ємною частиною нашого бачення світу є справедливість, «люди насамперед», відкритість і так далі, то всі ці принципи повинні знайти безпосереднє відображення в нашій роботі. Справжнє керівництво в такий спосіб відгукується на потреби групи, що дозволяє всім її членам продовжувати конструктивний рух до цілей, наміченим колективною волею. Керувати — означає бути до послуг інших членів групи, але робити це так, щоб у людей було бажання прийняти ваші послуги.

Часом наша робота може зажадати проведення визначених ділових викладень, однак керівництво, замкнуте винятково на подібних речах, приводить до знеособлювання відносин. Коли керівник цілком поглинений планами, назначенням, виплатами і придбаннями, його робота протікає вже не для людей. Подібний керівник розглядає людей лише як частину загальної системи. І точно так само, як людина може працювати для справи ісламу і систематично віддалятися від Аллаха, керівник може трудитися для людей, систематично віддаляючись від них усе далі і далі. Запобігти цьому здатний лише рішучий і свідомий рух у бік колективної єдності.

Говорячи про правильне керівництво, ми маємо на увазі не стільки титули, але те, які ми є насправді, чим ми зайняті, наскільки добре ми це робимо і — особливо — наскільки ми здатні надихнути інших на досягнення загальних цілей. Я пам'ятаю дуже неприємні збори в «Заклику ісламу» (це було саме до кінця мого членства в даній групі). На цих зборах мені довелося виправдовуватися з приводу того, чому я відмовляюся обговорювати теми моїх публічних виступів із іншими членами групи. «Хіба ж ми усі не рівні?» - запитав Адлі. «Ні!» — і я почав стрімко засипати його градом рядків з Корана в підтвердження моєї правоти, прагнучи знищити його аргументи — а можливо, і його самого, якби я до міг дійти тут до логічного кінця. Але — на жаль! — він не вмер. Умер я.

Але хоча в згадуваному вище організаційному контексті Адлі був прав, усе-таки всіх людей не можна вважати зовсім рівними. Коран нагадує богобоязливість, освіченість, участь у боротьбі за поширення віри і т.п. як якості, володіння якими піднімає дану особистість над іншими. Однак дані якості мають значення для Аллаха, коли той нагороджує відданих йому людей, і для громади, коли та вибирає керівника. Але їх ніяким чином не можна використовувати як милицю, щоб підняти своє неповноцінне «єго». Є щось патетичне (і трагічне) у тих випадках, коли «умістища» даних якостей повинні нагадувати людям про їх «мандат довіри». Інші — та й ми самі — можуть визнавати й поважати нас за знання, мудрість, здатність до керування і так далі. Однак їхня наявність ще не дає нам права принижувати тих, у кого, на нашу думку, ці якості відсутні.

Про співіснування з особами іншої статі

Вам дійсно варто відвідати наш район у наступний ваш приїзд; дуже шкода, що наступний ваш візит такий короткий. Ви були б приємно здивовані, побачивши, як цінують у нас звичай ісламу: на наших вулицях просто неможливо зустріти жінку, що йде без супутника!

Більшість сучасних світових релігій так чи інакше зав'язані на чоловіках; засновники-чоловіки, пророки-чоловіки, чоловіки — керівники сакральних дійств і чоловіки —



інтерпретатори теологічних і духовних законів. Незважаючи на все це, переважна більшість діючих і відданих прихильників даних релігій — це жінки. Скаладається враження, що чоловіки роблять, а жінки споживають. Що ж стосується ісламу, то отут додатковим фактором є ті обставини, що його історичною батьківщиною став Схід — місце, де соціально-економічне і культурне відречення жінок дуже сильна.

Під впливом сучасності і зростаючого усвідомлення рівності чоловіків і жінок, багато хто з мусульман були змушені підняти питання про «жінок в ісламі». Той простий факт, що дана тема обговорюється в найрізноманітніших варіантах — без якого-небудь натяку на дискусію про «чоловіків в ісламі» — є значимим уже сам по собі. Як уже вказувалося раніше, роль чоловіків у релігії є сама собою зрозумілою.

Реакція на цю зростаючу впевненість у необхідності утвердження рівності статей як у ісламі, так і в мусульманському суспільстві відрізняється великою розмаїтістю. По-перше, залишається чимало прихильників старої точки зору про те, що «Аллах зробив чоловіків і жінок нерівними один до одного». Як приклад ми можемо отут назвати учасників руху Талібан в Афганістані, а також видаваний — нерегулярно — у Південній Африці друкований орган за назвою «Меджліс», з точки зору якого жінки є, по-перше, необхідним злом, що існує для реалізації чоловічої сексуальності, а по-друге, малоцінними пристроями по виробництву дітей. Сам факт того, продовжують захисники даної теорії, що за міфом створення жінку було зроблено з ребра чоловіка, підтверджує ідею вторинності, похідної її існування. Створена подібним шляхом жінка дуже тендітна, і її необхідно ховати — як для її захисту, так і для оберігання тих чоловіків, що можуть стати невольною жертвою властивої їй вивести чоловіків із правильного шляху.

Інша реакція на проблему рівності статей більш людяна, але проте є по своїй суті виправдувальною. Вона відбиває те, що я б ризикнув назвати «теологія подачки». Під цим я маю на увазі ту точку зору в мусульманському світі, що закликає відноситися до жінки з м'якістю; щось начебто роздачі їм гарячого супу і теплих ковдр, у той час як самі вони роблять обов'язкову чергу за стінами чоловічої цитаделі влади (без якої-небудь надії розділити з чоловіками тагар цієї влади). Отут постійним рефреном звучать наступні слова: «Іслам проповідує доброту і м'якосердя; проблема полягає в чоловіках-мусульманах і сучасній інтерпретації законів ісламу».

Однак в останні п'ятдесят років зросло число прихильників більш освіченого погляду на проблему. Серед сучасних учених, які підтримують цю — третю — точку зору, можна назвати таких чудових людей, як Фатима Мернісстт, Лейла Ахмед і Наваал Ель Саадави, що виступають з радикальною критикою сучасного становища жінок у мусульманському суспільстві. Інші вчені, такі, як Риффат Хассан, Аміну Вадуд, Асгар Алі Енджинир і Фазлур Рахман, проводять дослідження хадисів і тексту Дорань з метою надати їм більш дружельобне (щодо жінок) тлумачення.

Існує й інший підхід: розглядати проблему крізь призму справедливості, а не милосердя. У той час як жорстокість є логічним наслідком цілої системи расового чи статевого гноблення, доброта стосовно жертв цієї системи стане лише ще однією формою «відрічення» пригноблених від реальної влади. Відповідно, даний підхід не зацікавлений у різномисленні над деталями мусульманського закону з прав особистості з метою додати їм більш дружній (стосовно жінок) вид — хіба що як стратегічну міру, здатної хоча б почасту виправити соціальну ситуацію там, де жінки взагалі не мають нічого. Тому основну увагу варто приділяти проблемі дуже патріархальної конструкції мусульманського закону з прав особистості і, що набагато більш значимо, тому факту, що Коран звертався насамперед до чоловіків.

Я також знаходжуся серед тих, хто використовує «контекстуалізацію» і феміністичну герменевтику (спосіб прочитання тексту) як оглядання даної проблеми в наступних главах. Мені, однак, нерідко здається, що мій підхід є трохи спрощеним, а часом — і не зовсім чесним, оскільки він обходить мовчанням усі ті теологічні виклади, що передували моєму дослідженню.

Після загального огляду тих виправдувальних точок зору з питань рівності статей, що у більшості вже перетворилися в звичні штампи, я розглядаю виступ професора Аміні Вауд перед п'ятничною молитвою в мечеті Клермонт Мейн Роуд у 1994 році (Кейптаун). Цей виступ викликав численні відгуки; я ж використовую його як ту основу, на яку «нанизую» такі животрепетні питання, як чоловіча невпевненість у зв'язку з можливим проникненням жінок у їхні bastiони влади, а також проблема необхідності прислухатися до думки протилежної сторони, коли ви втягнуті у відкриту війну (у даному випадку у війну за рівноправність статей).

У цій главі, на відміну від інших глав даної книги, я свідомо пишу як чоловік-мусульманин, використовуючи займенник «ми» для загального позначення мусульманських чоловіків. Я використовую тут власний досвід, а також нелегкий досвід моєї покійної матері, щоб пороздумувати над спорідненням расового гноблення і гноблення осіб другої статі — і, більш конкретно, над співвідношеннях апартеїду і сексизму. Ці взаємини помітні й у тому випадку, коли ми піднімаємо питання про насильство над жінками, співвідносячи його з проявленням сили білими фермерами щодо своїх чорношкірих робітників, яких вони розглядають як невід'ємну частину своєї власності.

Про Манделе і жінок

Ні, ця глава зовсім не про Манделе і Евелін, Вінні чи Грейке; вона присвячена тим труднощам, з якими зіштовхуєшся при читанні релігійних текстів, що, на перший погляд, зачіпають права «інших»: у випадку з чоловіками — права осіб іншої статі, жінок.

Саме проблема дискримінації жінок у мусульманському суспільстві змушує мусульманських чоловіків (і навіть деяких жінок) зводити велику кількість барикад, щоб захистити себе і виправдати свою точку зору. І наша відповідь на дану проблему здатна розкрити чимало корисних свідчень про нас самих. Насамперед, він розкриває наявність у нас людяності (чи ж недолік її), нашу чи впевненість чи непевність у собі як у чоловіках. І він також показує, до якої міри ми в стані щиро відповісти на заклик Аллаха: «Про вас, що віддані справі віри, стати свідками в ім'я Аллаха по питанню справедливості, навіть якщо це свідчення буде направлено проти вас самих». У даному випадку ми, чоловіки-мусульмани, повинні стати свідками перед обличчям Аллаха в ім'я справедливості.

Дегуманізація жінок не може продовжуватися нескінченно, і нам необхідно протистояти задолученню жінок у відведені їм чоловіками ролі (які нерідко приносять їм одні страждання). Як довго ще будемо ми, чоловіки-мусульмани, настоювати на тому, що вони не можуть мати власної думки про своє ж існування? Як довго ми будемо ховатися за слова Пророка — у дійсності яких існують серйозні сумніви — про те, що жінки наділені «зіпсованим розумом», чи ж про те, що їх «варто відсувати на другий план, як це зробив сам Аллах»? Емоційне, психологічне і сексуальне зловживання жінками в нашому суспільстві стало гіркою реальністю, і ми повинні протистояти цьому. Ми не можемо більше заколисувати себе помилковим почуттям «більш розвинутої форми рівноправності статей в ісламі», пускаючи в звичні міркування про те, що саме іслам надав жінкам усього їхнього права, а шаріат був самою першою системою законів, відповідно до якої жінки одержали право володіти власністю й успадковувати після



смерті родичів. І хоча багато з цього є правдою, дана постанова питання не вирішує три основні проблеми: по-перше, у яких правах сучасні мусульманські чоловіки відмовляють жінкам-мусульманкам? По-друге, як варто розглядати ті права, що виведені в шариаті? І по-третє, яким чином жінки, що шукають справедливості в питанні статей, можуть отримати підтримку і натхнення від нашої традиції, зразками для яких служать або чоловіки, або окремі жінки, «узаконені» завдяки своєму спорідненню з чоловіками; наприклад, дружина, дочка і мати Пророка. І нарешті, останнє (мабуть, більш істотне): чи можливо справжнє рівноправ'я статей у рамках теології, що спирається на такий незмінний і позаісторичний текст, як Коран, — текст, безумовно, патріархальний, виходячий від Божества, що (незважаючи на те, що данне Божество не може бути укладене в рамки конкретних описів), відносячи до самого себе, використовує чоловічу форму особистого займенника — «Він»?

Що стосується першого питання, то усім нам добре знайома та величезна прірва, що існує між нашою теорією і практикою. Ми більше не можемо ухилитися від правди відносно статевої нерівності — будь то на Сході чи Заході. Необхідно зіставити практику з практикою й ідеали з ідеалами. На що конкретно повинно спиратися на порівнянні західної практики з характерними звичаями нашого суспільства, щоб ми при цьому не піддавалися почуттю помилкового морального перевершування? Ми знаємо, що Пророк Мухаммад (нехай прибудуть з ним мир і благословення) прав і шив свій власний одяг, а також допомагав готувати своїй дружині. Нам відомо також і те, що свобода для багатьох жінок в індустриально розвинених суспільствах нерідко обертається експлуатацією з метою придбання комерційних вигод. Проте знаючи все це, ми не можемо обійти стороною таке питання: як багато наших чоловіків будують своє життя, опираючись на приклади з життя Пророка? Чи багато хто з нас можуть хоча б піджарити яйце? І відкіля пішов звичай вдягати маленьких дівчинок у рожеве, а маленьких хлопчиків — у блакитне чи ж купувати хлопчикам машинки, а дівчаткам — ляльки? І хіба гнітюча більшість цих цінностей, обумовлених словом куфр (буквально: невдячність, відторгнення; використовується для позначення ересі), ми запозичили не на тому ж «Заході», про який ми звикли настільки часто злословити?

Аргументи на користь гноблення жінок базуються на логіці, яку можна виразити в наступному висловлюванні: «Так чинили і наші предки». Однак ми забуваємо про те, що саме це формулювання найбільше часто приводили супротивники Пророка в Мецці. Мусульманські чоловіки використовують аргумент: «Іслам уже надав усе це жінкам чотирнадцять сторіч назад», фактично заперечуючи те, що ми в нашому суспільстві позбавили жінок навіть цих прав. У будь-якому разі, нам необхідно вивчити питання «надання їм цього». Хіба людські права подібні подарунку, який маленькі діти одержують за гарну поведінку? Виходить, що жінки («вони») існують поза світом ісламу («ми»), подібно тому, як діти існують поза світом дорослих? Ми одержали право на самоповагу, достоїнство і рівність разом з нашою людською сутністю, свідком чого є слова Аллаха: «Ми вшанували синів Адама і носили їх на суші і на море, і виділили їм благ, і зробили їм перевагу перед багатьма, котрих створили» (К. 17:70). І якщо Аллах вдихнув у нас у момент створення Свій особистий дух, то заперечувати рівне з нами достоїнство жінок — значить заперечувати наявність у них цього духу. А що ми можемо сказати про права жінок, виходячи з тексту Корана і пророчої практики (сунна)? Коран містить тексти, що у залежності від прочитання можуть тлумачитися, що як проповідують рівність, а також інші тексти, що — також у залежності від прочитання — можуть бути зрозумілі як чисто дискримінаційні. Давайте звернемося до схожого питання — питанню дискримінації прихильників інших релігій. Уважніше розглянемо ту ідею, відповідно до якої люди мо-

жуть бути «нижче» нас лише тому, що не розділяють наших релігійних переконань. Згідно цим поглядам, Нельсон Мандела, незважаючи на всю глибину його людяності і необмеженість жалю і милосердя, є все-таки «гірше» того «мусульманина», що б'є свою дружину, принижує дітей і навіть здатний на великі злочинства, оскільки на Манделі немає належного ярлика!

У Південній Африці є мусульмани, що деякий час знаходилися у зв'язку з Нельсоном Манделою, що виховувався в родині методистів. Чи могли ці мусульмани просто ігнорувати текст Корана, у якому говориться: «Не беріть іудеїв і християн друзями: вони — друзі один іншому» (К. 5:51)? Якщо вони хотіли залишитися мусульманами й одночасно залишатися вірними узам товариства, що поєднали їх у застінках апартеїду, то їм просто необхідно було всерйоз переглянути багато питань, пов'язаних з даним текстом. У якому контексті знаходяться дані рядки? У зв'язку з чим вони були продиктовані? Ким були ті безпосередні іудеї і християни, про які говориться в даному тексті? При яких історичних обставинах виник цей текст? Який увесь спектр значень слова авлія (союзники)? Яке значення цих рядків у світлі інших, їм подібних, і яким чином вони чи обмежують чи доповнюють один одного? І що можуть значити ці строки у світлі загальної установки Корана на справедливість і милосердя?

Кожний з нас зіштовхувався у своєму житті з любов'ю, турботою і достоїнством жінок, і ми уже не можемо без збитку для самих себе повернутися до думки про їх «неповноцінність». І нам необхідно задатися питанням: «Що мав на увазі Аллах, коли Він вимовив: «Чоловіка каввамум над жінками», — причому слово каввамум звичайно перекладається як «вищі» чи «попечителі». У доповнення до розгляду окремого тексту, що, очевидно, ставить жінок у підлегле становище, нам варто вивчити всі ті уривки про жінок і їхнє створення, що ми не раз і не два читали в Корані. Як приклад ми можемо згадати ідею про те, що жінка, Хавва (нехай перебусть з нею мир і благословення), була створена з ребра чоловіка, Адама (нехай перебусть з ним мир і благословення), і що жінка була створена для чоловіка.

Основною істиною щодо того, як слід розуміти текст Корана в зв'язку з роллю жінок і питанням рівності статей, є те, що отут можуть бути самі різні думки в залежності від постановки проблеми і відносини читача. Візьмемо як приклад величезну виноградну плантацію. Десь у центрі цієї плантації розташовується чудовий будинок великої історичної цінності, у якому живуть сквайр і його родина. А десь на окраїні, поза межами видимості випадкового перехожого, вибудовані дерев'яні і залізні халупи робітників, що щоранку підіймаються в чотири-п'ять годин, а повертаються у свої хатини пізно вночі. Усе, що вони одержують за свою роботу — жалюгідні гроші і трохи пляшок дешевого вина. І хоча плантація — та сама, і робітники співіснують на ній зі сквайром і його родиною, їхній досвід істотно відрізняється один від іншого. Для одних ферма є джерелом блага, а для інших — нещастя, навіть якщо ці інші і вирости з почуттям глибокої прихильності до місця свого проживання, зовсім не розуміючи, що справи можуть йти зовсім інакше.

Суть у тому, що читання тексту очима тих, хто звик існувати на узбіччі суспільства і страшно жадає справедливості, здатно виявити в ньому значення, гармонійне з тим, що Аллах, Справедливий, бажає для всіх людей. Саме тому труди вчених-жінок, таких, як Фатима Мернісси, Лейла Ахмед, Риффат Хассан і Аміну Вадуд, мають настільки велике значення для формування нового прочитання Корана і хадисів.

Що ж стосується самого життя Пророка, сунни, то тут слід зазначити, що Пророк Мухаммад уніс корінні зміни в статус жінок. Відомо, що до його приходу було звичайною практикою заживо заривати відразу після народження небажаних дівчинок; жінки



взагалі були багато в чому пригнобленими — зокрема, їм не дозволялося вступати у права спадщини. Усе це було в корені з приходом ісламу. Проте будучи і пророком, і революціонером, він прекрасно розумів той соціальний контекст, у якому йому доводилось діяти. Як сказав Алі Ібн Аби Таліб (нехай перебує з ним милість Аллаха): «Звертайся до людей на рівні їхнього розуміння». Тому Пророк не міг о знищити рабство, однак він побуджував власників, що володіють рабами, годувати рабів і відноситися до них, як до членів своєї родини. Крім цього, він підтримував звільнення рабів; у Корані сказано, що, звільняючи раба, людина одержує прощення за зроблений гріх (К. 5:89; 90:13). У випадку з рабством ми можемо підтверджувати, що в той час був покладений початок руху, кульмінаційною крапкою якого являлось звільнення рабів; неминучим же результатом цього руху повинне було стати повсемісне скасування рабства.

І хоча заклики годувати і вдягати наших рабів і виявляти доброту щодо наших жінок були для того часу дуже новаторськими і надихаючими, ми проте не можемо чіплятися за них, оскільки для нас набагато важливіше ті цілі, до яких рухався Пророк, ніж передумови, з яких він почав цей рух. І хоча доброта, м'якість і жаль самі по собі — чудові якості, ними ні в якій мірі не можна підмінювати такі поняття, як справедливість, свобода і рівність. Так само, зміни в становищі жінок, показують, що їхньою кінцевою метою були жіночі воля і равноправ'я. І коли Пророк боровся проти вбивства новонароджених дівчаток і наполягав на тому, щоб це народження відзначали жертвопринесенням козла, він ніколи не стверджував, що при народженні дівчинки в жертву варто приносити одного барана чи козла, а при народженні хлопчика — двох. Саме про це говорив Джо Слово, відомий південноафриканський борець за волю, коли вживав термін «західні статті» згідно конституції країни — ті пункти, у яких могутність минулого прийшла до згоди із силами нового дня.

Що ж стосується мене, то як відповідь на питання про чоловічу традицію і стабільність тексту я пропоную заново переглянути як проблему самої традиції, так і тексту (як стабільного). І те й інше було продуктом і розвивалося усередині конкретного суспільства, що Аллах бажав змінити.

І завдяки цим змінам, а також прагненню до волі і справедливості, в основі яких лежить воля Аллаха, ми волимо рухатися вперед, а не чіплятися за традицію, що сьогодні представляють як незмінну.

Не варто ставити самих себе в незручне положення, стверджуючи, що дискримінація жінок опирається на закони ісламу, а на звичаї мусульман. У різних суспільствах протягом багатьох років було багато різних інтерпретаторів шаріата, і деякі з них говорили про необхідність більш м'якого звертання з жінками. Істина, однак, полягає в тому, що хоча в деяких областях життя ісламська законотворча думка йшла на рівні людського прогресу й відкривала нові обрії, в інших областях (включаючи і проблему рівності статей) цього не відбулося. Шаріат є і шляхом, і процесом, у який втягнуті люди, що дотримуються самих різних поглядів, як, наприклад, релігійній уяві мусульман подібна подія зайняла майже настільки ж значиме місце, як і сама проповідь.

Організатори цієї події, більш схильні домагатися зміни звичної ролі жінок у релігійному житті мусульман, ніж шукати свідчення, а також усвідомлюючи значущість розриву з традицією, навмисно знизили важливість що відбувається. Однак ступінь цього розриву ясно усвідомили члени Мусульманської юридичної ради, що очолює установи мусульманського духовництва в Кейптауні, а також їхні прихильники.

Тому їхня лють, що супроводжувалася анонімними погрозами смерті організаторам і ідеологам даної історичної події цілком зрозуміла, хоча і невичачена.

Південноафриканська мусульманська громада являється однією з найбільш динамічних у світі ісламу. Тут беруть початок деякі з найбільших глибоких рухів у світі ісламської думки; учені зі світовим ім'ям, що відвідували нашу країну (поза залежності від їхніх теологічних чи ідеологічних переконань), були приємно здивовані тим динамізмом, яким відрізняється тут релігійне і інтелектуальне життя мусульман. Я гадаю, що важливим фактором прояву цього динамізму стало наше життя саме в Південній Африці; мені здається також, що в багатьох випадках зміни в мусульманській південноафриканській громаді є відображенням тих більш широких рухів, що характерні для всієї країни. На жаль, далеко не кожен віруючий розглядає ці зміни як «позитивні», оскільки вони змінюють відоме і звичне на невідоме (яке багатьох лякає).

У цю п'ятницю мечеть була переповнена, причому публіку, що там зібралася, поєднувало святковий і урочистий настрій. Факт того, що усі жінки, що сиділи в цей день унизу, — там, де звичайно сиділи лише чоловіки, — були одягнені! у чорне, залишивши відкритими лише обличчя і кисті рук, свідчив про їхню прихильність традиції общини (незважаючи на те, що зараз вони святкували розрив з нею). Ці вчені, активісти, теологи й академіки ні в якій мірі не були «сходознавцями», як їх нерідко помилково іменують; скоріше вже їх можна було назвати «південно-африканістами». Початково нашою ідеологічною основою був «Ісламський рух» (у більш вузькому змісті ця назва звичайно відноситься до мусульманського фундаменталізму). Старання південноафриканських мусульман переосмислити традиції ісламу є, по суті, з'єднанням ідеї, проповідуваної «Ісламським Рухом» — ідеї всеосяжного ісламу і «Бою», битви з апартеїдом.

Історична подія в мечеті Клермонт Мейн Роуд освітила цілий ряд питань, на які нам, сучасним мусульманам, що бажають залишатися вірними і своїй релігійній спадщині, і ідеї рівності статей, варто було б звернути пристальну увагу.

По-перше, у той час як у південних провінціях нашої країни дискутувалася проблема дозволена жінкам виступати в мечетях перед чоловіками-чинами, багато хто з нас переслідували при цьому свої, неоголошені, але приховані цілі: необхідність жінкам самим брати на себе відповідальність за всі аспекти їхнього життя, включаючи й участь у всіх офіційних релігійних церемоніях і паломництві; підкреслювалося, що однією з найважливіших складових у кодексі по правах людини і рівності статей є передача жінкам вирішального голосу у питанні народження дітей. «Куди ж усе це заведе нас?» — питали консерватори і кивали на «Захід», де, на їхню думку, у всіх інших релігіях «панує моральний хаос». Дотепер ми уникали всерйоз торкатися цих питань, вказуючи лише, що будь-яка дискриінація по ознаці статей є аморальною. Але як довго ще ми маємо намір ігнорувати факт нерозривного зв'язку між правами людини взагалі і проблемою рівності статей?

Боротьба проти апартеїду навчила нас і тому, що людське достоїнство в будь-якому суспільстві визначається тим, до якого ступеня прості люди наділені повноваженнями, а люди знатні (у тому числі й у релігійній сфері) обмежені у своїй владі. Коли Аллах пообіцяв поширити свою милість на всіх пригноблених серед ізраїлітів, наділив їх могутністю, одночасно з цим він пообіцяв позбавити влади фараона і його прихильників. У зв'язку з цим виникає дуже цікаве питання: чи не приведе ослаблення релігійного авторитету чоловіків до ослаблення релігійного авторитету взагалі? Як би то не було, навіть у випадку подібного результату буде нелегко перемогти несправедливість, що настільки часто вершилася під прикриттям релігійного авторитету.

По-друге, коли ми робимо основний упор на справедливість взагалі і на рівноправність статей зокрема, чи не ставимо ми тим самим як головний критерій істину? Інши-



ми словами, ми використовуємо це для визначення істини Корана і наших традицій, замість того, щоб істина вирішилась Кораном і традиціями громади. Немає нічого помилкового в тому, щоб дотримуватись єдиного розуміння ісламу, однак ми повинні дбайливо ставитися до тих, хто не розділяє разом з нами цього — для нас безумовного — тлумачення. Хіба не було сказано Аллахом: «Створив Аллах небеса і землю по істині, щоб усяка душа одержала воздаяння за те, що вона заслужила, і вони не будуть скривджені» (К. 45:22),

По-третє, переважна більшість мусульман так і не почала всерйоз задумуватися над необхідністю відновити справедливість по відношенню до жінок, хоча розповіді простих мусульманок часом наповнені дивовижними фактами про побиття, сексуальне насильство над жінками і про покинутих дружин. Але ці жінки здебільшого впевнені, що поліпшення їх положення повинне відбутися в рамках традиційного уявлення про чоловіка як про султана в своєму будинку. І вони просто шукають доброго султана, що дотримував би правила ісламської моральності. Зовсім недавно в одній з північних провінцій Південної Африки тисячі мусульманських жінок підписали петицію в підтримку радіостанції, що виступала за дозвіл жінкам вести радіопрограми. Що зв'яже між собою цих прогресивних мусульман і звичайних жінок з їхніми звичними турботами? І чи не відбудеться в цьому випадку те, що уже відбувалося і раніше: народ святкує, у той час як його «визволителів» сгодовують левам.

Недавно я провів у нашій мечеті дуже цікавий експеримент. Жінки-парафіянки нашої мечеті молилися нагорі до того самого дня, коли Аміну Вадуд прочитала свою проповідь. З цього часу жінки стали молитися вниз, разом з чоловіками-чинами: починаючи з третього ряду і до останнього, відділені від чоловіків натягнутою мотузкою. Перші ж два ряди були зарезервовані за чоловіками (що малося на увазі саме собою). У 1998 р., у місяці Рамадан, пішла з життя Шамима Шейх, наш добрий друг і відданий справі загального рівності активіст (про неї я розповім пізніше в цій же главі). Я зачитував у нашій мечеті некролог. Закінчив я його закликком зробити дві речі у пам'ять її життя і її справ. Я запропонував, щоб чоловіки, прийшовши додому, усерйоз помізкували з природу їхніх взаємин з жінками; я також запропонував забрати ще один символ дискримінації жінок у нашій мечеті, дозволивши їм під час молитви знаходитися в перших двох рядах.

На наступний вечір я прийшов у мечеть рано, і ми з моїм другом Фирдоусою встановили лаву між кафедрою і колоною, щоб відокремити в такий спосіб перший ряд. Однак жінки не захотіли підкоритися цьому порядку й у якості експеримента послали молодих дівчат зайняти місця в першому ряді. На наступний вечір ми знову встановили лаву, і цього разу трохи жінок сіли в першому ряді. На третій день мені довелося виїхати в Преторію, де я тоді працював. Коли ж, через кілька днів, я повернувся в Кейптаун, там усе повернулося в те ж положення, що і чотири роки тому. У цей момент я відчув себе не краще тих профспілкових діячів, що бажають за пару днів організувати чорношкірих робітників і, проголошуючи перед ними відчуту мову, повертається у свої комфортабельні житла, залишивши робітників один на один з їхніми хазяїнами. Власне кажучи, хто дав тобі право поводитися подібно занятому державному діячу із Комісії з питання рівності статей?

От лише деякі з тих питань, над котрими я міркую вже досить довгий час і які тепер пропоную на ваш розгляд. Моє відмовлення привселюдно і безапеляційно відповідати на них виникає з того факту, що я зовсім не вважаю себе вільним інтелектуалом, що отримує задоволення від свого власного радикалізму. Я дуже зацікавлений у перетворенні моєї громади, але для досягнення успішних результатів мені необхідно діяти не

тільки рішуче, але і з належною мудрістю. До того ж я вірю в цінність питань, представлених на розгляд публіки, що і повинна знайти відповіді на них. Єдине, у чому я безумовно впевнений — це в необхідності покласти кінець тій нерівності, від якої страждають наші жінки. І я вірю, що одним зі способів досягнення цієї мети є іслам.

Незважаючи на те що боротьба за рівноправність статей є переважно боротьбою за права жінок, її ні в якій мірі не можна враховувати чисто жіночою справою (також, як і боротьба з антисемітизмом не є винятково задачею одних євреїв, а боротьба з расизмом — тільки чорношкірих). І хоча жорстокість по відношенню до жінок виявляється проблемою саме жінок (і фізично, і з точки зору закону), моральний кодекс ісламу зобов'язує чоловіків приймати на себе велику частину відповідальності за те, що відбувається. Говорячи словами Марьям Раджави: «Яке право мають чоловіки, не притісняючи при цьому власну людську гідність, міркувати про свої права і свободу у суспільстві, де жінки є громадянами другого світу і цілком позбавлені цих самих прав?..

Хіба подібне положення не закріпачує і самих чоловіків? Я думаю — так. Зрозуміло, їхня ситуація інша. Вони прикуті до свого бажання панувати над жінками, нав'язуюча свою волю їм і — відповідно — суспільству й історії. (Іслам і жіноче рівноправ'я).

Кожний з нас, будь то в себе в офісі, спальні, їдальні, кабінеті чи уряду в мечеті, бере участь у створенні умов, завдяки яким відбувається придушення чи звільнення інших (у даному випадку жінок), а з ними — і самих себе.

Це як темна пляма десь удалечині...

Так, я теж там був. Я сидів у передньому ряді. Я був там від початку і до кінця.

Наступного дня я відвідав свою кухню, у якій вперше зустрівся з її нареченим. «Ви вже чули про цю жінку (Аміні Вадуд, мавлана?)» — поцікавився він. Оскільки мені було цікаво довідатися, що думають про «цю жінку» прості мусульмани, я попросив його розповісти мені про це детальніше, вирішивши промовчати про свою присутність в мечеті під час такої неординарної події. «Вона прочитала проповідь; на додаток з кафедри! Так що там, вона навіть заявила, що має повноваження укладати шлюби — потрібно тільки подзвонити і зробити заявку!» Зрозуміло, я в здивуванні викликнув «Ого!» і поцікавився, як імам і інші парафіяни їхньої мечеті мають намір реагувати на подібне. Він проінформував мене, що вони мають намір організовано протистояти цьому неподобству, влаштовуючи, зокрема, мітинги протесту біля мечеті і домагаючись зміщення «провиненого» імама і діючої ради.

Істина ж полягала в тому, що професор Вадуд виступала до офіційної проповіді, а після її відповідала на питання присутніх (і вона ні в якій мірі не виступала з заявами про готовність укладати шлюби). Але от переді мною сидить хлопець, що твердо переконаний, що все це він чув власними вухами. Так чи чув він узагалі, коли слухав? А його імам? Говорять, що в будь-якій війні першою постраждалою є істина. Як сумно, що ми не здатні прислухатися до інших і занадто квапимося навішати на них свої ярлики, обвинувативши при цьому у всіх смертних гріхах... і тим самим заподіявши непоправну шкоду власним душам.

Чи було так, щоб вас неправильно зрозуміли? Чи ставилися під сумнів мотиви ваших вчинків? Вам ніколи не хотілося б зустріти людину, яка би побачила вас таким, який ви є насправді? Чи траплялося вам розлютитися, коли ви зауважували, що та чи інша людина навмисно спотворює ваш образ? Чи не мучило вас коли-небудь питання: «Чому вони не можуть просто прийти до мене і запитати мене про це?»



Давайте подивимося на самих себе й зрозуміємо, що прагнення інших людей означає не менше наших. Давайте не будемо говорити неправди про інших людей, особливо якщо вони в чомусь не згодні з нами. Зрозуміємо, що неправда руйнує; і насамперед вона руйнує ту людину, що її розповсюджує. Зрозуміємо, що небажання протистояти кому-небудь у рамках спокійної і переконливої бесіди є відображенням слабкості нашого характеру і, можливо, слабкості нашої віри. Той поспіх, з яким ми накидаємося на іншу людину, уникаючи вислухувати її контраргументи, вказує аж ніяк не на властиву нам мужність. Я розумію, що не так-то легко зберегти лояльність щодо тих, хто, як нам здається, має намір зруйнувати усе, що нам дороге; коли хтось має намір (на нашу думку) ухилитися від того, що стало традиційною інтерпретацією ісламу, що ми звикли вважати самим ісламом. Нелегко прислухатися до тих, хто на даний момент є для нас уособленням погрози. Але ми можемо і повинні приділяти менше уваги різним неймовірним історіям, намагаючись одержати потрібну інформацію від безпосередніх учасників подій.

На конференції «Іслам і цивільне суспільство», що проходила в Преторії до мене підійшов мовлана Гога, що керує медресе для дівчат, і задав мені кілька питань про ту проповідь, що я тільки що прочитав під час конгрегаційної молитви. Незабаром після цього до нас приєдналися ще декілька учнів з Ньюкасл Дарул Улум, семінарії з традиційними поглядами на іслам. Спочатку я просто не знав, що їм сказати — це було схоже на те, наче ми говорили різними мовами. Я просто не міг відповідати на їхній запитання, оскільки вони були породжені зовсім далеким мені середовищем. Сучасний іслам говорив — але не розмовляв — із традиційним ісламом. Дуже обережно я повідомив їм про своє утруднення. Потім ми почали говорити про необхідність розмовляти один з одним і вислухувати один одного. Слухаючи своїх співрозмовників, я став усвідомлювати свою власну зарозумілість, що виявлялася в тій поблажливості, з яким я «стриг під одну гребінку» усіх учених-традиціоналістів. Я також усвідомив, наскільки моє власне рішення органічно зв'язано з тим світоглядом, що по самій своїй природі загрожує будь-яким формам традиційного світосприймання. Так що навряд чи мене повинна дивувати негативна реакція деяких людей: кожний, хто почуває погрозу, реагує на неї. При цьому я був вражений їхньою мужністю, що змусила їх приїхати сюди з Ньюкасла, щоб послухати (нехай і не повчитися) людей з іншими поглядами. Я ж знову усвідомив необхідність самому прислухатися до тих, чия думка розходиться з моєю.

Я знаю, що «ці інші» — такі ж люди, як і я. Їхні рани теж кровоточать; вони теж піднімають голос, якщо їхнім аргументам не дістає логіки; повертаючись додому після битви, що відбулася біля стін мечеті, вони теж дивуються — а чи варто воно того? Часом вони ховають свою непевність за уїдливіми памфлетами і голосними лозунгами. Їх «інша сторона» — тобто я — також не впевнена в собі. Нерідко ця інша сторона представлена нам чимось наразок великої темної плями десь поза сферою нашого існування: «модерністи», «академіки», «мулли», «духівництво», «феміністи»... Але прислухайтеся до самих себе, і ви знайдете міриади різних голосів усередині себе. Слухайте уважно, і тоді ви помітите, що в той час, як один голос виразно чутний у будь-яку годину дня і ночі, на тій же самій частоті можна нерідко уловити відгомони інших радіостанцій. Часом, у розпал війни, різні сторони запевнюють, що вони є єдиними блоками; істина ж звичайно лежить десь посередині.

Звичайно наші позиції більш розпливчасті, чим припускаємо ми самі чи ж наші супротивники. Ми (чи інша сторона) лише претендуємо на непорушність наших поглядів. Ми стверджуємо: «Улама (духівництво) говорить», — якби існувала єдина думка улами (таке можливо лише в тому випадку, якщо ми думаємо, що тільки в нас є улама, а в на-

ших супротивників — одні куллатані). І тільки навчившись слухати, ми виявляємося здатні визнати існуюче багатоголосся як у нашому серці, так і навколо нас. Я прекрасно розумію, як нелегко буває вислухати іншої людини. Тим більше нелегко навчитися слухати, коли ти уже втягнутий у війну — особливо у війну за віру.

Давайте не будемо забувати, що для обох сторін, що беруть участь у війні статей, цей бій є питанням їхньої віри. Існує чимало жінок, котрі відчувають, що не можуть (не втративши при цьому поваги до себе) примиритися з ідеєю Бога, спустившого їх до рівня простої половинки чоловіка. Для них, а також для тих чоловіків, що дотримують єдиних з ними поглядів, проблема рівності статей дійсно багатомановна чому є питанням віри. І часом необхідність вислухати іншу сторону може бути навіть у чомусь аморальному. Чи треба нам було вислуховувати тих південноафриканських поліцейських, що били нас і наших дітей (а часом і убивали) у 70-80-і роки ХХ ст? І що стало б з нашою боротьбою, якби ми вирішили зупинитися і вислухати їх? І чи можемо ми просити жінок, щоб ті вислухали чоловіків, що так довго принижували і використовували їх? Найбільш дивне полягає в тому, що більшість жінок, віддані ідеї рівності.

Падіння чоловіка

Протягом 1980-х років одна мусульманська газета, що виходить у східному Кейптауні, дуже екстравагантна і несприятливо висвітлювала мої погляди на роль мусульман у боротьбі проти апартеїду. Цьому питанню, пригадується, була присвячена більшість перших сторінок і практично всі центральні розвороти газети! Зараз це називається «висвітленням». Газета користувалася дуже чіткими характеристиками, що дозволяло читачеві відокремити те, що називалося моїми «необгрунтованими і помилковими» уявленнями про іслам, від ідеї боротьби за свободу.

Протягом цього періоду видавці цієї газети жодного разу не відступали від своїх позицій, так і не сказавши на мою адресу жодного поважного слова. Вони також ніколи не зверталися до мене з належним титулом «мавлана» (буквально «наш наставник» чи «наш друг»; зазвичай використовується в значенні «священик»). Як правило, вони відкликалися про мене не інакше, як «цей невіглас, що маскується під мавлану». Таке відбувалося неодноразово, так що з мого боку цілком закономірне питання: що змусило їх настільки безцеремонно відокремлювати мене від братства тих, хто керує релігійними церемоніями? Провина за це лежить на жінках, які — на жаль! — споконвіку винні в падінні чоловіка. Саме вони виявилися причиною того, що з «мавлани з безпідставними ідеями» я перетворився на «цього невігласа, що маскується під мавлану» (суть же проблеми полягала в тому, що я привселюдно доводив наступне: дозвіл Корана мати чотирьох дружин більш не відповідає духу часу).

Для мене, однак, існує велика різниця між цією проблемою і дозволом, припустімо, вживати в їжу яловичину чи сир; або ж можливість дивитися чи не дивитися нічим не прикритими очима на місяць перед початком посту в місяці Рамадан. Питання, подібні до цих, час від часу піднімаються в будь-якому суспільстві, а потім знову втрачають свою актуальність. Але страждання жінок, подібно до будь-якої несправедливості взагалі, є незмінною частиною нашого існування — з цим ми живемо, а нерідко і вмираємо.

Однією з таких жінок була і моя мати. Ще будучи дитиною вона почала працювати в «паровій пральні» у Вінберзі, у буквальному значенні закінчивши своє життя прасувальницею в Пероу. Вона гірко скаржилася на постійну пильну причепливість «наглядачів», «адміністраторів» і начальства. Її існування складалося з божевільного поспіху вранці — зі страху спізнитися на трамвай — задовго до сходу сонця (у той час як начальники, не кваплячись, насолоджувались своєю кавою і гортали ранкові газети). Довгі і



стомлюючи години роботи на підприємстві супроводжувалися вицанням музики, яка ні на хвилину не замовкала. Продукція, продукція і ще раз продукція — от усе, що хвилювало начальство. А що вона одержувала натомість? Жалюгідний тижневий заробіток і коробку шоколаду незадовго до Різдва, перед невеликою «перервою».

Повернення додому з роботи було ще одним тяжким випробуванням. Спочатку, у перші роки роботи в пральні у Вінберзі, повернення додому означало спокійну нетривалу прогулянку по Беттс Роуд; пізніше це означало нескінченне стояння в третьому класі, з пересадкою з одного трамвая в інший, після чого необхідно було ще пройти чималу відстань по піщаному бушу одного з передмість Кейптауна. Яким же чином вона опинилася в цьому місці, відомому лише нескінченими піщаними пагорбами? Справа в тому, що колишній наш будинок виявився не «на тому» боці вулиці. У 1961 році прийшли люди, які оголосили наш бік вулиці «білим». Була вирівняна Мілфорд Роуд, з її кольоровим і чорним населенням. Так ми і виявилися в малюсінькому будиночку серед піщаних дюн і дерев Порта Джексон.

На жаль, і апартеїд, і капіталізм були не єдиними силами, які псували мамі життя і призвели до того, що прожила вона лише трохи більше п'ятдесяти років. У неї було шість синів. Мій батько кинув нашу родину, коли мені було лише кілька тижнів, і мати повинна була одна піднімати всіх шістьох. Як правило, коли мова заходить про порятунок родини, центральною фігурою тут стає жінка. Мої брати «надавали допомогу», і все-таки основна турбота про приготування їжі, збирання, прання і прасування білизни лежала на ній. Ми ж були «чоловіками» і хоча намагалися надати їй посильну допомогу, усе-таки це не було нашим основним покликанням. «Чоловік є султаном у себе вдома» — це кредо розділяла і моя мати. Проблема існування в одному місці відразу шести султанів — інша історія. Місце ж моєї матері було на кухні, вдома, у пригороді Кейптауна, на фабриці й у Південній Африці епохи апартеїду. І від цього місця, яке вона смиренно приймала, дотепер погано тхне.

Як часто подібна покірність перед гнобленням і страх свободи служать нам виправданням перед подальшим нагнітанням несправедливості? Жінки нерідко не бажають бачити чоловіків у своїх кухнях, що є для нас зручним приводом не заглядати туди. Усе це схоже на ті виправдання, які знаходять господарі, які звертаються до своїх домашніх слуг (які нерідко за віком годяться їм у батьки) «хлопець» чи «дівчинка». У середовищі південноафриканських білих чи мусульман вищого класу нерідко можна почути переконливі аргументи щодо того, що їхні слуги тому їдять на задньому дворі садиби, що «самі так бажають». А доброзичливо налаштовані матрони можуть навіть додати: «Ми стільки разів запрошували його/її їсти за одним столом разом з нами, але він/вона завжди відмовляється; так що це їхнє власне бажання».

Кожний окремих аргумент, релігійний чи культурний, що виправдує заточення жінок на кухні чи вдома, має свої паралелі у світі расизму. «Наш традиційний спосіб життя», «Аллах зробив їх за значенням нижче чоловіків», «Ні, вони не гірші, просто інші», «Що ж це буде, якщо в жінок виявиться в руках влада?», «Найбільш ідеальним для жінок було б завжди знаходитися вдома, лише необхідність змушує їх йти на роботу». (Пам'ятаєте рефрен прихильників апартеїду: «Найбільш ідеальним для чорношкірих було б залишатися на своїх землях; лише потреба змушує їх приходити до міст»?) Сексизм співзвучний і ліберальним расистським ідеям: «Ну звичайно ж, жінки можуть керувати — якщо тільки вони на це здатні». І ми приймаємо як саме собою зрозуміле (нерідко — помилково), що чоловіки можуть керувати, коли їм заманеться, не додаючи при цьому «якщо тільки вони на це здатні».

Ця ж подібність між расовою дискримінацією і дискримінацією за ознакою статі не дуже давно чітко проявилася в небажанні окремих консервативних членів громади допустити інтеграцію на шкільному рівні. Як заявив представник однієї з таких громад: «Найбільше ми боїмося втратити нашу культурну спадщину, у якій полягає і наше існування, і наш порятунок». «Дуже зворушливо», — подумав я, уперше прочитавши заголовок у газеті до цієї історії, доки в якийсь момент не усвідомив, що так виявив своє обурення батько однієї з учениць колишньої Поджитерсівської початкової школи «тільки для білих». Цей батько, напевно, відчайявся відбити «навалу» на школу місцевих уродженців... Такі люди відмовляються підкорятися наказу уряду про інтеграцію всіх шкіл. Замість того, аби спокійно прийняти появу в школі дванадцяти нових чорношкірих учнів, подібні батьки воліють забирати своїх дітей зі шкіл, поміщаючи їх у місцевий заклад церковної місії апостоличної віри, яка тепер представляє із себе щось на зразок останнього притулку для «справжньої бурської культури і тієї релігії, яку ми повинні захищати з останніх сил».

Більшість з нас щиро дивується наївності тих, хто сподівається повернути назад хвилі боротьби за загальну рівноправність, затикаючи своїми маленькими расистськими пальчиками прориви на дамбі. Не будемо забувати, що цей батько, який захищає свою дочку, — стара історія культури патріархату. Сюжет сам по собі дуже простий: батько-патріарх зобов'язаний захищати «своїх ранимих жінок» в ім'я релігії і культури. Проте переважна більшість жителів Південної Африки інтуїтивно розуміють одну просту річ: у нашу епоху таким людям, як цей батько, уже не дозволять диктувати всьому суспільству свої уявлення про те, що є неприпустимим чи неприпустимим. Більшість жителів Південної Африки не відчуває ніяких проблем з африканською культурою чи релігією — лише з окремими маніфестаціями цієї культури. І якщо хтось наполягає на тому, що саме його сприйняття релігії чи культури є єдино правильним, а на тихі, хто не розділяє його поглядів, просто не варто зважати — йому варто обвинувачувати лише самого себе в тому випадку, якщо ці «інші» відкинуть і його, і його культуру.

На жаль, подібних людей не так вже й мало серед жителів північних провінцій. Існує значна кількість чоловіків — і навіть жінок, — які бажали б повернути назад рух за рівність статей і за справедливе суспільство в цілому. Подібно до батька тієї дівчинки з Поджитерсівської школи, вони апелюють до релігії, культури і біології. І якщо ця людина обвинувачує міжнародні диявольські сили комуністичної змови в руйнуванні традицій, то наші шовіністи обрушуються на розпущений і дріб'язковий Захід, з його небажаною культурною інтервенцією («Ми африканці, а вся ця феміністська дурниця — розповсюджувана білими пропаганда», «Ми мусульмани; рівні права для жінок — західна нісенітниця»). Цих людей настільки засліпила перспектива втратити свою владу, а також звільнитися від власного страху перед «іншими» — чи то будуть чорношкірі чи жінки, — що вони просто вже не в змозі побачити, що за всім цим стоїть звичайнісіньке прагнення до справедливості. Подібно до батька дівчинки з Поджитерсівської школи, який наполягає на окремому навчанні дітей різних рас, місцеві шовіністи щосили кричать про небезпеку, яка підстерігає тих, хто нехтує існуванням фізіологічних розбіжностей. Саме подібної одержимості реальними і вигаданими відмінностями стосуються слова Марьям Раджаві: «Численні історичні приклади свідчать про те, що справжня небезпека полягає в ребельському підкресленні цих відмінностей, якими намагаються виправдати й узаконити дискримінацію жінок» (*Іслам і жіноча рівноправність*).

Але одна розбіжність все-таки існує: реакція на виступ прихильників роздільного навчання і яскравого висвітлення пресою всього цього питання презирливо-обурена, а на спроби шовіністів протистояти зміцненню рівноправності статей і підпорядкуванню



низки релігійних традицій Біллію про права людини нерідко дуже співчутлива. Нерівність статей настільки глибоко проникла в наше суспільство, що навіть багато хто з тих, хто не визнає расової дискримінації, спокійно сприймає дискримінацію сексуальну. У цьому відношенні чимала мужність була виявлена Конституційною асамблеєю. Вона не поступилася ні інтересам традиційних африканських лідерів, які є реальною силою в сільських провінціях, ні бажанню деяких «зберегти в щасливій недоторканності релігійні меншини». Замість цього Конституційна асамблея підсилила в Біллію про права людини ряд пунктів, присвячених рівноправності статей, так що тепер ці питання не можуть розв'язуватись на рівні будь-якого роду дискримінаційних по своїй суті релігійних чи традиційних законів.

Чи означає такий підхід, що Конституційна асамблея виявила нестачу поваги до релігії, дозволивши собі втрутитись в релігійні вірування громадян нашої країни? Нова південноафриканська держава є рівною мірою продуктом як презирства, так і глибокої поваги щодо релігії, що знайшло своє відображення в державному Біллію про права. Це було презирством стосовно таких релігійних проявів, що виправдували і підтримували расову дискримінацію, ексклюзивізм, експлуатацію і гноблення. (Подібного роду прояви були характерні практично для всіх релігій нашої країни, про що свідчить і той факт, що людина з Поджитерсівської школи знайшла для своєї дочки притулок у домі Господа.)* (* Нова апостолична церква запропонувала цій людині і всім іншим, схожим на неї, батькам місце, де вони могли б організувати для своїх дітей приватну школу «тільки для білих»). Так само сучасна Південна Африка це результат активних дій тих незліченних чоловіків і жінок, віра яких у справедливого Бога змусувала їх шукати практичного прояву своєї мрії про країну, у якій кожна людина (незалежно від раси, статі чи віросповідання) могла б повною мірою усвідомити свою людську гідність. Найвищою релігійною цінністю є не що інше, як глибока повага до всіх створених Богом людей (квакери кажуть про це так: «В усіх нас є часточка божественного»). Саме це підкреслював наш Білль про права, коли наполягав на неможливості підпорядкування питання про рівність статей обмеженим і несправедливим інтерпретаціям окремих традиційних чи релігійних звичаїв.

Що ж стосується питання про втручання в релігійні вірування, то, без сумніву, таке втручання відбулося: точно так само, як держава втрутилася в релігійні вірування батька дівчинки з Поджитерсівської школи. Залишається лише шкодувати про те, що ця людина вирішила, начебто расизм і відмова іншим у праві на людську гідність є невід'ємною частиною його релігії. І ми можемо тішитись з того факту, що численні християни і не дуже численні африканери воліють акцентувати увагу на справедливих і змістовних моментах своєї релігійної спадщини. Залишимо ж на совісті деяких чорношкірих, мусульман, євреїв і католиків думку про те, що невід'ємною частиною їхньої релігійної традиції є ідея про жінку як істоту другого сорту. Слава богу, є чимало чорношкірих жителів ПАР (а також послідовників різних релігій), що наполягають на тому, що справедливість, нерозривно пов'язана з ідеєю Бога, є внутрішньою складовою їхньої віри.

Покличте всі одружені пари!

Бендорф — це невелике мальовниче село десь на північному заході Німеччини. Наскільки мені відомо, мусульманська громада там досить маленька. Але саме тут мені довелося провести найбільш екстраординарну в моєму житті молитву Ід аль-адха. Я був запрошений Лігою німецьких мусульман взяти участь у святі, присвяченому наміру пророка Авраама (нехай будуть з ним мир і благословення) принести в жертву Богу

свого сина. Ми збиралися також поговорити про Авраама як про символ релігійного плюралізму.

І от рано вранці я стояв перед тією самою каплицею, де повинна було відбутися молитовна дія* (* У багатьох країнах Європи християни дозволяють мусульманам користуватися їхніми будівлями, особливо церквами. Якось я був присутній на медитативних зборах (*дхікр*), які група суфіїв проводила в церкві Бонна. Наскільки мені відомо, серед мусульман, що живуть у Німеччині, ніколи всерйоз не піднімалося питання, припустимо чи ні користуватися християнськими будівлями.). Лави були розсунуті в різні боки, килими акуратно прибрані, хрести закриті полотнищами, і усередині каплиці були мусульмани — боснійці, німці, іранці, палестинці і єгиптяни. Вони сиділи, утворивши коло і підносили хвали Аллаху, виспівуючи *такбір* (звичне вихваляння Аллаха). Тепер же до них приєднався їхній брат з віддаленого куточка світу — Південної Африки.

Жінки! Там були жінки, з яких складалася приблизно половина кола! І вони теж співали разом з чоловіками! Яке незвичайне видовище! Але і це було ще далеко не все. Я приєднався до групи, яка підносила хвалу Аллаху, продовжуючи внутрішньо дивуватися світу ісламу і різноманітним формам громади Мухаммада — тим численним проявам, у яких ми, мусульмани, виявляємо свою готовність підкоритися волі Аллаха. Навіть оспівування *такбіра* було відмінним від того, до якого я звик (і куди б я не приїжджав, я всюди знаходив це оспівування несхожим на «наше»). І усе-таки всі ми вихваляли велич Аллаха. Я ж дивувався: «Що значить «наше»? Південноафриканське? Індонезійське? Властиве лише Кейптауну?»

Моя свідомість продовжувала дивуватися тому, про що мавлана Абдул Кадер Осман сказав під час мого навчання в Пакистані: «У Корані говориться про світло (*нур*) і пітьму (*зулмат*), оскільки, у той час як істина — одна, існує безліч форм неправди і нововведень». Логічно слідуючи цьому твердженню, навіть потискування рук у день Ід було проявом такого роду помилкової інновації, оскільки немає ніяких свідчень того, що Пророк (нехай будуть з ним мир і благословення) потискував кому-небудь руку чи обіймав когонебудь після молитви в день Ід (я, до речі, можу помітити, що АК — як ми його називали — був дуже послідовною людиною. Після завершення молитов у день Ід він прямо направлявся до своєї кімнати, відкидаючи всі запропоновані рукостискання й обійми!). А ці жінки? Чи ж діти, що бігають навколо від мами до тата, а потім знову до мами... і керівник групи Башир Дульц, видатний суфійський шейх, який м'яко посміхався їм?

Підійшов час молитви, і кожний з нас встав. «Будь ласка, нехай всі одружені пари зберуться в центрі», — запропонував імам. «Що він задумав?» — здивувалися деякі. Насправді усе виявилось дуже просто: одружені пари повинні були стати сполучними ланками між рядами. Кожен чоловічий ряд закінчувався там, де починався жіночий ряд, і там, де вони зустрічалися, усе було просто чудово. Імам при цьому стояв десь у центрі, напроти чоловіка (ні, ні — не чоловіка імама! Заспокойтеся: імам був чоловіком; я маю на увазі чоловіка тієї жінки, яка також знаходилася в передньому шереху).

«Хто-небудь не згодний з таким розміщенням?» — запитав імам. Мовчання. Після завершення молитви були і рукостискання, і навіть загальні обійми (так, так, саме загальні!). Коли вся церемонія закінчилася, я поговорив з деким із присутніх. Я був почасти заінтригований неформальним виглядом деяких жінок. Тіла їх, як і волосся, були прикриті, але джинси на жінці під час молитви (нехай і досить вільні)?! Мабуть, це дещо не за правилами? Я дуже обережно поцікавився в Худи Салах, мусульманки з Єгипту, щодо її джинсів: чи дійсно вона вважає, що вони цілком підходять для молитви? «Я охоче відповім на ваше запитання, — сказала вона, — за умови, що ви пообіцяєте мені задати те ж саме питання нашим братам, що теж одягнені в джинси».



Суть проблеми в тому, що ми звикли стверджувати, що чоловікам також необхідно вдягатися з належною скромністю і вони також повинні «опускати свої погляди», що їм варто ретельно прикривати окремі частини тіла і так далі. Але ми ніколи не ставимося до цього надто серйозно. (Я особисто жодного разу не чув, щоб хто-небудь критикував чоловіків за носіння тісних джинсів, як під час молитви, так і в будь-який інший час.) Усе це подібне до риторики тих мусульманських бізнесменів, яким ставлять запитання про експлуатацію. «Іслам проти і капіталізму, і соціалізму», — заявляють вони. Але якщо копнути глибше, то ви легко побачите, що вони щиро вірять: капіталізм — це зовсім не така вже й велика проблема. Ну а що стосується їхньої повсякденної діяльності — то це ж просто чудово!

Фатіма Мерніссі розповідає у своєму винятковому стилі дуже цікаву історію зі свого дитинства, яке припало на роки Другої світової війни: «Алемани (німці) вимагали від євреїв, аби ті надягали що-небудь жовте, виходячи на вулицю. Точно так само чоловіки-мусульмани вимагають від жінок, щоб ті носили паранджу, завдяки якій вони відразу стають помітні на вулицях». Мерніссі і її двоюрідний брат Самір довго міркували, чому німці так налаштовані проти євреїв, і зрештою її мати дійшла наступного висновку:

«Напевно, те ж саме відбувається і з жінками: ніхто точно не знає, чому чоловіки примушують їх носити паранджу. Очевидно, справа у відмінності. Страх перед незвіданим змушує людей діяти часом дуже загадково. Аллемани повинні були відчувати себе в безпеці, знаходячись лише серед собі подібних. Те ж саме можна сказати і про чоловіків у Медині (місті), які починають нервувати щораз, коли з'являється жінка... Божевільний світ» (*Гарем зсередини*).

Нас жахає наша власна слабкість. Більшість з нас настільки гостро відчуває свою особистісну неспроможність, що усіяко вишукує додаткові можливості відчути себе «на висоті». Зрозуміло, не прийнято афішувати — принаймні, на публіці — свою перевагу над чорними, берберами, патханами чи кашмірцями. Але, хвала небесам, поруч з нами завжди будуть жінки! (Якщо ж ні, то ми завжди можемо повернутися до євреїв.) Будучи не в змозі відповідати за власну вразливість, ми в усьому обвинувачуємо жінок, так що тим у підсумку доводиться нести вантаж подвійного падіння — їхнього власного (після того, як ми їх штовхнули) і нашого.

І після цього ми насмілюємося стверджувати, що жінки — слабка стать?

Мужність бути божевільним

Наш дорогий друг Шаміма Шейх, одна з найвидатніших південноафриканських активісток, яка боролася за рівноправність мусульманських жінок, пішла з життя на початку 1998 року, коли її фізичне тіло стало жертвою такої страшної хвороби, як рак. У той час Шамімі виповнилося лише тридцять сім років, і її чоловік Наїм Джина залишився з двома хлопчиками на руках — семи і дев'яти років.

Шаміма була членом Національного Правління Мусульманського молодіжного руху; ще раніше вона видавала прогресивний мусульманський щотижневик «Аль Калам». Зовсім недавно, у той час, коли багато наших одновірців відмовляли жінкам у праві виходити в ефір, вона була головою Мусульманської Громадської Радіомовної Компанії, під егідою якої працював «Голос» — мусульманська громадська радіостанція Йоганнесбурга. Але найбільшу популярність Шаміма одержала як активіста, що виступає за рівноправність жінок усередині мусульманської спільноти. Вона очолювала відділення Комітету з проблеми рівності статей у Мусульманському молодіжному русі. Саме в цій якості Шаміма дуже швидко перетворилася на скалку в оці консервативного мусульманського духівництва (так зване «Мусульманське Об'єднання з Прав Особистості» —

на даний момент уже не чинне). Члени цього об'єднання наполегливо намагалися розвинути і ввести в повсякденну практику ряд настановлень шаріату, що дозволили б їм ще більш зміцнити нерівність між чоловіками і жінками. Одного разу, у 1994 році, вона брала участь у події, що розкрила глибокі протиріччя усередині мусульманської громади. Тоді Шаміма Шейх очолила заколот жінок, які відвідували мечеть на 23-й вулиці в Йоганнесбурзі. І вона, й інші жінки протягом усього місяця Рамадан молилися нагорі. Коли ж наступила двадцять сьома ніч — у духовному плані найбільш значима для мусульман, — верхні місця були зайняті чоловіками, тому для жінок натягнули тент поруч з мечеттю. Кинувши виклик низці роздратованих чоловіків із защемленим самолюбством, Шаміма запропонувала своїм товаришкам зайняти їхні колишні місця. В іншому випадку вона і ще одна жінка вирішили помолитися поруч з мечеттю, прямо серед зливи, після того як їм не дозволили ввійти усередину. Саме після цього вона заслужила прізвисько «ця божевільна Шейх». Проте і відносно друзів, і відносно ворогів Шаміма була зразком м'якості і доброзичливості. І якщо коли-небудь, існував у світі борець за справедливість, який кожну битву проводив з посмішкою на вустах, то це була вона.

Поступово (що було саме собою зрозумілим для людини, відданої ідеї жіночої рівноправності, яка упевнена, що місце жінки в цьому світі не обмежується однією лише кухнею чи спальнею) Шаміма почала відчувати усе більше розчарування від становища жінки, яка у мечеті завжди молиться нагорі. Тоді вона і її товариші — чоловіки і жінки — організували рух, який не мав досі прецедентів у світі ісламу і мало кому відомий. Метою цього руху було створення «альтернативної» конгрегації, для якої стало б нормою як рівноправність статей, так і всі її прояви на практиці і в теологічній думці ісламу.

Шаміма вперше довідалася про те, що хвора на рак, приблизно три роки тому. Але ця звістка не змінила її життя. Це життя як і раніше було наповнене сміхом, мужністю і бажанням змінити світ на краще. «Якщо проб'є остання година і зустрине вас у момент наміру посадити деревце, — сказав Пророк Мухаммад, — ідіть і посадите його». Її остання година пробила, але вона продовжила свою справу. Уже знаючи, що життя стрімко полишає її, Шаміма проте прочитала в Дурбані лекцію на тему «Коран і жінка» за три тижні до смерті.

Вона підтримувала нас і учила тому, що в житті немає нічого неминучого. Вона пояснювала, що якщо смерть і неминуча, то ми все-таки маємо волю відповісти їй. Вона вирішила не піддавати себе різним формам хіміотерапії й іншим традиційним і гомеопатичним засобам. І вона не бажала повертатися до свого Пана зі сльозами і скаргами. Про це ж говорить вірш, що висів біля входу в її спальню:

Чого не може рак

Рак теж обмежений -
Він не може скалічити любов,
Він не може убити надію,
Він не може похитнути віру,
Він не може зруйнувати світ,
Він не може знищити дружбу,
Він не може позбавити спогадів,
Він не може затулити рота мужності,
Він не може заволодіти душею,
Він не може украсти вічне життя,
Він не в силах скорити дух.



День її смерті і похорону був днем подолання всіляких релігійних і культурних обмежень. Її смерть засвідчила істинність слів Корана: «Не кажіть про тих, хто загинув на шляхах Господа, що вони мертві. Ні — вони живі...» Шаміма заповідала, аби молитвою на похороні керувала її близька подруга (у своїх наполегливих розшукуваннях різних документів теологічного і юридичного напрямку вона наштовхнулася на повідомлення про те, що похоронною молитвою імама Ідріса ібн аль-шафії (нехай буде з ним милість Аллаха), видатного ісламського законознавця, керувала жінка). Так що вперше за останні кілька століть мусульманська церемонія похорону пройшла під керівництвом жінки (нехай і в приватній оселі); присутніми ж на ній були і жінки, і чоловіки.

На іншій службі, біля мечеті, молитвою (салах) керував чоловік Шаміми, незважаючи на присутність низки теологів і духовних осіб. На похоронній молитві в мечеті була присутня велика кількість жінок (вони були внизу, разом з чоловіками, а не нагорі і не зовні — під тентом), Було щось дуже зворушливе в тому, що багато жінок із сутінок свого повсякденного життя уперше увійшли в дім Господа. Коли ж її тлінні останки досягли свого останнього місця на землі — у Пітсбурзі, у тому місці, де вона виросла, жінки також прийшли туди, аби помолитись разом із всіма і бути присутнім на церемонії поховання. І хоча вузька доріжка відокремлювала жінок (переважно одягнених у чорне) від чоловіків (одягнених в основному в біле), що стояли навколо могили, це все одно було історичною подією.

Дивлячись на одягнених у чорне жінок, відділених лише вузькою доріжкою від чоловіків, що беруть участь у похороні, я згадав про кумедний феномен Баулдерс Бей, пляжу біля Кейптауна. Там на узбережжі нерідко можна побачити зграї пінгвінів. Вони спокійно розглядають незліченних відвідувачів, відділені від них звичайною мотузкою, що лежить на піску — і дуже рідко переступають через цю мотузку. Різниця була в тому, що пінгвіни дивились людям в обличчя, у той час як ми на похороні повернулися спиною до «інших»; і всі разом ми дивилися в центр — на Шаміму.

Невже ж нас завжди дратуватиме присутність жінок? І ми будемо панікувати щораз, коли вони порушать священні межі «нашої» області?

Після прибуття до Пітсбургу я направився в місцеву мечеть, аби здійснити аср (пізню пообідню молитву). І кого ж я побачив у мечеті в секції для чоловіків? Жінку! Її руки і ноги були оголені, до того ж на ній була сорочка з дуже глибоким вирізом, який занадто багато виставляв на загальний огляд. Ох, усе гаразд. Заспокойся. Вона тут не для молитви. Це лише чорношкіра прибиральниця. (Пам'ятаєте анекдот часів апартеїду, коли уражений білий священник, зайшовши до себе в церкву, бачить там чорношкірого чоловіка? «Що, заради усього святого, ти тут робиш?» — запитує священник. «Отче, я ваш новий прибиральник», — відповідає той. «Перепрошую. У якийсь момент мені здалося, що ти прийшов помолитись», — відповідає священник з відчутним заспокоєнням.)

Так і ми здатні мати справу з жінками, лише звівши їх до рівня половинки чоловіка, аби почувати себе при цьому в більшій безпеці. (Подібним же чином, наскільки я можу судити, більшість мусульманських громад поводить себе стосовно гомосексуалістів. На індо-пакистанському субконтиненті їх охоче запрошують як співаків на весільні торжества. Вони ж роблять зачіску нареченій. Ще цих людей дуже зручно використовувати для миття і прасування. Усе це цілком прийнятне на соціальному рівні й замовчується на рівні теології — доти, доки ці люди настільки явно жіночні, «кумедні» і «знають своє місце». Але не дай їм Бог хоча б спробувати стати «звичайними» і «нормальними», відвідавши наш будинок чи дружньо привітавши нас подібно до будь-якої іншої людської істоти. Скоріше вже обрушиться дах нашого будинку.)

Шаміма, ми не будемо клястися тобі в тому, що продовжимо розпочату тобою справу. У цьому ти і так можеш бути упевнена. Але ми обіцяємо тобі, що намагатимемося діяти з м'якістю і любов'ю, які були так притаманні тобі самій.

Яке життя! І яка смерть!

«Господи, якщо це і є божевілья, — молився на похороні Шаміми її чоловік Наїм, — наділи нас усіх мужністю бути божевільними».

Амінь.

Про себе у світі іншого

Існує історія про одного рабина, учні якого довго сперечалися на тему того, у який момент можна говорити про «світло дня». Один з них висунув припущення: «Це відбувається в той момент, коли людина на відстані здатна визначити, хто перед ним — вівця чи коза». Інший заявив: «Це коли ви здатні побачити на відстані різницю між смоківницею і маслиновим деревом». І так воно продовжувалося. Коли ж вони поцікавилися в рабина про те, якої він думки, той відповів: «Коли одна людина подивиться в обличчя іншої і скаже: «Це моя сестра» чи «Це мій брат», — означає ніч закінчилася, а день почався».

Кліппіз Критцінгер. Віруючі в майбутньому

Один студент недавно запитав мене, чи був я «стійким мусульманином». У цей момент я зрозумів, що почувала Аліса в Зазеркаллі, коли гусениця запитувала її: «А хто ти така?» Дівчинка тоді відповіла: «Я... я точно не знаю, принаймні, зараз. Я знала, хто я така, коли піднялася сьогодні вранці з ліжка. Але мені здається, що відтоді я кілька разів змінилася». І я відповів: «Що ж, це залежить від того, що ви маєте на увазі під словом «стійкий», під словом «мусульманин», а також від тієї безпосередньої ситуації, у якій ви задаєте мені це питання і бажаєте одержати відповідь».

Кожний з нас містить в собі безліч тотожних особистостей, які залежать від країни нашого народження, нашої віри, а також від того конкретного місця, у якому ми перебуваємо на даний момент, і від тих людей, з якими ми спілкуємося. Нерідко ми наполягаємо на тому, що стан особистості — категорія постійна, яка не піддається зміні. Але при більш пильному розгляді починаєш усвідомлювати, що і ти сам, і твої уявлення про себе самого увесь час міняються. Звичайно наша фанатична прихильність ідеї стабільної особистості відбиває нашу непевність, страх перед невідомими глибинами власного «я», що захоплюють нашу увагу всякий раз, коли з нас зривають звичне тавро. Саме тому ми так запекло чіпляємося за наші тавра, хоча наша справжня сутність невимірно глибша і знаходиться в постійному розвитку. Як сказав Салман Рушді:

«Поступово ми приходимо до усвідомлення себе як особистості, що складається з різних шарів — нерідко дуже суперечливих, а часом навіть внутрішньо несумісних. Ми розуміємо, що кожен з нас містить в собі безліч найрізноманітніших людей... На місце концепції дев'ятнадцятого століття про єдину, інтегровану особистість у наш час прийшов цей щільний натовп наших «я». І все-таки, коли нам загрожує небезпека чи ми чимось засмучені, ми, як правило, легко ідентифікуємо своє «я». І я зовсім не проти того, аби вважати собою всі ці незліченні особистості» («Тайм мегезін», 11 серпня 1997 року).

Ідея про неможливість існування стабільної, незмінної особистості розглядається в першій частині цієї глави. При цьому різні форми «іншого» усередині світу ісламу показані крізь розмаїтість проявів «офіційного» ісламу і «народної» мусульманської духовності в мечеті Каїра. У другому розділі мова йтиме про наші взаємини з тими мусульманами, що не розділяють нашої думки про те, що із себе насправді являє іслам і як



саме ми повинні впроваджувати його в наше повсякденне життя. У середині кожної громади є подібні «інакомислячі»: люди, які зовні дотримуються тих же атрибутів, що і ми, однак зовсім з нами не схожі внутрішньо. І те, як ми поведимося стосовно інших, відбиває наше ставлення до самих себе. Тому остання частина цієї глави говорить про необхідність дотримуватись деякого етикету стосовно тих, хто, через певну різницю в поглядах, є нашим супротивником.

І хоча ми цілком ширі, коли квапимося обвинуватити своїх «внутрішніх інакомислячих» у лицемірстві (*мунафік*), більшість наших ускладнень у сучасному світі пов'язана з представниками інших вірувань — тими, на кому немає тавра мусульманства (що є дуже істотним для багатьох представників нашої віри). «Він назвав вас мусульманами раніше і в цей (час)», — говориться в Корані (К. 22:78). Таким чином, поняття «мусульманин» є одним із тавр, однією з форм тотожності. Проте Коран також каже про «мусульман» до Пророка (нехай будуть з ним світло і благословення). Іншими словами, поняття «мусульманин» містить у собі не тільки послідовників Пророка. Так можна визначити будь-яку істоту чи сутність, які підкоряються волі Аллаха. На жаль, сьогодні це слово, замість того аби позначати особу, наділену особливими характеристиками, відноситься до конкретної соціальної групи — групи, члени якої розглядають себе в якості обраних Аллахом.

В другій частині глави мова йде про проблему релігійних ярликів і про милосердя Господа, який скоріше звертає увагу на вчинки людей, ніж на їхні тавра.

Тук, тук — це Malboet (і він стукається до мене!)

Коли я був дитиною («був»? А хіба я не продовжую нею залишатися? Хіба усередині моєї дорослої сутності усе ще не живе моє дитяче «я?»), у громаді була людина, яка була чимось на зразок глашатая. Називали його *malboet*. Він стукав у двері і на суміші африканс, місцевого голландського і малайського запрошував хазяїна будинку на релігійні збори, зустріч в мечеті чи на похорон. Його прихід викликав у нас змішані почуття: його багаж складався не тільки із суміші мов, але й із суміші прикостей і радощів.

Усе наше релігійне життя переповнене таким змішаним багажем.

Те, про що я збираюся вам розповісти, відбувалося в Каїрі. Проповідь (*хутба*), на якій я був присутній, була цілком звичайною для цієї офіційної мечеті, яка знаходилася під наглядом Єгипетського департаменту з питань релігії. Проповідник (*хаміб*), безумовно, був знаючою людиною, до того ж відрізнявся певною ліберальністю. Він казав про «доступність і необтяжливість ісламу». Цитуючи Пророка (нехай будуть з ним мир і благословення), він промовив: «Робіть речі доступними для людей, не обтяжуючи їх надміру, дозвольте їм приєднатися — не відштовхуйте їх геть». Потім він процитував ще один хадіс (у чому я особисто побачив прихований натяк на єгипетських мусульманських військових): «Той, хто намагається ускладнити нашу справу (тобто іслам), сам буде обтяжений ним надміру».

А сама мечеть? Мечеть Хусейна, розташована прямо навпроти знаменитої мечеті Азар. Одноименний університет (Азар) є найстаршим університетом у світі і бастионом ортодоксального ісламу (у чому б не виявлялася ця ортодоксальність на даний конкретний момент). Коли Єгиптом правили монархи, керівництво університету постійно заявляло про те, що монархія цілком сумісна з ісламом. Коли ж у 1952 році король Фарук був скинутий, замість монархії почали підтримувати нову республіку. Коли Гамаль Абдул Нассер проголосив у країні соціалізм, університет Азар знову змінив обличчя, оголосивши, що соціалізм є внутрішньої складовою ісламу. Те ж саме відбувалося в періоди

воєн і миру з Ізраїлем... Який хитливий, звивистий і розпливчастий шлях такої твердої і прямої премудрості!

Що ж, деякі речі цілком передбачувані у світі ісламу. Досить кумедно буває відправитися до мечеті за тисячі миль від твоєї (а що означає «твоя?»), точно знаючи, що потрібно робити в той чи інший момент. Але часом, при зіткненні з нашими «іншими», ми відчуваємо себе трохи «не у своїй тарілці». Часом ми бачимо, як інші моляться інакше, і тоді заспокійливо бурмочемо собі, що всі чотири сунітські школи законотворчості знаходяться «на шляху істини». Часом я роздратовано хитаю головою, почувши про те, як інші мусульмани ріжуть чорне курча, аби вигнати дух зла — «що за ересь!» При цьому я якось забуваю, що і моя дуже ортодоксальна мати розсипала сіль по закутках будинку, аби вигнати усе той же дух. Їхнє поняття ортодоксального трохи не збігалося з їхньою практикою, чи не так?

Однак повернемося до мечеті Хусейна в Каїрі. Усі звичні уявлення були безжалісно відкинуті, коли обов'язкова молитва закінчилася. Ті, хто був покликаний стежити за «належним порядком» проведення релігійних церемоній, пішли до своїх офісів з кондиціонерами, а мечеть буквально за одну мить перетворилася на святкову площу (чи блошиний ринок) суфійських (або ж квазісуфійських) груп, які були заглиблені у власні ритуали. Вічно мінлива «ортодоксальність» Азаритів зробила стрибок до «еретичного». Одна група вишикувалася в дві довгі лінії — обличчям один до одного — і почала виспівувати молитви, погойдуючись назад і вперед. Члени іншої групи, усі з червоними шарфами, сіли між лініями і, очолювані своїм керівником, занурилися в м'який, майже гіпноотичний наспів. Там ще була безліч кіл, причому на деяких суфійх були зелені тюрбани, на інших — білі головні убори з зеленим півмісяцем, і так далі. «*Йа Хай! Йа Кайй-ум! Йа Хакк!*» (О Суций! О Вічний! О Істино!) Неначе існувала якась межа, що обмежувала здатність самої мечеті сприйняти «інше», танці проходили не усередині, а поза мечеттю.

Так, саме тут були вони — дєрвіші, що кружляють, танцюючі і співаючі, обертаються як дзиги нашого дитинства, у довгих одягах, які нагадали мені ті, які наші жінки носили в епоху мого дитинства під верхнім одянням.

Але що ж це таке? Я люблю *гадатс* — наші кейптаунські літургійні зібрання, а це на що схоже? Розриваючись між своєю вічною подвійністю (скоріше навіть множинністю), я відчував, що моє «інше» зачаровано тим, що відбувається, моє звичне «я» збентежене. Так, у сумнівах і коливаннях, я бродив від групи до групи. Коли ж хто-небудь робив мені знак приєднатися до тієї чи іншої групи, я швидко ішов геть, відчуваючи деяку незручність (як дитина, що зіштовхнулася зі своїм іншим «я»).

Я раніше не був у цьому місці і тепер продовжував блукати там просто тому, що, як я чув, там була крамничка, де я міг купити коментарі до Корана. Я помітив натовп народу, який рухався у визначеному напрямку, і відправився за ним. Так ми прийшли до гробниці. У ній лежали останки великомученика, старшого сина пророка Хусейна (нехай буде з ним милість Аллаха)*. (* Хусейн ібн Алі (пом. у 680) був старшим сином Пророка. Він вів війну проти Йазіда ібн Муавії, спірного лідера мусульман. Війна завершилася смертю Хусейна і розгромом його прихильників у битві біля Карбали — подія, що означала формальне народження шіїзму.) Люди юрбилися навколо, доторкалися до мідних ручок по зовнішньому периметру гробниці, цілували їх і втирали сльози. «*Йа Хусейн! Йа Хусейн!*» — лунали ридання. Але набагато голосніше звучав наспів: «*Аллаху мма саллі ала Мухаммад*» (Господи, пішли свої милості на Мухаммада!), — начебто люди боялися, що їхнє вшанування Хусейна може знизити значення їхнього шанування Пророка.



Я завжди гублюся в таких ситуаціях (і не тому, що я звичний до інших). Я був у присутності нашого майстра, Хусейна. Що мені слід було промовити? Яку молитву прочитати? Про що думати? А всі ці люди навколо мене? (Включаючи того чоловіка і двох його синів, які з посмішкою стояли навпроти гробниці, у той час як ще одна людина фотографувала їх). Я такий же, як вони, чи вічно інший? Кров Карбали, зрада спадщини ісламу, мужність Хусейна і метушня, яка тут панує — усі ці образи змішалися в моїй уяві.

Потім я помітив жінок — вічних глядачок. Голови прикриті і неприкриті, одяги короткі і довгі, з макіяжем і без макіяжу; вони теж були тут — ці зовсім інші істоти. Деякі, здавалося, були цілком занурені в благочестиве споглядання, у той час як інші немов заскочили сюди на хвилинку, перш ніж відправитися на весільні торжества чи на пляж. Частина мечеті, на додачу до місць нагорі, немов спеціально призначалася для жінок, так що вони могли споглядати гробницю через напіввідчинені двері.

Я завжди почував себе більш упевнено з книгами, тому і постарався швидше добратися до прилеглого книжкового магазинчика, де і купив свої коментарі.

Найбільш частими питаннями, які мені доводилося чути, є: «Що таке іслам? Коран і *сунна*?» Так, але з чийого погляду? Хіба ряд ідей чи вірувань знаходяться тільки в тексті й в історичній пам'яті про те, як цей текст був створений? І хіба пам'ять створюють не вічно мінливі реалії історії людства взагалі і кожної людини зокрема? Яке значення має досвід усіх цих людей? Хіба їхня життєва практика не вносить свій внесок у створення і відтворення образу ісламу, в інтерпретацію тексту? От я сиджу в таксі з томами Рашида Ріди, Ібн аль-арабі й аль-табарі; і в кожного з них своя думка про суть тексту. І хіба всі ці «кумедні речі», які я тільки що бачив, не були ще однією, нехай і усною, інтерпретацією тексту?

Деякі з цих питань я запропонував у той же вечір на зібранні, до якого мене попросив приєднатися відомий ісламський філософ Хассан Ханафі. «Іслам один», — висунув своє припущення Салім аль-авва, місцевий юрист. «Кожен витягає з нього те, що знаходить корисним або зручним. І чим більше людина витягає з ісламу, тим кращим мусульманином вона стає... Але ті частини, які ми вибираємо з нього, — підсумував Салімо, — не слід змішувати з усім ісламом». Усі були згодні з цим висловом.

Але моя проблема пов'язана не з тим, як багато і що саме ми витягаємо з ісламу. Питання в іншому: що ми в нього привносимо? І як наш внесок здатен змінити вигляд ісламу? Невже ми й іслам — дві зовсім різні речі? І чи існує іслам сам по собі, окремо від нас? І хіба суть віри не здатна прийняти в себе щось від нашого досвіду? І чи можна сказати, що інтерпретації тексту цілком відмінні від самого тексту?

Але повернемося до *malboet* і його оголошень.

Тепер я знаю, що зі смертю кожної людини вмирає якась частина мене самого, а народження іншої якоюсь мірою відчувається і моїм народженням. Я існую, оскільки існуєте і ви, а стан іншого неминуче входить у нашу особистість. І я також знаю, що визнання і повага цього іншого є, по суті, визнанням і повагою самого себе.

Не поспішайте обливати інших брудом!

Повертаючись додому з хаджу чи меншого паломництва (*умри*) або ж слухаючи розповіді інших після їхнього повернення, ми починаємо відчувати возз'єднання з чимось «нашим». І ми дуже рідко розмірковуємо про наявність усередині нашої громади цього «іншого», про розбіжності у світі ісламу і про ті окремі форми нашої віри, з якими нам довелося зіштовхнутися під час подорожі. Ми настільки звикли бачити лише нашу власну версію, що наполягаємо на виведенні її лише заголовними літерами. І ми

боїмося того, що наше дитяче відчуття єдності ісламу буде порушене реально існуючою множинністю.

Кілька років тому мене попросили бути посередником у конфлікті усередині громади. Цей конфлікт зародився кілька років тому у передмісті Кейптауна, звідки я був родом. Зібрання в мечеті проходило досить бурхливо. Намагаючись дати можливість висловитися обом сторонам, я запропонував, щоб вони розділилися на дві частини. Але вони прийшли в такий жах від того, що їхній поділ стане явним, що весь свій гнів повернули вже на мене. Це все одно, наче ви в чотири роки починаєте розуміти, що Діда Мороза насправді не існує, але не можете змиритися з цим, так що об'єктом вашого гніву стає ваш самовпевнений братик, який і вивів вас з цієї омани.

Під час моїх подорожей тими країнами, де живуть мусульмани, мене нерідко просили виступити з проповіддю перед конгрегацією. І я завжди був настільки люб'язний, що просив імама чи раду запропонувати мені тему для виступу. У дев'ятох випадках з десяти у відповідь звучало: «Єдність мусульман». Це питання, у числі деяких інших, є для мусульман воістину священним. У нашому середовищі завжди можуть існувати певні протиріччя, хоча б тому, що всі ми люди. Так, зрозуміло, ми мусульмани, і між нами багато спільного. Але навіть якщо в окремій родині існує стільки протиріч, то що ж говорити про людей, розкиданих по усьому світу і живучих у різних історичних і географічних умовах? Наше запекле прагнення досягти єдиного розуміння ісламу є, по суті, відображенням нашого прагнення до цілісності. І хоча в цьому прагненні немає нічого помилкового, нам слід з більшою люб'язністю підходити до самих себе і до інших — до тих, хто не згоден з нашим розумінням ісламу.

Мене завжди цікавило питання, чи не є властивим деяким лідерам прагнення не помічати в ісламі «іншого» і закликати до повсюдної єдності відображенням їхнього власного бажання знайти і контролювати усе більшу і більшу кількість послідовників (у порівнянні з нинішньою обмеженою). Протягом декількох років, у той час як офіційній іранській делегації було дозволено влаштувати щорічні демонстрації під час хаджу, найпоширенішим їх гаслом був наступний: «*Йа аййухая-муслімун, imtāhidu, imtāhidu*» (О мусульмани, єдність! Єдність!). Вони і їхні прихильники вигукували свої гасла, несучи при цьому фотографії покійного аятоли Хомейні. Так що, чи не означав їхній заклик: «Єдність під контролем нашого лідера, на наших умовах»? Важко дійти іншого висновку, коли пам'ятаєш про те, що революція в Ірані є волонтаристською за своєю суттю, практично не залишаючи місця тим, хто в чому-небудь не згодний з її вимогами (ідея ж полягає в тому, що всі мусульмани погодяться, а ті, хто все-таки не згоден, — зовсім не мусульмани, а приховані сіоністи чи саудівські агенти). Наполегливість, з яким ми обмежуємо все «наше» у рамках наших маленьких груп, відносячи всіх інших до загрозливої категорії «інших», є невід'ємною частиною більшості наших рухів і організацій. Кілька років тому мавлана Шах Ахмад Нурані з «Джамаат і Улама і Пакистан», групи Барельві* (* Барельві — так називається течія в ісламі, розповсюджена на індо-пакистанському субконтиненті, яка всю свою увагу зосереджує на любові в ім'я Пророка (нехай будуть з ним мир і благословення) — як способі досягти порятунку. Вони вірять, що Пророк живий і допускають існування ряду народних звичаїв, таких, наприклад, як святкування річниць смерті святих. Прихильників же руху Деобанді можна в чомусь порівняти з західними кальвіністами. Відкидаючи будь-яку популяризацію ісламу і те, що вони називають «єретичним збільшенням» (*bida*), ці люди намагаються усі свої сили направляти на те, що вважають правильними віруваннями. У центрі їхньої уваги знаходиться також *сунна* — життєва практика Пророка. Таким чином вони розраховують домогтися порятунку), проголосив, що сам Пророк (нехай будуть з ним



мир і благословення) був засновником їхньої групи. Серед учасників «Таблігі Джамаах» поширена думка про те, що покійний мавлана Мухаммад Іліас, засновник руху Деобанді, одержував настановлення від самого Пророка. Я нічого не хочу казати про істинність чи хібність подібних тверджень. Та й яким чином людина може оцінити істинність мрії? Я хочу лише помітити, що якщо людина вірить, що вона діє на основі прямих інструкцій Пророка, то для неї вже неможливо — і навіть помилково — буде визнати тих, хто з нею у чомусь не згодний.

Але що поганого може бути, якщо ми об'єднаємося з тими, чії думки і програми цілком базуються на Корані і *сунні*? Та нічого, за винятком того, що і Корану і хадісам потрібні інтерпретатори, а всі інтерпретатори — люди. Під час битви під Сиффіні Алі ібн Абі Таліб (нехай буде з ним милість Аллаха) зіштовхнувся фактично з тією же проблемою. Муавійя, який йому протистояв, наполягав на тому, що їхню суперечку повинен розв'язати Коран. На це Алі ібн Абі Таліб відповів:

«Коли Муавійя пропонує покласти між нами Коран, я також не можу відвернутися від книги Аллаха. У свій час Всевишній і Всемогутній проголосив: «І якщо у вас існує розбіжність з якогось питання, звертайтеся до Господа і до Пророка». От переплетений текст Корана. Він не в змозі говорити своєю власною мовою; йому потрібні інтерпретатори, а інтерпретатори — люди».

Тому коли я, моя група чи наш лідер починаємо стверджувати, що все, сказане нами — це слова Корана, а наше розуміння його на сто відсотків відповідає тому, що мав на увазі Аллах, то тим самим ми лише зводимо на п'єдестал власну думку, думку групи чи її лідера. Питання полягає зовсім не в тому, чи залишаться і надалі між нами протиріччя, але в тому, як ми самі будемо до них ставитись.

Коли з моїм пакистанським наставником, мавланою Анваруллою, заговорював хтось, хто відразу починав паплюжити іншу групу, той м'яко запитував: «*Aan kia bechte хенн?*» (Що ти продаєш?) Стало загальноприйнятим зарозуміло і пишномовно міркувати про дурний запах у сусідньому магазині, завищені ціни, зіпсовані товари, про погану консультацію, яку вам дадуть перед тим, як продати той чи інший товар. Будь-який покупець відчує втому, якщо чиясь реклама буде базуватися лише на вслякому засудженні продукції сусіда. Будь ласка, скажіть нам, що ви продаєте?

По суті, наше гаряче прагнення відшукати недоліки в іншому відбиває не що інше, як наші ж проблеми. Саме це і відбито в нижчеподаному жарті, викладеному Чарлзом Томбергом, під яким я сам готовий підписатися (не сперечаюсь, ця історія не надто схожа на літературний шедевр, адже жарт є жарт, і зовсім не потрібно приносити купу вибачень слухачам, перш ніж розповісти її).

Один чоловік зайшов до перукарні Джо, аби зробити собі зачіску. Джо постриг його і поцікавився: «Що новенького?» На це чоловік розповів йому, що збирається провести вихідні в Римі.

- Рим?! — вигукнув Джо, — чому ви вирішили відправитися саме туди? Це брудний містечко, заоржене натовпами людей, причому усі вони — італійці! Ви з глузду з'їхали, вирішивши поїхати до Риму! А як ви збираєтесь туди добиратися?

- Ми полетимо літаком ТВА, — відповів чоловік.

- ТВА?! — обурився Джо, — це ж жахлива авіалінія. Літаки в них старі, стюардеси просто потворні, до того ж вони завжди спізнюються! А де ви збираєтесь зупинитися в Римі?

- Ми зупинимося в діловій частині міста, в «Інтернешнл Мерріот».

- Та ви збожеволіли! — заявив Джо, — це ж гірший готель у місті! Кімнатки маленькі, сервіс огидний, а ціни просто жахливо завищені! І куди ж ви маєте намір піти в Римі?

- Ми хочемо піти у Ватикан, оскільки сподіваємося побачити там Папу, — відповів чоловік.

- Га! Просто чудово! — розреготався Джо, — крім вас його бажають побачити мільйони інших людей. З тієї відстані, звідки його можна буде побачити, він буде виглядати не більше мурахи. Ну що ж, хлопець, удачі тобі в цій поїздки. Упевнений, вона тобі знадобиться.

Місяць потому Джо зіштовхнувся з цим чоловіком на вулиці і запитав його: «Ну, як пройшла ваша поїздка до Риму? Напевно цей політ був найгіршим у вашому житті!»

- Ні, якраз навпаки, — заперечив чоловік, — їхній новий літак не тільки вилетів вчасно, але він до того ж був переповнений, так що нас перемістили в перший клас. Їжа і вино були просто чудовими, не кажучи вже про гарненьку двадцятивосьмирічну стюардесу, яка приходила на першу вимогу!

- Хм, — промовив Джо, — ну вже готель був саме такий, як я й описував.

- Ні, ні, нічого подібного! Вони саме завершили ремонт, який обійшовся їм у двадцять п'ять мільйонів доларів. Зараз це найкращий готель у Римі. Він також був переповнений, тому в якості вибачення нам запропонували президентський номер за дуже помірну ціну!

- Чудово, — пробурчав Джо, — наскільки я знаю, ви хотіли побачити Папу?

- Фактично нам просто повезло. Коли ми прийшли у Ватикан, до мене підійшов швейцарський гвардієць і пояснив, що Папа бажає поговорити з деякими візитами особисто. Тому якщо я буду такий люб'язний і пройду за ним у приватні покої, то незабаром туди прийде Папа й особисто привітає мене. І дійсно, п'ять хвилин потому Папа ввійшов у кімнату і потиснув мою руку. Я схилився, і він сказав мені кілька слів.

Заінтригований Джо вимовив:

- Розкажи мені, будь ласка! Що це були за слова?

- Так, нічого особливого. Просто він запитав: «Хто зробив вам таку жахливу зачіску?»

Цілком можливо, що Джо вже теж якийсь час долали сумніви щодо своєї придатності професії перукаря. Тому коли наші справи йдуть погано, нам варто переглянути власні настанови і плани, а не звалювати провину на реальні чи вигадані вчинки інших. Нам необхідно зосередитися на своїх власних ідеях і намірах, а не гудити чужі. Як правило, ті недоліки, які ми схильні вбачати в магазинчику сусіда, є не чим іншим, як відображенням власної недосконалості.

Нам варто дотримуватись «золотої середини» у поглядах на тих, з ким ми працюємо, і особливо на тих, з ким ми відмовляємося працювати. Ті люди, що розходяться з нами в думці, зовсім не обов'язково є рідними братами і сестрами Сатани, так само як і люди, чия думка ми розділяємо, — часом далеко не ангели. Людина не може бути тільки білою чи тільки чорною: зазвичай люди являють собою всілякі комбінації цих кольорів. Мабуть, найправильніше було б сказати, що людська істота являє світу різні відтінки сірого.

Протягом багатьох років я дуже коротко стриг своє волосся. У Пакистані в *медресе*, де я вчився, щоп'ятниці зранку приходив перукар, який за суму, приблизно рівну двом з половиною центам, виголював вам голову. Я був його регулярним відвідувачем. Наш учитель, мавлана Бахш, який відчував до мене симпатію, хвалив мене перед усім класом як «суфія, що стирає свою особистість», який не витрачає сил на турботу про зовнішній вигляд. З іншого боку, ті з громадян Південної Африки, чий політичний погляд сильно розбігалися з моїми, нападали на мене за моє «лицемірство»: «Він стільки тлумачить про солідарність з чорношкірими, а сам соромиться своїх *крескон* (кучерявеного волосся)».



Кажучи відверто, я не був ні маленьким янголятком (як вважав мій добрий учитель), ні лицемірним дияволом (якого з мене намагалися зробити вороже до мене налаштовані співгромадяни). Я був звичайним молодиком, що страждав від проблеми лупи!

Кілька років тому я був у Вінніпезі, у Канаді, і розповів там цю історію. Наступного дня один дерматолог подарував мені засіб проти лупи, що цілком вирішило мою проблему. І все-таки я дотепер коротко стрижу своє волосся. Виявляється, мій добрий учитель, мавлана Бахш, усе-таки був правий!

Довгого вам життя, місіс Батіста!

Коли хтось говорить: «Іноді я запитую себе...» — він відбиває одночасне існування ряду тотожних особистостей. І коли я піднімаю в цій книзі питання, але не кваплюся відповідати на них, я роблю так не тому, що намагаюся заінтригувати моїх читачів. Все це дуже серйозні питання, і я не раз і не два задавав їх собі. Іноді ми дуже красномовно відповідаємо на запитання людей протягом дня, а потім усю ніч бродимо по пляжі, стурбовані все тими ж сумнівами. І ми можемо дуже довгий час дурити всіх людей навколо, але не так-то легко буває надурити самих себе. Коротше кажучи, я хочу сказати, що цілком можливо дотримуватися однієї, чітко визначеної позиції, але при цьому усвідомлювати, що у твоїх аргументах існує багато «дір». І що людина цілком здатна критично і з боку подивитися на свою позицію. Але є і дещо більш серйозне: усі ми люди, і тому наша участь в нескінченному і по більшій мірі несвідомому процесі розвитку і самовідновлення просто неминуча.

У моє завдання входить задавати питання, намагатися відшукати на них відповіді, і всіма силами прагнути жити в згоді з тією істиною, яку мені вдалося відкрити, і намагатися охопити якнайбільше тих питань, що знову ставить переді мною життя. Але коли ж повинен закінчитися цей нескінченний процес міркувань, і чому нам варто задаватися такою безліччю запитань? Оскільки я хочу жити в згоді з собою, своєю вірою і своїм оточенням, але щоб це завдання виявилася розв'язною, я не маю права тікати від питань, що напливають.

Один раз один з соратників Пророка (нехай перебувають з ним мир і благословення) прийшов до нього і поскаржився на біль у животі. Пророк порадив йому з'їсти трошки меду, оскільки в Корані сказано, що мед містить ліки від усіх хвороб. Через тиждень-два Пророк поцікавився в соратника, чи як і раніше болить його живіт. І той відповів, що він все ще болить. На що Пророк зауважив: «Аллах сказав правду, а от твій шлунок збрехав».

Дозвольте мені співвіднести цю історію з тією, котра відбулася в реальному житті. Наше життя тоді проходило в одному з предмість Кейптауна, куди нас закидали дії Групи по Переселенню. Майже всю зиму я і мій брат ходили в школу босоніж. Вдома часто не було їжі, і ми намагалися відшукати що-небудь типу шкірки від яблука в тім смітті, що викидали на вулиці. І протягом всіх цих довгих і важких років місіс Елен Батіста (хай буде до неї милостивий Аллах), благочестива жінка католицького віросповідання, була для моєї матері гарним товаришем. Дротовий забор, що розділяв наші двори, не був занадто високим, тому і моя мати, і місіс Батіста, виявивши спритність, могли перелізти через нього (незважаючи на свою зовсім не тендітну фігуру). Коли ж роки вже не дозволяли їм це робити, вони просто йшли до забору і викрикували свій спеціальний заклик: «Куувіііі!» І «інша сторона» відразу йшла до забору. Часом комусь була потрібна «крушечка цукру», іноді було потрібно зайняти небагато риби «до п'ятниці», чи ж це просто була дружня бесіда. (Вже після того, як ми виїхали з цього будинку, через кілька років після смерті матері, незадовго до свята Ід, один з нас про-

брався на наш колишній задній дворик і прокричав у темряві старий заклик. Коли ж через кілька днів ми відвідали місіс Батісту з нагоди свята Ід, вона розповіла нам, як усього лише «кілька ночей тому» почула у заклик моєї матері. І вона зрозуміла, що це був «знак», який означав, що ми незабаром відвідаємо її.)

Це і було нашою повсякденністю, нашою реальністю, нашими радостями і стражданнями. Можна сказати, перефразуючи історію із соратником Пророка, що це було нашим шлунком.

Але був також і Коран, що стверджує, що мусульманин не повинен дружити з *куффар* — християнами і євреями — і що після смерті усі вони виявляться в пеклі (ці тексти детально розглядаються мною в книзі *Коран, звільнення і плюралізм* (Оксфорд, 1997)). І що ж мені тепер робити? Як мусульманин, я не можу навіть подумати про те, щоб сказати, що слова Корана не істинні. Але хіба я можу заявити, що наша бідність і наші страждання, з одного боку, і допомога і підтримка місіс Батісти, з іншого, не були реальні? (Мій шлунок бреше?) Сьогодні безліч хвороб породжені уявою людей, але бідність і голод для тих, хто пережив їх, цілком реальні. Люди вмирають від них. Чи повинні ми продовжувати користуватися добротою місіс Батісти, одночасно вірячи в те, що найкраща частка, на яку вона може розраховувати в посмертному житті — це прислужувати мусульманам у раї? Багато людей здатні жити і уявленням про настільки несправедливого Бога, але я не можу.

Існують також два інші шляхи. Найлегшим і найпоширенішим є той, котрий дозволяє вам закрити очі на сказане в Корані і жити за своїм розсудом. Пройгнорувати мед і бігти до лікаря. Інший шлях набагато важчий, він вимагає великої роботи і, крім усього іншого, зобов'язує вас прийняти всерйоз сказане в Корані. Тут вам буде потрібно переосмислити уже відомий текст і постаратися зрозуміти, що це конкретне висловлення значить для вашої ситуації. Що воно означало в часи Пророка? Коли воно з'явилося? Про кого це було сказано? Кому було адресовано?

Що означають (у випадку з місіс Батістою) такі слова, як «іслам» (покірність волі Аллаха), *іман* (віра), *куфр* (відторгнення, ерес) і дружба в контексті Корана? І що вони означали до введення ісламу? Чи відносяться вони до якої-небудь конкретної ситуації чи до ситуацій взагалі? І що важливо для Аллаха — справи чи ярлики? І якщо ви скажете «ярлики», то що в цьому випадку можна сказати про вас самих, коли у вас таке обмежене сприйняття Бога?

Припустимо, я пропоную своїй аудиторії дві банки: в одній з них сміття, а в іншій — делікатесний продукт. На баночці, у якій міститься сміття, написано: «Делікатес», тоді як на баночці, у якій дійсно лежить делікатесний продукт, написано: «Сміття». Яка з цих баночок буде особливо цінною для тих людей, що звикли дивитися поверх ярликів? (Я знаю, що зараз чимало людей збирають усілякі наклейки: одні — просто для хобі, а інші — щоб обміняти їх на продукти. Але я не веду тут мову про Бога, що торгує наклейками!).

Все це, може бути, набагато складніше. Але я вважаю, що ні в кого немає права нехтувати іншими — тими, хто намагається залишатися вірним як щодо болю в шлунку, так і щодо слів Корана, хоча б тому, що в нього немає часу чи можливості провести всебічне і ретельне дослідження на цю тему: вивчити Коран, арабську мову, хадіси до того ж історію шлункових хвороб. Ви можете скільки завгодно тікати від цих питань, але намагайтеся робити це мовчки і з повагою до тих, у кого є мужність розбиратися в них.

Сам процес постановки питань може бути дуже захоплюючим заняттям, і ми знаємо чимало людей у нашій громаді, що стали справжнім головним болем для релігійних



установ завдяки своїй невикорінній схильності до надокучливих питань (що задаються часом з однією і тією ж метою — запитати). Я не розділяю ентузіазму тих, хто наполягає на можливості допущення одночасного співіснування мільйона різних думок — просто заради задоволення від такої розмаїтості і плюралізму. Такий підхід є визначеного роду схоластикою, що пропонує взагалі виключити поділ на сторони, оскільки: «це найбільш придатна ідеологія для сучасних буржуазних розумів. Такий плюралізм сприяє повному змішанню, і людський розум насолоджується всеосяжною розмаїтністю, навіть не намагаючись виробити свою приватну думку з приводу протистояння, звільнення і надії» (*Девід Трейсі*. Плюралізм і невизначеність).

Як я вже доводив у своїй книзі «Коран, звільнення і плюралізм», для тих, хто намагається вижити на окраїнах суспільства, прогинаючись під ярмом гноблення, у «одній зв'язці» із представниками інших релігій — таких же пригноблених і прагнучих звільнення, — блискучий інтелектуальний плюралізм, що проповідує нейтралітет, зовсім не є засобом досягнення їхньої мети. Нам необхідно запитати самих себе, яку користь принесе нам і оточуючим людям наша прихильність до плюралізму.

Тому наші теологічні вишукування, покликані визначити місце місис Батісти під покровом Аллаха, не повинні брати як точку відліку помилкове почуття мусульманина-традиціоналіста про винятковість його ярликів. Нам необхідно створити такий світ, у якому всі люди одержували б належну оцінку, виходячи з їхніх учинків, а не їхнього етнічного, релігійного чи сексуального ярликів. Іншими словами, ми повинні створити світ справедливості.

Доступ до нашої води?

Багатьом відома історія утисків хариджитів в Індії. Проблема існування недоторканих протягом сторіч була плямою на совісті цієї країни. «Корені цієї проблеми — в індуїзмі», — квапляться вставити багато мусульман. «У нас в ісламі немає подібного расизму й експлуатації», — і в нашій зарозумілості забувають провести межу між нашою вірою і практикою.

У регіоні Пенджабу, що входив тоді до складу ще нерозділеної Індії, майже всі хариджити у свій час звернулися до християнства. Вони зробили це в надії уникнути принизливого положення в кастовій системі Індії і знайти заступництво своїх нових одновірців — правлячого британського класу. Багато хто з цих жителів Пенджабу були за професією прибиральниками. «Вони належать до громади прибиральників», — як сказав мені один раз житель субконтиненту. Соціальна мобільність у цьому регіоні дуже незначна, а для багатьох поколінь просто несуттєва. Тому чистильники так і залишаються прибиральниками — уособленням бруду на цьому субконтиненті. І те ж саме буде і з їхніми дітьми: християнами чи представниками інших вірувань.

Коли ж єдина колись країна в 1948 р. розділилася на Республіку Індію й Ісламську Республіку Пакистан, що відбулося з цими пенджабськими християнами в Пакистані? Мусульмани стали третирувати їх з тією же ретельністю, з яким їх третирували протягом сторіч представники вищих індійських каст. Мусульмани (особливо жителі віддалених сільських регіонів) незмінно відмовляють хариджитам у дозволі пити їхню воду, не дозволяють їсти в придорожних кафе і так далі. Коли ж у мусульман запитують, чому вони змушують (пенджабських) християн ходити довгі милі за водою, ті відповідають: «Ці люди — християни».

Сьогодні пенджабські християни — громада прибиральників — відрізняються темним кольором шкіри і говорять на пенджабі і на урду. Але існує й інша християнська громада в Пенджабу — колишні жителі штату Гоа. Їхніми предками були португальці й

індуси, вони говорять англійською мовою і, по більшій частині, відрізняються світлим кольором шкіри. До цих християн місцеві мусульмани відносяться зовсім інакше: вони високо цінують їхні професійні навички як секретарів, стюардес так і партнерів по бізнесу. Коли ж у пенджабських мусульман запитують про причини настільки різного підходу, вони дивляться на тебе так, начебто в тебе дві голови, але немає розуму.

У селі батька Джо Гота в провінції Сіндх ці нескінченні страждання і приниження через питну воду були неминучою частиною існування місцевих пенджабських християн доти, поки німецьке церковне агентство не вирішило вирити шпари і тим самим забезпечити водою своїх одновірців. Що за разуче християнське милосердя! Однак, коли всі роботи були завершені, місцеві християни точно так само закрили доступ до своєї води «нечистим і проклятим індусам».

Я не сумніваюся в тому, що ті мусульмани вчиняли так зовсім не тому, що вони були мусульманами. І християни повелися подібним чином не через те, що вони християни. Проблема полягає в тім, що їхні забобони були (принаймні, для них) виправдані і підтримані відповідними релігіями.

Багато хто з нас стануть запевняти, що це ніяк не пов'язано з нашими релігійними переконаннями. Я б не радив однак квапитися з висновками. Прислухайтесь до Шейха Кішку в Єгипті, Ахмаду Дідату в Південній Африці, Джими Свогарту в США і послідовникам Раббі Кахана в Єрусалимі. Придивіться, скількома нашими одновірцями вони керують. Ці люди також є невід'ємною частиною нашої релігійної спадщини, і вони так само, як ви і я, п'ють з наших джерел. Ми можемо проклонати їх, робити вигляд, що вони не існують, і навіть підносити молитви про те, щоб їх наздогнала смерть чи закутали блохи від десяти тисяч верблюдів. Але вони і надалі залишаться частиною нашого багажу.

Нерідко наші упередження проти чужих відкривають шлях тому, що ми сприймаємо як уже відоме. Так, мусульмани не можуть не відчувати, що всі ці незлічені відеозаписи Дідата, звернені проти християн, євреїв і індусів, говорять нам саме те, що і повинно бути сказане про інших (у даному випадку — про іногородців), тому ми почуваємо себе цілком комфортно, коли дивимося їх. Безсумнівно, в усіх нас бувають моменти, коли нас долають сумніви в правильності догми. І ми починаємо осягати, що Господь дивиться поверх ярликів, заглядаючи прямо в серця людей. Але ми поспішаємо відігнати геть ці сумніви, знаходячи притулок у вже відомому: сідаємо і дивимося черговий фільм Дідата.

У своєму незнанні і страхі перед іншими ми піднімаємо групову солідарність до рівня абсолютизму, займаючи тим самим місце Аллаха і роблячи цю абсолютну солідарність об'єктом нашого шанування. У такий спосіб наша відданість клану і — як неминучий наслідок — очорнення інших стають набагато більшою цінністю, ніж істина і наші вірування. Я нерідко дивувався тому, яким чином ми фактично впадаємо в ересь (*иширк*), ставлячи інтереси громади вище завіту свідчити в ім'я справедливості Аллаха — навіть якщо це буде спрямовано проти вас самих. Такі наставлення Аллаха, як «не ховайте свідчення, а якщо хто сховає, то він — той, у кого серце грішне» (К. 2:283), і «не ховайте істину неправдою, коли вона відома вам», не часто знаходять шлях у серця людей.

Кілька років тому я відвідав щорічну літню школу Ісламського центру мусульмансько-християнських взаємин у Бермінгемі, де представники кожної з релігійних традицій звичайно вимовляли промову на загальну тему. Оратор від мусульман робив доповідь на тему положення мусульман у Великобританії, а представник християн — про положення своїх одновірців у Пакистані. У той час як християни сприйняли критику



мусульман, останні, на жаль, не були настільки ж об'єктивні. Як людина, що прожила у Пакистані вісім років і мала там значний досвід спілкування з християнами, я підтримав у цьому питанні позицію християн. Я також помітив, що якщо вже бути відвертим, християнський оратор навіть занижив ступінь їхнього соціального гноблення.

Дотепер я керував обов'язковими молитвами (*садах*) для присутніх тут мусульман. Але коли закінчилося це відділення, і всі ми направилися в кімнату, для молитви, я помітив, що двоє з присутніх мусульман намагалися підбадьорити один одного на керівництво молитвою (незважаючи на мою присутність). Відразу ж після молитви усі вони поспішили по своїх справах, залишивши мене в повній самотності. Уже набагато пізніше я підійшов до знайомого мусульманського імама, що також був пакистанцем і завжди ставився до мене з достатньою дружелюбністю, і поцікавився в нього, що я зробив не так. «Зрозуміло, — помітив я, — ви то знаєте, що я сказав правду? За що ж весь цей остракізм?» «Ви праві, — відповів він, — але вам не треба було говорити про нас такі речі у їхній присутності!»

У подібній лінії поведінки завжди криється думка про те, що інший — це ворог, і що всі ми зібралися тут, по-перше, для того, щоб захистити себе, по-друге ж, щоб постаратися узяти верх над іншими. Зрозуміло, немає нічого простішого, як уявити іншого ворогом. Адже кожний з нас є не тільки окремою особистістю, але і несе на собі вантаж своєї історії. Мусульмани протягом довгих сторіч відчували на собі наслідки невірного уявлення про іслам, змови між колоніалізмом і так званими об'єктивними дослідженнями, що зводять іслам і Коран до вимислу, породженого уявою шарлатана. Не можна забувати і наш досвід існування у світі, що назвав колонізації Заходу, що лише свою культуру вважає зразковою, а всі інші — оманами.

Для мусульман цей досвід колоніалізму з його перевагою західних культурних і релігійних норм не є банальним багажем історії. Ще і сьогодні багато хто на Заході заперечують проти того, щоб мусульманські жінки носили в школи свої шарфи, хоча ніхто в тій же Африці не забороняє жінкам з Європи й Америки носити міні-спідниці. Ці битви продовжуються дотепер, і є чимало людей, що дивляться на прихильників ісламу, як на ворогів. Додамо сюди лежачі в основі усього матеріальні цінності, повну відсутність політичної моралі і невтримний шовінізм західного капіталізму, — і я був би щиро здивований, якби іслам не розглядався представниками подібного суспільства як погроза.

Але мене дуже засмучує той страх, що відчувають перед ісламом звичайні чоловіки і жінки. Як правило, це страх невідомого. Якщо ж їхні забобони спираються на щось відоме, то це відоме доносять до їхньої свідомості за допомогою газет і телебачення, що, у свою чергу, контролюються владою багатих. Адже коли звичайні люди охоплені страхом і забобонами, влада багатих за допомогою необхідної економічної і пропагандистської підготовки може трансформувати ці почуття в могутню військову силу, покликану руйнувати і «захищати».

Але для тих з нас, хто щиро відданий тому кращому, що є в нашій релігійній спадщині, питання полягає не в тому, чи зможемо ми відстояти наше існування. Вижити в сьогоднішньому світі неможливо без виживання інших, так само, як і виживання людської раси прямо залежить від реабілітації екологічної системи. Сьогодні ми перейшли від гасла: «Жодна людина не є окремо існуючим островом» до гасла: «Жодна істота не є окремим від інших островом». Неясне і сентиментальне почуття приналежності до клану не допоможе нам вижити в повному потрясінні майбутньому, у тому світі, що знову знаходиться під загрозою відродження нацизму і повного екологічного спустошення, а також встановлення такого порядку, при якому деякі обрані держави будуть

проводити політику економічної експлуатації країн Третього світу. І немає сумніву, що при такому розкладі жінки як і раніше будуть існувати на задворках суспільства.

Є багато способів померти. Але є лише один спосіб жити: досліджуючи справжню природу того, що представляємо із себе ми і що представляють із себе інші, а також намагаючись зрозуміти, що з властиве іншим відбито в нас самих — лише так ми зможемо знайти загальні точки дотику для спільної боротьби за створення справедливого світу, у якому людське достоїнство буде визнаватися за всіма його співгромадянами.

Євреї! Шукайте євреїв!

Схильність усюди бачити примари поширена дуже широко (так само це стосується також імовірності теорії змов). Нацизм без цієї бази був би просто мильною бульбашкою; те ж саме можна сказати і про сталінізм. Учорашні прихильники маккартизму в США, так само як і сьогоднішні релігійні і політичні «праві», є гідними спадкоємцями перших прихильників теорії змов.

Конспіративне мислення завжди буде процвітати там, де повсякденне життя людей пов'язане з яким-небудь стресом. Якщо ж цей стрес тим чи іншим способом з'єднується з глибоко укоріненою релігійністю, то при цьому виникає зовсім неймовірна суміш з вигаданих теорій. Коли мусульманські дівчата в Єгипті «знайшли» на своїх ковдрах знак хреста, відбувся дійсний «обвал із тлумачень», як писала про це одна катівська газета. Деякі говорили, що християни обляпали тканину, з якої були зроблені ковдри жінок, спеціальною хімічною сумішшю, так що на тканині з'явився малюсінкий — не більше мурахи — хрестик. Але варто ковдри намокнути, і знак хреста виростав уже до трьох сантиметрів. Інші пропонували свою інтерпретацію, відповідно до якої тканина ця була завезена з Ізраїлю вже будучи оброблена вченими таким чином, щоб відтворити форму хреста — і все це нібито для розпалення ворожнечі між мусульманами і християнами.

В Ірані, у перші дні революції, прихильники закриття американського посольства доводили, що в їхні наміри входить ліквідувати гніздо шпигунства, що контролює всі антиісламські змови. Їхні супротивники наполягали на тому, що таке закриття і буде справжньою змовою: за рішенням захопити американське посольство стоїть Вашингтон, що сподівається в такий спосіб дипломатично ізолювати Іран! Дотепер, як свідчить «Нью-Йорк Таймс», водії таксі в Тегерані в якості утворення нескінченних дорожніх «пробок» називають змову американських агентів: це їх зусиллями в місті створені божевільні затори! «Вони змушують людей робити зовсім непотрібні речі і змушують водіїв простоювати і втрачати терпіння», — пояснив водій таксі.

І все-таки — як знати? Адже цей репортаж сам по собі може виявитися частиною сіоністської змови проти ісламу. Ну а якщо це все-таки був дійсний репортаж, то відкіля ми можемо знати, що водій не був підсланий туди з метою в карикатурному виді представити західним читачам нашу релігію й ідеологію? (Ох, ні! Чому я повинний ототожнювати Іран з ісламом? Ну а хіба ми не «валимо в одну купу» все інше: білі — західна цивілізація — християнство; чорношкірі і комуністи, сіонізм і євреї, араби і іслам. Стоп! Невже ми говорим зараз про Іран? А жителі Ірану- зовсім не араби, чи не так? Але, в принципі, яка різниця?)

Проблема полягає в тому, що нерідко зачатки теорії змови існують реально. Але проблема не в тих теоріях змов, що зароджуються в реальності, а в тій реальності, яку створюють ці теорії- і тут практично стирається різниця між крайніми лівими, крайніми правими і релігійними фанатиками взагалі теорії змови є невідомою частиною екстремістської пропаганди. Занадто різкі в теорії, жорсткі у відстоюванні принципів



позицій і нездатні на зміни в релігійних чи політичних парадигмах, ці віруючі важко сприймають нову реальність. Подібні роздуми можна охарактеризувати так: «Те, що ми робимо, не має серйозних наслідків, тому ми заключаємо самі себе в наших гарно сформованих ментальних (язик не повертається назвати їх «інтелектуальними») конструкціях».

Нерідко теорії змов або небажання визнати важкі для нас пини тієї чи іншої події. Але нам необхідно приймати до уваги той факт, що ми самі надаємо сирий матеріал для творців теорій змов, за допомогою яких вони маніпулюють нами і експлуатують нас. Покласти все це на змовників- означає не тільки вступати в протиріччя з дійсністю, але і відмовлятися критично підходити до вирішення проблеми.

Найбільш цікавим тут є те, що свідомість, яка скрізь відчуває змови, хапається за обривки реальності — а часом навіть за міражі, — щоб вибудувати на цьому цілий світогляд чи політичну філософію. Расизм, релігійний шовінізм і романтичне самосприйняття нерідко підтримують подібні філософи. Теоретики змов здатні вбратися в бладушки світла. Бога чи справедливості, розмахуючи при цьому мечами, свічами чи ж проголошуючи гасла типу: «Одна куля»* проти сил зла.

Здатність визнати хоча б відносну цінність іншого дуже складна і жадає від людини великої відповідальності. Вона звичайно породжує думку, нехай і не цілком виразну, що ідеї, програми і вірування цього іншого теж чогось варті. Дозволити іншому зайняти якесь місце, поступившись при цьому частиною свого — значить приділити йому небагато свого визнання і співчуття. Якщо ж ми відмовляємося так чинити, то цей інший неминуче стає жертвою наших теорій. Саме так було у випадку із Саламатом Масихом, одинадцятирічним жителем Пакистану. От як він сам розповів про це газетному репортеру:

«Все почалося з голубів. Маєток феодалного лорда знаходиться зовсім недалеко від нашої хатини. Два моїх домашніх голуби полетіли туди, і їх там піймали. Хлопчика, з яким я побився через голубів, звать Захід. Він син нашого пана. Йому вісім років».

Потім у місцевій мечеті був виявлений клаптик паперу зі словами, що нібито ображають Пророка (хай прибудуть з ним мир і благословення). І тоді восьмирічний Захід сказав, що він бачив, як це писав Саламат Масих:

«Наступного ранку після бійки я носив воду для буйвола, і в той же день, після сніданку, вони прийшли. Я вирішив, що вони прийшли до моєї матері, щоб поскаржитися їй на мене (через бійку). Але замість цього вони обвинуватили мене в тому, що я написав ці слова. Я це заперечував, але хлопчик, що був разом з ними, підтвердив, що він бачив, як я їх писав. Вони сказали мені, що якщо я хочу уникнути неприємностей, я повинен вказати на Раму (Рахмата Масиха). Вони зібрали там усе село, мене побили і змусили назвати Раму. Наступного дня біля нашого будинку зібралися вже три села, і їхні жителі влаштували демонстрацію протесту проти нас. Мій дядько і я були арештовані і відправлені у в'язницю. Раму теж схопили».

От так починалася трагічна, повна переживань історія пакистанського християнина Саламата Масиха. Саламату було одинадцять років, коли сталася бійка через голубів. Три роки потому, коли йому було чотирнадцять, він очікував смерті в камері в'язниці в Пакистані. Його дядько Манзур Масих також був обвинувачений у причетності до появи цього клаптика папірця. Інший християнин Рахмат Масих (Рама) потрапив у немілість, оскільки відмовлявся працювати на місцевого феодала і виявляв незалежність, обробляючи свій власний шматочок землі. Через «християнську змову» проти ісламу були спалені деякі християнські церкви і школи. Манзур був убитий мусульманським священиком Маульві Фазлулом Хаком серед білого дня, на автобусній зупинці біля будинку суду. Рахмат і Саламат також були присуджені до смерті за образу Пророка.

Не запитуйте мене, як таке могло відбутися. Усякий, хто жив у Пакистані, не відгороджуючись від життя його людей, зрозуміє, що таке цілком можливо. І неважливо, що Саламат Масих ледь вийшов з дитячого віку (так, і таке можливо в Пакистані!). І неважливо, що він зовсім безграмотний і ледь навчився у в'язниці писати своє ім'я за час трирічного чекання вироку. Обвинувачення було вимовлено, священники закричали, що іслам під погрозою, збунтували народ, і нікого вже не цікавила істина. Єдине, що тепер хвилювало простих мусульман, ця образа, нанесена їхньому Пророку, — подія, що перетворила їх у «захисників віри». Єдине, що хвилювало духівництво — це та влада, що вони одержали над душами людей. А місцевого феодала хвилювало лише те, що під погрозу була поставлена його честь — честь місцевого пана — і йому потрібно було її захищати.

«Я радий, що ніколи не вчився писати. Якщо в мене сьогодні і є якась надія вийти з в'язниці, то це тому, що я не вмю писати», — сказав Саламат незадовго до суду. Так, істина проста, брате Саламат, але лихо в тому, що люди не зацікавлені в істині. Сотні священників і їхніх послідовників оточили будинок суду і вимагали страти. І якби судді не винесли смертний вирок, то, як усім було ясно, юрба визнала б винними суддів і самочинно присудила б їх до смерті. Судді не захотіли ризикувати і зволіли оголосити винними Саламата і Рахмата.

З тих пір ціле християнське село, включаючи церкву, була стерта з лиця землі, а діти християн, яким доти дозволялося відвідувати місцеві сільські школи (хоча їх і змушували сидіти окремо від мусульман, на задніх рядах), були з багатьох шкіл виключені. Поліція вривалася в церкву, намагаючись припинити спроби протесту проти страти для Саламата і Рахмата...

Як часто ми зображуємо інших за допомогою фарб нашого незнання! «Ви бачили в деяких християнських будинках малюнок, на якому Ісус зображений поруч з ягням? Ісуса повісили через те, що він украв це ягня», — говорили мені в Пакистані деякі діти-індуси. «Сер, ви знаєте, чому суніти стискають руки під час молитви? Тому що вони ховають там своїх маленьких ідолів», — пояснювали мені студенти-шіїти. «Шіїти не вірять у священність Корана: вони вважають, що козел, що належав дружині пророка Айше, з'їв десять розділів», — так вчив нас у Карані поважний мавлана Бадіуззаман (а мене завжди дивувало, як це козел умудрився зжерти рівно десять розділів, зупинившись точно на одинадцятій!).

«Жінки керують молитвами в мечеті Клермонт Мейн Роуд». «Християнський священник читає проповіді щовечора місяця Рамадан». «Чоловіки і жінки стоять разом під час молитви». Ця неправда місцевого значення, зрозуміло, не настільки небезпечна, і я зовсім не хочу порівнювати її з тією неправдою, що оточувала Саламата і Рахмата Масиха, які дивилися прямо в обличчя смерті, поки світова громадськість не змусила владу Пакистану дозволити їм відправитися у вигнання. І все-таки люди, керуючись неправдою, минулого готові відправитися в мечеть Клермонт Мейн Роуд і вбивати там. Натякаючи на річницю битви під Бадре в попередню суботу, вони декламували: «Сьогодні (у суботу) Бадр, а завтра — Клермонт Мейн Роуд!» В ім'я неправди вони були готові вмерти й вбити!

Чи не здається вам дивним, що ми квапимося вмирати й вбивати в ім'я того, що вважаємо істиною, навіть якщо насправді в основі подій лежать неправда і заперечення. Коли починаєш говорити про ті угиски, що християни терплять у Пакистані, більшість живучих у Пакистані мусульман люто приймаються спростовувати це: «Це усього лише антиісламська пропаганда» (а я зараз згадую ті дні, коли гноблення чорношкірих у Південній Африці також було «комуністичною пропагандою» для багатьох індусів і бі-



льшості білих). «Я прожила в Пакистані двадцять років і знаю, що це неправда», — заявляє живуча в Німеччині мусульманка, коли я розповідаю про те, що пакистанським християнам часом приходилося проходити чималі відстані за питною водою, оскільки місцеві мусульмани відмовлялися підпускати їх до своїх джерел. Де ж ви жили, сестра моя? Поруч з ким ви жили? І що ви бачити? Скільки білих жителів Південної Африки чи її громадян індійського походження хоча б раз були в пригороді для чорних чи в їх же будинку? Так, я не заперечую, що ви могли бути там, але де «там»? З якого погляду ви дивилися на речі? І на чий стороні ви були?

Недостатньо буде сказати, що ви були на боці істини й ісламу. Чию істину і чий іслам ви захищали? Іслам сліпої прихильності традиціям, співзвучний доісламському язичництву («Ми знаємо, що наші предки чинили так само»), чи ж іслам динамічного розвитку, творчий і розумний? Іслам шаха чи іслам пригноблених? Істину владу багатих чи ж тих, хто цієї влади позбавлений? Істину чоловіків із защемленим самолюбством чи жінок, що битих ними? Іслам феодалних панів і жреців чи ж іслам Асми Джи-хангира, мусульманського юриста, що захищав Саламата Масиха?

Свідчити на користь справедливості і в ім'я Аллаха, навіть якщо це спрямовано проти чоловічого шовінізму, расизму тих, хто має владу... Коран наполягає на нашій відданості справедливості, «навіть якщо це спрямовано проти вас самих». От надійний засіб глибше вивчити самого себе і безліч тотожних особистостей, що ховаються в глибинах нашого «я». Необхідно спробувати розплутати той складний і небезпечний клубок, яким є для нас «інший», щоб навчитися самим відповідати за те, що відбувається з нами. Адже тільки так ми зможемо реально впливати на це...

Бути мусульманином у новій Південній Африці

Наше послання спрямоване на те, щоб допомогти нам заглянути вперед — у двадцять перше століття. Це дозволило б нам творчо підійти до тих змін, що нас очікують. Іслам — це віра, повна життя і динаміки. Наша релігія володіє не тільки твердими принципами, але і достатньою гнучкістю, щоб адаптуватися до будь-якого часу і будь-яких умов. Це послання ставить своєю метою переосмислити старі традиції ісламу в умовах сучасних перетворень.

Імам Абдур Рашид Омар

Південна Африка — країна, що активно розвивається і досвід її мусульман може виявитися дуже корисним для їхніх одновірців в усьому світі. Одним з питань, що я піднімав ще у своїй попередній книзі «Коран, звільнення і плюралізм», є питання про те, яку підтримку можуть зробити сури Корана тим, хто бореться за справедливість разом із представниками інших вір. Тому хоча дана книга і відбиває насамперед приватний досвід жителя Південної Африки, вона може запропонувати ряд цінних порад усім мусульманам, особливо тим, що живуть у суспільствах, велика частина населення яких — люди інших віросповідань.

До дійсного моменту ми, жителі Південної Африки, залишили позаду морок расової нерівності ігноблення. Загибель старого і народження нового висунули ряд серйозних запитань для тих південноафриканських мусульман, що так само віддані нашій країні, як і нашій вірі. І в даному розділі я звертаюся до деяких з цих питань, намагаючись глянути на них під кутом тих обставин, що змушують нас задуматися скоріше про цілі нашого закону, чим про закон як такий.

У першій частині даного розділу я звертаюся до історичних виборів 1994 року. Тут мною розглядається проблема, пов'язана з реакцією ряду мусульман на дані вибори і

їхнє небажання бачити своїх представників у парламенті країни інакше як у складі мусульманської партії. На мій погляд, подібна позиція є не чимось іншим, як релігійним апартеїдом, до якого схильні деякі наші одновірці й у ряді інших країн світу. І хоча я рішуче відкидаю таке рішення, проте я готовий визнати, що в сучасній Південноафриканській державі є багато моментів, що дуже важко сполучити з ісламською теологією (у її сучасному розумінні). Деякі з цих питань я спробував розібрати в другій частині даного розділу.

Дві наступні частини присвячені демократичній і світовій природі нової конституції країни, а також Біллю про права. Два ці документи викликали дуже бурхливу дискусію серед наших мусульман. Тут же розглядаються такі проблеми, як теологічні роздирання багатьох людей, що виявили раптово, що відстоювання власних прав означає також поважне відношення до прав інших; романтичне уявлення про можливість створення в Південній Африці ісламської держави і ідея про те, що народний суверенітет означає заперечення божественного суверенітету.

Одним з найбільш неприємних наслідків для суспільства, що так довго знаходилося в кайданах, стало те, що одночасно зі звільненням через ці відчинені двері вирвалися на волю демони анархії і безладдя. Ослаблення державного авторитету і чекання, що дорослі жителі країни виявляться здатні відповідально підійти до власного існування й існування своїх дітей, керуючи їх моральним розвитком, супроводжувалося бурхливим ростом сексіндустрії, а також значним погіршенням кримінальної ситуації в країні (особливо в зв'язку з підвищеною наркоманією). Мусульмани були в перших рядах серед борців проти бандитизму і поширення наркотиків. У період цієї боротьби виникла така суперечлива організація, як Мусульманська група, чи Народ проти бандитизму і наркотиків (НПБН). Багато з цих проблем були безпосереднім продуктом соціально-економічної політики режиму апартеїду, що, як тепер стало відомо, мав свою власну — незаконну — галузь по виробництву і поширенню наркотиків, що дозволяло владі одержувати додаткові доходи, що йшли на боротьбу з «тероризмом». Але ті, хто позбавлений політичної проникливості, нещадно осуджують нинішню демократію і пропонують свою, спрощену, версію рішення проблеми — названу ними «ісламською» — таку, наприклад, як відрубання рук, кастрацію гвалтівників і страту для убивць.

І в той час як велика частина південноафриканських мусульман вносить дуже значний внесок у перетворення нашого суспільства, окремі представники нашої громади виявляють явний страх перед наростаючим світлом волі і демократії. Я розділив ці проблеми на три основні частини. У першій я торкаюся питання про «Ісламське радіо», що зрештою було закрито, оскільки відмовлялося надати жінкам можливість виступати в радіоефірі. В другій розглядається проблема злочинності в країні, ну а в третій мова йтиме про страту.

В останній частині глави піднімається питання про досягнення згоди з нелегким минулим нашої країни і про механізм, що сприяє даній згоді: Комісії істини і примирення (СТОСІВ). Я також торкаюся проблеми байдужності мусульман Південної Африки до роботи СТОСІВ, щоб докладно розібрати ті найбільші зміни, що неминуче торкнуться сучасних прихильників ісламу в нашій республіці.

На краю волі?

Наше чекання тривало довгі роки. Але це було не просто терпляче чекання, а точніше його передчуттям, в якому було чимало рішучості, бо було заповнено боротьбою і стражданням, і в той же час також сміхом і радостями. І от майже три сторіччя правління расистської меншості підійшли до кінця. Цей момент у житті нашої країни був



відзначений тим, що вперше за минулі триста років наш народ зміг прийняти на себе відповідальність за власне життя. Правда, деякі відразу спробували скористатися цим. Забувши про гасла «будинок для всіх», «єдина заробітна плата», «рівність раніше закону», «права жінок — це загальнолюдські права», вони почали задаватися питанням: «А чим це буде вигідно для мене як кольорового, чи індуса мусульманина?» «Як я повинен діяти, щоб бути упевненим у тому, що мешканці мого кокона залишаться захищені?» На жаль, саме це хвилювало тих мусульман, що незадовго до виборів організували дві мусульманські партії.

«Голос за Африканську мусульманську партію (АМП) — це голос у підтримку ісламу!» — повідомлював плакат, вивішений поруч з мечеттю на 23-й вулиці в Йоганнесбурзі під час місяця Рамадан у 1994 році. Партія почала свою роботу на двадцять сьому ніч Рамадана — Ніч сили (*лайлах алькадр*). Мечеть була переповнена, для жінок був натягнутий окремо спеціальний тент. Пізніше в той же вечір дружина одного з засновників АМП умовляла інших жінок поставити свої підписи на листі, стверджуючи, що «це звичайна форма, якою ми відзначаємо Велику ніч». Але в цьому випадку підпису аж ніяк не відповідали «звичайній формі». Насправді це була петиція в підтримку АМП, покликана забезпечити партії фінансову підтримку в державному виборчому банку.

Приблизно за тиждень до цього в тій же самій мечеті зібралася значна кількість мусульман, щоб обговорити ідею утворення мусульманської партії. Однак велика частина була обманута у своїх чеканнях. Єдине, про що усіх запитували і що обговорювали — це рід і розміри тієї підтримки, що кожний міг зробити новій партії. При цьому кожний, хто насмілювався у своїх пошуках вийти за рамки руху, відразу був визнаний ворогом ісламу. Партія мусульман створена! А так чи це? «Тепер ніхто не зможе підшукати для себе виправдання, якщо не з'явиться на виборчу дільницю, і тим більше — якщо проголосує за одну з партій *куффар*» Справді?

З ряду причин мене не приваблює проект мусульманської політичної партії, що буде відстоювати тільки ідеї мусульман. Він базується на помилковій впевненості в тому, що соціально-політичні інтереси всіх мусульман зовсім ідентичні. Кожний може голосувати за них, оскільки — як пояснюють вони самі — до усіх нас прикріпленій той самий ярлик. Однак боротьба проти апартеїду дуже добре показала нам, що є мусульмани і «мусульмани» (незабаром після «Великої Ночі» один наш «брат» з університету Витвортерсренда переконавав мене в тім, що неприпустимо, щоб наші жінки під час *джумах*, п'ятничної конгрегаційної молитви, були серед чоловіків. Він доводив, що «евреї, індузи і негри зможуть побачити наших сестер, і тоді з ними відбудеться те, що вже сталося в Боснії». Коли ж я запитав його, чи не має він на увазі, що жінки в Боснії самі спровокували масові зґвалтування, він спокійно підтвердив це. Не можу зрозуміти, як подібний зразок людини без серця взагалі може бути мусульманином).

Істина полягає в тім, що існує чимало форм вираження ісламу, що буквально означає покірність волі Аллаху (і відтінків *куффра*, що маскується під іслам, як показав вищеописаний випадок). Організатори мусульманських політичних партій зрозуміли це дуже добре. Зрозуміло, деякі з них самі стали жертвами тієї ж фашистської логіки, пропаганди з боку окремих представників духівництва, а тепер намагаються підкорити своїм ідеям інших. І схожа логіка звучить у їхньому гаслі: «Голос за Африканську мусульманську партію — це голос у підтримку ісламу». Ця думка дуже проста: якщо ви не голосуєте взагалі, виходить, ви бойкотуєте іслам, а якщо ви голосуєте проти АМП, то тим самим ви виступаєте і проти ісламу.

Мусульманські партії фактично є реакцією на соціальну нестабільність і страх перед «невідомим». До деякої міри ці партії представляють мусульманський табір. Вони на-

магаються сховатися за добре оформленими кліше про іслам, що має у своєму розпорядженні можливості для вирішення всіх проблем, і Корані як нашої конституції. Ця позиція виявляє явне нерозуміння тих складних проблем, що стоять перед нашою країною. До того ж люди, що виступають з цими гаслами, не в змозі роз'яснити нам, яким саме чином іслам може бути трансформований на ясну і практичну мову політики сучасної держави. Багато південноафриканських мусульман, що підтримують ці партії, були дуже перелякані розвитком ситуації в країні після виборів. Їхній страх міститься в неприйнятті «невідомого» і в пропаганді цього «невідомого». Але в цьому випадку логічно було б поставити наступне запитання: чому для цих мусульман невідомою і лякаючою виявилася раптом гнітюча більшість жителів нашої країни, їхні лідери і їхні надії? І якщо вони дійсно думають, що іслам може відігравати серйозну роль у житті Південної Африки, то чому б їм не познайомитися ближче з тими, кому вони пропонують наші ідеали?

Так, говорять деякі з них, ми зовсім не хочемо замикатися у своїй громаді. Навпаки, ми жадаємо вступити в спілкування з «цими людьми» і передати їм завіти ісламу. Добре, але де ж у такому випадку ви були тоді, коли «їх» убивали, кидали у в'язниці, били, а їхні будинки зносили бульдозерами? І якщо ваша віра, ваш іслам не підштовхнули вас у свій час до активного і діючого співробітництва з жертвами апартеїду, то варто все-рйоз думати про природу такого ісламу. Чи дійсно громадянам цієї країни потрібен іслам, який зручно почуває себе поруч з несправедливістю й економічною експлуатацією; іслам, який обіцяє не грам винагороди на небесах, тоді як індуси та інші одержують його вже на землі?

«Подивіться, у який занепад прийшли моральні стандарти, — говорять деякі члени мусульманських партій, — принаймні, наші партії зможуть надати істотну підтримку у відновленні норм моралі».

По-перше, я сильно сумніваюся, що народ Південної Африки потребує повчання від тих людей, моральні вимоги яких обмежуються областю сексу, абортів і алкоголю, вже не говорячи про проблеми голоду і експлуатації (звичайно, коли люди міркують про «падіння моральних норм», вони мають на увазі, що раніше все було на багато краще. Але думка про те, що «раніше все було набагато краще», може виникнути лише в тих, хто попросту пройшов повз страждання гнітючої більшості жителів нашої країни).

По-друге, у той час як у кожного мусульманина є право висловитися з приводу ісламської точки зору на мораль, важливо зрозуміти, що ця мораль є нерозривною частиною єдиного ісламського морально-етичного світосприйняття. І точно так само, як ніхто не має права вимагати, щоб злодію відрубували руку в суспільстві, наскрізь ураженому бідністю, ніхто не має права наполягати на страті в суспільстві, що не живе за законами ісламу. Норми шариату й ісламська мораль є частиною цілого, що вічно розвивається, і хоча основні принципи *тавхіда* і справедливості вічні, конкретизація їх у суспільстві завжди була підлегла людській інтерпретації. Ізолювати правила від їхнього контексту і наполягати на їхньому буквальному переносі в систему неісламського суспільства означає звести цілий світогляд до рівня добірки з покарань.

По-третє, хоча переважна більшість мусульман дуже суворо відноситься до питань особистої моралі в області сексу, абортів і алкоголю (на жаль, не досить суворо для того, щоб жити в повній відповідності з цими розпорядженнями ісламу), важливо не забувати, що ці норми стосуються безпосередньо мусульман і представників ще ряду вірувань, що підтримують наші погляди на дані питання. І чи можемо ми всерйоз очікувати, що уряд, що представляє всіх жителів цієї країни, стане піклуватися про введення в державі норм, що відносяться безпосередньо тільки до нас і нашого світогляду?



І як далеко повинен просунути уряд цим шляхом? Невже наші брати всерйоз розраховують на те, що уряд країни займеться зміцненням ісламської моралі, заборонивши жінкам молитися з чоловіками? І що ж у цьому випадку можна сказати про нашу самоповагу і нашу вірність власним віруванням, коли ми покладаємо наші надії на неісламську державу, що своєю владою повинна підтримати моральні норми мусульман?

Без сумніву, дехто стане доводити, що ми не самотні в нашій битві за мораль і що інші розділяють наші погляди. Зрозуміло, існує ряд правих християнських партій, чії передвиборні гасла відповідають нашим. Проблема однак полягає в тому, що цей аргумент здатний зруйнувати ту підставу, на якій були зведені обидві мусульманські партії — твердження про те, що тільки вони в стані вирішити проблеми нашої країни. Серед нас є чимало мусульман, глибоко відданих нашій вірі і небайдужих до майбутнього нашої країни, що відмовляються бути членами громади, яка існує на окраїнах нашого суспільства і країни, яка роздає іншим громадянам, копії Біблії чи Корана в лицемірній надії довести цим іншу власну праведність.

Кілька років тому я був гостем в одній мусульманській родині, що володіє власною косметичною компанією. І мені здалося дуже цікавим те, що в їхньому будинку не було ні єдиного предмета з того, що вони самі робили — починаючи від зубної пасти і закінчуючи шампунями. Нічого цього не було в їхній ванні. Невже ж вони дійсно вважають цінним асортимент товарів своєї компанії, настільки широко розрекламований по всьому місту?

І чому ми повинні приєднуватися до людей, що настільки зарозуміло пропонують свій релігійний продукт усій нації, тоді як самі вони і їхні послідовники відмовляються використовувати цей продукт у своїх будинках? І хіба наш іслам повинен насамперед виявлятися не в нашій участі до інших людей, бажанні полегшити їхні страждання і послужити їм на шляху до блага? Сьогодні кожному мусульманину необхідно вибирати між ісламом, що почуває себе комфортно в суспільстві всіх громадян цієї країни і звертається до їхніх страхів і надій, і ісламом, що проповідує релігійний шовінізм і розглядає всіх інших громадян нашої країни як покупців у своїх магазинах чи ж споживачів своїх відеопрограм і памфлетів. Нам необхідно трудитися разом з іншими над загальними для нас ідеалами. А такими ідеалами є прагнення забезпечити роботою і житлом усіх громадян країни, забезпечення безпеки, миру і справедливості.

Покажи нам свої окуляри

У той час, коли в країні обговорювалася нова конституція, більшість релігійних осіб Південної Африки діяли так, начебто ми знову повернулися в епоху вимог. Розмахуючи все тим же прапором «моралі», вони влаштовували демонстрації на вулицях, вимагаючи повернення різного роду норм і правил.

Найбільш важливим моментом у вивченні всіх цих вимог є вид окулярів, крізь які ми дивимося як на конституцію, так і на Білль про Права. Якщо ми віддаємо собі звіт у тому, яка наша позиція стосовно основних ідеологічних і теологічних пунктів нашого релігійного світогляду, то ми здатні вловити суть проблеми: релігія не тільки є зброєю в наших баталіях, вона сама по собі — дійсне поле боїв. Таке розуміння допоможе нам осмислити свою власну позицію і зрозуміти, з чого виходять у своїх вимогах ті, з ким ми в чому-небудь не згодні.

Згадуючи про всі наші протиріччя, ми не повинні забувати, що для вираження наших емоцій, розповідей про події і наші вірування ми користуємося тією ж мовою. Визнаючи, що конституція країни по суті є угодою між громадянами країни і державою, але не між громадянами і тією Сутністю, котру деякі називають Всевишнім, нам не слід забувати і про те, що наша мова фактично пов'язана з цим світом. І хоча мова консти-

туції може бути абсолютною, в неї деяким чином не повинне входити все те, що вважає «абсолютним» релігійний віруючий. Конституція країни зовсім правильно заявляє про суверенність волі народу, але ця заява зовсім не повинна виступати коментарем до пункту про суверенітет Всевишнього. Християни-зулуси зовсім не наполягають на загальному визнанні Божественного духу й Ісуса як Короля, не слід і мусульманам обрушуватися на керівництво виборів за те, що воно не квапиться поставити на чолі кута ідею про всемогутність Аллаха.

Той факт, що я наполягаю на підтримці конституції країни, зовсім не означає, що я відкидаю Коран як верховне керівництво в житті кожного мусульманина. Я просто не хочу плутати божий дар з ячнею. Наш народ завжди з повагою ставився до нашого писання. І серед південноафриканських мусульман ніколи не було яких-небудь суперечок із приводу Корану. Розбіжності виникали лише з приводу використання Священного Писання різними групами мусульман (пам'ятаєте, рядки з Корана про те, що необхідно «шанувати Аллаха, Пророка і тих серед вас, що наділені владою»), використовувалися для підтримки режиму апартеїду? Але це було так давно, чи не так? А сьогодні важко знайти людину, яка не була б відданим борцем за звільнення. Але тепер ми живемо в період, коли пам'ять у людей коротка, а ножі — довгі).

Виступаючи як людина, що внесла свій непосильний внесок у боротьбу за справедливість, я також хочу сказати, що щиро переконаний в тій колосальній підтримці, яку багато хто з нас одержали від своїх релігійних традицій. Багато хто з нас заслужили право запропонувати на розгляд конституційної комісії наші релігійні цінності. Так, наприклад, я як мусульманин, вірю в існування всеосяжної віри з усеосяжною мораллю. І відмовляюся обмежувати мораль однією лише областю сексу; є щось не зовсім пристойне в теології, яка закривала очі на всю ту несправедливість, що мучила колись наше суспільство, виявляючи визначений імпульс до дії лише під час обговорення проблеми сексу і сексуальності. Я особисто вважаю, що в людському житті є багато інших імпульсів, крім сексуальних, і думаю, що конституція країни повинна бути сформована під впливом усеосяжного почуття релігійної моралі. Ця мораль не обійде стороною питання рівності і справедливості; і вона віднесе до розряду аморальних такі речі, як експлуатація, бідність і голод.

Релігії є що сказати і про внутрішню цінність людських істот, і про необхідність з обережністю підходити до наших взаємин з іншими (поводься з іншими так, як хотів би, щоб вони поводитись з тобою). У нас є загальні цінності і з тими, хто не є прихильником тієї чи іншої релігії: співчуття до інших, примирення і справедливість. І ці цінності ми можемо з повним правом запропонувати нашій країні. Але ми не повинні поводитися, як зарозумілі власники більш високих цінностей. Необхідно, щоб інші переконалися, що всі ці якості ми прагнемо втілити у власному житті, що вони — невід'ємна частина нас самих. На жаль, прихильники тієї чи іншої релігії нерідко змішують істину, у яку вони вірять, із самими собою — як віруючими в цю істину. Передбачувана перевага того, у що ви вірите, ще не підносить вас на п'єдестал. Знаючи це, варто поводитися з великою смиренністю. Давайте згадаємо, що наш уряд відноситься до усіх нас серйозно завдяки пануючому в країні духу змістовності і національної свідомості. Давайте ж не будемо зловживати цією змістовністю через бажання виключити «з гри» тих, хто не є прихильником нашої релігії не дотримується наших поглядів на питання сексу, страти й абортів.

Деякі мусульмани наполягають на включенні правил з Корана в конституцію країни. Але чи не є це лише визнанням нашої нездатності ввести дані принципи нашої віри у своє власне повсякденне життя? І хіба та наполегливість, з якою ми намагаємося по-



класти на світську державу відповідальність за нашу мораль, не є ознакою того, що наше почуття самоповаги поки ще знаходиться в зародковому стані (про що свідчать і наші голосні заяви про власну релігійну винятковість)? І хоча моральні принципи нашої віри здатні формувати наше мислення (включаючи і мислення мусульманських політиків), ідея про те, що яке-небудь Писання може лягти в основу загальної конституції країни чи Білля про права, дуже проблематична. І що саме ми повинні взяти за основу в країні, де проживають прихильники самих різних релігійних переконань, а також атеїсти? З огляду на, наприклад, ту роль, що зіграли в нашій визвольній боротьбі марксистки (у дужках помітимо: набагато більшу, ніж ті ж мусульмани), чому б нам не запропонувати як таке керівництво *Канінал*.

Коран наполягає на тому, щоб «віруючі уникали дружби з євреями і християнами». І якщо розглядати тексти буквально, і Біблія, і Коран заперечують ідею рівності статей. Деякі школи ісламської законодавчої думки засуджують мастурбацію, вважаючи її одним із гріхів. І що ж, ми повинні очікувати від нашої держави ще і того, що вона встановить контроль над спальнями і туалетами його громадян? І чи можемо ми наполягати на тому, щоб саме держава врегулювала відносини між мусульманами і їхніми сусідами-християнами і євреями? А як щодо спеціальної поліції, що буде стежити за тим, щоб мусульманки не виходили на вулицю без шарфів? І чи можна ототожнити гріх в очах Бога, Ієгови, Яхве чи Аллаха зі злочином у цивільному суспільстві? І якщо так — то чим релігійним Писанням ми скористаємося?

Припустимо, чудо здійснилося і ми дійсно домоглися згоди використовувати для створення конституції одне зі священних Писань. Але з нами як і раніше залишиться проблема людей і їхніх звичок дивитися на речі з різних точок зору. Існує також питання тексту і того контексту, у якому він створювався. Що означає дане конкретне слово на мові оригіналу? Що воно значило для перших слухачів чи читачів? Якими були умови його появи? Про кого це було сказано? Чи є дане конкретне правило загальним чи ж є? Чи може даний текст бути анульований чи ні? Ці питання мучили екзегетів протягом сторіч. І напевно чи наші політики виявляться здатні «перелопатити» усі праці за минулі двох тисяч років, зіставляючи різні думки відносно різних же релігійних писань.

Дехто стане стверджувати, що проблема інтерпретації насправді зовсім не є проблемою. Однак такі люди мають на увазі зрозуміло, що єдино вірної виявиться саме їхня інтерпретація. Я думаю, що подібне відношення до Писань безпосередньо пов'язане з боротьбою за свідомість людей, але не із серйозним теологічним процесом. І хоча загальний досвід людей здатний до деякої міри знизити розжарення існуючих між ними протиріч, не можна заперечувати той факт, що подібні протиріччя завжди будуть залишатися частиною нашого життя.

Для всіх мусульман єдиною точкою дотику є Коран (для суннітів — це ще і *сунна*, визначений кодекс поведіння Пророка). Але кожний з нас підходить до цих безумовних критеріїв, виходячи з власного світогляду і конкретних умов існування. І якщо віруючий не бачить неясностей, що існують у мові, історії й інтерпретації тексту, що впливають на результати, то він не зможе провести межу між нормативною ісламською мораллю і тим, що цей віруючий має на увазі під такою мораллю. І традиціоналізм, і фундаменталізм заперечують який-небудь особистий чи історичний вплив на норми і закони ісламу на першій інстанції. І хоча вони рішуче наполягають на тому, що ісламська мораль може визначатися лише «Кораном і поведінкою Пророка», крізь ці їхні твердження просвічується й інше: «А ми є єдиними, здатними правильно зрозуміти і те, і інше».

Злочинність — це чуже лихо? Чи наше?

Чоловік у газетного кіоску спостерігає за тим, як його чотирирічна дочка, думаючи, що її ніхто не бачить, потихеньку кладе собі в кишеню олівець із прилавка. Він тут-же хапає її за руку і, переконавшись в тому, що ніхто чужий цього не помітив, м'яко і трохи зніяковіло зауважує своїй дочці: «Будь ласка, більше так ніколи не роби; тато принесе тобі олівець завтра вночі зі своєї роботи». Ця забавна історія, так чи інакше зустрічається в нашому житті і не настільки вже значна сама по собі, змушує проте серйозно задуматися про охоплену сьогоднішню кризою злочинності Південну Африку.

У такій організації, як НПБН, девізом котрої стало: «Убий продавця (наркотиків), убий!» — ми бачимо згущену і інстинктивну, а також і дуже спрощену відповідь на хвилю, що залила наше суспільство насильством і злочинністю. Значна частина населення дуже негативно поставилася до того, що нова ліберально — демократична держава прийняла на себе зобов'язання захищати права всіх громадян, включаючи і злочинців. Зараз багато незадоволених таким лібералізмом наполягають на поверненні до страсти. Інші, включаючи і самих злочинців, в усьому обвинувачують бідність.

Нова ліберальна держава справді почасти відпустила поводи, за які міцно трималося старе. І сьогодні багато наших поліцейських, вихованих в культурі «скит, скоп ен до-нер» (трусни, штовхни і вдар), просто не знають, що можна і чого не можна зробити в новій Південній Африці. До того ж, незважаючи на те, що наша держава в законодавчому порядку пообіцяла захищати права всіх його громадян, ми, на жаль, не бачимо поки супутній цій обіцянці готовності захистити наші життя та майно — але ж саме це є першим обов'язком держави.

Проблема однак полягає не в самій ліберально-демократичній державі. Не здатне її вирішити і повернення до колишнього тоталітаризму з його гаслами типу: «Страта — усім інакомислячим і злочинцям!» Багато мусульман чий життєвий досвід обмежується крайною проживання і, може бути, декількома місяцями, проведеними під час паломництва в Саудовській Аравії, часто приводять дуже сумнівний аргумент на тему того, що «у Мецці люди можуть залишити незачиненими свої магазинчики, відправляючись на молитву, оскільки у всіх злодіїв давно уже відрубані руки!»

Кілька років тому мені довелося побувати у Швеції, на конференції, що тривала декілька днів. Після її завершення я і мій друг Патрик були запрошені на вихідні в будинок однієї жінки, організатора конференції. Коли ми приїхали до неї додому, де її не було приблизно тиждень, ми побачили, що вона просто відкрила двері — не користуючись ключем. Побачивши наше здивування, вона помітила: «О, люди тут просто не зачиняють двері!» І це у Швеції з її найліберальнішими законами і в'язницями, більш схожими на маленькі готелі. І при тому знов-таки, що вони не вбивають убивць і не гвалтують гвалтівників.

Але проблема полягає і не в бідності. Серед жителів Болівії, Палестини чи Бангладеша є чимало таких, котрі набагато бідніші наших бідняків, і усе-таки ви можете ходити в цих країнах по вулиці навіть уночі, не боячись, що тебе пограбують чи уб'ють. Проблема коріниться в тому, що ще в роки правління режиму апартеїду людське життя практично знецінилося, що супроводжувалось повним руйнуванням моралі взагалі і розвитком утилітарної, егоцентричної культури, що привчила людей завжди і в усьому бачити лише свої потреби. Як би не було, але ми зараз говоримо про південноафриканську націю: дивну націю, що зуміла справитися з затяжною, кривавою і брудною расовою війною. Наш народ не тільки переборов наслідки довголітньої дискримінації, але й у завзятій боротьбі домігся права самому визначати свою долю. Але зараз уже стає яс-



но: для того, щоб ми змогли цілком справитися з негативною кримінальною ситуацією, нам необхідні глобальні зміни в соціально економічній сфері життя. Зрештою, ми вже не можемо, як колись, безпомічно дивитися на речі з боку — прийшла пора всерйоз узятися за діло. Але рішення цієї проблеми неможливо без того, щоб усі ми — і жертви, і злочинці — відчули свою відповідальність за те, що відбувається. Тільки гуманне вирішення питання приведе до поліпшення цієї тривалої хвороби.

Часом же наша реакція на наркотики і розгул насильства відбиває лише глибоко за-таєні в нас страх і озлобленість. По суті, усі ми стали жертвами того, до чого так довго прагнув нині відсутній режим апартеїду, — жертвами катастрофічного зниження цінності людського духу. І навіть якщо ми думаємо, що звір вже убитий, — насправді він лише сховався усередині нас. І ми, зневірившись справитися з цим «внутрішнім звіром», починаємо шукати ворога зовні — в образі бандитів і продавців наркотиків, проти яких ми і направляємо отруту що накопичилась в нас (не намагаючись навіть відшукати його джерело).

Зрозуміло, ворог може існувати і зовні — і Свідченням цьому будуть численні жертви бандитизму і наркоманії. Але це лише одна сторона монети. Усі ми — і злочинці, і їхні жертви — є Сіамськими близнюками, народженими ще при минулому режимі. Продавцям наркотиків потрібні покупці, а бандитам також потрібні покупці, що захочуть придбати украдені ними товари: це і є камінь спотикання. Ви можете скільки завгодно кричати про падіння нравів, вказуючи на повій, що вільно розгулюють по вулицях. Але при цьому не слід забувати і про те, що без попиту не було б і пропозиції.

І якщо ми не постараємося усвідомити свою відповідальність за те, що відбувається, ми ніколи не звільнимся від ненависті до інших. Дуже небезпечно не зауважувати отруту, що накопичується у собі, оскільки, не зумівши звільнитися від неї зсередини, ми завжди будемо шукати когось зовні, щоб вилити на нього надлишки цієї отрути, «Що ще ми повинні очистити від скверни?» от яким стає головне питання. Але, як я уже відзначав і раніш, отрута подібна кислоті: вона приносить більше шкоди тій судині, у якій зберігається, ніж об'єкту, на котрий виливається. Тому нам варто припинити поділяти світ на «свій» і «чужий». Там, зовні, ми не знайдемо ні проблеми, ні її рішення. І Маненберг, один з найбідніших районів, де Рашида Стеггі, відомого ватажка бандитів, ушановують як національного героя, є всього лише відображенням — нехай і не занадто приглядним — такого району, як Гейтсвілл, де проживають громадяни середнього статку і де знаходиться центр такої організації, як НПБН. Точно так само не можна говорити і про те, що НПБН є групою, створеною і фінансованою іранськими чи лівійськими силами (цим охоче спекулюють засоби масової інформації). НПБН — це одна зі складових нашої громади, що звертає весь свій гнів на удавану нездатність чи невміння нашої держави захистити своїх громадян від розгулу бандитизму.

Та хвиля активності, що піднялася зараз серед мусульман, обурених повсюдним розповсюдженням наркотиків і безконтрольною злочинністю, змушує всерйоз роздумувати про природу ісламу, ісламських законів і про мораль релігійних меншинств. По-перше, Коран — для всіх мусульман пряме і достовірне слово Бога — встановлює цілий ряд фізичних покарань за всілякі злочини (від злодійства до убивства), таких, наприклад, як відсікання рук, бичування і смертна страта. Але всі ці вказівки, будучи вивраними зі свого контексту, стають зручним засобом для тих, хто не в змозі розпізнати глибоко людяний і милосердний настрій усієї книги.

По-друге, право судити обвинувачуваного, вимагати відплати і визначати характер цієї відплати завжди були строго обмежені в ісламському світі: ці права — прерогатива держави і його органів. Ні текст Корана, ні мусульманські юристи ніколи не давали

своєї санкції на втручання в ісламську систему покарання особам, що не наділені державною владою. Традиційна ісламська юриспруденція поділяє всі держави на три типи: «обитель ісламу» — де влада належить мусульманам і превалюють ісламські закони; «обитель війни» — де держава займає різко антагоністичну позицію стосовно живучих в ньому мусульман; і «обитель миру» — де мусульмани живуть, вільно виконуючи норми і правила своєї релігії, незважаючи на немусульманський характер держави. Виходячи з цієї термінології, ми можемо з повним правом віднести Південну Африку до держав третього типу.

Це наводить мене на міркування про такий феномен, як значна підтримка членами мусульманської громади страти Рашада Стеггі, відомого вагажжя бандитів і брата-близнюка Рашида, що відбулася у вересні 1996 р. під час маршу НПБН Незважаючи на загальні міркування про те, що це було виправдано ісламом, і ряд закликів до створення «ісламської держави», ніхто чомусь не задався простим питанням: «А що говорить про це шариат, ісламський кодекс законів?» Не прийняли до уваги і ту просту обставину, що всі мусульманські юристи завилі: убивство Стеггі не може бути виправдано, виходячи з норм шариата. Виникає враження, що люди дотримуються наступного принципу: якщо інтерпретатори закону не хочуть «підганяти» закони під бажання цих людей, то такі закони слід просто ігнорувати.

Але проблема — у будь-якому разі для мусульман — полягає в тім, що закони встановлює Бог, а його неможливо ігнорувати.

До того ж ні «розчарування», ні «гнів», якими б виправданими вони не були, ніколи не ставали причиною прийняття якого-небудь судового рішення. Якось Пророка Мухаммада (нехай прибудуть з ним мир і благословення) запитали: «який з цих трьох людей старається на шляху Аллаха: той, хто бореться, щоб показати свою хоробрість, той, хто бореться під впливом почуття гніву, чи ж той, хто бажає виказати себе з кращого боку?» На це Пророк відповів: «Лише той, хто бореться в ім'я того, щоб слово Аллаха було піднесено, старається на шляху Аллаха». Саме тому в ісламі такий сильний інститут суддівства, кадї: лише безпристрасний розум у стані бути посередником між обвинуваченим і «гнівом» народу.

На жаль, вийшло так, що саме «община» — але ніяк не закон і не текст — стала визначальним критерієм правильного і помилкового. І це стає серйозною дилемою для мене й інших теологів звільнення, що завжди доказували, що такий підхід гідний похвали. Настільки ж серйозною дилемою стає це і для тих, хто виправдує убивство Стеггі нормами ісламу: як можна діяти в ім'я ісламу, обходячи при цьому закони шариату? І чи можливо для сьогоденних мусульман вести життя в повному підкорянні волі Бога (дослівне значення арабського слова іслам), уникаючи при цьому занурюватися в законовідні безодні, що супроводжують нормативний іслам?

Зрештою, це питання довіри до безпосередньо виявленого слова Бога. І цілком зрозуміле бажання багатьох мусульман бачити всіх людей, що живуть у згоді з цим словом. Питання лише в тім, якою мірою ми починаємо розповсюджувати наші норми на тих, хто не розділяє з нами нашого сприйняття божественного слова (та й чи вправі ми так робити?). «Божественне Слово, — можуть сказати деякі сіоністи, — дарував нам Великий Ізраїль і ми бачимо, наскільки жахаючі наслідки принесла ця переконаність сучасним палестинцям і ліванцям, що змушені терпіти щоденний тиск із боку тих, хто занадто вузько сприймає своє Священне Писання. Та й усі ми легко можемо уявити, що вийде, наприклад, з мусульманами Південної Африки, якщо ті ж вегетаріанці чи захисники навколишнього середовища розпочнуть поширювати на нас свою мораль і убивати, скажемо, торговців м'ясом за ті страждання, що ми приносимо нещасним тваринам,



не бажаючи переходити тільки на рослинну їжу (не говорячи вже про той збиток, котрий ми наносимо навколишньому середовищу).

У сучасній Південній Африці усе більше і більше число людей знаходить свою — дуже суперечливу — відповідь на проблему розгулу злочинності. Хочеш вціліти? — тоді озбройся до зубів! Дослідження показують, що сьогодні на руках у наших громадян знаходиться біля семи мільйонів одиниць вогнепальної зброї (це означає, що кожен шостий південноафриканець озброєний). У 1997 р. було застрелено в цілому одинадцять тисяч чоловік, і ще 24 700 чоловік були поранені. З огляду на те, що щорічно в країні крадуть вісімнадцять тисяч одиниць вогнепальної зброї, і що ваш особистий пістолет може при нагоді обернутися проти вас же, — залишається лише вражатися божевіллям що відбувається. У тому, що людина нерідко стає жертвою своєї ж власної зброї, мені особисто бачиться деякий символ, що відображає наші взаємини з іншими і підкреслює неподільність наших доль.

І за що ж ми тоді боролися? В ім'я чого розсталися з життям самі віддані наші борці за волю? В ім'я суспільства, де кожен озброєний до зубів і жадає здійснити власне правосуддя з будь-якого, навіть самого незначного приводу?

Нам варто пам'ятати про те, що наша самоповага визначається тим, до якого ступеня ми готові прийняти на себе відповідальність за всі життєві ситуації. І хоча найвідрапливіші і жахливі кримінальні драми можуть відбуватися «десь там», починаються вони завжди тут — у рамках нашого власного поведіння. І це означає, що ми повинні перестати втішатися думкою про власну безкарність, ідучи з офісу з украденим олівцем у кишені, з гордістю демонструючи знайомим куплений вами дешевий украдений відеомагнітофон і регулярно забуваючи оплатити ліцензію на ваше телебачення.

І не важливо, наскільки ефективною є держава, в якій ви живете: не держава робить людину моральною. Ні відрубання рук, ні інші форми насильства тут також не допоможуть: моралі навчаються насамперед на прикладах, і ефективною вона стає лише тоді, коли приймається всіма жителями країни. Що ж стосується рішення проблеми на соціальному рівні, то тут ми повинні трудитися над зміцненням органів правопорядку. Спокійна і діяльна участь в антикримінальних форумах, організованих на базі співпраці поліції з громадою, спосіб але стати тим лакмусовим папірцем, що розподіляє ваше справжнє відношення до проблеми розповсюдження наркотиків і росту бандитизму. Однак остаточне вирішення цієї проблеми стане можливим тільки завдяки спільним зусиллям тих самих громадян, що зараз лише розводять руками, у розпачі дивлячись на те, що відбувається.

Про вбивство вбивць

У Пакистані недавно помер Тара Масіх, легендарний державний кат, і, згідно звичаю, це місце зайняв його син. Як видно з імені «Масіх», людина ця — християнин (так само як і всі інші кати у Пакистані що вішають і бичують людей). І тут ми бачимо повторення «традиції», відповідно до якої всі чистильники та прибиральники у країні — християни. Тут, якщо ви народились пенджабським християнином чи індузом з низької касти, вам відкрита одна дорога — у чистильники. Ні мусульмани в Пакистані, ні індузи вищої касти в Індії не принижуються до того, щоби самим чистити стічні труби в себе в будинках. «Почистьте чистильника» — от звичайна відповідь. У цьому суспільстві чистильники є втіленням бруду, і лише їм, на загальне переконання, дозволено доторкатися до цього бруду.

Суспільству зовсім не до вподоби перспектива жити поруч із власними відходами. І нехай ті, кому ми відмовляємо в праві на людську гідність, тобто «інші», займаються такими речами, (У чистильника немає навіть імені. Він чи вона звуться «Джамадаар».)

Те, що прибиральники звільняють наші будинки від бруду і поганого запаху дозволяє нам почувати себе краще, забувши на час про настільки непроглядні речі.

Але чому ж ми вішаємо людей?

Значний ріст злочинності в сучасній Південній Африці викликав у країні нову хвилю закликів повернути страту. І хоча ці заклики відносяться насамперед до вбивць і гвалтівників, що роблять злочини проти суспільства, вони також торкаються й усіх нас, показуючи які соціальні шляхи ми вибираємо, щоб очистити наше суспільство від його «покидьків». Доки Конституційний суд нашої країни не ввів мораторій на страту, Південна Африка знаходилася у дуже характерній компанії: поряд зі США, Китаєм, Іраном і Іраком. Ми очолювали список країн, що прирікають своїх злочинців на страту.

Давайте розглянемо аргументи на користь смертної страти у світлі наших спроб створити суспільство, засноване на справедливості і примиренні. По-перше, останні опитування показали, що велика частина населення країни виступає за повернення страти. І прихильники цієї ідеї пропонують провести всенародний референдум. Південна Африка є демократичною державою, що обирає своїх представників для підтримки і зміцнення більшості (але не усіх) наших поглядів. І де були б зараз представники правих з релігійного і політичного середовища, якби у свій час уряд прислухався до закликів «переважної більшості наших націй», що тепер ці праві сили настільки охоче використовують в пропаганді страти? Я підозрюю, що у в'язницях і в сміттовому кошику історії. І чому ці самі праві, що настільки охоче підтримали гуманне рішення нашої держави простити злочини одягнених в мундири представників всіма зневаженого режиму апартеїду, тепер наполягають на тому, щоб ця ж держава звільнила найпримітивніші людські інстинкти, страчуючи убивць без уніформи?

Нерідко можна почути заяви про те, що страта здатна утримати людей від злочинів. Але якщо це вірно, то чому ж режим апартеїду з кожним роком вішав усе більше людей? Відтоді, як у Малайзії була введена страта за поширення наркотиків відсоток повішених росте там з кожним роком (а недавно я чув, як прем'єр-міністр цієї країни доводив, що скасування страти стало б тепер несправедливістю щодо тих, хто вже повішений!) У Саудівській Аравії, у якій колись були особливі «дні обезглавлювання» (як правило, п'ятниця), тепер страта проводиться в усі дні тижня — щоб справитися зі збільшенням числа злочинців. Тому виправдання страти при очевидній неможливості вдержати подібним чином від здійснення злочинів базується винятково на примітивному й атавістичному почутті помсти. Але хіба в цивілізованому суспільстві є місце подібним інстинктам? Абу Хурейра (нехай прибуде з ним милість Аллаха) розповідає як одного разу деякий чоловік попросив Пророка дати йому ради. Той сказав: «Не піддавайся Гніву». Людина ще кілька разів повторила своє прохання. І щораз Пророк відповідав: «Не піддавайся гніву».

По-друге, прихильники страти вважають, що це відплата вбивцям за їх злочини проти суспільства. Ну а чому б тоді не насилувати гвалтівників? Можливо, ми не робимо цього тому, що в глибині душі прекрасно розуміємо: нашій людській сутності буде нанесений непоправний збиток, якщо ми опустимося до рівня гірших з нас.

Багато мусульман дуже позитивно реагують на загальні міркування «правих» про необхідність зміцнення закону, не поспішаючи однак негайно ж підтримати ідею про введення страти за ряд злочинів. Той, хто підтримує ці ідеї, рахуючи їх «ісламськими», вірить, що в такий спосіб відбудеться визначене зрушення у бік ісламізації держави. Але ісламська система покарань була розроблена для зовсім конкретного суспільства, у якому відплата за деякі злочини нерідко затягувалася на довгі роки. «Око за око» — це не розпорядження, а обмеження. У Корані з цього приводу сказано: «для вас у відплаті —



життя, що володіють розумом! — може бути, ви будете богобоязливі!» (К. 2:179). іншими словами, слід було зупинити той вид відплати, котрий розтягувався занадто надовго. Саме тому покарання в Корані називаються словом худуд Аллах (обмеження Аллах). І якби страта була божественним розпорядженням, то питання про плату за кров просто не піднімалося б.

З огляду на цей факт, а також існуючу сьогодні в багатьох країнах економічну нерівність, варто визнати, що лише багаті люди зможуть уникнути покарання смертю (якщо їхні хабарі, високооплачувані адвокати чи дипломатичні представники ще не забезпечили їм звільнення з-під охорони чи виправдальний вердикт). Істина полягає в тому, що гнітюча більшість відправлених на смерть — представники найбідніших і експлуатованих класів.

Чому ми не повинні вішати людей?

По-перше, щоб не втратити людську гідність. Я впевнений, що ідеї, які проповідуються в Корані, спрямовані на поліпшення якості людського життя і полегшення нашого повернення в лоно Аллаха. Наш Господь нікого не залишає без надії на спокуту.

По-друге, усім людям, як відомо, властиво помилятися. Згадайте хоча б Кирка Бладсворта, що провів дев'ять років у камері смертників у США, очікуючи страти за згвалтування й убивство дев'ятирічної дівчинки. І лише недавно американські служби встановили, що він був невинний. Кілька років тому в Англії, у зв'язку з розкриттям цілої мережі корумпованих поліцейських, що у числі іншого займалися фальсифікацією свідчень, були заново перевірені кілька справ, після чого ряд ув'язнених було випущено на волю. А якби цих ув'язнених уже повісили?

Ми можемо довго міркувати про те, що помилки з боку держави неминучі. Але що якби така помилка відбилася на вашому житті? Немає бездоганих систем, лише страта виключає можливість виправити подібну помилку.

Т. Маршалл, що працював колись у Верховному суді США, сказав із приводу відомої справи «Фермен проти Джорджі»:

«Як би громадяни Америки зрозуміли, що страта не більш лякає людей, чим довічне ув'язнення, що більшість ув'язнених до моменту звільнення стають законслухняними громадянами, що страта сама по собі може стимулювати кримінальну активність, що бували випадки, коли на смерть прирікали невинних людей, що цим створюється справжній хаос у системі накладення покарань, — то більшість американців (я в цьому впевнений) рішуче відкинули б страту».

А хіба жителі Південної Африки, що так багато знають про нелюдськість людей по відношенню один до одного, не готові ще відмовитися від ідеї страти? І хто зможе позбавити душу Тара Масиха від тих смертей, що вона також повинна була пережити в момент, коли чергова його жертва залишала цей світ?

Тому, що знайшов — радість, тому, що загубив — сльози?

Коли суспільство пройшло через такі потрясіння, що випали на частку громадян Південної Африки, і коли народ піддавався такому гнобленню, як чорношкірі жителі нашої країни, питання про те, чи необхідно піднімати цю проблему, просто не стоїть. Як писав Нельсон Мандела в книзі «Справедливість у перехідний період»: «...закривши очі на минуле і зробивши вигляд, що нічого не було, ми залишаємо в серці нашої нації джерело невичерпного болю, розбіжностей, ненависті і насильства. І лише розкриття істини і пошуки справедливості здатні створити в країні такий моральний клімат, що буде сприяти нашому прагненню до загального примирення». Той кошмар, що пережила Південна Африка, подібний незагойній дитячій травмі, яка знову і знову «відкрива-

ється в кошмарах і неврозах, поки вона (дитина) не зможе витягти її з глибин пам'яті, щоб подивитися на неї вже при світлі дня» (Марионо Гродндона, Тайм Мэгзін, 22 травня 1995).

Нова конституція нашої країни створила Комісію з істини і примирення (КІП), задачею якої стало зцілити рани минулого, даруючи амністію всім злочинам з політичним підтекстом і відкривши перед жителями країни повну правду про кошмар, що залишив нас. І от, після майже двох років безустанних вишукувань, заслуховування свідків і перевірки документів, звіт цієї комісії ліг у 1998 році на стіл президента. Ми усі спостерігали за роботою комісії, співчуваючи родинам загиблих і жертвам режиму апартеїду. Простота їхніх прохань — «Я прошу лише, щоб мені віддали руку мого чоловіка, щоб я могла зберігати її де-інде», — говорила одна нещаслива вдова, — заставляла нас ще і ще раз задуматися про здатність людей прощати і приймати зі смиренністю навіть найтрагічніші події в їхньому житті. Ми всі були глибоко торкнуті тією людяністю, що виявив голова комісії, архієпископ Десмонд Туту, а також приємно здивовані компетентністю даної комісії.

Але що ж ми одержали в підсумку?

Як неодноразово нагадував нам архієпископ Туту, КІП була створена в результаті політичних переговорів. І хоча в задачу КІП насамперед входить розкривати рани минулого, вона також може служити ідеологічним інструментом нинішньої політики, спрямованої на створення в країні «позитивного клімату» (дуже примітний той факт, що подібна політика знайшла підтримку в сучасному індустріальному суспільстві — тому суспільстві, що так охоче кидається на розшуки колишніх нацистських злочинців з метою покарати їх, навіть якщо їм уже давно за вісімдесят. Що ж, виходить, що життя євреїв більш значиме, чим життя негрів, і що «чорним» не можна дозволяти давати волю їх диким інстинктам, тоді як те ж саме — зрозуміло, в ім'я справедливості! — дозволяється «білим»?).

Багато членів комісії не раз заявляли, що їхня задача — зосередитися на жертвах апартеїду. І дійсно, усі ми були свідками тієї поваги, що виявлялася жертвам і їхнім сім'ям, тієї уваги, з яким вислухувалися їхні показання, а також того, з якою швидкістю виконувались розпорядження комісії про компенсацію потерпілим. На жаль, без ясного усвідомлення принципів справедливості, перенос всієї уваги на жертви апартеїду нерідко вів до того, що злочинцям вдавалося уникнути відповідальності.

Деякі родини жертв старого режиму відмовилися підкоритися рішенням КІП, як, наприклад, родина загиблого імама Абдулли Харона, убитого поліцією безпеки в 1969 році. Ряд інших сімей (таких, як родини Стіва Банту Бико, Гриффітса, Вікторії Мсенге) виступили з рішучим, хоча і безрезультатним протестом проти висновків КІП, загубивши тим самим право самим свідчити в суді. Але ці родини не роблять вибору між примиренням і справедливістю — їх лише не влаштовує те, що нерідко примиренню віддають перевагу перед справедливістю. І по чому б шановній комісії не дозволити самим жертвам визначати той шлях, яким вони готові йти до примирення? І навіщо примушувати цих людей (чи м'яко чи не дуже) ставати частиною того процесу, що несе нам очищення і зцілення, але не здатний залікувати їхньої рани? І чому ми очікуємо, що ці люди відмовляться від своїх вимог відновити справедливість, навіть якщо ці вимоги подібні проханню місіс Ребекки Трутер, що наполягала на тому, щоб убивці її сина перестали виплачувати державну пенсію, «щоб він відчув, до чого привела моя боротьба за справедливість». Мабуть, прагнення до справедливості не менш людяно, ніж прагнення до примирення, чи не так?



У той час як справедливість є моральною цінністю, що не бідує в релігійному, ідеологічному чи якому-небудь ще обґрунтуванні, вона зовсім не тотожна примиренню. Ні в кого немає сумнівів, що наше суспільство жадає зцілення, істотною частиною якого може стати саме примирення. Але чи має зміст примирення без справедливості? І чи буде успішною робота комісії, коли незабаром вона дарує прощення вбивцям, що нерідко живуть на велику державну пенсію, у той час як родини загиблих проливають сльози біля будинку КІП в безплідній надії на справедливість? Як отут не згадати відому приказку: «Тому, що знайшов — радість, тому що загубив — сльози!»

І хоча члени КІП уникали будь-якого осуду цих родин, не згодних з її роботою, і не робили ніяких спроб змусити їх переіменити своє рішення, нам усе-таки варто б звернути увагу на те, що приватна християнська версія прощення і примирення не повинна використовуватися в якості загальнодержавного принципу. Відповідно до цієї версії, стабільність у суспільстві є більш насущною потребою, ніж справедливість. Спадкоємці даної ідеї черпають сили в історії про Христа, що благов Батька простити його мучителів, навіть якщо він буде розіп'ятим. І хоча дуже багато людей вважають, що подібне всепрощення являється винятковим стимулом духовного зростання, і вірять, що їхня власна гуманність лише підсилиться завдяки прощенню їхніх переслідувачів, я не надто вірю в ефективність прямого переносу даної теорії на соціальний і політичний ґрунт.

У підсумку колишні прихильники режиму апартеїду визнавалися лише в самій малості зі зробленого в ті роки, що дозволяло їм «вийти сухими з води». Ну а що стосується тих, хто найбільше потребував того, щоб почути правду про те що відбувалося у нашій країні — тобто «білих», — то вони практично були відсутні під час процесу.

Ну а що ж мусульмани? Яким чином усе це стосувалося особисто нас?

Одним із членів комісії був мусульманин, що очолював комітет з амністій. До процесу залучалися й інші мусульмани — як свідки. Я також давав свідчення на слуханнях у справі про переслідування прихильників нашої віри режимом апартеїду і про їхній внесок у справу звільнення нашої країни (серед таких людей можна згадати імама Хассана Соломона з Мусульманської юридичної ради). Але в цілому вся ця подія пройшла повз увагу Мусульманської общини. Ні робота КІП, ні зачеплені нею проблеми серед наших мусульман практично не обговорювалися.

Було лише два виключення. Першим виключенням стали спроби (утім, досить безуспішні) імама Абдура Рашида Омара з мечеті Клермонт Мейн Роуд зацікавити роботою Комісії нашу громаду. Другим же виключенням було регулярне висвітлення діяльності КІП мусульманським щотижневиком «Аль Калам». Багато з не мусульман, що критично ставляться до процесу примирення, що усвідомлюють значимість мусульман, не тільки потерпілих від режиму апартеїду, але таких, що внесли чималий внесок у звільнення нашої країни, були здивовані нашою байдужістю до того, що відбувається. Батько Майкл Лепслі переконав мене організувати дискусію на тему нашої індеферентності. Для участі в дискусії були запрошені дванадцять чоловік, десять пообіцяли прийти, і лише одна, Сорайа Бош (хай буде до неї милостивий Аллах) виконала обіцянку.

Я вважаю, що прогресивним мусульманам, що живуть у сучасній Південній Африці, варто було б подумати про причини такої байдужості. Багато хто з нас створювали свої організаційні програми і визначали свою теологію в умовах опозиції державі. І та втрага, що була нанесена нашим базовим ідеям у результаті падіння режиму апартеїду, показала нам усю недостатність подібного проникнення в сучасний контекстуальний іслам Південної Африки. До того ж зникнення із політичної сцени ряду наших яскравих діячів і мислителів, а також наша нездатність виховати в тому дусі нове покоління мо-

лоді привели до того, що в таких значних організаціях, як КІП, практично були відсутні мусульмани. Серед інших негативних моментів хотілося б відзначити прихильність рядових мусульман своїм, вузькообщинним інтересам (наприклад, не раз питання, що піднімалося, про те, коли варто відзначати свято Ід). У результаті суспільний імідж ісламу створюється завдяки активним діям найбільш реакційних його елементів. А відсутність серйозних мусульманських організацій з міцною інфраструктурою і реальними перспективами створює умови, у яких будь-які спроби окремих прогресивних мусульман «підтримувати честь мундира» розглядаються лише як прояви «егоцентризму» і бажання «організувати підтримку з боку громади перед наступними виборами».

Друге запитання стосується всього нашого суспільства в цілому. Лише далеко не всі з тих, хто боровся за волю, розуміли, що боротьба йде проти усіх форм несправедливості. Це була боротьба за «найменшого» (за словами Ісуса — хай придуть з Ним мир і благословення — «Як ви чините по відношенню до самого незначного з Моїх братів, так ви чините і стосовно Мене»). І зараз у нашій країні є чимало християн, котрі ніяк не хочуть зрозуміти, що християнство як привілейована релігія повинна поступитися місцем більш смиренному світогляду, що представляє рівні права всім існуючим в країні релігіям. Я впевнений, що ця проблема відбилася вже в християнізації ідей КІП, що, у свою чергу, спричинило за собою небажання багатьох мусульман втручатися в те, що відбувається (у день мого виступу в суді я критично відгукнувся про те, що євреї, мусульмани і індуси повинні виступати перед присяжними засідателями, серед яких немає жодного нехристиянина, — засідателями, очолюваними християнським архієпископом, сидячим під величезним розп'яттям у церковному залі).

Тому ми повинні постійно нагадувати іншим про нашу присутність і про неминущі цінності нашої релігійної спадщини. Але робити це потрібно таким чином, щоб ці «інші» готові були прийняти нас як партнерів по відтворенню і зміцненню нашої нації.

Висновок

Що у ваших планах!

Коли ви йдете по Бродвею, вам в очі кидається напис, виконаний величезними червоними буквами:

«Ви хочете врятуватись?»... Якби цей напис звучав інакше: «Ви хочете бути в безпеці?» — то мільйони людей відповіли б: «Так, так, так ми хочемо бути в безпеці», — і так була б воздвигнута ще одна барикада. Душа ув'язнена і захищена, ніщо не може проникнути сюди і заподіяти їй шкоди, але й вона також не може вийти назовні... Виходьте зовні, якщо ви хочете розвиватися. Вийти зовні — це небезпечно, дуже небезпечно, але це необхідно зробити: іншого шляху просто немає.

Фінн. Містер Бог, це Ганна

Лист, приведений нижче, піднімає цілий ряд питань, що були порушені мною ще в заключній главі моєї попередньої книги — «Коран, плюралізм і звільнення», — і де вони також були залишені без відповіді. Цей лист вперше з'явився в журналі «Аль Калам», і реакція на нього була всілякою: репліки варіювалися від «навіть Фарид Ісак почав прозрівати від власного неучтва» до більш проникливого (в особі Абдула Кадира Тайоба): «Я не бажаю потрапити в цю пастку: хлопець знову хоче втягнути нас у дискусію щодо своїх поглядів» (сподіваюся, АК вибачить мене за неточну цитату. Якщо ж він усе-таки буде наполягати на первісному варіанті, то читачу досить буде замінити букву «t» у слові «trap» на «с»).

Назима Кассим, одна з тих, хто читав рукопис цієї книги, написала мені в супровідному листі: «Я розумію, що просто задавати питання — уже непогано. Але чому б не



спробувати і відповісти на них? Чи це приведе тебе до божевілля, а то і до параної?*

Що ж, Назима, дякую за виклик, що я почасти приймаю, а також за нагадування, щоб я звернувся з проханням до моїх читачів: якщо хтось з вас раптом знайде щонебудь з моїх попередніх «забав», будь ласка, поверніть їх мені — для передачі моїм видавцям.

Дорогий Фарид, як вимовляється твоє ім'я? Хочу нагадати, що твоя мати вимовляла його з довгим «и» перед «д». Виходить, що і це ввійшло у твою традицію «відкидання»? Я регулярно читаю твої статті в різних газетах з тих самих пір, як ти почав друкуватися. До того ж, я прочитав листи читачів, звернені до видавців «Аль Калам», де вони критикують твої погляди і погляди тих твоїх однодумців по просвіті/заплутуванню, очорненню, котрі прикрашають/бруднять сторінки цього видання. Однак ніхто з вас жодного разу не спустився до того, щоб відповісти на ці зауваження. Чи не є подібний підхід відображенням інтелектуальної високомірності стосовно тих, кого ви вважаєте не настільки значимими? З огляду на ваші претензії на смиренність, люди могли б очікувати від вас хоча б підтвердження того, що ви дійсно прочитали їхні критичні зауваження (не говорячи вже про спробу прислухатися до сказаного).

По-перше, не могли б ви точно вказати, яким чином Коран і хадиси співвідносяться з вашим мисленням? У той час як у ваших роботах зустрічаються окремі уривки з Корана, ви практично зовсім не цитуєте хадиси. У людини, що читає ваші роботи, створюється враження, що ви залучаєте текст — точніше, окремі його частини — з єдиною метою довести свою точку зору (тоді як варто було б очікувати, що саме текст повинен формувати ваші погляди). Без сумніву, ви станете доводити, що неможливо уявити таку річ, як текст, що формує чиесь мислення, і що, навпаки, всіма і завжди будь-який текст залучається як підкріплення тих поглядів, що уже властиві автору. Що ж, може бути, це і так. Однак не слід забувати і того, що в історії наукової традиції ісламу ніхто і ніколи свідомо не виходив з даного принципу. Виходить, що ви і вам подібні поставили себе поза традицією.

А чого варта вся ця демагогічна балаканина щодо мінливих умов, про які ви твердите у своїх письмових роботах і в усних виступах? Чи не лежить в основі всього цього те почуття, що усі ми прекрасно відчуваємо — але не завжди в стані виразити, — почуття презирства стосовно громади і її традицій (з котрими ви проте не маєте жодної потреби порвати остаточно)? Замість того ви ходите навколо та біля, руйнуючи ці традиції зсередини. Та дратівливість, яку ви відзначили навколо мечеті Клермонт Мейн Роуд під час виступу там професора Аміні Вадуд, і ті прояви хуліганства, із приводу яких ви так журилися, безумовно є проявом почуття нетерпимості в громаді. Але це до того ж ще і відображення зростаючого гніву з боку простих мусульман по відношенню до демагогічних викладок вашої теології і по відношенню до тієї зневаги, яку ви і подібні вам випробовують до нашої громади і її традицій.

По-друге, чи існує для вас що-небудь справді унікальне в ісламі, що змушує вас дотримувати саме цієї віри і бажати її розповсюдження серед інших людей? Ви усе більш і більш робите вибір на користь загальнолюдської перспективи, яку можна обґрунтувати, виходячи практично з будь-якого релігійного — і навіть нерелігійного світогляду. Створюється враження, що єдиною причиною того, що ваші статті бувають словами з арабського й урду, являється той факт, що ваша аудиторія — мусульманська в своєму складі (але не тому, що ви так вже прихильні до традиційного ісламу).

На минулому тижні, у передачі, яка йшла по національному радію, прихильники християнської віри застерегли вас від небезпеки заміщення релігії мирським гуманізмом, що невідворотно зайнятий пошуками благовоління з боку існуючих політичних сил. Якийсь час тому ви писали про те, що в якості етичного критерія повинна виступа-

ти особистість, що володіє справді людяністю. Чи не є це показником того, що ви берете таку людину в якості критерію щирого і помилкового, замість того, щоб звернутися до такого критерію, як Воля Аллаха, виявлена нам у Корані і розкрита в сунні? Ви пропонуєте переосмислити іслам. І де ж ви збираєтеся зупинитися? Постмодернізм не вірить у таку річ, як кордони, чи не так? Розкажіть нам про свої обмеження. Де саме повинні зупинитися ваші рівність і справедливість (якщо вони взагалі де-небудь зупиняться)? На шлюбах між чоловіками? На жінках, що ведуть по п'ятницях конгрегаційні молитви? На жерцях індуїзму, що проводять весільну церемонію в мечеті (з додаванням туди вогню для виразності)? та й до чого взагалі укладати які б то не були шлюби? Хіба подібного роду союз не буде занадто замкнутим і обмеженим для вашого постмодернізму? І навіщо взагалі потрібні обов'язкові молитви? Адже ця традиція не має під собою ніяких серйозних основ, чи не так? У чому зміст таких молитовних рухів, як поклони і розповсюдження? Чому б вам, постмодерністам, не скасувати усі відразу? Ну ж, повідайте нам, що у ваших планах?

У період розквіту в Південній Африці сталінізму ви мужньо критикували ваших товаришів по комуністичній партії за створену ними теорію двоетапного розвитку. Відповідно до цієї теорії, на першому етапі революції для встановлення в країні демократії будуть притягнуті всі можливі соціальні формації. І вже потім, на другому етапі, буде створене комуністичне суспільство. При цьому далеко не кожен, задіяний на першому етапі у формуванні демократичного суспільства, буде знати кінцеву мету революції. Ви тоді говорили про нелюдськість подібного підходу — змушувати пасажирів займати місця в автобусі, кінцевий пункт призначення якого відомий лише водію і деяким обраним пасажиром.

Що стосується ваших питань, то вони досить ясно намічають шлях можливого вирішення проблеми (Мохаммед Аркун називає це «евристичними лініями мислення») Я добре відчуваю, що за усіма вашими «конструкціями можливого вирішення проблеми» стоять цілком визначені відповіді, котрі ви просто не маєте мужності відстоювати відкрито.

А в чому суть вашого відомого «плюралізму» — ще одного прапора, яким ви розмахуєте настільки завзято? Хіба це фактично не являється вимогою простору для пропаганди чужих для ісламу ідей? Плюралізму, як ви, мабуть, знаєте, присуща визначена ідеологія. Плюралізм знаходить обґрунтування і підтримку в тій частині наукової традиції, що прийнято називати критичною і яка, без сумніву, являється продовженням і перерозвитком позарелігійної (якщо не сказати — антирелігійної) західної наукової традиції. Хотілося б вам також нагадати, що західна наукова традиція не обмежується рамками винятково західного світу, так до того ж є дітищем цілої культури, що не ховає своїх гегемонічних інтересів у країнах так званого Третього світу. Чи не буде тому правильним сказати, що ви, хлопці, фактично проковтнули і гачок, і лісочку, і грузик західного неоколоніалізму (у даному випадку — культурного типу)?

Терпимість нам і справді необхідна, але плюралізм йде набагато далі: він заявляє про цінності розбіжностей і нашому збагаченні ними.

Поясніть же нам, яким чином *ширк* (багатобожжя) збагачує іслам, що цінного ми одержали від культу предків африканської релігійної традиції, чому навчив нас індуїзм з усіма його цисельними богами? Чим же ваш постмодернізм, з відсутністю в ньому будь-яких обмежень, його перемішаними божествами і мільйоном по-різному образних ідей, відрізняється від того ж *ширка*? Надіюсь, ви не думаєте, що заволоділи монополією на цитування робіт з області герменавтики. Дозвольте ж і мені привести на закінчення цитату з роботи вченого-біблеїста Френсіса Шуслера Фьоренци:



«Спіраться на культурні, історичні і політичні умови з метою показати послаблення (і навіть зникнення) авторитету Біблії — значить розглядати Писання з погляду історії, позбавивши при цьому справжньої історичності і самих себе, і свій світогляд. Тому не можна не відзначити, що дослідження на тему ослаблення авторитету Писання є багато в чому автобіографічними для їхніх авторів...» («Криза біблійного впливу: Інтерпретація і сприйняття»).

Чи не приходило вам у голову, що саме ви і ваші однодумці, а також постмодернізм який вас вигодував (але аж ніяк не іслам) маєте потребу в переоцінці і переосмислення?

З повагою, Фарид.

Дорогий Фарид!

Ім'я це дійсно дуже цікаве. «Фарид» (з «и» довгим) вимовляють на африкаанс; це звучання добре вкладається в південноафриканський контекст взагалі і звично звучить у робочому середовищі. «Фарид» (з «и» коротким) більш близький арабській вимові, але — у моєму випадку — це ще і більш ускладнений варіант даного імені. Мені здається, що нинішня моя перевага другого варіанта відбиває як моє переміщення у світ науки, так і — на жаль! — віддалення від робочих коренів. Це є частиною загального процесу розвитку, що настільки характерний для багатьох прогресивних мислителів і активістів. І мені шкода, що я не зміг злити воедино мою відданість справі відторгнутих із власним стилем існування.

Після недавніх публічних обвинувачень у тому, що я граю на руку євреям і християнам, мій друг Мухаммед Гульбар помітив: «Я впевнений, що для тебе подібні нападки просто несуттєві». Ні, я зовсім небайдужний до критики; навпроти, недивлячись на свій імідж вольової і зарозумілої особи, я дуже чутливий до різного роду зауважень на мою адресу. Зрозуміло, я прочитав листи з відгуками на мої роботи і звернув увагу на всі критичні зауваження. Але в мене не завжди є час чи бажання відповідати на критику моїх опонентів саме в тій формі, котрій дають перевагу вони. Точно так само, як я надаю своїй аудиторії волю відповідати чи не відповідати на мої питання і даю їм можливість самим вибрати форму відповіді, — я б хотів, щоб і мені була представлена така ж воля. Але при цьому я завжди стараюсь уникнути дискусій, що породжують більше запалу, чим ясності. Тому, помітивши, що обидві сторони зі справжньою люттю «рвуться в бій», я намагаюсь уникнути участі в цих сперечаннях.

Ну а тепер до більш істотних питань. По-перше, яким чином Коран і хадиси співвідносяться з моїм мисленням? Зрозуміло, я буду доводити, що текст так чи інакше накладається на наявну думку — щоб підтвердити чи заперечити його. І це стосується будь-яких робіт — у тому числі і серйозних академічних праць, де кожна цитата вплітається в відповідний контекст. Проблема полягає в нашому негативному відношенні до вже наявної думки. От про це нам і варто було б поміркувати. Хіба така попередня думка завжди безпідставна? І невже ми повинні визначати його винятково словом *хава* (каприз чи примха)? Чи коректно буде стверджувати, що заздалегідь сформоване по тій чи іншій проблемі думка — це завжди не етично? Це досить старий аргумент у світі класичного ісламу; мутазиліти доводили, що причина сама по собі може бути підставою для теології і законотворчості і що текст повинен складати єдине ціле з передумовою.

Коли я бачу шкірку банана, що валяється на дорозі, мені не потрібно вивчати хадиси, щоб приборати її з дороги. Але проте мені буде приємно довідатися, що існує хадис, у якому говориться про чесноту, котра являється збудником для людини забирати такі «бананові шкірки». Не буде нічого поганого й у тому, щоб використовувати цей хадис у якості спонукального засобу, що підбадьорює і підштовхує людей забирати зі шляху ті перешкоди, що можуть заподіяти шкоду іншим.

Я можу довго і правильно розповідати про те, яким чином Коран і хадиси визначають моє мислення (що, безсумнівно ошчасливить консервативно настроєних мусульман). Істина, однак, полягає в тому, що будь-який рух в ісламі, починаючи з найбільш ортодоксального і закінчуючи найбільше прогресивним використовує у своїх трудах і програмах дуже обмежене число з лайливих місць з Корана і хадисів. При цьому не можна сказати, що люди свідомо зневажають текстом, що залишився: просто вони інтуїтивно відчувають перевагу звертання до визначеного роду цитат (проте на рівні віри — особливо в тім, що стосується Корана — вони сприймають весь текст цілком).

Мабуть, було б більше користі, якби ви запитали, яким чином погодяться з моїм мисленням Аллах і Пророк (або його *сунна*). Я намагався розглядувати у своїх працях ідею про трансцендентну природу Аллаха і перевазі цієї природи над всім іншим. І я вважаю, що нам слід дбайливо підходити до змісту хадисів, виявляючи звідти зразки поведінки й етики, але зовсім не жорстко зафіксованого правила на кожен випадок життя (оскільки останнє виявляє собою небезпечну суміш з оман, плутанини і справжніх цінностей. Перше ж — з одних цінностей).

Зрозуміло, не можна заперечувати той факт, що в деяких випадках ми йдемо врозрід із установленою традицією. Але нам варто пам'ятати про те, що традиція по суті своєї є зсувом мудрості народу з домінуючим сприйняттям релігійного досвіду даної громади. Усім нам, однак, відомо, наскільки виборчими можуть бути пам'ять і сприйняття; так що, маючи справу з традицією, ми маємо справу з явищем дуже рухливим і нестійким. Досить згадати, що ще в 1892 р. мусульмани Кейптауна виступали проти рішення уряду про віддалення цвинтарів від місць проживання населення і про обов'язкове щеплення проти віспи. Що стосується цвинтарів, то ці мусульмани вірили в неприпустимість подібного транспортування померлих до могил. Віспа ж, як вони вважали, є одним із проявів Божественної волі, і негоже смертним сперечатися з нею. Ну а тепер усі ми користуємося катафалками, фарбуючи їх — для підтримки зв'язку з традицією — у зеленій колір. Щеплення ж стало звичайною справою під час готувань до хаджу. (Що стосується катафалків, то англійські мусульмани використовують довгі і чорні — такі ж, як і християни; водій також одягнений у чорне! А катафалк очікує прямо навпроти мечеті. Усього цього цілком достатньо, щоб південноафриканський покійник-мусульманин піднявся і кинувся назад додому, до своєї родини.)

Не варто також забувати, що кожна традицію супроводжують свої тіні. Мусульманська традиція зберегла згадування про людей, що задавали своїм співгромадянам нелегкі питання і більше боялись затхлого спокою, ніж штормових колотнеч і радостей сонячного світла. Абу Дхарр аль-Гіффарі (хай прибуде з ним милість Аллаха) був одним із соратників Пророка і провів свої дні в самотніх мандрівках. Незабаром після смерті Пророка він став стукати в двері своїх одновірців, закликаючи їх розлучитися з усіма минущими багатствами. І він є частиною нашої традиції — також, як і каліф Утман (хай прибуде з ним милість Аллаха), що намагався змусити Абу Дхарра замовкнути і не турбувати своїх одновірців. Завдяки стіканню багатьох факторів думка Утмана була визнана визначальною, тоді як Абу Дхарр прославився «тим, що відхилився» (принаймні, так вважають сунніти, шиїти ж думають навпаки). Достатньо глянути на історію будь-якого суспільства і його традиції, і ми переконаємося, що для кожного Утмана там знайдеться свій Абу Дхарр — і обоє вони є частиною традиції.

На соціально-історичному рівні люди здатні зрозуміти, хто саме був «заперечувальником і чи була необхідність руйнувати ті аспекти традиції що руйнуємо ми і наші одноподумці. Ми ж, крім іншого, живемо в країні, де сьогоднішні визволителі носили колись назву терористів. Ну а на есхатологічному рівні суддею нехай буде Аллах.



Сьогодні проблема полягає в тому, що багато хто з тих, кого прийнято вважати лише «відгомонами», набагато більш здатні злитися із сучасністю. У тих, хто вірить, що саме він є творцем головної лінії традиції, більше немає монопольного права на виключне формування даної традиції. В той час, як одні контролюють *мимбар* (кафедру проповідника), інші можуть використовувати у своїх цілях інтернет і телебачення. І неважливо, що сьогодні телебачення усе ще часом оголошують *харам* (забороненим): ми знаємо, що ще зовсім недавно так само називали і гучномовці, що дозволяють підсилити *адхан* (заклик до молитви). Так що незабаром і «диявольську шухляду» будуть вважати благом.

Але ми повинні пам'ятати, що ті, хто бажає ступати у ногу із сучасністю, повинні робити це без поблажливої зарозумілості всезнайок по відношенню до тих, хто обирає у своїй практиці «діяти по старому».

Чи є щось настільки унікальне в ісламі, що не тільки змушує мене дотримуватись цієї віри, але і спонукає пропонувати її іншим в якості щирого шляху?

Так, є. Це дитяча молитва, що залишилася зі мною дотепер і яку я вимовляю час від часу з широчу радістю. «Я воістину задоволений Аллахом як моїм Паном, ісламом як моєю вірою (*дин* — віра/ релігія/шлях) і Мухаммадом як Пророком і Послаником». Мені було б важко позначити чіткими рамками те, що заставляє мене дотримуватись саме ісламу, але я впевнений, що це не тільки соціальна активність, що вносить у моє життя стільки натхнення. Чому, наприклад, коли я сиджу на самоті в ресторані в Бразилії і насолоджуюся шматком пирога, я все-таки негайно закликаю офіціанта і прошу його віднести страву, відчувши в ньому специфічний присмак алкоголю? Адже мене при цьому ніхто не бачить.

Я дотримуюсь моєї віри по глибоко особистим і не завжди з'ясованим причинам, роблячи це з різним ступенем впевненості і наполегливості. Для мене іслам воістину унікальний, і він уже не раз мав можливість послужити мені гарну службу. *Алхамдулилла*. Я Зовсім не бажаю (і ніколи не бажав) іншого шляху для себе.

Я не впевнений, що хотів би запропонувати нормативний іслам першому зустрічному молочнику чи священику, але я можу уявити, що такий іслам цілком прийнятний для ряду інших людей. Так що я міг би запропонувати їм цей іслам для осмислення. Але що стосується ісламу в буквальному значенні слова (тобто покірності волі Аллаха), то його я хотів би запропонувати усім без винятку. Але я б не хотів визначати ті способи, якими кожний з нас у стані відповісти на заклик до ісламу (до смирення перед Аллахом), оскільки вірю, що такий заклик завжди йде з глибин нашої сутності.

В основі всіх заданих мені питань лежить питання про те, де ж провести підсумкову рису. Я думаю, що на дане питання дуже важко знайти точну відповідь. Мене увесь час запитують про це, та й сам я постійно мучуся тією ж проблемою. Думка про те, що хтось у стані провести відмежування, що фактично зможуть подіяти на нашу теологію і наші закони, дуже проблематична. Думаючи так, ми маємо на увазі, що якийсь час назад двері *іджетихада* (творчого правового мислення) були закриті (коли, на якій підставі, на який час і ким?). Не існує чітко визначеного моменту (за виключенням смерті), коли б та чи інша людина — нехай і сама консервативна — перестала би мислити. Люди завжди будуть зіштовхуватися з новими дилемами і перешкодами, що базуються на нових знаннях і відкриттях. Ви знаєте, що звичай, що став для нас звичною частиною готування до молитви знімати взуття ніколи не практикувався Пророком. І як, припустимо, може людина постигитися від сходу і до заходу, якщо вона живе в такому місці, де сонце не заходить шість місяців у році? А як бути, якщо ви як мандрівник звільнені від обов'язкових молитов і посади — і все це в той час, коли комфортний літак переносить вас, що сидить у першому класі, за три тисячі миль від вашого будинку?

І хіба саме питання про проведення кордонів не коріниться в нашій запеклій надії на власну безпеку (а аж ніяк не в тій — властивій будь-якій людині — динаміці природного розвитку)? Один з найвідоміших мусульманських мислителів сучасності Ібрахім Муса завжди відповідав на це питання так: «Аллах, Аллах є кордоном», Я не цілком упевнений, що це і є найкраща відповідь на ваше питання. Можливо, що в Ібрахіма почуття визначеності щодо Аллаха розвинуте краще, ніж у мене, і тому він менше боїться помилитися. Проте на даний момент я теж хотів би запропонувати вам цю відповідь.

А як воно є насправді — відомо лише Аллаху.

Щиро Ваш, Фарід.



ІСЛАМ У ЗАПИТАННЯХ І ВІДПОВІДЯХ

Термін «іслам» в перекладі з арабської означає «покірність», а того, хто прийняв цю релігію, називають «вірним» (араб. муслім). Звідси друга назва цієї релігії — мусульманство. В Європі її колись також іменували «магометанством», від латинізованої форми імені її основоположника: Мухаммад — Магомет.

Іслам — найбільш молода з світових релігій. Вона виникла на початку VII ст. у кочових та напівкочових народів семітської мовної сім'ї, які жили на території Аравійського півострову. Відносна молодість наклала на іслам подвійний відбиток. З одного боку, сформувавшись на Близькому Сході, в тому ж соціокультурному і мовному середовищі, що іудаїзм і християнство, але значно пізніше, іслам багато чого запозичив в релігійно-культовому плані у своїх попередників. Ці запозичення простежуються і в священній книзі мусульман — Корані, позначаються вони на віросповіданні, помітні і у культурі. (Ніякого каяття совісті з цього приводу мусульмани не відчувають: вони вважають, що споконвічно існує тільки одна релігія — релігія єдиного Бога, а всі розбіжності обумовлені перекручуванням, які вносять в неї люди).

З другого боку, ісламу вдалося довести до абсолюту принцип монотеїзму, єдинобожжя, на якому базувалися інші релігії — іудаїзм і християнство, але які так і не змогли уникнути відчутних протиріч в теоретичному обґрунтуванні і практичному застосуванні цього принципу.

Іслам — друга за кількістю послідовників світова релігія. Сьогодні її сповідує 1 млрд. 150 млн. людей в більш ніж 120 країнах світу. Найбільше розповсюдження іслам отримав у Африці (50% населення) і Азії (20% населення). В географії ісламу чітко відслідковується одна закономірність: *компактність його розміщення*. Майже половина мусульман світу проживає у чотирьох країнах: Індонезії, Пакистані, Бангладеші, Індії. Приблизно $\frac{3}{4}$ мусульман проживають у 35 країнах, де вони становлять 95–99% населення. В інших державах мусульмани найчастіше представляють замкнену національну і релігійну громаду, яка за чисельністю складає всього декілька відсотків населення країни.

В країнах СНД нараховується більше 60 народів, чії предки прийняли іслам. Загальна чисельність мусульман перевищує 50 млн. осіб. З них від 10 до 20 млн. мешкають в Росії, складаючи другу за чисельністю після православних конфесійну групу. Деякі території, які входять до складу Російської Федерації, проголосили себе ісламськими державами, де діють відповідні закони (Чечня — Ічкерія). Крім Росії, іслам розповсюджений в Азербайджані і державах Середньої Азії. За офіційними підрахунками Держкомітету у справах релігії, станом на 1 січня 2002 року в Україні діє приблизно 400 мусульманських громад з 404 служниками культів, існує 166 культових споруд (18 — будуються). За підрахунками самих мусульман, на території України постійно проживає до 2 млн. послідовників ісламу різних національностей (але не всі вони є українськими громадянами).

Найважливіша особливість ісламу як світової релігії полягає в нерозривному зв'язку між релігійно-культовим і громадсько-політичним життям. Свого часу духовний лідер так званої «ісламської революції» в Ірані 1979 р. аятола Хомейні в інтерв'ю одному із ЗМІ дав досить вичерпне пояснення тези про «єдність релігії і держави». На думку Хомейні, воно полягає не стільки в зосередженні функцій верховного духовного і державного керівництва в руках релігійного лідера, скільки в здійсненні нагляду за діяльністю

всіх державних органів, громадсько-політичних організацій і соціальних установ, повсякденною поведінкою і способом життя мусульман. Мета цього нагляду полягає у втіленні в життя мусульманського «релігійного Закону» (*шаріату*) як ідеального, вічного і досконалого, на протипагу недосконалому законодавству, громадському порядку і стилю життя грішних людей.

Не дивно, що вплив релігії на суспільство в арабських країнах виражений з більшою очевидністю, ніж в будь-якій іншій релігії, і одразу ж кидається у вічі: одяг чоловіків і жінок, мінарети мечетей, самотутня писемність, заборона на споживання спиртних напоїв навіть для невірнучих іноземців. В 28 країнах іслам оголошений державною або офіційною релігією: відповідні положення існують в конституціях Йорданії, Тунісу, Катару, Об'єднаних Арабських Еміратів, Єгипту і багатьох інших країн.

Пояснення цієї помітної риси ісламу слід шукати в обставинах його виникнення. Якщо інші світові релігії з'явилися в країнах з попередньою тисячолітньою культурною традицією, з достатньо розвинутими національно-державними релігіями, зі сформованим державним і соціальним ладом, то іслам формувався в умовах переходу між первісним і власне цивілізацією ранньокласового суспільства, без будь-якого єдиного політичного центру, з надзвичайно строкатою сумішшю вірувань. Тому іслам значною мірою став об'єднуючим началом, яке перетворило роз'єднані кочові, напівосілі та осілі племена в одну з найбільш масштабних і впливових цивілізацій в історії людства.

Звернемо увагу і на надзвичайно успішний розвиток ісламу. За відносно короткий історичний період іслам зміг перетворитися в світову релігію. З невеликої групи семітських племен виріс «мусульманський світ», який в часи свого розквіту охоплював величезну територію від Іспанії до Філіппін. Саме як позначення цього «світу» і використовується слово «іслам» (*дар-ал-іслам*) («територія, де розповсюджена мусульманська віра»).

Щоправда, в історичному контексті розповсюдження ісламу проходило хвилеподібно: до XIII ст. арабська цивілізація охопила половину світу і за загальним рівнем культури перевершувала цивілізацію середньовічного Заходу. В основному успішному утвердженні ісламу сприяв проголошений ще Мухаммадом принцип «Нема примусу в релігії!». Зазначений принцип упроваджувався в життя тим більш послідовно, що з самого початку в зону впливу ісламу потрапили розвинуті і багаті провінції наймогутніших на той момент імперій — Ірану і Візантії. Будь-які насильницькі зміни адміністративного, господарського і релігійного устрою неминуче призвели б до падіння доходів з цих провінцій. Тривале ж збереження в цих провінціях існуючих раніше порядків не могло не вплинути певним чином на характер центральної влади ісламської цивілізації.

Спад впливу ісламської цивілізації, який відбувся слідом за цим, був зупинений тільки на початку XX ст., а в другій половині XX ст. знову почався підйом. Наявність такого підйому переконливо показує порівняння релігійної статистики початку і кінця XX сторіччя. За цей період питома вага мусульман відносно загального населення планети збільшилась з 12–13 до 17–18%, і прогнозується подальше її збільшення серед мешканців земного шару — до 20% до 2025 року, тоді як, для порівняння, питома вага християн коливається останні сто років в межах 33–35%.

Це зростання обумовлено двома основними факторами. Перший фактор — активне звертання в іслам немусульман (кочові племена Африки, чорношкіре населення США і Канади, до 1 млн. європейців); другий, який дає переважну частину даного приросту, — високий рівень народжуваності у мусульманських народів, який при сучасному рівні розвитку медицини (а значить, різкому зниженні смертності) привів до демографічного вибуху в ісламському світі.



1. Що таке необхідне знання про релігії?

– Це той необхідний мінімум, який повинен знати кожний мукалляф:

Питання по вірі: релігійні ритуали, правила ділових відносин для тих, хто займається цим; гріхи серця, мови й інших частин тіла; загальні питання, пов'язані із закатом (відрахування частини майна на користь нужденних) для тих, хто зобов'язаний його виплачувати; питання, пов'язані з хаджем (паломництво) для заможних.

Сказав Пророк Мухаммед, мир Йому:

«Прагнення до знання — обов'язок кожного мусульманина». Передав імам Байхакій.

2. Хто такий мукалляф, що зобов'язаний прийняти Іслам і виконувати Шаріат?

– Мукалляф — це кожний повнолітній, розумний, котрий чув про Іслам.

Повноліття в осіб чоловічої статі визначається за однією з двох ознак:

– виділення сперми;

– досягнення п'ятнадцяти місячних років.

Повноліття в осіб жіночої статі визначається за однією з трьох ознак:

– виділення рідини запліднення;

– поява менструації;

– досягнення п'ятнадцяти місячних років.

Хто вмер до повноліття, той не мукалляф. Хто став божевільним до повноліття, жив і вмер таким, той не мукалляф.

Хто досяг повноліття, але не чув заклику до Ісламу: свідчення: що немає божества крім Аллаха й Мухаммед Його Пророк, той не мукалляф.

Сказано в Корані:

Аллах не карає, доки не посилає Намісника (сура Аль-Ісра, аят 15).

Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Не відповідає за свої дії: сплячий, поки не прокинеться; підліток поки не досягне повноліття; психічнохворий поки не видужає.» Передав імам Ахмад.

3. Що означає «дотримуватися своїх зобов'язань»?

– Це означає виконувати всі обов'язки й уникати всього забороненого. Богобоязливий — це той, хто виконує всі обов'язки й уникає всього забороненого. Така людина увійде у Рай без мук.

4. Вкажіть найвище зобов'язання перед Аллахом.

– Це віра в Аллаха і Його Посланця. Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Найкраща із справ — це віра в Аллаха і Його Посланця». Передав імам Аль-Бухарі.

Правильна віра — це умова прийняття благочестивих діянь.

Хто не вірить в Аллаха і Його Посланця, той не буде мати на тім Світі ніякої винагороди.

Сказано в Корані:

Діяння кяфірів розвіються як попіл вітром у бурхливий день (сура 14 Ібрахім, аят 18).

5. Вкажіть перевагу науки про Єдинобожжя щодо інших наук.

– Наука про Єдинобожжя має високе й почесне місце серед інших наук, тому що вона пов'язана з найбільш значимою інформацією. На почесність цієї науки вказує важливість інформації, що міститься у ній, тому що вона містить знання про Аллаха. Те, що гідне Його й те, що не можна приписувати Йому, знання про Пророків те, що гідне Їх і те, що не властиво Їм. Тому наука про Єдинобожжя краща за інші релігійні науки.

Сказано в Корані:

Знай, що немає божества крім Аллаха, і проси прощення за свій Гріх (сура Мухаммад, аят 19).

Імам Абу Ханіфа у своїй книзі «Аль-Фіхх Аль-Абсат» писав: «Знай, що знання основ релігії, краще знання релігійних законів».

6. Чи є умовою прийняття Ісламу проголошення: «Я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що немає божества крім Аллаха і я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що Мухаммад — Посланець Аллаха»?

– Проголошення саме цих слів не є умовою прийняття Ісламу. Можна вимовити будь-які слова, що мають це ж значення. Наприклад: «Немає божества крім Аллаха й Мухаммад — Пророк Аллаха». Цього досить для прийняття Ісламу. Але вимовити слово «Свідчу» краще, ніж що-небудь інше, тому що воно означає: «знаю, визнаю й вірю» і має більше стверджувальне значення.

7. Надайте докази існування Аллаха.

– Аллах Всевишній існує й немає сумніву в цьому.

У Корані сказано:

«Хіба в Аллахові є сумнів?!»(сура Ібраһим, аят 10).

Тобто немає ніякого сумніву в Його існуванні. Весь Всесвіт — це доказ того, що Він існує, тому що розум не сприймає існування якої-небудь дії без того, хто діє або написаного без того, хто написав.

Тим більше цей світ не може існувати без Творця — Аллаха. Аллах існує без місця й образу і не схожий на суще. Сказав імам Ахмад Ар-Рифайї: «Найвище знання про Аллаха, — визнавати й вірити в Його існування без образу й без місця».

8. Що в загальному означає «Я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що немає божества крім Аллаха»?

«Я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що немає божества крім Аллаха» у загальному означає: я говорю й вірю серцем, що не можна нікому поклонятися, крім Аллаха, тобто ніхто не гідний Ібади (найвищий ступінь поклоніння) крім Нього. Сказав імам Такий Пекл-дин Ас-Субкїй: «Ібада — це найвищий ступінь смиренності й покірності». Хто робить Ібаду кому-небудь, крім Аллаха, той кяфір (немусульманин). Прохання про допомогу, заклик і звернення не є Ібадою.

9. Що означає ім'я Аллаха «Аль-Уахід»?

– Це одне з імен Аллаха означає, що в Нього немає ніякого співучасника в Божественності. Він єдиний Бог і немає божества, крім Нього. Аллах Всевишній сказав у Корані:

«Ваш Бог Один»(сура Аль-Бакара, аят 163).

Імам Абу Ханіфа у своїй книзі «Аль-фіхх Аль-Акбар» сказав:

«Аллах Єдиний не в значенні числа, а в значенні, що немає в Нього співучасника».

10. Що означає ім'я Аллаха — «Аль-Ахад»?

– Деякі вчені говорили, що це ім'я має таке ж значення, як і «Аль-Уахід». Інші сказали, що це означає — Єдиний, неділимий, тобто Аллах не тіло, тому що поділ тіла можна уявити розумом. Сказано в Корані:

«Скажи що Аллах Єдиний»(сура Аль-Іхлас, аят 1).

Також сказав Аллах, засуджуючи кяфірів: «Уявили вони рабів Його частиною» (сура Аз-Захраф, аят 15).

Імам Абуль-Хасан Ашарі, у своїй книзі «Ан-Навадір» писав:

«Хто думає, що Аллах — тіло, той не знає свого Бога, він — кяфір».

11. Що означають імена Аллаха — «Аль-Ауваль» і «Аль-Кадим»?



—»Аль–Ауваль» означає, що Аллах не має початку свого існування й у цьому сенсі Аллах Всевишній, Єдиний без початку. Ім'я «Аль–Кадім» має таке ж значення. Мусульманські вчені одноставно дозволили називати Аллаха цим ім'ям. Передав це імам Аз–Забідій у своїх коментарях до книги імама Газалій «Оживлення релігійних наук».

12. Що означає ім'я Аллаха «Аль–Хай»?

– Воно означає «живий». Його життя вічне, без початку й без кінця, без духу, плоти й крові. Про це сказано у Корані в аяті Аль–Курсій (сура 2 Аль–Бакара, аят 255). І сказав Аллах у Корані: «Покладайся на Живого, Котрий не вмирає» (сура 25 Аль–Фуркон, аят 58).

13. Що означає ім'я Аллаха — «Аль–Кайюм»?

– Деякі вчені сказали, що це ім'я означає «Вічний», котрий не зникає, інші сказали, що це ім'я означає «Сущий Сам по Собі», що не має потреби ні в чому.»

14. Що означає ім'я Аллаха — «Ад–Да'им»?

– Воно означає Вічний, який не зникає. Немає ніякого співучасника Йому в Його вічності, тому що Аллах вічний Сам по Собі, і ніхто не дав Йому це. Рай і Пекло вічні не самі по собі — Аллах дав їм це вічне існування.

15. Що означає ім'я Аллаха — «Аль–Халік»?

– Воно означає Творець, що створив все суще, дав йому буття, створивши з нічого. Сказано в Корані: «Хіба, крім Аллаха є Творець?!»(сура Фатир, аят 3). Тобто немає Творця, крім Нього.

16. Що означає ім'я Аллаха — «Ар–Разок»?

– Воно означає Той, хто дарує своїм рабам засоби до існування. Це те, що приносить користь, навіть якщо заборонене. Сказано в Корані: «Немає нічого, що б жило на землі, їжа якому не була б дана Аллахом» (с.11 Іуд, аят 6).

17. Що означає ім'я Аллаха — «Аль–'алім»?

– Воно означає «Той, хто все знає». Тобто Знання Аллаха — вічне, без початку, без кінця і не змінюється. Він знає все до того, як воно відбудеться. Сказано в Корані: «Аллах Всезнаючий. Він знає все, що відбувається на суші й на морі, все листя, що падає — у Його знанні» (сура Аль–Анам, аят 59).

18. Що означає ім'я Аллаха — «Аль–Кадир»?

– Воно означає Всемогутній, якому властива могутність. Воно вічне без початку й кінця. Цим Сіфатом Аллах впливає на все «можливе», тобто на все те, що може уявити його буття або небуття. Могутність Аллаха не стосується ні «Обов'язкового» ні «Абсурду». Сказано в Корані: «Аллах знає те, що на небесах і на землі, та Він Всемогутній над усім» (сура 3 Аль–іман, аят 29).

19. На скільки видів поділяється логічний умовивід?

– Він ділиться на 3 види: «Обов'язковий», «Абсурдний», «Можливий». 1. «Обов'язковий» — такий, що неможливо уявити його небуття. Це Аллах і Його Сіфати.

2.«Абсурдний» — такий, що неможливо уявити його буття, як, наприклад, неможливо уявити співучасника Аллаху.

3.«Можливий» — такий, що можливо уявити як його буття, так і його небуття, як, наприклад, все створене.

20. Що означає — «Аллах робить те, що хоче»?

– Це означає, що Аллах може створити те, що хоче. Ніхто й ніщо не заважає й не перешкоджає Йому. І Він не має потреби ні в чийй допомозі для цього. Сказано в Корані: «Якби Аллах хотів, то не боролися б, але Аллах робить те, що хоче» (сура Аль–Бакара, аят 253). Також сказано в Корані: «Воістину твій Господь — Той, що робить усе, що хоче» (сура Аль–Бакара, аят 253).

21. Пояснить, що таке: «Що хотів Аллах — було, що не хотів — не було?»

– Усе, що хотів Аллах, щоб воно було — воно обов'язково буде в той час, у якому Він хоче його існування. Будь то добро або зло, покірність або гріх, віра або невір'я. Усе, що не хотів Аллах, щоб воно було — воно ніколи й не буде. Воля Аллаха вічна без початку й без кінця й не міняється. Ці слова, взяті з хадиса Пророка Мухаммеда, мир Йому: «Що хотів Аллах — було, що не хотів — не було». Передав Абу Дауд.

22. Що означає: «Немає захисту й сили, крім як від Аллаха»?

– Це означає, що немає захисту від скоїння гріху, крім заступництва Аллаха. І немає сили бути покірним без допомоги Аллаха. Це пояснення передане ібн Масудом. Пророк Мухаммад, мир Йому, радив людям повторювати ці слова.

23. «Аллаху властиві найвеличніші Сіфати, гідні тільки Його». Чому сказано: «Гідні тільки Його»?

– Сказано: «Гідні тільки Його», тому що існують досконалості гідні Аллаха й інших; наприклад, «знання». Також є досконалості, гідні інших, але якщо приписувати їх Аллаху, те це недолік, як, наприклад, «сильне мислення». Досконалості, що вихваляють Аллаха й засуджують людину, як наприклад: «Аль-Джаббар» — це вихваляння Аллаха, що означає «Могутній» і осуд людини, що означає «тиран».

24. Що означає, Аллах вище всіх недоліків»?

– Це означає, що Аллаху властиві найвеличніші Сіфати, гідні тільки Його. І Він вище всіх недоліків, тобто того, що негідно Його, як наприклад, неуцтва, слабості, місця, меж, кольору. Імам Абу Джафар Ат-Тахауї (помер у 322 р. хіджри) сказав: «Аллах вище меж, кутів і органів. Не оточує Його жодне із шести напрямків, як усіх створених». Тобто, не можна приписувати Аллаху межі й місце. Імам Алі, нехай благославить його Аллах, сказав: «Аллах створив Аль-арш (Престол), показуючи Свою Могутність і не зробив це місцем для Себе». Передав імам Абу Мансур Багдадій у книзі «Розходження між течіями». Аль-арш — найбільше тіло за габаритами, створене Аллахом. Імам Алі сказав: «Хто вважає, що наш Бог має межі, той не знає свого Бога». Передав Абу Нуайм.

25. Пояснить аят 11 сури 42 Аш-Шура, що означає: немає нічого подібного Йому.

– Цей аят означає, що Аллах не схожий ні на що, ні на кого й не подібний ні твердому, ні рідкому, ні газоподібному стану ні на землі, ні на небесах. Сказано в Корані: «Немає нічого подібного Йому» (сура Аль-Бакара, аят 253). Імам Зуннун Аль-Мисрий сказав: «На все, що ти уявиш собі — Аллах не схожий». Імам Ахмад теж це говорив. Імам Абу-Джа'фар Ат-Тахауї сказав: «Хто надає Аллаху одне з людських властивостей, той кяфір».

26. Розкажіть про Сіфатів Аллаха «Слухання» і «Бачення».

– Сказано в Корані: «Немає нічого подібного Йому, Він Що Чує й Бачить» (сура 42 Аш — Шура, аят 11). Його Слухання не схоже на слухання створених. Його Бачення не схоже на бачення створених. Також і інші Сіфати Аллаха не схожі на сіфати створених. Аллах чує всі звуки без вух і бачить усе без очей, променів і світла.

27. Що означає: «Аллах Вічний, а все, крім Нього має початок. Аллах Творець, усе створено Ним»?

– Потрібно вірити, що тільки Аллах Вічний, немає початку Його існування, усе крім Нього створене, тобто має початок. Усе: істоти й неживі предмети, починаючи від дрібного атома й закінчуючи величезним Аль-Аршем, кожна дія: рух і спокій, навіть наміри й мимовільні думки — усе створено Аллахом. Ні природа, ні яка-небудь причина не є Творцями. Усе з'явилося в бутті по Його Волі, Його Могутності й Визначенню, по Його вічному Знанню. Аллах створив усе з нічого. Сказано в Корані: «Аллах створив



усе» (сура Аль–Фуркан, аят 2). Сказав імам Ан–Насафій: «Якщо людина кинула камінь у скло й розбила його, то і кидок і удар, і розбиття скла створені Аллахом».

28. Розкажіть про Сіфате Аллаха «Мова».

– Імам Абу Ханіфа сказав у своїй книзі «Аль–фікх аль–абсат»: «Аллах говорить, але не так, як ми. Ми говоримо за допомогою органів мови, вимовляючи різні звуки. Аллах говорить, однак, Його Мова не схожа на нашу мову. Його Мова не має ні початку, ні кінця й не преривається, тому що це не букви й не звуки». Сказано в Корані: «Аллах говорив із Пророком Мусою» (сура Ан–Ниса, аят 164).

29. Що означає: «Аллах не подібний ні за суттю, ні за діями, ні за Сіфатами створеним?»

– Аллах не подібний створеним. Його Сутність відрізняється від сутності створених. Його Сіфати відрізняються від сіфатів створених і Його Дії відрізняються від дій створених, тому що дії Аллаха вічні без початку й кінця, а результат його створений. Сказано в Корані: «Сіфати Аллаха не подібні сіфатам створених» (сура Ан–Нахль, аят 60). Сказали імами Абу Ханіфа й Аль–Бухарій, нехай змилюється над ними Аллах: «Дія Аллаха — це Його Вічний Сіфат, а результат дії створений».

30. Що означає: «Хвала Аллагу, Який вище за всі недоліки, що приписують Йому гнобителі?»

– Це означає, що Аллах вище всіх недоліків, які приписують Йому гнобителі, тобто кяфири. Тому що невір'я (куфр) — це найгірший ступінь гноблення. Сказано в Корані: «Кяфири — гнобителі (сура Ан–Нахль, аят 60).

31. Мусульманські вчені сказали: «Кожний мукалляф зобов'язаний знати тринадцять Сіфатів Аллаха. Які це Сіфати?»

– Кожний мукалляф зобов'язаний знати тринадцять із Сіфатів Аллаха, які багато разів згадані в Корані дослівно або за змістом

- Існування;
- Одиначність;
- Вічність;
- Нескінченність;
- Суцільний Сам по собі (не має потреби ні в чому);
- Могутність;
- Воля;
- Знання;
- Слухання;
- Бачення;
- Життя;
- Мова;
- Відмінність від створених.

32. Розкажіть про вічність Сіфатів Аллаха.

– Раз доведено вічність Аллаха, то звідси слідує обов'язкова вічність Його Сіфатів, тому що створений атрибут належить створеному. Імам Абу Ханіфа сказав у своїй книзі «Аль–фікх аль–абсат»: «Сіфати Аллаха вічні без початку. Зміни й переміна станів буває у створених. Хто говорить, що Сіфати Аллаха створені, сумнівається в цьому, той кяфір».

33. Що означає: «Я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що Мухаммад — Посланець Аллаха?»

– Воно означає: «Я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що Мухаммад, мир Йому, Посланець Аллаха до всіх людей і джинів. Він правдивий у всьому, що передав від Аллаха для того, щоб вірили й дотримували Його Шаріат». Сказано в Корані: «Хвала Ал-

лаху, який послав своєму рабові Коран, як попередження усім світам (всім людям і джинам)» (сура 25 Аль-Фуркан, аят 1).

34. Розкажіть про походження Пророка Мухаммада, Його життя й смерть.

– Мухаммад, мир Йому, син Абдуллапа, сина Абдуль Мутталіба, сина хашима, сина Абд Манафа із племені Курайш, народився в Мецці 12 числа місяця Рабіуль-авваль у рік Слона. Там же у віці 40 років Він одержав перше одкровення. Через 13 років Пророк переїхав у Медину, де, проживши 10 років, помер. Він похований у будинку своєї дружини Айші.

35. Поясніть, що означає: «Пророк був правдивий у всьому, що сповістив і передав від Аллаха»?

– Необхідно вірити, що Пророк Мухаммад правдивий у всьому, що сповістив і передав від Аллаха: відомості про древні народи, про Пророків, про початок створення й про те, що відбудеться на цьому й на тім Світі. І також про те, що заборонено й дозволено рабам з дій і слів. Сказано в Корані:

«Пророк Мухаммад, мир Йому, нічого не говорить від себе, а передає тільки те, що передано Йому» (сура Ан-Наджм, аят 3–4).

36. Розкажіть про муки в могилі.

– Необхідно вірити що в могилі є страждання. Кяфір–мукалляф, що вмер без покаєння в куфрі, страждає в могилі. Наприклад: йому показують два рази в день Пекло — ранком і ввечері, його могила стискається так, що його ребра заходять один за одного, Ангели Мункар і Накір б'ють його залізним молотом між вух (у потилицю), а також і інші муки. Деякі мусульмани–грішники, які вмерли без покаєння також мучаться у могилі, але їхнє страждання менше, ніж у кяфірів. Наприклад, їх здавлює могила й вони страждають від темряви й самотності. Хто заперечує страждання в могилі, той відступає від віри. Сказано в Корані: «Пекло буде показане кяфірам і ранком і ввечері, а в день, коли наступить Кінець Світу, введуть послідовників фараона в сильні страждання (сура Ан-Наджм, аят 3–4). Імами Аль-Бухарій і Муслім передали від Анаса хадіс Пророка, мир Йому:

«Після того, як раба поховують у могилі й залишать його друзі, то воістину, він почує звук їхніх кроків, що віддаляються. Підійдуть до нього два Ангели, посадять його й запитають: «Що ти говорив про Мухаммада?». Якщо померлий був віруючим, то відповідь їм: «Я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що Він раб і Посланник Аллаха». Ангели ж говорять йому: «Подивися на своє місце в Пеклі — Аллах замінив тобі його місцем у Раю»; і він побачить ці два місця одночасно. Що стосується кяфіра або мунафіка, то він відповідає: «Не знаю. Я говорив те, що говорили про Нього люди». Ангели йому говорять: «Не знав і не відповів». Потім б'ють його залізним молотом між вух. І він кричить лементом, що чують всі, крім людей і джинів.»

37. Розкажіть про благоденство в могилі.

– Необхідно вірити в благоденство в могилі, тому що Пророк Мухаммад, мир Йому, розповів про це. Наприклад, могила розширюється сімдесят на сімдесят ліктів у віруючих богобоязливих людей. А також вона розширюється в деяких небогобоязливих, — з Волі Аллаха, наприклад, у деяких шахідів (що загинули за віру, які вмерли й не були богобоязливими). І буде освітлена ця могила світлом, схожим на світло повного місяця й буде відчуватися в ній запах Раю. Передав Ібн Хіббан від Пророка Мухаммада, мир Йому:

«Коли поховують мертву людину, то підходять до неї два Ангели чорно-синього кольору. Одного кличуть Мункар, другого Накір. Ангели запитують померлого: «Що ти говорив про Мухаммада?» Померлий скаже, що говорив на цьому світі. Якщо був вірую-

чим, скаже: «Він — раб Аллаха і Його Посланник. Я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що немає божества крім Аллаха й я знаю, вірю серцем і визнаю мовою, що Мухаммад Його раб і Посланник». І Ангели говорять йому: «Ми знали, що ти так відповіси». Потім його могила розширюється сімдесят на сімдесят ліктів і висвітлюється. Вони скажуть йому: «Спи!». Він засне як молодий, якого ніхто не будить, крім самого улюбленого в його родині й спить до того часу, поки Аллах воскресить його з його ложа.

38. Розкажіть про допитування двома Ангелами: Мункаром і Накіром.

– Необхідно вірити в допитування двома Ангелами: Мункаром і Накіром. Вони допитують мусульман і кяфірів, які чули про іслам. Благочестиві віруючі не відчують ні страху, ні хвилювання. Аллах зміцнить їх серця й вони не відчують страху від їхнього вигляду. Передано в хадісі, що вони чорно–синього кольору. Не допитуються в могилі діти (померлі до досягнення повноліття), Шахіди (що загинули в бою за іслам) і Пророки.

39. Розкажіть про воскресіння.

– Воскресіння — це вихід померлих з могил після відновлення їх розкладених в могилах тіл.

Тіла Пророків, Шахідів, і деяких святих не розкладаються. Сказано в Корані (сура 22 Аль–Хадж, аят 7): «Означає, що воістину наступить час й немає сумніву в цьому й Аллах воскресить усіх, хто в могилах.»

40. Що таке збір?

– Після відродження люди будуть зібрані на новоствореній Землі. Люди будуть розділені на три категорії:

- 1) богобоязливі, які будуть одягнені, нагодовані й верхи на верблюдах;
- 2) грішники, які будуть босими й голими;
- 3) кяфіри, які будуть зібрані лицем вниз й їх потягнуть по землі. Збір буде для людей, джіннів, і тварин. Сказано в Корані (сура 85 Ат–Таквир, аят 5):

Означає: «І коли тварини зберуться»

Сказано в Корані, (сура 2 Аль–Бакара, аят 203):

Означає: «Бійтеся Аллаха і знайте, що ви будете зібрані».

І сказано Корані (сура 17 Аль–Ісра, аят 97):

Означає, що Аллах збере їх у Судний День лицем вниз, сліпими, німими й глухими.

41. Розкажіть про Судний День.

Судний День починається з воскресіння людей і триває до моменту, коли мешканці Раю будуть у Раю, а мешканці Пекла — в Пеклі. Він буде тривати п'ятдесят тисяч років за нашим літочисленням. Сказано в Корані (сура 70 Аль–Ма'арідж, аят 4):

Означає, що цей День тривалістю п'ятдесят тисяч років.

42. Розкажіть про звіт.

– Звіт — це показ рабам їхніх діянь й їхній суд, після надання їм їхніх книг. Віруючий візьме свою книгу правою рукою, а кяфир — лівою рукою й за спиною. У цих книгах Ангели — Ракіб й Атід написали діяння кожного, зроблені ним на цьому світі. Сказано в Корані (сура 84 Іншікак, аяти 7–12):

Означає, що кому дана книга в праву руку — звіт того буде легким й повернеться він радісним. А кому дана книга в ліву руку й за спиною, тому приготовлено полум'я й вічні мучення.

43. Поясніть, що таке винагорода й покарання?

– Винагорода — це дарунок, що обрадує віруючого на тім Світі. Покарання — це те, що засмутить раба в цей День, як наприклад попадання в Пекло.

44. Розкажіть про ваги.

– Необхідно вірити у ваги, на яких будуть зважені діяння. Сказано в Корані:

Означає, що зважування в той день — істина.

У кяфірів не буде ніяких благодіянь, їхні гріхи будуть в одній із двох чаш ваг.

У віруючого благодіяння будуть в одній чаші, а гріхи — в іншій. Якщо його благодіяння без гріхів, то він увійде в Рай без мук. А якщо більше гріхів, то він під Волею Аллаха. Якщо Аллах хоче, то простить його, хоче покарає, після чого уведе в Рай.

Сказано в Корані, (сура 101 Аль–Карія, аяти 6–9):

Означає, що в кого буде більше благодіянь, той буде в житті блаженному, а у кого більше гріхів — тому будуть муки.

45. Розкажіть про Пекло.

– Необхідно вірити в Пекло й у те, що воно існує.

Сказано в Корані:

Означає, що Пекло приготовлене кяфірам.

Пекло — це найдужчий вогонь, створений Аллахом. Він перебуває під сьомою Землею й буде існувати нескінченно.

Сказано в Корані (сура 33 Аль–Ахзаб, аят 64)

Означає, що воістину Аллах прокляв невірних і приготував їм полум'я, в якому вони будуть вічно й не знайдуть вони ні заступника, ні помічника.

46. Розкажіть про шлях.

– Шлях — це міст над Пеклом, один кінець якого на новій Землі, а другий веде в Рай. Кожний пройде по ньому залежно від його діянь. Одні віруючі пролетять над мостом, інші будуть торкатися його, а деякі з них упадуть в Пекло. А деяких урятує Аллах. Кяфіри всі впадуть туди.

47. Розкажіть про басейн.

– Це місце приготовлене Аллахом для пиття мешканців Раю. Вони п'ють із нього перейшовши міст і перш ніж увійдуть у Рай. Після чого вони не відчують спраги. У кожного Пророка є басейн, звідки п'ють його послідовники. Найбільший басейн у Пророка Мухаммада, мир Йому. Там стільки ж чаш, скільки зірок на небі. Вода в басейн надходить із Раю.

48. Розкажіть про заступництво.

– Це прохання про благо одних за інших. Заступництво буде тільки за мусульман. Заступаються Пророки, богобоязливі вчені, Шахіди, Ангели. Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Моє заступництво для тих з Моєї громади, що зробили більші гріхи».

Передав Аль–Хакім.

У Судний День за кяфіров немає заступництва.

Сказано в Корані (сура 2 Аль–Анбія, аят 28):

Означає, що не заступаються крім як за тих, ким задоволений Аллах.

49. Розкажіть про Рай.

Рай — це «Будинок миру». Він створений й існує зараз. Сказано в Корані (сура 3 Аль–Імран, аят 133):

Означає: «Прагнете отримати прощення Аллаха, щоб увійти в Рай, ширина якого перевершує небеса й землю і який приготовлений богобоязливим». Рай існує нескінченно.

Сказано в Корані (сура 4 Ан–Ніса, аят 13)

Означає, що хто був покірним Аллаху й вірував у Його Посланника, той потрапить у Рай, по якому течуть ріки й буде там вічно.

Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Я ввійшов у Рай і бачив, що більшість його мешканців з бідних». Сказано в хадісі-кудсії: Означає: «І приготовлені там Аллахом благочестивим віруючим такі насолоди, які жодна людина не чула, не бачила і не уявляла». Передає імам Аль-Бухарій.

50. Розкажіть про бачення Аллаха очима на тім Світі.

51. Розкажіть про віру в Ангелів.

Необхідно вірити в існування Ангелів. Ангели — це почесні раби Аллаха, що не мають ні чоловічої, ні жіночої статі. Вони не їдять, не п'ють, не сплять, не порушують велінь Аллаха й роблять те, що їм наказане.

Сказано в Корані (сура 66 Ат-Тахрім, аят 6):

Означає, що Ангели сильні, тверді з кяфирами, не порушують велінь Аллаха і роблять те, що їм наказується.

Сказано в Корані (сура 53 Ан-Наджим, аят 27):

Означає, що ті, хто не вірують у Судний День, називають Ангелів жіночими іменами.

Тому, хто говорить або вважає, що Ангели мають жіночу стать, той відступає від віри. Ангели можуть приймати образ чоловіків, але без полових органів.

52. Розкажіть про віру в Посланників.

— Необхідно вірити в Посланників Аллаха й у Його Пророків, чи були вони Посланниками або не були. Перший Посланник Аллаха — Адам, останній — Мухаммад, мир їм.

Сказано в Корані (сура 2 Аль-Бакара, аят 285):

Означає, що немає різниці між Посланниками.

Тобто в Них одна віра й не можна заперечувати жодного з них.

53. Розкажіть яка різниця між Пророком і Посланником?

— Пророк — це людина, що одержала одкровення наслідувати й передати Закони попереднього Посланника, що був перед Ним.

Посланник — це той, хто одержав одкровення дотримувати нових Законів (Шаріат). І Пророк і Посланник зобов'язані призивати до дотримання того, що Їм послане.

Сказано в Корані (сура 2 Аль-Бакара, аят 213):

Означає, що люди були однією громадою й Аллах послав Пророків вісниками й проповідниками.

54. Розкажіть про віру в Небесні Книги.

— Необхідно вірити в Небесні Книги, послані Посланникам Аллаха. Їх багато. Найвідоміші з них — це Коран, Тора, Інджиль, Забур.

Шейх Шамсуддін Рамлій у книзі «Ніхайат аль-Мухтадж» передає, що кількість Священних книг — 104.

55. Розкажіть про віру в Приречення добра й зла.

— Необхідно вірити в Приречення добра й зла, тобто в усе те, що входить у буття — і гарне, і погане, і добре й зле, що все це визначено Вічними

1. Деякі трактувальники Корана говорили в роз'ясненні цього аята, що Він би прагнув до неї, якби не побачив знамення свого Господа, тобто в Нього й не виникало прагнення до здійснення з нею перелюбства, тому що Аллах показав Йому своє знамення.

2. Деякі ж сказали, що Він збирався б відіпхнути її, якби не побачив знамення свого Господа, тобто Аллах дав Йому знати, що якщо він відіпхне її попереду, те вона скаже чоловіку, що він хотів змусити її зробити перелюбство. Тому Він не відіпхнув її, а йдучи повернувся спиною й тоді вона порвала Йому позаду сорочку. Цей факт був проти неї. Що стосується розповідей, де говориться, що Пророк Юсуф прагнув до здійснення

перелюбства, то це неправда й це негідно Пророків. Сказано в Корані про невинність Юсуфа:

(сура Юсуф, аят 51)

Означає, що дружина вельможі сказала: «Зараз з'ясувалася істина: я спокушала Його, а Він із правдивих.»

– Необхідно вірити в бачення Аллаха на тім Світі. Віруючий перебуваючи в Раю побачить Аллаха своїми очима без місця, образу й напрямку.

Сказано в Корані (сура 75 Аль–Кіямат, аяти 22–23):

Означає, що особи, що дивляться на Аллаха, сяють в той день.

Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому: «Істинно ви побачите свого Бога в Судний День без образу, без місця, без напрямку, як ви бачите повний місяць й ви не будете сумніватися в тім, що бачите Його». Передав імам Муслім.

Тобто коли ми бачимо місяць, ми не сумніваємося, що це він, також віруючі будуть бачити Аллаха не сумніваючись що бачать Його. І в жодному разі Пророк не вподібнював Аллаха місяцю. Імам Абу–Ханіф в його книзі «Аль–Фікп аль–акбар» сказав:

«Аллах видний на тім Світі. Віруючий, перебуваючи в Раю, побачить Його своїми очима без подоби й образу, без кількості й об'єма, і не буде між Ним і віруючим ніякої відстані».

Волею Аллаха. Будь–яке благе діяння рабів робиться по приреченню Аллаха, з Його схвалення й любові.

Будь–які гріхи рабів робляться по приреченню Аллаха, без Його схвалення й любові.

Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Віра — це вірити в Аллаха, у Його Ангелів, у Його Книги, у Його Посланників, у Судний День і вірити в Приречення добра й зла». Передав імам Муслім.

56. Розкажіть про деякі питання, пов'язані з вірою в послання нашого Пророка Мухаммада, мир Йому.

–Необхідно вірити в Послання Пророка Мухаммада, мир Йому, і в те, що Він — останній Пророк.

У Корані сказано (сура 33 Аль–Ахзаб, аят 40):

Означає, що Він (Мухаммад) — останній Пророк.

У хадісі Пророка Мухаммада, мир Йому, переданому імамом Муслімом, сказано:

«Я– останній із Пророків».

Необхідно вірити, що Він — пан всіх синів Адама. Це одностайно підтверджено вченими. У реченні Пророка Мухаммада, мир Йому, переданому імамом Ат–Тірмізій, сказано:

«Я — пан синів Адама в Судний День і не пишаюся цим».

Тобто Пророк говорив це не з гордістю, а висловлюючи подяку Аллаху.

57. Розкажіть про деякі обов'язкові якості, властиві Пророкам Аллаха.

– Аллах посилав своїх Пророків, щоб Вони сповіщали про щиру релігію, закликали до дотримання того, що корисно й у житті й у Судний День, і були прикладом для людей.

Тому Аллах Всевишній наділив їх прекрасними якостями й високою мораллю: правдивістю, вірністю, мудрістю, хоробрістю й сильним мисленням. В реченні Пророка Мухаммада, мир Йому, переданому імамом Ат–Тірмізій, сказано:

«Всі Пророки, послані Аллахом, мали гарне лице й прекрасний голос, і сказано, що наш Пророк гарніший за них лицем й прекрасніший голосом.»

58. Розкажіть про деякі якості, не властиві Пророкам.

– Оскільки нам уже відомо, що Пророки являють приклад для людей й Аллах Всевишній наділив їх прекрасними якостями й зберіг від недоліків, то жоден з Них не мо-

же бути брехуном, легковажним, підлим, зрадником або дурнем. Кожний з Них захищений від куфра, великих і малих підлих гріхів до й після пророцтва. У випадку здійснення інших малих гріхів Пророки одержували попередження про покаяння ще до того, як за Ними ішли люди.

59. Поясніть тлумачення аята 63 із сури 21 Аль-Анбія, де говориться про Пророка Ібрахіма, мир Йому.

– Немає сумніву в тім, що Пророки чисті від обману й неправди. Пророк Ібрахім, мир Йому, розбив ушент ідолів, яким поклонявся його народ, залишивши головного. Коли ж народ запитав його, хто це зробив, Він відповів, як сказано в аяті 63:

Означає: «Це зробив головний з ідолів і запитайте їх, якщо вони говорять.» Пророк Ібрахім не збрехав, Його слова мали алегоричне значення. Головний ідол став причиною руйнування інших через велике шанування його людьми. Пророк Ібрахім, мир Йому, обурювався цим і ненавидів його, зв'язавши свої дії з ним у переносному значенні.

60. Поясніть вигук Пророка Ібрахіма, коли побачивши планету Він вигукнув «Це мій Бог?!» (сура 6 Аль-Ан'ам, аяти 76–77).

– Пророки захищені від куфра до й після пророцтва. Слова Пророка Ібрахіма, коли Він побачив планету: «Це мій Бог?!» — це питально-негативний вигук, що означає: «Хіба це мій Бог?!» Пророк Ібрахім прекрасно знав, без усякого сумніву, що Божественність належить тільки Аллаху.

Сказано в Корані (сура 3 Аль-Імран, аят 67):

Означає, що Ібрахім не був ні іудеєм, ні християнином, а був віруючим мусульманином і не з язичників.

61. Поясніть тлумачення аята 24 сури 12 Юсуф, де говориться про Пророка Юсуфа, мир Йому.

Сказано в Корані (сура 12 Юсуф, аят 24):

Означає, що Вона прагнула до нього й Він би прагнув до неї, якби не побачив знамення свого Господа.

62. Розкажіть про тлумачення аята з Корана (сура 38 Сод, аят 23), де говориться про Пророка Дауда, мир Йому.

– Сказано в Корані, що двоє які сперечалися, прийшли до Пророка Дауда, щоб Він розсудив їх:

Дослівно: «Це мій брат, у нього дев'яносто дев'ять овець, а в мене одна». Деякі при тлумаченні цього аята говорили, що в Пророка Дауда було дев'яносто дев'ять дружин і Йому сподобалася дружина одного військового начальника. І що Він нібито відправив його на війну на погибель щоб женитися на ній. Це неправда й це негідно Пророків. Імам Ібн Аль-Джаузі говорив про цю історію, що вона неправильна ні з боку передачі інформації й не по змісту. Пророк Дауд просив прощення в Господа, тому що судив тих, що сперечаються, вислухавши одного, а не обох.

Аллах Всевишній сказав у Корані, після перерахування імен деяких Пророків:

(сура Аль-Ан'ам, аят 86) Означає, що кожний із Пророків кращий з світів.

63. Що таке відступ від віри (ар-рідда). І на скільки видів він поділяється?

– Відступ від віри — це припинення Ісламу (віровідступник перестає бути мусульманином).

Відступ від віри ділиться на три види. Як установив імам Нававій й інші вчені Шафіїти й Ханафіти.

Куфр у переконаннях.

Куфр у вчинках.

Куфр словесний

64. Дайте доказ із хадісу, що незнання релігійних висновків не є виправданням попадання в куфр.

—Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Воістину людина говорить слово не замислюючись над ним, потрапляючи із-за нього в Пекло, глибиною сімдесят осеней (років)». Це місце призначено винятково для кяфірів. Передав імам Тірмізії. Також Пророк, мир Йому, говорив:

«Воістину людина говорить слово не замислюючись над ним, потрапляючи із-за нього в Пекло, глибина якого більше відстані між сходом і заходом». Передали імами Бухарій і Муслім.

Імам Аль-Хафіз ібн Хаджар у книзі «Фатх Аль-Барі», при тлумаченні цього хадіса сказав, що маються на увазі слова неповаги до Аллаха або Шарі'ату. Ці два хадіси є доказом того, що не переконання в змісті цих слів, не схвалення їх душею, і навіть незнання того, що ці слова відносяться до куфру, все це не звільняє людину від попадання в куфр, як неправильно думає автор книги «фікх ас-сунна», тому що він сам установив це як умову попадання в куфр.

Ар-рідда (відступ від віри)

65-А. Дайте доказ із Корану про те, що неповага до Аллаха і Його Посланника — це відступ від віри.

Сказано в Корані, (сура Ат-Тауба, аяті 65-66):

Означає: «Якщо ти їх запитасяш то вони відповідатимуть: «Ми тільки поринали в бєсїди й бавилися». Скажи: «Не над Аллахом хїба, Його аятами і Його Посланником ви знущалися? Не виправдовуйтеся, ви виявилися невірними, після того як увірували.»

65-Б. Дайте доказ із Корана, про те, що є відступ від віри

Сказано в Корані (сура 49 Аль — Худжурат, аят 15):

Означає: «Стинно віруючими є ті, що повірили в Аллаха і Його Посланника й не сумнівалися.

В аяті 10 сури 14 Ібрахім сказано:

Означає: «Хїба в існуванні Аллаха Всевишнього є сумнів»» Тобто немає ніякого сумніву.

65-В. Дайте доказ про відступ від віри у вчинках.

— Сказано в Корані (сура 27 Ан-Намль, аят 24):

Означає: «Птах удод повідав Пророку Сулейману, мир Йому що він бачив королеву Йємену разом зі своїм народом, коли вони поклонялися сонцю.

66. Назвіть одного з тих, хто передав одногосний релігійний висновок (іджма') про те, що той хто лає Бога — кяфір.

— Суддя імам 'Іяд у своїй книзі «Аш-шифа» (лікування) сказав:

«Немає розбіжності в тім, що мусульманин, що лає Аллаха стає кяфіром».

67. Назвіть ім'я одного з тих, хто передав іджма'а про те, що стане кяфіром той, хто вимовляє словесний куфр чи робить куфр у вчинках.

— Імам Тажуддин Ал-Субкій у передмові книги «Ат-Табакат» сказав:

«Безперечно в імама Аш'арі і його сподвижників, а також і в інших мусульман у тім, що хто вимовляє слова куфра чи робить куфр у вчинках, той відступає від віри в Аллаха, і буде вічно в Пеклі, навіть якщо він знає свого Бога серцем. Це знання не допоможе впертому».

68. Як судити того, хто заперечує те, що входить у мінімальні, необхідні знання про релігій?

Хто заперечує те, що загальновідомо серед простих мусульман і вчених, той відступає від віри.



Виключення:

Якщо людина недавно прийняла Іслам, чи жила у місцевості, далекій від мусульманських учених. За умови, що вона не знала, що це, входить у релігію Іслам, але щоб це питання не було пов'язано з питаннями віри, наприклад: не можна приписувати Аллаху місце і подобу.

69. На скільки видів вчені розділили вирази з Корану?

– Вчені розділили виразия на два види: алегоричні і слова буквального значення, що мають тільки одне значення.

Алегоричні — це слова, що мають у відповідній мові два чи більше значення, але за змістом ближче до одного із них. Хто виражається інакомовно і зовнішній зміст його слів має значення куфра, того не вважаємо кяфиром, поки не довідаємося, який саме зміст він мав на увазі.

Слова буквального значення. Хто вимовляє такі слова куфра, того вважаємо кяфиром і не запитуємо, що він мав на увазі чи який зміст він вклав у них. У цьому випадку виправдання не приймаються. Виключення: якщо людина не знаючи буквального значення слова думає, що це слово має зовсім інше значення. Наприклад, людина не знаючої мови, вимовляє слова, конкретного змісту яких не знає, чи думає, що вони мають інше значення.

70. Що необхідно робити, якщо відступив від віри?

– Кожен, хто вступив від Ісламу, повинен негайно повернутися до нього вимовивши Ісламські свідчення, припинивши причину попадання в куфр, неодмінно шкодюючи про те, що зробив і маючи намір не робити подібного в майбутньому, оскільки всі його добрі справи пропадають, а залишаються тільки гріхи.

71. Що повинен почати Халіф, якщо відступивший від віри, не повертається до Ісламу?

Якщо віровідступник не повертається до Ісламу, вимовляючи Ісламські свідчення, то потрібно привести його до каяття — прийняти Іслам упродовж трьох днів. Це обов'язок Халіфа чи того хто заміняє його. Якщо він не повернувся до Ісламу, то його карає Халіф.

72. Перелічить деякі питання пов'язані з віровідступником.

– При віровідступленні порушується посада, таяммум і одруження до здійснення полового акта, а також після нього, якщо віровідступник не повернувся до Ісламу в плинні Аль-’Ідда (трьох місячних циклів). Якщо ж він повернувся до Ісламу в цей термін, то його шлюб дійсний без нового акта одруження. Не дійсний шлюб віровідступника з мусульманкою, іудейкою, християнкою і з іншою. Забороняється вживати в їжу м'ясо тварини, що він зарівав. Така людина не одержує спадщини.

І його спадщина не підлягає роздачі. За нього не можна читати Джаназа (молитва при похороні), його не зобов'язані ні мити, ні обертати в кафан і його не можна ховати на мусульманському цвинтарі. Його майно і спадщина — фая (належать мусульманському суспільству).

73. Розповісти про виконання релігійних обов'язків і про тих, хто зобов'язаний їх виконувати.

– Кожен мукалляф повинен виконувати всі обов'язки, які йому велів Аллах. Як наприклад: намаз, посада, закят, хадж і так далі. Він зобов'язаний їх виконувати як наказав Аллах: дотримуючись всіх рукнів й умов тому, що формального виконання ритуалу недостатньо.

Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Одного разу людина робить намаз одержуючи від цього тільки утому, іншого разу тримає піст, одержуючи від цей тільки голод і спрагу». Передав ібн Хіббан.

74. Як ми зобов'язані зробити з людиною, яка не виконує свої обов'язки?

– Кожен мукалляф зобов'язаний наказати тому, хто пропускає чи неправильно виконує свої обов'язки, змусити дотримувати їх як слід; якщо ж неможливо — заперечувати його дії серцем.

75. Розкажіть про уникнення заборон.

– Кожен мукалляф повинний уникати всіх гріхів, карам (заборонене). Забороняти і перешкоджати силою при можливості робити їх іншим, у противному випадку — не схвалювати серцем. При забороні якого-небудь гріха, необхідно задумуватися про наслідки, щоб це не вело до гіршого.

Пророк Мухаммад, мир Йому сказав:

«Хто бачить серед вас порушення, то нехай усуне його рукою, якщо не зможе — то мовою, не зможе і це — то тоді серцем, і це саме останнє у вірі». Тобто, це останній обов'язок. При неможливості діяти. Передав імам Слинимо.

76. Що таке карам (заборонене) і ваджб (обов'язкове)?

Карам — це те, що Аллах заборонив своїм рабам і попередив покаранням здійснюючому й обіцяв винагороду уникаючим. Ваджиб— значення протилежне цьому.

77. Наведіть приклади про відступ від віри в переконаннях. — Відступає від віри той, хто:

сповідує іншу релігію, крім Ісламу;
заперечує навіть один аят з Корану;
не вірить в одноголосно підтвержене пророцтво одного з Посланників;
вважає халялем (дозволеним) те, що одноголосно підтверджено як харам чи вважає харамом те, що загальновідомо серед мусульман як халяль (дозволене);
уподібнює Аллаха створеним;
приписує Аллаху місце чи напрямок;
бажає, щоб було дозволено те, що було заборонено у всіх Шарі'атах (наприклад перелюбство).

Усе це різні види відступу від віри в переконаннях.

78. Приведіть приклади відступу від віри у вчинках.

– Відступає від віри той, хто:

кидає Коран у сміття;
робить поклоніння (саджа) ідолу сонцю;
робить дію, про яку одноголосно підтверджено, що вона чиниться тільки кяфіром.

79. Наведіть приклади словесного відступу від віри. Відступає від віри той, хто:

лає Аллаха, Пророків, Іслам, Ка'абу;
знущається з Раю попередженнями Аллаха, тобто над тим, що передано нам від Аллаха через Пророків
і відомо серед мусульман; насміхається над релігійними ритуалами — намазом, хаджем і іншим.

Правило таке:

Кожне переконання, учинок, слово, що вказують на знущання над Аллахом, Його Книгами, Посланниками, Ангелами, законами, обіцянками, чи попередженнями ж над мусульманськими обрядами — є куфром. Будьте обережні з цим.

80. Процитуйте слова одного з учених які пояснюють, що віровідступлення поділяється на три види: у переконаннях, у вчинках, у словах.



– Про це говорив імам Навауй у своїх книгах «Аль–Мінпадж» і «Раудат Ат–Толібін». У «Аль–Мінпадж» сказано:

«Відступ від віри — це переривання Ісламу: переконаннями, словесно, учинками. І незважаючи на те, чи були ці слова сказані у виді жарту, чи через упертість за переконанням».

81. Скільки намазів ми повинні робити в добу і які? — Ми зобов'язані виконувати п'ять намазів у добу. Сказано в Корані:

(сура Ар–Рум, аят 17–18)

Означає: «Хвала Аллаху, коли наздогнала вас ніч (4–й і 5–й намаз) і коли наздожене вас ранок (1–й намаз).

Йому хвала в небесах і на землі ввечері (3–й намаз), і опівдні (2–й намаз).»

Посланник Аллаха, мир Йому, говорив:

«Аллах повелів своїм рабам робити п'ять намазів». Передав імам Ахмад. Це намази Аз–Зупр, Аль–'аср, Аль–Мапріб, Аль–'іша, Ас–Субх.

82. Коли починається час полуденного намазу Аз–зур і коли закінчується?

– Час полуденного намазу починається з моменту відхилення сонця від zenіту убік заходу і закінчується коли тінь предмета стає рівною його висоті плюс тінь предмета, коли сонце знаходилося в zenіті.

83. Коли починається час передвечірнього намазу Аль–'аср і коли закінчується?

– Він починається після часу «Аз–Зупр» і закінчується з повним заходом сонця.

84. Коли починається час вечірнього намазу Аль–Магріб і коли закінчується?

– Він починається з заходом сонця і закінчується зі зникненням червоної смуги заходу.

85. Коли починається час нічного намазу Аль–'Іша і коли закінчується?

– Він починається після зникнення червоної смуги заходу і закінчується з появою справжнього світанку.

86. Коли починається час ранкового намазу Ас–Субх і коли закінчується?

– Час ранішнього намазу починається з появою справжнього світанку і закінчується з появою краю сонячного диска.

87. Що таке справжній світанок?

– Справжній світанок — це поява горизонтальної білої смуги, з рожевим відтінком на східному обрії.

88. Чому світанок названий щирим?

– До справжнього світанку на сході з'являється вертикальна біла смуга.

Потім вона зникає, і настає темрява. Після цього приходить справжній світанок. Вертикальна біла смуга називається помилковим світанком, тому що люди плутають його з справжнім.

89. Хто зобов'язаний вчасно дотримувати п'ятикратного намазу?

– Ці намази зобов'язаний вчасно виконувати кожен повнолітній, розсудливий і чистий (від менструації і після родового очищення) мусульманин.

Не можна, без особливих на те причин, їх робити раніше чи пізніше зазначеного часу.

90. У яких випадках можна виконувати намаз раніше чи пізніше зазначеного часу?

– Можна виконувати намаз раніше чи пізніше зазначеного часу з поважної причини, наприклад, при подорожі на далеку відстань. У цьому випадку дозволяється сполучати другий і третій намази під час одного з них і в такий же спосіб — четвертий і п'ятий намази.

91. Які обов'язки попечителя перед хлопчиком і дівчинкою мусульманамі–мумайзами?

– Він повинен вимагати виконання намазу і посту по досягненні ними віку семи років. Попечитель зобов'язаний застосовувати побої при невиконанні намазу і посту після

досягнення дітьми 10 років. Побої при не дотриманні посту застосовуються тільки в тому випадку, якщо дитина в стані його тримати.

Мумайіз — це дитина, що досягла віку, коли розуміє звернену до неї мову й осмислено відповідає.

92. Чому зобов'язаний учити попечитель мумайізів по Вірі і законознавству?

– Він зобов'язаний учити їх:

що Аллах — Творець усього; Йому не можна приписувати атрибути створених; що в Аллаха самі величні і гідні Сифати, наприклад:

Могутність, Воля, Знання;

що Аллах вище всіх недоліків, наприклад: слабості, нецтва;

що Ангели — почесні раби Аллаха, що виконують те, що Він повелів їм;

що Аллах послав Посланників і Пророків, попереджати про мучення і покарання й оповіщати про благодіяння. Перший

з Них — Адам. Останній — Мухаммад, син Абдуллаха, смир Йому, що народився в Мекці. Там Він одержав одкровення і по велінню Аллаха Всевишнього переїхав у Медину, де вмер і похований;

що Аллах умертвляє джинів і людей і воскресить їх для звіту в Судний День.

Також він повинен учити законознавству: що намаз, посада, закят — обов'язкові; що неправда, перелюбство, злодійство — карам (заборонені); що купівля–продаж халля (дозволені). А також іншим загальновідомим законам.

93. Чи є аль–ууду умовою для виконання намазу?

Так, є. У Корані сказано (сура Аль–ма–іда, аят 6):

Означає: «Перед читанням молитви мийте ваші обличчя і руки до ліктів, обітріть голову і мийте ноги до щиколоток».

94. Скільки рукнів ууду?

– Ууду складається із шести рукнів:

1. намір при митті обличчя;

2. миття обличчя від коренів волосся (більшості людей) до підборіддя і від однієї вушної раковини до іншої;

3. миття рук, разом з ліктями;

4. протирання частини голови;

5. миття ніг до щиколоток;

6. дотримання послідовності рукнів. (По мазхабу Шафії порушення послідовності робить ууду недійсним).

95. Що означає: намір при митті обличчя?

– Це значить: одночасно з початком миття обличчя зробити намір серцем про «тахарате для намазу» чи інші подібні наміри, наприклад: «виконання аль–ууду»

96. Чи необхідно, протікання води в усередину бороди при ууду?

– Так, необхідно, якщо борода негуста. Якщо густа, то не обов'язково, а досить помити її поверхню. Густа борода — це через волосся якої не проглядається шкіра.

97. Що порушує ууду?

– Ууду порушує:

усе, що виходить з переднього і заднього проходів, крім сперми;

дотик долоні до людського полового органу чи кільця ануса без ізолятора;

дотик до шкіри «аль–аджнабійя», що викликає порушення (крім волосся, зубів, нігтів);

утрата розуму; відключення: сон сидячого, який щільно пригорнувся до сидіння.

98. Що означає «аль-аджнабійя», що викликає порушення?

– Жінка «аль-аджнабійя» — це та, котра не «махрамія», що досягла віку, у якому викликає порушення в чоловіка з нормальною психікою. Сюди ж входять жінки літнього віку, але не входять маленькі дівчатка (наприклад, у віці 2–х років).

99. Що означає: сон сидячого, що щільно пригорнувся до сидіння?

Це означає спати сидячи, щільно пригорнувши до сидіння сідницями так, щоб між ними не було ніякої відстані, небуло можливості для виділення газів і тому подібного.

100. Від чого робиться аль-істінджа і що для цього використовується?

– Істінджа (підмивання) робиться від усяких мокрих виділень з переднього і заднього проходів, крім сперми. Для цього використовують воду чи камінь і те й інше. Замінити камінь може будь-який предмет, що має наступні характеристики: шорсткий, щільний (не-сипучий), чистий, непочесний. Краще робити істінджа спочатку каменем, а потім водою.

101. Розповісти, яким чином робиться істінджа водою, каменем?

– Істінджа водою виконується наливанням води на місце до його повного очищення. А істінджа каменем виконується витиранням не менш трьох разів до повного видалення наджаси, навіть якщо залишився слід. Слід — це те, що видаляється тільки водою.

102. Дайте приклад шорсткого і нешорсткого предмета.

– Туалетний папір і серветки — шорсткі, а скло — нешорсткий предмет.

103. Дайте приклад почесного і непочесного предмета.

– Хліб, папір, що містить інформацію про Іслам — почесні, а камінь, серветки — непочесні предмети.

104. Дайте приклад не щільного (сипучого) предмета.

– Сира глина, пісок — не щільні (сипучі) предмети.

105. Чи досить робити істінджа каменем у випадку поширення сечі чи мокрого калу за межі проходів?

Якщо сеча поширилася за голівку чи мокрий кал поширився за «границі», то недостатньо робити істінджа каменем, а потрібно використовувати воду. «Границі» — це місце між сідницями, що ховається в людини, що стоїть.

106. Якщо сеча висохла на голівці, то чи досить використовувати камінь для істінджа?

– Якщо сеча висохла на голівці, то використання каменю недостатньо, а необхідно використовувати воду.

107. Чи є тахара від «великого хадас» умовою для виконання намазу і як бути в тому випадку, якщо води немає чи її використання шкідливе?

– Виконання гусль є умовою для виконання намазу. Хто не знаходить води чи вона йому шкодить, той робить таяммум (очищення піском), щоб мати право зробити фард намаз. Потім коли з'являється можливість він робить гусль.

108. Після яких обставин потрібно робити гусль?

Гусль потрібно виконувати після: виділення сперми, полового акту, менструації, післяполового очищення, пологів.

109. За якими ознаками визначається сперма?

Сперма визначається по одному з наступних ознак:

задоволення при виділенні;

штовхаюче виверження;

нагадує запах тіста, коли мокра і запах яєчного білка, коли суха.

110. Потрібно робити гусль після полового акта, якщо не було виділення сперми?

– Після полового акта потрібно робити гусль, навіть якщо не було виділення. Пророк Мухаммед, мир Йому, сказав:

«Якщо з'єдналися полові органи, то потрібний гусль». Передав ібн Маджа.

111. Потрібно робити гусль, якщо пологи відбулися без мокрих виділень?

Після пологів потрібно робити гусуль, навіть якщо не було мокрих виділень.

112. Які рукни еусуля?

При виконанні еусуль необхідно:

намір про виконання еусуль чи інші подібні наміри;

протікання води–мутапіра один раз по всьому тілу, включаючи шкіру і волосся незалежно від їхньої густоти.

113. Перелічіть умови тахара (очищення).

1. Іслам;

2. Тамйіз;

3. Відсутність перешкоди для протікання води по органі, що миється;

4. Протікання води;

5. Вода повинна бути мутахіра.

114. Чи досить протирання водою при виконанні гусль чи ууду?

Протирання недостатньо, тому що протікання води по органу, що миється, обов'язково при виконанні гусль чи ууду–Протікання — це щоб вода сама текла по органу, що миється.

115. Що таке вода мутахіра?

– Це вода чиста сама по собі і придатна для очищення. Цю воду використовують для виконання еусуль, ууду і видалення наджаси.

116. Що таке вода тахіра–немутаххіра? Дайте приклад.

– Вода тахіра — немутаххіра — це вода чиста сама по собі, але не придатна для очищення. Наприклад, вода використана раніше для виконання еусуль і ууду.

117. Чи залишається вода мутаххірою, якщо вона сильно змінилася при розчиненні в ній чого–небудь тахіра?

– Якщо вода сильно змінилася по кольору, запаху чи смаку при змішуванні з чим–небудь тапіром, наприклад з молоком, так, що змінила свою назву, то вона немутаххіра. Якщо вона змінилася несильно, то залишається мутаххірою, тобто придатною для очищення.

118. Як розглядати воду, у яку потрапила непрощenna наджаса?

– Якщо у воду малого обсягу — менше 2–х частин, потрапила непрощenna наджаса, наприклад сеча чи спирт, то вода стає наджасой, незалежно від того змінилася вона чи ні. Якщо в обсяг води 2 частини і більше потрапила непрощenna наджаса так що її чи смак чи запах колір змінився, то вона стає наджасой, якщо не змінилася — залишається мутаххірою.

119. Дайте приклад пробачної наджаси, не забруднююча воду.

– Якщо у воду потрапила пробачна наджаса, наприклад: у ній умерла муха, то вода залишається мутаххірою, що не змінилася.

120. Як визначити обсяг двох куль?

– Це обсяг води, що наповняє циліндричне поглиблення з діаметром в один лікоть і глибиною 2,5 лікті обсяг, що заповнює кубічне поглиблення. З гранню 1 1/4 ліктя.

121. Кому дозволяється робити таяммум?

– Таяммум для намазу дозволяється робити тому, хто не знайшов води і її використання шкодить йому.

122. Коли робиться таяммум для намаза–фард?

– Таяммум для намаза–фард робиться після часу його настання.



123. Що робити людині на тілі якої наджаса й у нього є вода, чи її досить для ууду чи видалення наджаси?

– Він використовує воду для видалення наджаси зі свого тіла і потім робить таяммум для намазу.

124. Чим робиться таяммум?

– Таяммум робиться чистим, незмішаним, невикористаним, утримуючим пил піском. В інших імамів, крім Шафії, можна робити таяммум каменем.

125. Розкажіть як робиться таяммум?

– Таяммум робиться так: ударити долонями об пісок з наміром «мати право читати намаз–фард». Намір починається з моменту удару і закінчується дотиком рук до обличчя. Протерти обличчя. Ударити другий раз і протерти руки від пальців до ліктів включно.

126. Що забороняється тому, кому треба робити Аль–ууду?

– Людині в цьому стані заборонено:

1) Робити намаз. Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Аллах не прийме ваш намаз, якщо ви зробивши малий хадас, не зробили ууду» Передав Абу Дауд.

2) Тауваф (обходження навколо Ка'аби). Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Тауваф — як намаз, тільки при ньому дозволено розмовляти» Передав Слінімо.

3) Носити й доторкатися до Корану. Сказано в Корані:

(сура Аль–Уаки'а, аят 79)

«Не торкають його (Коран) крім тих, у кого є тапарат».

Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Не торкає його, крім чистого». Передав імам Байпакий.

127. Що заборонено джунубу (тому, кому треба робити еусуль)?

– Йому забороняється все вище сказане й ще:

1) Читання Корану. Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Джунуб і жінка в період менструації, нічого не читають із Корана.» Передав Ат–Тирмизий.

2) Перебувати в мечеті. Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Я не дозволяю джунубам і жінкам у період менструації перебувати в мечеті» Передав Абу–Дауд.

128. Що забороняється жінці в період менструації або післяпологового очищення?

– Їй забороняється все вищесказане й ще:

тримати пост до припинення крові (до повного очищення);

можливість чоловікові задовольнятися з нею в області від пупка до колін, без ізолятора, до здійснення сусуля.

129. Чи є умовою для правильного виконання намазу таара від наджаси?

Умовою для правильного виконання намазу є очищення від непростенної наджаси на одязі, на тілі й на місці, з яким стикається тіло при молитві, а також при собі.

130. Якщо наджаса потрапила на тіло що молитися, його одяг або вона була при ньому під час намазу, як йому вчинити?

– Якщо наджаса мокра й потрапила на тіло, одяг або була при собі, то намаз порушується. Якщо наджаса була суха і молящийся відразу ж зняв її, але не рукою або рукавом, то намаз не завершується. А якщо він не відразу зняв наджасу або витер її рукою або рукавом, то намаз завершується

131. Що таке наджаса айнийя і як її видалити?

– Наджаса айнийя — це наджаса, у якої помітний колір, запах, смак. Її видаляють до повного зникнення обсягу, запаху, кольорів і смаку чистою водою мутаппірою.

132. Що таке наджаса хукмийя і як її видалити?

– Наджаса — хукмийя — це наджаса, що втратила обсяг у якої непомітний ні смак, ні запах, ні кольори. Видаляється промиванням цього місця чистою водою мутаппірою один раз.

133. Як видалити наджасу кальбийя?

– Наджаса кальбийя видаляється семиразовим промиванням забрудненого місця водою–мутаппірою, один із яких зі змішаним чистим піском.

Хадис:

«Якщо собака облизав ваш посуд, то промийте його сім разів водою, один із яких із чистим піском».

Передали імами Бухарин, Абу–Дауд і інших. Свиня прирівнюється до собаки, тому що вона гірше її.

134. Приведіть приклади пробачної й непростеної наджаси при намазі.

– Пробачна наджаса при намазі — власна кров з рани, непростена — велика кількість чужої крові.

135. У яких випадках необхідно наливати воду на наджасу для її видалення?

– Необхідно наливати воду на наджасу для її видалення, якщо вода малого обсягу, тобто менше двох куллей. Якщо обсяг води два кулля й більше, то її лиття на наджасу не обов'язково. Можна вимити наджасу в ній.

136. Перелічіть умови, які необхідно дотримувати для правильного виконання намазу.

- Іслам;
- Знання про настання часу намазу;
- Напрямок на Ка'абу;
- Вік ат–тамйиз;
- Розсудливість (розумність);
- Знання, що виконуваний намаз — фард;
- Не думати, що який–небудь із рукнів намазу — сунна;
- Прикривання Аури,
- Виконання гусуля й ууду й очищення непростеної наджаси на тілі, місці, одязі й при собі.

137. Що мається на увазі під напрямком в сторону Ка Абы при намазі?

– Мається на увазі напрямок на будинок Ка'абы або паралельно з ним по вертикалі від сьомого неба до сьомої землі.

Імам Слинимо й Бухарий передали, що Пророк Мухаммад, мир Йому, коли читав намаз, направляючись на Ка'абу сказав:

«Це Кибла».

Під час намазу треба направлятися грудьми на Ка'абу при стоянні й сидінні й основній частині тіла при руку'а й суджуде.

138. Чи приймається намаз людини, невпевненої в часі його настання?

– Намаз людини, невпевненої в часі його настання або такої, що сумнівається в цьому, не приймається. Йому треба впевнитися, що час намазу наступив, тоді намаз буде прийнятий.

139. Чи приймається намаз немумайиза?

– Намаз дитини — немумайиза, у відмінності від мумайиза, не приймається. Піклувальник повинен змушувати мумайиза читати намаз із семи років (хоча дитина й не зобов'язана), щоб він звикав. Дитині й піклувальникові за це буде винагорода.



140. Розкажіть докладно про прикривання Аури в чоловіків і жінок.

– Одна з умов намазу — прикривання Аури. Аура чоловіків — це область від пупа до колін. Обов'язково прикривати її з усіх боків крім низу. Аура жінки — все тіло, крім оличчя й долоней.

141. За яких обставин припиняється намаз?

– Намаз припиняється при:
 – свідомому проголошенні слів, що не ставляться до намазу; безлічі сторонніх рухів;
 – ігровому русі, навіть одному;
 – свідомому прийнятті їжі й питва;
 – порушенні ууду;
 – влученні непрошеної наджаси на тіло, одяг або при собі;
 – віровідступництво;
 – намірі про припинення намазу або намірі про його припинення, пов'язаному з якою-небудь умовою або вагання в цьому;
 – закінченні рукна із сумнівом: у намірі аль-іхрам або ж довгий сумнів у цьому;
 – різкому сторонньому русі;
 – повороті грудей від напрямку на Ка'абу;
 – відкриванні Аури.

142. Розкажіть про положення людини, що розмовляє при намазі.

– При свідомому проголошенні сторонніх слів або двох букв, або ж однієї, що має зміст, намаз порушується. Якщо ж він говорив по безпам'ятності й мало, то його намаз не порушується. Слова зикра (наприклад субхана-роббіяль-'азым) намаз не порушують.

143. Чи приймається намаз людини, що здійснила під час нього сторонні рухи?

– Якщо людина робить багато сторонніх рухів, які забирають час одного рах'ата, те його намаз припиняється. На думку деяких учених, три сторонніх рухи підряд порушують намаз, менше цього кількості не порушують, при різкому, також — сторонньому русі намаз припиняється.

144. Чи порушується намаз прийняттям їжі й питва?

– При свідомому прийнятті їжі й питва намаз порушується. Якщо ж це по безпам'ятності й мало, то намаз не порушується.

145. Як розглядається намаз людини, що намірилась його припинити або зв'язала це з якою-небудь умовою, або вагається в цьому?

– У таких випадках намаз припиняється.

146. Як розглядається намаз що молиться, що закінчив рукн із сумнівом у намірі Аль-Іхрам або ж з довгим сумнівом у цьому?

– Якщо той що молиться закінчив рукн із сумнівом у намірі Аль-Іхрам, наприклад, прочитав Аль-Фатиха й ще сумнівається в цьому, то намаз припиняється, а також у випадку тривалого сумніву.

147. Перелічіть умови одержання винагороди за намаз?

– Умови одержання винагороди за намаз;
 намір повинен бути тільки заради Аллаха;
 їжа, одяг і місце моління повинні бути халяль;
 серце повинно бути в смиренності до Аллаха хоча б на мить.

148. Якщо людина молиться з наміром одержати похвалу від людей. Яким уважається його намаз?

– Його намаз правильний, але без винагороди. Він робить великий гріх.

149. Як уважати намаз людини, у якої їжа, одяг або місце моління заборонені (харам)?

– Якщо в молящогося їжа, одяг або місце моління — харам, те його намаз без винагороди. Наприклад: коли людина молиться у віднятому будинку.

150. Що означає хушу (смиренність) при намазі?

– Це виникнення в серці почуття остраху Аллаха. Чим більше це почуття, тим більше винагорода.

151. Перелічіть руки намазу.

– Рукнов намазу сімнадцять:

- 1)Намір одночасно з такбиратом Аль–Ихрам;
- 2)Такбират Аль–Ихрам;
- 3)Стояти у фарде–намаза тому, хто в стані;
- 4)Читання Аль–Фатиха;
- 5)Руку'а;
- 6)Заспокоєння в цьому;
- 7)Ітидаль (повернення в положення стоячи);
- 8)Заспокоєння в цьому;
- 9)Двічі суджуд (падіння ниц);
- 10)Заспокоєння в цьому;
- 11)Сидіння між двома суджудами;
- 12)Заспокоєння в цьому;
- 13)Сидіння для читання останнього ташамуда й наступного;
- 14)Читання останнього ташамуда;
- 15)Читання Ас–соляту Алян–набий,
- 16)Перша таслима (вимова ас–салям Аляйкум);
- 17)Послідовність.

152. Які існують словесні руки намазу? Чи має тох, хто молиться чути себе?

– Словесних рукнів намазу п'ять:

- 1)Такбират Аль–Ихрам;
- 2)Читання Аль– Фатиха;
- 3)Останній ташайпуд;
- 4)Ас–соляту Алян–набий;
- 5)Ас–салям.

Той, хто молиться повинен чути себе при цих руках.

153. Як розглядається намаз людини, що зробила його сидячи, хоча може стояти?

– Якщо людина читає обов'язковий намаз сидячи, хоча може стояти, то її намаз не дійсний. Якщо він не може стояти через свій важкий стан, то він може читати обов'язкові намази сидячи.

А намаз сунну може читати сидячи, навіть, якщо він може стояти. За це він одержить половину винагороди читаючого стоячи.

154. Як правильно відбувається намір для намазу?

– Намір повинне виникнути в серці при такбират Аль–Ихрам, тобто наміритися серцем зробити намаз і визначити:

- причину, якщо цей намаз має причину, наприклад: намаз–джаназа.
- Час, якщо цей намаз має час, наприклад: намаз Пекла–духу.
- Обов'язок у намазі–фард.



155. Як правильно читати Аль-Фатіха?

– Необхідно читати Аль-Фатіха разом з Басмаля і з усіма подвоєннями. Потрібно читати не перериваючись, тобто щоб між словами не було паузи, більше необхідної для подиху й дотримувати послідовності. Потрібно правильно вимовляти кожен звук, уникаючи перекручувань. Якщо перекручування змінює зміст, наприклад, читав замість «на'буду» — «набаду» спеціально, то намаз порушується. А якщо вимовив мимоволі, то потрібно повторити це слово правильно. У протилежному випадку його намаз не дійсний. Якщо перекручування не міняє змісту, наприклад, замість на'буду читав ни'буду, то його намаз не порушується, якщо це зроблено не спеціально, якщо ж це спеціально, то намаз порушується.

156. Як правильно зробити руку'а?

– Треба нахилитися так, щоб долоні дістали колін (у середньої людини), навіть якщо не стикнулися з ними.

Читаючий намаз сидячи досить опустити голову так, щоб його чоло було далі рівня колін.

157. Що таке і'тидаль?

– Це повернення нахилу в положення, що передує руку'а.

158. Як відбувається суджуд?

– Оголене чоло щільно притискається до місця моління так, щоб задня частина тіла була вище передньої. При цьому з підлогою повинні стикатися чоло, коліна, долоні й внутрішня частина деяких пальців ніг.

159. У яких положеннях виконується рух «заспокоєння»? Що це таке?

– Стан «заспокоєння» — це рух при руку'а, і'тидаль, суджуде й при сидінні між двома суджудами. Це стан, при якому всі частини тіла одночасно перебувають у спокої проміжок часу, достатній для проголошення: Субхана-Аллах.

160. Який мінімальний ташаннуд?

– Мінімальний ташаннуд:

«Ат-тахійяту лилляя, салямун Аляйяка айюпан-набийю уа рохматуллапи уа беракя-тупу, салямун Аляйна уа Аля 'ибадилляпис-солихин, ашпаду эн ля иляпа илляллапу уа ашпаду ганна Мухаммадан расулюллап».

161. Який мінімальний Ас-соляту Алян-набий? Мінімальний «Ас-соляту Алян-набий»:

«Аллапумма солли Аля Мухзммад».

162. Чи досить наприкінці намазу сказати «салямун Аляйкум»?

– Ні, цього недостатньо. Необхідно вимовити ас-салямун Аляйкум.

163. Чи порушується намаз людини, що недотримує послідовність рукнов?

– Послідовність — це один з рукнов намазу. Припиняється намаз того, хто спеціально порушує її, наприклад, робить суджуд до руку'а.

164. Що робити людині, яка забула зробити руку'а при виконанні намазу?

– Якщо людина забула виконати руку'а, то вона повинна устати й зробити його. Наприклад, людина пішла на саджа й згадала про те, що не виконала руку'а в цьому ж рака'ате. Тоді вона негайно встає й виконує руку'а, потім продовжує по послідовності. Якщо ж вона згадала тільки при руку'а наступного рака'ата або пізніше цього, то продовжує й дочитує один рака'ат.

165. Хто зобов'язаний виконувати колективну молитву (джама'а)?

– «Джама'а» — фард кифайя — для вільних від рабства, повнолітніх чоловіків, мукимов, що не мають виправдання для його невиконання. Муким — це люди що намірилися залишитися в даній місцевості чотири й більше дні, крім дня приїзду й від'їзду.

166. Хто зобов'язаний виконувати п'ятничну молитву (намаз аль-джуму'а)?

– «Джуму'а» — фард Айн, для тих, хто зобов'язаний виконувати «джуму'а», якщо їхніх сорок чоловік мукалляфов, мустаутинов (тобто ті, що вирішили залишатися в даній місцевості до смерті), що живуть у будинках (не в наметах), і для тих, хто вирішив залишатися в даній місцевості на повні чотири дні, крім дня приїзду й від'їзду, і для того, хто почув заклик муаззина (той, хто призиває до молитви) з окраїни місцевості.

167. Які умови правильного виконання намазу джуму'а?

– Ці умови:

– час Аз–Зупр (п'ятниця);

– дві проповіді під час Аз–Зупра, які чують сорок чоловік;

– щоб намаз джуму'а відбувався разом з ними;

– щоб не виконувався інший намаз джуму'а у той же час, у тій же місцевості, без їжі.

168. Якщо в одній місцевості виконуються два й більше намази джуму'а по необхідності, чи є він правильними?

– Якщо в одній місцевості, по необхідності, виконуються двох й більше намази джуму'а, ті смороду правильні. Наприклад, у великому місті при неможливості збору людей в одному місці допускається стільки зборів на джуму'а, скільки потрібно.

169. Якщо в одній місцевості виконуються два й більше намази джуму'а без необхідності, чи є смороду правильними?

– Якщо в одній місцевості одночасно виконуються два й більше намази джуму'а без необхідності, то вони не дійсні, як наприклад, у маленькому населеному пункті, де є можливість зібрати людей в одному місці. Правильний з них той, вихідний такбират Аль–Іхрам, якого був вимовлений першим, а інші — недісні.

170. Які рукни проповіді?

– Рукни проповіді:

– вихваляння Аллаха, наприклад проповідник говорить арабською:

«Аль–хамду лилляп»; — вітання Пророкові Мухаммаду, мир Йому, наприклад:

«...Аллапумма солли Аля Мухаммад»; — заклич до богобоязливості, наприклад:

«Іттакуллапа».

Ці 3 рукна повторюються в обох проповідях.

– Читання одного аята ясного за змістом у першій або другій проповідях;

– Читання ду'а про благо мусульман у другій проповіді, як наприклад:

«Аллапумма–сфир лильму–минин».

171. Якщо імам і ма–мум (що слідує за ним) читають намаз в мечеті, чи є умовою, щоб відстань між ними не перевищувало триста ліктів?

– Якщо ма–мум і імам читають намаз у мечеті, необов'язково, щоб відстань між ними не перевищувало 300 ліктів. Якщо це відбувається поза мечеттю, дана умова обов'язково.

172. Які умови проповіді?

– Умов проповіді сім:

1)Щоб імам міг тапарат від великого й малого хадаса. І щоб було очищення наджаса на тілі, одязі, місці й при собі;

2)прикривання Аури;

3)стояння при можливості;

4)сидіння між двома проповідями;

5)дотримання послідовності рукнів проповіді;

6)читання намазу безпосередньо після проповіді;

7)читання рукнів проповіді арабською мовою.



173. Яке положення ма-му́ма, що стоїть поперед імама або випередив такбират Аль-Іхрам, або виконавшого його одночасно?

– Якщо ма-мум коштує поперед імама або випереджає його в такбират Аль-Іхрам, або виконує його одночасно з ним, те його намаз порушується. Небажано робити щонебудь одночасно з імамом. Крім проголошення слова Амін, що бажано.

174. Чи порушується намаз ма-му́ма, якщо він спеціально випереджає імама в руках дії?

– Якщо ма-мум спеціально випередив імама в руках-діях, наприклад, ма-мум спеціально зробив руку'а й піднявся, а імам усе ще стоїть, то він робить великий гріх, але його намаз не порушується.

175. Чи порушується намаз ма-му́ма, якщо він спеціально випередив імама у двох повних руках-діях, без виправдання?

– Намаз ма-му́ма порушується, якщо він спеціально випередив імама у двох повних руках-діях, без виправдання, наприклад, зробив руку'а, піднявся й почав опускатися на саджда, а імам усе ще стоїть.

176. Чи порушується намаз ма-му́ма, якщо він спеціально відстав від імама спеціально у двох руках-діях без виправдання?

– Якщо ма-мум спеціально відстав від імама у двох руках-діях без виправдання, те його намаз порушується.

Наприклад: імам зробив руку'а, піднявся й почав опускатися на саджда, а ма-мум усе ще стоїть без виправдання. А якщо він відстав від імама з виправданням, наприклад, через читання Аль-Фатіха, те його намаз не порушиться, поки не відстане від імама більш ніж на три тривалих рука.

177. Чи є умовою при виконанні джама А, знання ма-мумом про переходи свого імама?

– Одна з умов джама'а: знання ма-мумом про переходи свого імама. Бачити або чути його голос, бачити того, хто бачить імама або чути голос передавальні від імама.

178. Чи правильний намаз ма-му́ма, якщо між ним і імамом є перешкода, що заважає проходу?

– Якщо між ма-мумом і імамом є перешкода, що заважає проходу або баченню, наприклад, стіна або закриті двері, то намаз ма-му́ма неправильний.

179. Чи припиняється намаз ма-му́ма, якщо він явно розходиться з імамом при виконанні сунни?

– Намаз ма-му́ма порушується, якщо він зробив це спеціально, знаючи правило, що стосується цього. Наприклад: якщо імам не читав перший ташаиуд, а ма-мум спеціально читав його, знаючи правило, що стосується цього, то його намаз порушується, тому що він не дотримувався обов'язка проходження за імамом.

180. Чи належний ма-мум робити намір, що він треба за імамом у джуму'а або в інших намазах?

– Ма-мум повинен робити намір «впливати за імамом» при такбират Аль-Іхрам у джуму'а, у сполученому з іншим через дощ і в повторному намазах. В інших намазах ма-муму потрібно робити такий намір до того, як піти за імамом.

181. Чи належний імам робити намір «бути імамом «у джуму'а й в інших намазах»?

– Імам повинен робити намір «імамом» у джуму'а, у сполученому з іншим через дощ і повторному намазах. Це намір сунна в інших намазах. Повторний — це намаз, що читається повторно після його здійснення із групою або поодиноці, через те, що хтось хоче одержати винагороду групового намазу, не знайшовши з ким його прочитати.

182. Що мусульмани зобов'язані зробити тим, хто народився живим у батьків мусульман і вмер?

– Фард кифайя для мусульман — його обмивання, обгортання його в кафан (саван), читання за нього молитви й похорони.

183. Що робити з померлим зиммиєм?

– Його потрібно обгорнути в кафан і поховати. За нього Джаназа не читається. Якщо він не залишив грошей, то кафан і гроші на похорони беруться з мусульманської скарбниці.

Зиммий — Це не мусульманин, що живе в Ісламській державі.

184. Що потрібно робити з мертвим викиднем, у якого з'явилися людські форми, але він без таких ознак життя, як наприклад лемент?

– Його потрібно обмити, обгорнути в кафан і поховати.

185. Що потрібно робити з людиною, що загинула на фронті під час битви з кяфирами?

– Того, хто загинув через битву з кяфирами необов'язково обмивати й читати за нього Джаназу. Його потрібно обгорнути в кафан і поховати.

186. Який мінімальний Еусуль померлий?

– Мінімальний Еусуль — видалення наджаси, якщо була й обмивання всього тіла: шкіри й волосся незалежно від їхньої густоти, один раз чистою водою — мутапірою.

187. Який мінімальний кафан?

– Мінімальний кафан — покрити тканиною все тіло. Того, хто залишив спадщину понад свої борги, обгортають трьома шматками тканини.

188. Яка мінімальна молитва Джаназа за померлого?

– Мінімальна молитва за померлого:

– зробити намір про здійснення намазу за померлого й визначити його: «Я виконую намаз Джаназа за цього померлого»;

– сказати: «Аллаху Акбар» стоячи, якщо може;

– читати суру Аль-Фатиха;

– сказати: «Аллаху Акбар»;

– читати «Аллахумма солли Аля Мухзмад»;

– сказати «Аллаху Акбар»;

– читати ду'а померлий: «Аллахумма сфир ляпу аа рхамну»;

– сказати «Аллаху Акбар»;

– сказати «Ас-салямю Аляйкум».

При цьому треба дотримувати умов намазу й уникати його припинення.

189. Які мінімальні вимоги поховання для мусульманина й що при цьому є сунною?

– Мінімальні вимоги поховання — це поховати померлого в могилі так, щоб сховати його захід і зберегти від звірів. Згідно сунни бажано викопати могилу глибиною в ріст людини з піднятою рукою й розширити її. Необхідно розгорнути тіло померлого так, щоб його обличчя й груди були спрямовані убік Ка'аби. Згідно сунни бажано ховати в ніші Ляцц, якщо земля тверда й просто в могилі, якщо пухка.

Закят

містить двадцять питань

190. Що таке закят і за що виплачується?

Аз-закят— це все те, що виділяється за майно, гроші й тіло в певному виді й це один з найважливіших обов'язків в Ісламі. Сказав Аллах Всевишній у Корані:

Означає: «Виконуйте намаз і виплачуйте закят». Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав: «І виплачуйте закят».

Закят виплачується за парнокопитних: верблюдів, корів, кіз й овець, за фініки та ізюм, зернові культури (як пшениця і ячмінь), золото й срібло, рудник і скарб цих металів, майно від торгівлі й Аль-Фітр.

191. Умови виплати закяту з парнокопитних.

1. Щоб власник був вільним від рабства мусульманином і повним власником;
2. Щоб майно перебувало у власника не менш року;
3. Нісаб (наявність певної кількості);
4. Щоб череда паслася на нічийному пасовищі;
5. Щоб худоба не була робочою.

192. Який нісаб кожного виду парнокопитних і скільки виплачується за них?

1. Перший нісаб верблюдів — п'ять і за це потрібно виплатити одного барана;
2. Перший нісаб корів — тридцять і за це потрібно виплатити теля;
3. Перший нісаб овець і кіз — сорок і за це потрібно виплатити одного барана;

Баран повинен бути старше року або з молочними зубами, що випали. Коза — дворічна, а бичок повинен бути однорічним.

193. Який перший нісаб фініків, ізюму, зернових культур і скільки за них виплачується?

Перший нісаб фініків, ізюму й зернових культур — п'ять уісків (міра ваги), тобто триста са'а (по са'у Пророка Мухаммеда). Один уіск — шістдесят са'а. Са'а — це чотири пригорщі середньої людини. За це потрібно виплатити десяту частину врожаю, якщо він отриманий без штучного поливу й двадцятую частину, якщо зі штучним. За те, що перевищує нісаб, закят видається виходячи із цього ж розрахунку. За те, що не доходить до нісаба, закят не видається.

194. Як розглядається врожай усього року?

Ураховується врожай усього року, що не підсумовуються культури різних видів (наприклад ячмінь і пшениця).

195. Умови виплати закяту за фініки, ізюм і зернові культури.

1. Щоб власник був вільним від рабства мусульманином і повним власником.
2. Щоб урожай дозрів, тобто став придатним для вживання в їжу.

196. Який нісаб золота й срібла?

Нісаб золота двадцять мискалів (це 84,875 г.) чистого золота. Нісаб срібла двісті дирхамів (це 594,125 г.) чистого срібла.

197. Які умови виплати закяту за золото й срібло й скільки потрібно виплачувати?

1. Щоб власник був вільним від рабства мусульманином.
2. Щоб майно перебувало в нього протягом одного року.

Крім золотого або срібного рудника й скарбу. За це закят виплачується відразу.

За нього виплачується 2,5 %, а те що перевищує нісаб по цьому ж розрахунку. Закят від скарбу — становить 1/5 частину.

198. Розкажіть про закят з майна від торгівлі. Коли й скільки?

Закят з майна від торгівлі визначається нісабом золота або срібла. За нього виплачується 2,5 % по закінченні року.

199. Коли виплачують закят Аль-Фітр, за кого й скільки?

Закят Аль-Фітр виплачується за кожного мусульманина, що зустрів частину місяця Рамадана й частину місяця Шау'ала за себе й тих, кого він повинен утримувати, якщо вони мусульмани, у розмірі са'а продуктів, найбільш уживаних у даній місцевості за

кожного. Закят видається якщо грошей більше його боргів, витрат на одяг, їжу й житло, необхідних йому й тим, кого він повинен утримувати на день і ніч свята.

200. Є чи певний час виплати закята Аль-Фітр?

Для закята Аль-Фітр є п'ять часів виплати:

- 1) дозволений час — місяць Рамадан;
- 2) обов'язковий час — це після заходу сонця останнього дня Рамадана;
- 3) кращий час — це до святкового намазу;
- 4) небажаний час — це після святкового намазу й до заходу сонця;
- 5) заборонений час — це після заходу сонця в день свята, виключення тільки в тому випадку, якщо людина має вагому причину.

201. Коли робиться намір для закята?

Намір для будь-якого виду закята робиться при виділенні зобов'язаної частини майна.

202. Кому потрібно давати закят?

Закят потрібно давати мусульманам восьми видів, перерахованих у Корані: (сура Ат-Тауба, аят 60)

Означає:» Воістину закят видається злиденним, нужденним, збирачам закята, Аль-муалляфату кулюбухум, фиррикаб, боржникам, фи сабилиллях, Ібнус-сабіль. Не можна й не зараховується видача закята кому-небудь, крім перерахованих вище людей.

203. Яка різниця між злиденним і нужденним?

Факир (жебрак) — той, хто не знаходить навіть половину того, що йому потрібно для існування. Міскін (нужденний) — той, хто знаходить більше половини того, що необхідно для життя, але не забезпечує статку.

204. Хто такі аль-'амілюна аляйга?

Це збирачі закята, призначувані правителем-халіфом вони не отримують зарплати, за цю роботу (збирачі, обліковці, розподільники й інші).

205. Хто такі аль-муалляфату кулюбухум?

Це люди, що недавно прийняли Іслам і не перебували в тісному контакті з мусульманами або шановані у своєму народі. Їм дається закят, навіть якщо вони багаті, для того, щоб подібні люди приймали Іслам.

206. Хто такі Фір-рікаб?

Це раби, що підписали договір зі своїми господарями про викуп себе з рабства.

207. Хто такі аль-сорімум?

Це боржники, що потрапили у важке становище й не спроможні розрахуватися.

208. Хто такі Фі сабіліллях?

Це добровольці, що борються за Іслам. Це не означає будь-яку добру справу, тому не можна видавати закят на будівництво школи, мечеті, лікарні. Ці гроші не зараховуються як закят.

Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Воістину є люди, що використовують гроші закята без прав. Їм вогонь у Судний День».

Передав Аль-Бухарій.

209. Хто такий «Ібнус-сабіль»?

Це мандрівник, що проїжджає по місцевості, де виплачують закят, і не спроможний ні повернутися додому, ні продовжити подорож. Йому даються гроші закята, навіть якщо він багатий у себе вдома.

Піст

містить вісім питань

210. Хто зобов'язаний поститься в місяць Рамадан?

Зобов'язаний поститься в місяць Рамадан кожний мусульманин—мукалляф, що у стані тримати піст. Не дійсний піст жінки в період менструації й післяпологового очищення. Вони зобов'язані потім тримати піст як обов'язок.

211. Перелічіть виправдання для недотримання поста.

Дозволено не дотримуватись посту хворому, вагітній і тій, що годує грудьми, якщо не у стані витримати його. Вони зобов'язані тримати піст як борг. Дозволено недотримання посту вагітним, якщо вони бояться за свою дитину. Вони зобов'язані дати Фідья (спокута) і тримати піст як борг.

212. Чи потрібно визначати намір і коли?

Потрібно визначати намір на кожен день поста Рамадана заздалегідь, тобто від заходу сонця й до світанку зробити намір про дотримання посту наступного дня Рамадана.

213. Від чого зобов'язаний відмовитися той, хто поститься?

Він зобов'язаний, у день посту, відмовитися від: статевого акту, мастурбації, викликання блювоти, відступу від віри, попадання всередину чого—небудь, що має об'єм, крім своєї чистої слини з порожнини рота.

214. Чи порушує піст блювота?

Якщо блювота мимовільна й нічого не проковтнуто назад, то піст не порушується. Якщо проковтнуто свою блювоту або слину з наджасой спеціально або викликана блювота, то піст порушується.

215. Чи порушує піст втрата свідомості або розуму в денний час місяця Рамадан?

Якщо людина втратила розум хоча б на мить, то піст порушується. Якщо людина знепритомніла на цілий день, піст теж порушується. Якщо ж людина спала весь день, то її піст не порушується.

216. У які дні піст недійсний?

Не дозволяється й недійсний піст у дні свята й у три дні Ат—Ташрік, після дня свята Аль—Адха (жертвопринесення). А також у другій половині місяця Ша'абан і в день сумніву, хоча дозволяється у випадках: якщо людина постилася безпосередньо до цього або повертає борг, або виконує назр (урочиста обітниця), або вірд (піст щопонеділка й у четвер наприклад), або каффара (піст—спокута).

217. Яке становище людини яка чинила статевий акт, у денний час місяця Рамадан без виправдання?

Зіпсувавши один день поста, місяця Рамадан здійсненням статевого акту, спеціально, пам'ятаючи, що він тримає піст, зробив гріх, за який повинен негайно віддати як борг цей день і спокутувати його (каффара): звільненням одного працездатного раба — мусульманина, якщо не зміг, то поститься два місяці підряд, якщо ж і це не зміг, то нагодувати шістдесят міскінів (бідняків), даючи кожному мудд (обсяг, рівний пригоршні двох долонь середньої людини) продуктів найбільш уживаних у даній місцевості.

ХАДЖ

містить дванадцять питань

218. Хто зобов'язаний зробити Хадж і Умра?

Здійснення Хаджу (паломництва) і Умры (мале паломництво) один раз у житті — обов'язок кожного вільного мусульманина—мукалляфа, що має гроші на дорогу туди й

назад, понад тих, які йому необхідні на одяг, житло, борги й забезпечення тих, кого він повинен утримувати на час своєї відсутності.

219. Скільки рукнів Хаджу?

Рукнів Хаджу шість:

1. Аль-Іхрам — говорить серцем: я приступив до здійснення Хаджу заради Аллаха;
2. Стояння на горі Арафат;
3. Тауаф (обходження) навколо Кааби;
4. Біг між пагорбами Сафа й Марва;
5. Гоління або стрижка волосся;
6. Дотримання послідовності в більшості цих рукнів.

220. У який час потрібно стояти на горі Арафат?

Час стояння на горі Арафат від Зауаля сонця (час відхилення сонця від зеніту) дев'ятого числа місяця Зуль-Хіджа й до світанку дня свята.

221. Чи є умовою тауафа тахара і як відбувається тауаф?

Тахара (очищення) — умова Тауафа. Тауаф відбувається обходженням навколо Ка'аби від Чорного каменю до Чорного каменю сім разів, перебуваючи лівим плечем до Кааби. Час Тауафа Аль-іфада (тауафа-фарда) після стояння на горі Арафат з півночі в переддень свята.

222. Як відбувається біг між Сафа й Марва?

Біг між Сафа й Марва відбувається після Тауафа, починаючи від Сафа до Марва сім разів. При цьому тахара не є умовою.

223. Як робиться гоління й стрижка волосся?

Досить збрити три волосини, висмикнути або відстригти їх.

224. Які рукни Умри?

Рукни Умри — це рукни Хаджу, крім стояння на горі Арафат.

225. Що забороняється мухриму, що приступив до Іхраму?

Мухриму забороняється:

- 1) Використовувати парфуми;
- 2) Мазати голову або бороду маслом або рідким воском;
- 3) Стригти нігті й волосся;
- 4) Чинити статевий акт або прелюдію до нього;
- 5) Укладати ніках (шлюб);
- 6) Полювати на диких тварин (дозволених до вживання в їжу по Шаріату);
- 7) Покривати голову й одягати пошитий одяг чоловікам;
- 8) Закривати лице й одягати рукавички жінкам.

226. Що зобов'язаний зробити той, хто порушив одну із заборон?

Порушник однієї із цих заборон робить гріх, який повинен спокутувати, давши фідья.

Виключення: укладення шлюбу — це гріх, за який фідья не дається. Якщо хадж порушений статевим актом до 1-го тахаллюля повинен не переривати його, а продовжити й негайно віддати як борг.

227. Перерахуйте ваджиби Хаджу.

Ваджиб (обов'язково) у Хаджі:

- 1) Приступити до Іхраму від Міката;
- 2) Переночувати в Муздаліфі і Міні;
- 3) Кидання джамрат аль-Акобах у день жертвопринесення;
- 4) Кидання трьох джамрат в дні Ат-Ташрік;
- 5) Прощальний Тауаф по одному з висловів мазхаба Аш-Шафіїй.

228. Коли починається час кидання джамрат аль-'акобах і трьох джамарат?

Час кидання джамрат аль-'акобах починається з півночі передодня свята, а кидання трьох джамарат — після зауаля сонця в дні Ат-Ташрік.

229. Розкажіть про полювання на дичину в Мецці й Медині.

Заборонено полювати в Харамі (забороненій території) Мекки й Медини й виривати рослини цих місць мухриму (здійснюючому Хадж) і халялю (нездійснюючому Хадж). У Мецці, при порушенні даної заборони потрібно давати фидья (спокуту).

Примітка: Відвідування могили Пророка Мухаммада, мир Йому — сунна й про це є Іджма'а (єдинодушна згода мусульманських учених). Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав:

«Той, хто відвідує Мою могилу — гідний Мого заступництва».

Контракти

містить двадцять сім питань

230. Що зобов'язаний мусульманин-мукалляф перед тим, як укласти угоду?

Кожний мусульманин-мукалляф не має право брати участь в угоді доти, поки не довідається, що заборонив і що дозволив у ній Аллах, тому що Аллах Всевишній повелів нам дотримуватися деяких правил при здійсненні угод.

231. Хто такий правдивий комерсант?

Правдивий комерсант — це той, хто пересилує себе, змушуючи виконувати всі контракти по Шаріату, як повелів Аллах. Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Чесний комерсант буде зібраний на тім Світі разом із Пророками, правдивими й шахідами (що загинули за Іслам)». Передав Ат-Тірмізій.

232. Чому потрібна увага й строгість при укладанні шлюбу?

При одруженні потрібно бути особливо уважним і строгим, побоюючись неправильного результату: щоб шлюб був дійсним по Шаріату, щоб не було перелюбства, незаконно народжених і так далі.

ПРОДАЖ ЛИХВАРСТВО Й РОЗПОДІЛ СПАДЩИНИ

Сказано в Корані:

«Дозволив Аллах продаж і заборонив лихварство».

Сказав Халіф Омар:

«Нехай не сидить на нашому базарі той, хто не одержав релігійного знання». Передав Аль-Байхакий

233. Розкажіть про лихварство.

Лихварство — гріх загальновідомий серед мусульман.

Забороняється укладати контракти з лихварством, підписувати їх і бути свідком цього, діставати кошти від цього й використовувати їх.

Самий небезпечний вид лихварства — відсотки. Це будь-яка послуга при якій поставлено умову одержання вигоди позичальником, або ж йому самому й боржникові.

234. Розкажіть про продаж одного накда за інший із запізненням у розплаті? Що означає із запізненням у розплаті? Що таке «накд»?

Накд — це золото або срібло.

Заборонено:

Продаж одного накда за інший із запізненням, це називається лихварство із запізненням. Також забороняється продавати золото за срібло й навпаки із запізненням у розплаті.

Наприклад говорити: «Я продав тобі це золото за стільки-то срібла, віддаси мені через якийсь час».

Забороняється запізнення в розплаті навіть на короткий час.

235. Коли забороняється продаж без оплати?

Забороняється продаж одного нажда за інший або за інший того ж виду без оплати, тобто учасники договору розійшлись без отримання предмета угоди. Також забороняється продаж одних продуктів харчування за інші із запізненням або без оплати.

Наприклад, продати пшеницю за ячмінь із запізненням.

236. Розкажіть про продаж м'яса за тварину.

Забороняється продаж м'яса за тварину. Наприклад, продавати живого барана за кілька кілограмів яловичини.

237. Розкажіть про продаж боргу за борг?

Продаж боргу за борг заборонений.

238. Розкажіть про лихварство надлишку?

Лихварство надлишку — це продаж золота за золото або срібла за срібло з різницею у вазі, тобто коли вага одного перевищує вагу іншого, а також продаж одного продукту харчування за інший того ж виду з різницею у вазі або в мірці.

239. Розкажіть про продаж того, що не одержав і того, чого не бачить покупець?

Забороняється продаж того, що не одержав, тобто того, що не є в наявності, а також забороняється продаж того, чого не бачить покупець без опису товару.

240. Чи потрібний словесний договір при продажі?

Деякі вчені вважають це умовою правильного продажу, на думку ж інших — досить мовчазної згоди обох сторін без словесного договору.

241. Як розглядається продаж чужої власності?

Забороняється продавати чужу власність, тобто коли продавець не хазяїн цієї речі й він не має на це права або йому не доручили.

242. Розкажіть про торгівлю немукалляфа.

Купівля–продаж немукалляфом, наприклад: дитиною або душевнохворим недійсна. Деякі вчені дозволили, мумаїзу торгувати з дозволу піклувальника.

243. Розкажіть про продаж того, що не приносить користі.

Забороняється продаж того, що не приносить користі, наприклад, мурахи, змії, скорпіони.

244. Як розглядається продаж того, що неможливо віддати?

Забороняється продаж того, що неможливо віддати, наприклад, загубленого коня.

245. Розкажіть про продаж того, що не входить у приватну власність.

Забороняється продаж того, що не входить у приватну власність, наприклад: вільної людини або землю мават (нікому не належну).

246. Розкажіть про продаж конкретно–невизначеного товару.

Продаж конкретно–невизначеного товару недійсний.

Наприклад, говорити: «Я продав тобі один із цих двох халатів», не визначаючи який з них.

247. Розкажіть про продаж наджаси й оп'яняючих речовин.

Не дійсний продаж наджаси, наприклад крові, сили й оп'яняючих речовин, як спиртні напої.

Сказав Посланник Аллаха, мир Йому: «Воістину, що Аллах заборонив уживати, то заборонено й продавати й купувати». Передав Абу Дауд

248. Розкажіть про продаж забороненого.

Забороняється продаж забороненого, наприклад: тамбура, дудки, а також халяля — чистого товару тому, про якого достовірно відомо, що куплений ним товар буде використаний для гріха. Наприклад: виноград для вина.



249. Розкажіть про продаж бракованого товару.

Забороняється продаж бракованого товару без показу його вад. Сказав Пророк, мир Йому: «Хто обманює нас — не з нас». Передав імам Абу Дауд.

250. Як і коли розділити спадщину померлого мусульманина?

Недійсна роздача спадщини померлого й продаж чого-небудь, поки не виконають заповіту, не роздадуть його борги й не виділять вартість Хаджу й Умри якщо він був зобов'язаний їх зробити. У випадку якщо недостатньо грошей для виконання всього вищесказаного, продається що-небудь зі спадщини.

251. Розкажіть про вплив на бажання тих хто торгується при купівлі-продажі.

Забороняється впливати на бажання покупця й продавця, які зторгувалися, після їхнього договору про ціну товару, для покупки його в продавця або продажу покупцеві. Наприклад: двоє уклали угоду й домовилися про вартість але з'явилася третя особа запропонувавши продавцеві більшу ціну або запропонувавши покупцеві такий же товар за меншу. Ще більший гріх втручатися в їхні відносини після укладання ними угоди.

252. Розкажіть про спекуляції продуктами харчування.

Забороняється скуповувати продукти харчування під час нещастя народу й високих цін, з метою перепродажу їх дорожче й отримання наживи.

253. Розкажіть про продаж-аукціон.

Аукціон дозволяється, але забороняється при змові з хазяїном товару для підняття цін, обманюючи інших.

254. Розкажіть про обман при продажі.

Забороняється брехати або обманувати при зважуванні, мірці й рахунку грошей.

255. Дайте приклади лихварства при позичанні в борг.

Приклад: продавати бавовну або які-небудь інші товари даючи гроші в борг покупцеві, збільшуючи через цього ціну товару, або позичати працівникам гроші знижуючи оплату їхньої праці, як умова позичання, або позичати гроші селянам під новий урожай, ставлячи умову покупки в них урожаю за зниженою ціною.

256. У кого необхідно набувати релігійні знання?

Хто хоче милості й винагороди Аллаха, зберегти свою релігію й уберегти своє життя від усього забороненого, той повинен знати: що дозволяється й що забороняється Шаріатом. Цьому треба вчитися в богобоязливого вченого — poradника, що переживає за знання своїх учнів по релігії. Сказав імам Ібн Сірін:

«Воістину, релігія — це наука, тому дивитися в кого здобуваєте знання по ній». Передав Муслім.

Ніках

(одруження) містить одинадцять питань

257. Перелічіть умови правильного одруження?

– Умови правильного виконання Ніках

1. Попечитель,
2. Два свідки,
3. Майбутні чоловіки, що не мають перешкоди для висновку шлюбу;
4. Пропозиція, тобто коли попечитель говорить: «Я віддав тобі в дружини свою дочку» і відповідь згоди нареченого: «Я прийняв твою дочку собі в дружини».

258. Чи вважається дійсним шлюб мусульманина з не мусульманкою?

– Мусульманин може одружитися тільки з мусульманкою, християнкою й іудейкою.

259. Приведіть доказ того, що мусульманці не можна вийти заміж за не мусульманина.

– Шлюб мусульманки з не мусульманином заборонений, хто дозволяє це, той відкидає Коран і відступає від віри.

Означає: «Якщо довідалися, що вони віруючі (жінки), то не повертайте їх кяфірам. Вони не вважаються халялем для кяфіров і кяфіри не халяль для них.

260. Які умови для попечителя?

– Умови для попечителя;

1. Особа чоловічої статі;
2. Вільний від рабства;
3. Повнолітній;
4. Мусульманин. Виключення, якщо наречена і її отець християни іудеї (зимми);
5. Розумний;
6. Правовірний на думку одних, інші не вважали це умовою.

261. Які умови для свідків?

– Умови для свідків:

1. Особа чоловічої статі;
2. Вільні;
3. Повнолітні;
4. Правовірні;
5. Мусульмани;
6. Розумні;
7. Вони повинні розуміти мову, на якій проводиться акт одруження, бачити обличчя нареченої знати її ім'я і з якого вона роду.

262. Дайте приклад слів при висновку шлюбу

– Попечитель говорить нареченій: «Я віддав тобі мою дочку в дружини за маһр так-те».

Наречений говорить: «Я прийняв її в дружини за цей маһр», у присутності двох свідків.

263. На скількох видів поділяється розлучення?

– розлучення поділяється на два види:»

1. Явний;
2. Натяк з наміром;

– наприклад, чоловік говорить своїй дружині: «Я розлучився з тобою» чи говорить: «Ти розведена».

265. Дайте приклад розлучення з натяком

Наприклад, чоловік говорить дружині: «Мені гріх з тобою» і під цим має на увазі розлучення, то його слова є розлученням. Якщо ж не мав на увазі під цим словом розлучення — то не є.

266. Хто розлучився триразово одним словом, чи вважається це троекратним розлученням?

– Одноголосно підтверджено, що це троекратне розлучення.

Передав цей одноголосний висновок Ібн Аль-Мунзир у своїй книзі «Аль-Иджма'а» (одноголосно підтвержені висновки).

Це вчення імамів Шафі'ї, Абу Ханіфа, Ханбалій, Маликій і інших. Ібн Таймійя.

Відхилився від цього висновку. Це одне з його оман, через які він відступив від віри.

267. Якщо чоловік дав дружині одне чи два розлучення потрібно робити новий шлюб, щоб повернути її до себе протягом 'идда?

– Новий шлюб укладати не потрібно, досить щоб він сказав наприклад: «Я повернув свою дружину до шлюбу». Якщо ж пройшов термін 'идда, то потрібно укладати новий шлюб.



Обов'язки і гріхи серця, а також інших частин тіла

містить сто п'ятдесят вісім питань

ОБОВ'ЯЗКИ СЕРЦЯ

268. Розкажіть про віру в Аллаха Всевишнього й у те, що передано нам від Аллаха.

Розповісти про віру в Посланника Аллаха й те, що передано від Нього.

– Найважливіший обов'язок кожного мукалляфа — вірити в Аллаха. Мати правильну віру в існуванні Всевишнього є основним обов'язком кожного мукалляфа. Правильна віра — це знати, вірити в те, що Аллах існує без образу, без подоби, без місця. Необхідно також вірити в Посланника Аллаха

– Мухаммада, мир Йому, і в правдивість усього того, що Він передав нам від Аллаха.

269. Розкажіть про щирість при здійсненні благих справ.

– Один з обов'язків серця — щирість. Щирість — це значить робити благі справи заради Аллаха, а не заради похвали, і не мати намір одержати повагу і пошану за те, що він робить ці справи.

270. Розкажіть про покаяння в гріхах.

– Один з обов'язків серця — покаяння в зроблених гріхах, незважаючи які це були гріхи — великі чи маленькі. Щоб покаяння було правильним треба шкодувати про те, що він зробив гріх. Жаль повинен бути чистим — заради Аллаха, а не заради того, що людина боїться, що інші довідаються про його гріх.

271. Що значить сподівання на Аллаха?

– Сподівання — це значить сподіватися на Аллаха» Усевишнього. Сподівання є одним з обов'язків раба Аллаха, тому що Аллах — творець усього — корисного, шкідливого і всього іншого, що входить у буття. Ніхто не створює користь і шкоду крім Нього Самого.

272. Що таке богобоязливість?

– Богобоязливість — це один з обов'язків серця. Означає, що в серці людини постійно був острах Аллаха, одночасно з уникненням того, що Аллах Усевишний заборонив і з дотриманням того, що Він наказав. Тому обов'язок мукалляфа після того, як став повнолітнім — зробити намір, що він буде дотримувати всі обов'язки й уникати все заборонене.

273. Що значить покірність Аллаху і смиренність перед Його Волею?

– Входить в обов'язок мукалляфа бути покірним Аллаху. Бути покірним це значить не протистояти велінням Аллаха, ні в переконаннях, ні на словах і тому, що визначено нам у долі — будь то чи добро зло, чи сум радість, чи здоров'я хвороба, і т.д. Усе створене поділяється на Дві групи. У першу групу входить те, що Аллах любить, у другу те, що не любить. Якщо це було з того, що Аллах любить, то і ми повинні любити це, а якщо було з того, що не любить, як наприклад — здійснення гріха, то і ми повинні не любити це, тому що Аллах заборонив робити гріхи.

274. Що означає дякувати Аллаху за послані Ним блага?

– Подяка поділяється на два види: фард і сунна.

Подяка — фард — це те, що раб зобов'язаний робити для звеличування Аллаха, це значить уникати все те, що заборонив Аллах.

Подяка — сунна — це вихвалити Аллаха за ті необмежені блага, що Він нам дав.

275. Що таке терпіння і яке терпіння є фардом?

– Терпіння — це тримати себе в руках при іспиті чи труднощів утраті дорогого.

Терпіння — фард — це терпіти при дотриманні того, що повелів Аллах, терпіти у стримуванні від того, що заборонив Аллах, і терпіння в іспитах, що послав Аллах, тобто не потрапити в гріх через труднощі.

Багато людей роблять гріхи через те, що не роблять належного терпіння при труднощах і іспитах.

276. Розкажіть про ненависть до шайтанів.

– Один з обов'язків мукалляфа — ненависть до шайтана, тому що Аллах строго попередив нас від нього.

277. Розкажіть про ненависть до гріхів.

– Ми повинні ненавидіти гріхи тому, що Аллах заборонив робити їх. Треба обов'язково заперечувати їх серцем будь то свої чи гріхи чужі.

278. Розкажіть про любов до Аллаха у, до Корану, до Посланника Аллаха, до нахабам, і до сімейства Пророка, і до благочестивих мусульман.

– Кожен мукалляф повинний любити Аллаха, Коран, Посланника Аллаха Мухаммада, мир Йому, а також всіх інших Пророків, і при цьому слідувати своїм обов'язкам і уникати того, що заборонено.

ГРІХИ СЕРЦЯ

279. Поясніть що таке нещирість у виконанні благочестивих справ?

Нещирість — це лицемірство в здійсненні благочестивих справ, тобто заради похвали людей.

Цей гріх ліквідує сауаб (винагорода) цієї справи.

280. Поясніть що таке самовдоволення при виконанні благочестивих справ?

– Самовдоволення при виконанні благочестивих справ — це задовольнятися своїм дотриманням забуваючи при цьому, що це благо дав йому Аллах. Це не ліквідує сауаб, але хто робить це — грішник.

281. Що означає впевненість наперед у безкарності (у прощенні Аллахом)?

– Це коли людина робить гріхи з упевненістю, що Аллах у будь-якому випадку простить його.

282. Що означає втрата надії на милість Аллаха?

– Утрата надії на милість Аллаха — це гріх. Це коли людина переконана, що Аллах не простить його за зроблені ним гріхи.

283. Що таке зарозумілість?

– Зарозумілість поділяється на два види:

1. Не вислуховування істини від тих, хто звертається через вікові, майнові, соціальні причини і так далі.

2. Зневага — це ставити себе вище інших і дивитися на них принизливо.

284. Розкажіть про заздрість.

– Заздрість — це ненависть до блага іншого мусульманина і бажання йому втрати і придбання такого собі і дії з цією метою.

285. Розкажіть про злість.

– Злість — це відчуття ворожості до мусульманина, і дії в процесі цього.

286. Розкажіть про дорікання зроблені милістю.

Дорікання зроблені милістю — це перерахування зробленого блага іншому, принижуючи його достоїнство наодинці чи прилюдно. Цей гріх ліквідує сауаб за зроблену милість.

287. Що таке завзятість у здійсненні гріхів?

– Це коли людина має намір у серці постійно робити малі гріхи так, що вони перевищують благочестиві справи.

288. Що таке погана думка про Аллаха і Його рабів?

– Погана думка про Аллаха — це коли людина думає про Аллаха, що Він не простить його, а покарає.



Погана думка про рабів Аллаха — це уявна підозра їх, не маючи на це основ.

289. Як розглядається схвалення гріхів?

– Схвалення своїх чи чужих гріхів — харам.

290. Як дивитися на віроломство?

– Віроломство — гріх. Наприклад: один дав слово іншому про захист і безпеку, а сам убиває його чи налаштовує кого-небудь з цією метою. Це гріх, навіть стосовно кяфиру.

291. Розкажіть про хитрість і підступництво.

– Хитрість і підступництво — це нанесення шкоди мусульманину шляхом неправди й обману. Це гріх.

292. Розкажіть про ненависть до сахабам, до алю і до благочестивих мусульман.

– Ненависть до всіх сахабам — куфр. Сахаба (сподвижник Пророка) — це той, хто зустрівся з Пророком, мир Йому, при Його житті, вірив у Нього і вмер таким.

Аль — віруючі родичі Пророка Мухаммада і Його дружини.

Солихун — це благочестиві мусульмани як наприклад, які дотримують учені. Їх не можна ненавидіти.

293. Розкажіть про жадібність і скнарість у тім що повелів Аллах.

– Жадібність у тім, що повелів Аллах — гріх. Як наприклад: відмовлення від виплати закята в термін, маючи цю можливість. Скнарість гірше жадібності. Це коли в серці думки тільки про нагромадження грошей, не розрізняючи при цьому халяля це чи харам.

294. Розкажіть про зневагу і приниження того, що звеличено Аллахом.

– Зневага до того, що Аллах возвеличив — гріх, а знущання над цим куфр. Хто знущається над Пеклом чи Раєм, той робить куфр. А якщо він не знущається, але в серці в нього немає шанування покладеного Шари'атом, то це не куфр, а гріх.

ГРІХИ ЖИВОТА

295. Чи вважається гріхом живота харчування на гроші отримані від лихварства?

– Так, це гріх живота.

296. Що таке мито, і чи вважається гріхом харчування на гроші отримані від цього?

– Мито — це податки, що беруться в мусульман без права. Харчуватися на ці гроші гріх.

297. Як розглядається харчування на гроші отримані від грабежу і що таке грабіж?

– Грабіж — це насильницьке вилучення чужого майна з гнобленням. Харчуватися на ці гроші гріх.

298. Що таке злодійство?

– Злодійство — це таємне вилучення чужого майна без застосування сили. Це гріх.

299. Як розглядається придбання чого-небудь забороненим Шари'атом шляхом?

– Жити на доходи, отримані забороненим Шари'атом шляхом — харам.

300. Що таке спиртний напій?

– Спиртний напій — це будь-яка рідина, що дає так званий «кайф» і відключає розум.

301. Чи забороняється вживати одурманююче, наджасу і мустакзар?

– Забороняється вживати одурманююче, наджасу і мустакзар (чисті огидні речовини, наприклад, сперму).

302. Хто такий сирота? Чи можна використовувати його майно і гроші?

– Сирота — це дитина, яка не досягла повноліття, у якої вмер батько. Якщо він досяг повноліття, то він не сирота. Не можна брати гроші сироти, навіть якщо їх дали як милостинню.

Означає: «Воистину, хто харчується на гроші сироти без права — той харчує у своєму шлунку вогонь».

303. Як розглядається вживання майна вакф не за призначенням?

Використання майна вакф» не за призначенням — харам. Вакф — це матеріальні цінності дані на конкретні релігійні цілі.

304. Чи можна використовувати гроші чи майно дані не від душі?

«Заборонено брати гроші чи майно мусульманина, якщо він дає їх не від душі».

ГРІХИ ОЧЕЙ

305. Розкажіть про розглядання жінки аль-аджнабійя.

— Забороняється дивитися на обличчя і кисті рук жінки аль-аджнабійя (не махрамійя) з похиттю і прагненням, і на інші відкриті частини тіла незалежно від наміру.

306. Що дозволяється бачити жінці в чоловіка?

— Забороняється дивитися на місце від пупа до колін у чоловіків аль-аджнабій. Дозволяється дивитися на іншу частину його тіла без прагнення.

307. Як розглядається оголення, окремо, чоловіком чи жінкою полових органів і сідниць на самоті?

— Забороняється чоловіку і жінці, окремо, оголення своїх полових органів і сідниць на самоті без потреби. Дозволено при необхідності, наприклад при купанні і тому подібному.

308. Що дозволяється чоловікам бачити в махрам?

— Чоловіку дозволяється бачити в махрам (жінка-родичка на якій не можна женитися) усе тіло, крім області від пупа до колін, без прагнення.

309. Що дозволяється мусульманці бачити в мусульманки?

— Дозволяється бачити все тіло, крім області від пупа до колін.

310. Як розглядається споглядання з зарозумілістю на мусульман?

— Забороняється дивитися з зарозумілістю на мусульманина.

311. Як розглядається споглядання чужого двору?

— Не можна розглядати чужий двір без згоди господаря, тобто дивитися на те, що господар не хоче, щоб бачили інші.

Також забороняється дивитися на те, що ховають від нього.

ГРІХИ МОВИ

312. Що таке лихослів'я і наклеп?

Лихослів'я — це говорити про мусульманина, живому чи мертвому в його відсутність те, що йому не сподобається, але присуще йому.

Наклеп — це говорити про мусульманина живому чи мертвому в його відсутність те, що йому не сподобається, не властиве йому. І друге гірше першого.

313. У яких випадках дозволяється лихослів'я?

— Лихослів'я дозволяється при попередженні людей від обману в релігії і життєвих питаннях і в деяких інших випадках.

314. Що таке плітки?

— Намима (плітки) — це передача розмов з метою розпалення ворожнечі. Це великий гріх.

315. Як розглядається розпалення ворожнечі між мусульманами?

— Це заборонено, навіть без передачі розмов, а також заборонене нацькування тварин один на одного.

316. Що таке неправда?

— Неправда це будь-які розмови, невідповідні дійсності.



317. Розповісти про помилкову клятву.

– Забороняється клястися Аллахом у неправді. Це один з великих гріхів.

318. Що таке казф (образа честі)?

– Слів казф багато. Це будь-які слова звинувачуючі людину чи когось з його родичів у перелобстві, прямою чи мовою натяком з наміром.

319. Розповісти про лайку сахаба.

– Лаяти всіх сахабов без винятку — це куфр. А лайка Абу-Бакра, чи Омара подібних їм — великий гріх.

320. Розповісти про лжесвідчення.

– Лжесвідчення це великий гріх.

321. Розповісти про затягування повернення боргу, маючи цю можливість.

– Це коли один узяв у борг в іншого на встановлений конкретний термін, і при настанні його затягує повернення боргу, маючи цю можливість. Сказав Пророк, світ Йому.

322. Розповісти про лайку, лихослів'я, проклін мусульманина і знущання над ним.

Забороняються лайка, лихослів'я, проклін мусульманина, знущання над ним і будь-які слова, що кривдять його без права на це. Сказав Пророк, мир Йому:

323. Наведіть приклади неправди з посиленням при цьому на Аллаха чи Його Пророків.

– Неправда з посиленням на Аллаха чи Пророків поділяється на два види:

Який веде до куфру. Це вважати халялем заборонене Шарі'атом і навпаки посилячись при цьому на Кор'ан. Це не відповідає істині, тому що це відкидає те, що сказано в Кор'ані і хадисах Пророка, мир Йому.

Який не веде до куфру. Але це великий гріх.

324. Як розглядається видавання себе за іншого?

– Наприклад, забороняється видавати себе за іншого, спираючись на неправдиві показання і вимагати те що йому не зобов'язані давати чи робити.

325. Що таке розлучення аль-бід'и?

– Це розлучення з дружиною в період менструації або післяпологового очищення, або ж в чистий період, під час якого відбувся статевий акт. Це розлучення дійсне, хоча це гріх.

326. Що таке аз-зипар?

– Це коли чоловік говорить дружині, наприклад: «Ти для мене як спина моєї матері», — це гріх, за який дається спокута, якщо чоловік зразу після цього не розлучився.

Спокута — це звільнення віруючого раба, який придатний до роботи. Якщо це неможливо, то потрібно постувати два місяці підряд, якщо і це неможливо, то потрібно нагодувати шістьдесят бідняків; даючи кожному пуд продуктів, які вживають у даній місцевості. Це відпущення гріхів дається до здійснення статевого акту.

Сказано в Корані (сура Аль-Муджаліля, аят 3).

«Ця спокута дається до того як з'єднуються...».

327. Розкажіть про перекручення в читанні Корана.

– Перекручення в читанні Корана — харам, якщо навіть значення не змінюється.

328. Забороняється чи ні просити милостиню тому, хто її не потребує або тому, хто має професію?

– Тому, у кого є гроші, яких достатньо для життя, або якщо він має професію, роботу, за допомогою якої він може себе забезпечити, забороняється просити милостиню.

329. Чи виконується назр (обітниця) з метою усунення прямого спадкоємця від отримання спадщини?

– Наприклад: якщо хтось дає обіцянку, що він віддасть своє майно кому-небудь до смерті, щоб ніхто із його спадкоємців не отримав спадщину, підтверджуючи це свідками, то цей назр не виконується.

330. Як розглядається випадок, коли померлий не згадав у заповіті майно, яке було взяте у борг?

– Наприклад: хтось взяв на зберігання коштовності у іншого без свідків і помер, не сказавши про це, — це гріх.

331. Як розглядається випадок, коли людина видає себе за сина іншого батька?

– Якщо людина видає себе за сина іншого батька свідомо, то це — гріх.

332. Як розглядається пропозиція стати дружиною уже засватаній дівчині?

– Якщо мусульманин попросив руку дівчини і отримав згоду її батька, а потім прийшов інший і наполягає на відмові першому на свою користь, це — гріх, так як внаслідок цього може з'явитися образа і ворожнеча.

333. Розкажіть про фату (відповідь на будь-яке релігійне запитання або подача релігійного висновку) без знань.

Забороняється робити фату без знань, навіть тоді, коли відповідь була правильною.

Хадіс: «Хто говорить про Коран по своїй думці, то він помиляється, навіть якщо і вгадав».

Передав Ат-Тірмізі.

Хадіс: «Хто дає фату без знань, того проклинають Ангели на небесах і на землі».

Передав ібн'Асакір.

334. Як розглядається навчання і вивчення шкідливих наук?

Забороняється навчатися і навчати шкідливим наукам, наприклад: магії, астрології, оракулу. Виняток: тільки за необхідності.

335. Як розглядається правління не за релігією?

Хто править не згідно релігії, заперечуючи, або прирівнюючи це до Шаріату, той кяфір. А хто править, признаючи Шарі'ат, але не виконуючи його, той грішник (хабарник і таке інше).

336. Розкажіть про крики, голосне оплакування, голосіння над померлим.

Голосіння над померлим — це перерахування його якісних рис, вчинків, при цьому підвищувати голос і кричати — харам, кричати на показ з переляку від смерті — теж харам.

337. Як розглядається підштовхування до гріхів або затримання в виконанні фарда?

Сказано в Корані:

«Допомагайте один одному в добрих справах і богобоязно і не допомагайте в діянні гріха і пригніченні».

338. Ким вважається той, хто зневажає релігію?

Відступає від віри Ісламу той, хто зневажає релігію.

339. Як розглядається гра на духових інструментах?

Грати на духових інструментах — це гріх.

340. Яке становище того, хто не закликає до здійснення добра і не заперечує робити зло?

Забороняється мовчати без виправдання вказівки не робити добра і не забороняти здійснювати зло.

341. Яке становище того, хто приховує обов'язкові знання від бажуючого їх отримати?

Забороняється приховувати обов'язкові знання від тих, хто прагне їх отримати.

Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому: «У того, хто приховує релігійні знання від того, хто прагне їх отримати, в Судний день буде вузда із вогню». Передав ібн Хіббан.

342. Розкажіть про сміх при випусканні газів і приховуванні свідчень.

Забороняється сміятися над мусульманином через випускання газів, принижуючи його. Також забороняється приховувати свідчення.



Наприклад: Якщо релігійний суддя попросив кого–небудь дати свідчення, а той відмовився, то він грішник. Сказано в Корані: (сура Аль–Бакара, аят 283).

Означає: У того, хто приховує свідчення, грішне серце.

343. Яке становище того, хто не відповідає на привітання Ас–салям?

Відповідати на привітання Ас–салям у деяких випадках це фард кіфайя. Наприклад, якщо благочестивий мусульманин дав салям групі мусульман, то вони зобов'язані (тобто для них фард кіфайя) відповісти на привітання, тобто, якщо деякі відповіли на нього, то решта не грішники. А якщо він дав салям конкретній особі, то тому потрібно обов'язково відповідати на привітання — обов'язок фард'айн.

344. Коли забороняється поцілунок, навіть своєї дружини?

Забороняється пристрасний поцілунок, який викликає збудження, мухрімю (здійснючому Хадж або 'Умра) і тому, хто дотримується обов'язкового посту, навіть своїй дружині.

ГРІХИ ВУХ

345. Розкажіть про підслуховування людей, які хочуть приховати свою розмову.

Забороняється підслуховувати розмову людей, які не бажають, щоб їх чули, знаючи про це. Винятком є обставина при змові проти мусульман для їх знешкодження. Пророк Муххамад, мир Йому, сказав: «Тому, хто підслуховує розмови людей проти їх волі в День Суду у вуха буде вливатися розплавлений свинець».

Передав Аль–Бухарій.

346. Перерахуйте деякі гріхи вух.

Заборонено слухати духові та струнні музичні інструменти, а також інші заборонені звуки. Забороняється також слухати злослів'я, плітки і таке інше. Якщо ж вони дійшли до слуху проти волі, то не треба схвалювати їх душею і, якщо можливо, заборонити.

ГРІХИ РУК

347. Розкажіть про обважування та обмірювання.

Забороняється обважування та обмірювання. Аль–мутоффіфун — це люди, які, купуючи, беруть сповна, а продаючи, обважують і обмірюють

Сказав Всевишній в Кор'ані: (сура Аль–Мутоффіфін, аяти 1 — 3)

348. Розкажіть про крадіжку.

Крадіжка, один із великих гріхів, який однастайно затверджено як харам, — це таємно взяти чуже.

349. Що таке ан–нахб (привласнення), аль–госп (пограбування), аль–макс (мито), аль–гулюль (мародерство)?

Серед гріхів рук називаємо:

Привласнення — це взяти чуже майно прилюдно.

Пограбування — це взяти чуже майно силою. Вони обидва з числа великих гріхів.

Сказав Пророк, мир Йому:

Мито — це те, що береться у торговця без права, наприклад, проценти і тому подібне.

Сказав імам Ан–Нуавій:

«Хто каже, що мито — це право султана, той відступає від віри».

Мародерство — брати трофеї до розподілу по Шарі'ату — великий гріх.

350. Розкажи про ббивство.

Ббивство того, кого Аллах заборонив, без права і навмисно — найбільший гріх після куфра.

351. Розкажи про побиття без права.

Забороняється бити мусульманина або зім'їя без права. Також забороняється лякати мусульманина зброєю і таке інше.

352. Розкажіть про дачу хабара або отримання його.

Забороняється брати і давати хабарі.

Хабар — це те, що дається для того, щоб позбавити людину її права або для здійснення якого-небудь обману, видаючи його за правду.

353. Розкажіть про спалювання тварин і про розчленування.

Забороняється спалювати тварин, за винятком обставин, коли це єдиний спосіб захисту від її шкоди.

Розчленування — це гріх рук. Це розчленування тварини на частини, що призводить до зміни її форми.

354. Розкажіть про азартні ігри.

Забороняються азартні ігри і це один із малих гріхів.

Шахмати ж дозволені по мазхабу імама Шафі'їй.

355. Розкажіть про ігри на гроші (наприклад, тоталізатор).

Забороняються всі ігри, в які вкладаються гроші.

356. Перерахуйте деякі із заборонених музичних інструментів.

Забороняється грати на заборонених музичних інструментах, як наприклад: тамбур, гітара, труби, флейти і тому подібне.

357. Розкажіть про доторкання до аль-аджнабія і чи забороняється доторкання без бажання.

Забороняється доторкатися до аль-аджнабія навмисно без ізолятора, навіть і без бажання.

Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Гріхи рук — доторкання».

Передав Муслім.

358. Розкажіть про виготовлення скульптури.

Забороняється робити скульптури живих створінь.

359. Розкажіть про відмову виплати зарплати.

Забороняється відмовлятися від виплати зарплати повністю або частково, в призначений строк, якщо є можливість, або давати менше, ніж призначено, або ж давати тому, кому не належно.

360. Розкажіть про відмову оплати праці робітнику.

Забороняється відмовлятися платити робітнику за роботу.

361. Що забороняється писати?

Забороняється писати те, що забороняється говорити.

362. Розкажіть про зраду.

Це гріх. Зрада — це протилежність настанові (слухній поради). Вона буває вчинком, наприклад, присвоєння речей без дозволу або, наприклад, невизнання того, що йому дано на зберігання. І буває діями: як наприклад, видавати себе за чесного, надійного, входженні в довіру, але насправді не бути таким.

363. Розкажіть про відмову у необхідному тому, хто потребує, і про не врятування того, хто тоне.

— Забороняється відмовляти у необхідному тому, хто потребує, і не рятувати того, хто тоне, без виправдовування того, хто може це зробити.



ГРІХИ СТАТЕВИХ ОРГАНІВ

364. Розкажіть про прелюбодійство.

– Прелюбодійство — це один із великих гріхів. Це проникнення головки статевого члена у піхву.

365. Розкажіть про мужеложство.

– Це проникнення головки статевого члена в анальний отвір.

366. Які статеві дії забороняються?

– Забороняються скотоложство, навіть зі своїми тваринами. Також забороняється мастурбація, але дозволяється рукою дружини. Забороняється здійснення статевого акту під час менструації, післяпологового очищення або їх припинення, до здійснення гусуль, або ж після його здійснення жінкою, без наміру про зняття великого хакаса або за відсутності однієї з умов гусуль. Також забороняється здійснювати статевий акт з дружиною через анальний отвір.

367. В яких випадках забороняється оголятися?

– Забороняється оголятися перед тим, при кому не дозволяється. Як наприклад, оголення чоловіка перед людьми крім дружини. Також забороняється оголяти статеві органи і сідниці наодинці без потреби.

368. Як розглядається випадок повернення обличчям або спиною в сторону Ка'аби під час сечовипускання або випорожнення кишечника?

– Забороняється повертатися обличчям або спиною в сторону Ка'аби під час сечовипускання або випорожнення кишечника без огородження на відкритій місцевості.

Огорожа — це предмет, який стоїть на відстані від людини не більше трьох ліктів і висотою не менше 2/3 ліктя.

Виняток: у місцях, спеціально призначених для цього — туалетах, дозволяється повертатися обличчям або спиною в сторону Ка'аби, але небажано.

369. Як розглядається справляння нужди на могилі мусульманина?

– Забороняється.

370. Як розглядається сечовипускання в мечеті?

– Забороняється, навіть якщо сечовипускання робиться в який-небудь посуд.

371. Як розглядається сечовипускання на те, що возвеличено згідно Шарі'ату?

– Заборонено.

372. Як розглядається не робити обрізання?

Забороняється не робити обрізання повнолітньому, але дозволяється по мазхабу Малікі.

ГРІХИ НІГ

373. Як розглядається ходіння з метою здійснення гріха?

Забороняється іти з метою здійснення гріха. Наприклад: на вбивство мусульманина або для нанесення йому шкоди, без права.

374. Як розглядається втеча дружини, боржника від того, що вони зобов'язані.

– Забороняється втеча дружини, боржника від того, що вони зобов'язані. Наприклад, від боргів, аліментів, виховання дітей, шанування батьків.

375. Як розглядається поводження з хвастоцями, зарозуміло?

– Забороняється вести себе зарозуміло, хвастатись.

Сказав Аллах Всевишній:

(сура Аль-Ісра, аят 38)

Сказав Пророк, мир Йому:

376. Як розглядається розштовхування людей в мечеті?

– Забороняється ходити, штовхаючи людей, в мечеті. Передано хадіс від «Абдуллаха ібн Бісра про те, що одного разу у п'ятницю в мечеть прийшов чоловік і став розштовхувати людей під час читання Пророком, мир Йому, хутби (проповіді).

Пророк Мухаммад, мир Йому, сказав йому:

«Сідай, ти вже нашкодив».

Передав хадіс Абу ібн Хіббан.

Пройти до вільного місця дозволяється, але обережно.

377. Розкажіть про проходження перед тими, які моляться, при виконанні умов ас-сутра (огородження).

– Забороняється проходити перед тими, хто молиться при виконанні умов ас-сутра (огородження). Огородження — предмет, який знаходиться від того, хто молиться, на відстані, не більше трьох ліктів і висотою не менше 2/3 ліктя.

378. Як розглядається направлення ніг в сторону Корана?

– Забороняється направляти ногу в сторону Корана, якщо це на одному рівні. А якщо Коран знаходиться вище рівня розташування ніг, то дозволяється.

379. Як розглядається здійснення гріха і ухилення від виконання обов'язків?

Забороняються будь-які дії із здійсненням гріха, а також ухилення від виконання обов'язків.

ГРІХИ ТІЛА**380. Розкажіть про непокору батькам.**

– Непокора батькам — це спричинення їм болю та великої образи. Це один з найбільших гріхів. Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Не ввійдуть у Рай з першими три види людей:

Ті, хто не слухався батьків;

Хто мовчав, знаючи, що його жінка або дочка займались прелюбодійством;

Жінки, які уподібнюються чоловікам».

Передав імам ібн Хіббан.

381. Розкажіть про дезертирство з фронту.

– Дезертирство — це втеча з поля бою. Якщо чисельність мусульман більша або дорівнює половині чисельності кефірів — дезертирство забороняється.

382. Розкажіть про поривання зв'язків з родичами.

– Поривання зв'язків з родичами — один з найбільших гріхів. Це не підтримання зв'язків з ними, або відмова допомагати їм, через що родичі відчувають біль у серці (образу).

Родичі — це, наприклад, дядько, тітка, їх діти і т.д.

383. Розкажіть про завдання шкоди сусідам.

Забороняється робити шкоду сусідам, навіть якщо він кафір, який знаходиться під захистом.

384. Розкажіть про фарбування волосся у чорний колір.

Забороняється фарбувати волосся у чорний колір жінкам, а також чоловікам (крім як під час джихада — війни).

385. Розкажіть про чоловіка, який уподібнюється жінці.

Забороняється чоловікам уподібнюватися жінці і навпаки.

Сказано в хадісі:

«Пророк Мухаммад, мир Йому, прокляв чоловіка, котрий одягає жіночий одяг, і жінку, котра одягає чоловічий одяг».



Передав імам Абу Дауд.

386. Чи заборонено чоловікам використовувати хну?

Забороняється чоловікам використовувати хну на руках і ногах без потреби, бо цим вони уподібнюються жінці.

387. Як розглядається подовження одягу нижче кісточок?

Забороняється подовжувати одяг до землі через похвальбу. Якщо без цього наміру — то дозволяється, але небажано.

388. Розкажіть про переривання фарда і нафль.

Забороняється переривати фард без виправдання. А також забороняється переривати нафль—Хадж і 'Умру. Не забороняється переривати нафль—намаз і нафль—піст. Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Хто витримує піст—нафль, той сам собі хазяїн: якщо хоче — продовжує піст, якщо хоче — перериває». Передав Аль—Байхакій.

389. Розкажіть про переслідування мусульманина, глумлячись над ним.

Забороняється переслідувати мусульманина словами, діями або знаками — глумлячись над ним. Сказано в Корані:

(сура Аль—Худжурат, аят 11)

Означає: «О, ті, що увірували! Не глуміться один над одним».

390. Розкажіть про тих, хто шукає недоліки у мусульман.

Забороняється шукати недоліки у мусульман і стежити за ними.

Сказано в Корані:

(сура Аль—Худжурат, аят 12)

Означає: «Не стежте і не шукайте недоліки у інших».

391. Розкажіть про татуювання.

Татуювання — це нанесення на шкіру малюнка або напису шляхом проколювання голкою і занесення туші (фарби) під шкіру. Це харам.

Сказано в хадісі:

«Пророк Мухаммад, мир Йому, прокляв того, хто робить татуювання і того, кому роблять».

392. Розкажіть про розрив зв'язку з мусульманином.

Забороняється мусульманину розривати зв'язок з мусульманином на період більше трьох днів без поважної причини з точки зору Шарі'ату.

Сказав Пророк, мир Йому:

«Не дозволяється мусульманину припиняти стосунки з мусульманином більше ніж на три ночі. Якщо вони при зустрічі відвертаються один від одного, то кращий той з них, хто привітається першим». Передав імам Аль—Бухарій.

393. Розкажіть про перебування у компанії з фасіком (грішником).

Забороняється знаходитися у компанії з фасіком (грішником) через дії (вчинки), наприклад сидіти в компанії з алкоголіком, розважаючи його при здійсненні ним гріха.

394. Розкажіть про носіння шовку, срібла, золота чоловіками.

Забороняється чоловіку носити золото, срібло (виняток: срібна каблучка), забороняється одягати натуральний шовк, де його вага перевищує половину ваги самого виробу.

395. Розкажіть про усамітнення з жінкою аль—аджнабійя.

Забороняється, окрім як з жінкою. Усамітнення — це перебування чоловіка і жінки на самоті, так, щоб їх не було видно третій особі, яку б вони соромились.

Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Коли чоловік і жінка усамітнюються, то третій з ними — шайтан».

Передав Ат—Тірмізій.

396. Розкажіть про подорожування жінки без супроводу махрама.

Забороняється жінці подорожувати одній без супроводу махрама (людини, за яку вона не може вийти заміж) і тому подібне.

405. Як розглядається забруднення мечеті наджасою або смітити в ній чим-небудь?

Забороняється забруднювати мечеть наджасою або смітити в ній все одно чим. Наприклад, плювати, ськатися.

406. Розкажіть про лінощі в здійсненні Хаджа.

Якщо людина лінувалася здійснити Хадж, коли була можливість, і померла, не здійснивши його, то вона впала у гріх.

407. Коли забороняється брати у борг що-небудь?

Забороняється брати у борг що-небудь тому, хто не має можливості віддати його без відома кредитора.

408. Як розглядається не давати відстрочки у виплаті боргу тому, хто неспроможний сплатити його?

Потрібно давати відстрочку у виплаті боргу боржнику, який не може зараз сплатити його. Якщо кредитор не дає відстрочки, знаючи фінансове становище свого боржника, і постійно вимагає борг, морально мучаючи його, то це гріх.

409. Розкажіть про витрату грошей на здійснення гріха.

Забороняється витратити гроші на здійснення гріха, як наприклад купувати заборонені ігри, заборонені інструменти або грати на гроші.

410. Розкажіть про зневажливе ставлення до Корану.

Забороняється зневажливо ставитися до Корану, а також до будь-яких релігійних наук, як наприклад, опиратися рукою на такі книги.

411. Розкажіть про переміщення межі своєї ділянки на територію сусіда.

Забороняється. Також забороняється робити на вулиці те, що обурює пішоходів.

Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Аллах прокляв того, хто змінює межу ділянки». Передав Муслім.

412. Розкажіть про використання позиченої на деякий час речі.

Забороняється використовувати позичену на деякий час річ не за призначенням або більше того часу, на який вона була позичена, або давати її іншому без дозволу хазяїна.

413. Розкажіть про привласнення суспільних природних багатств.

Забороняється привласнювати суспільні природні багатства у приватну власність, не дозволяючи іншим користуватися ними.

Наприклад: забороняється випасати худобу у степу, вирубувати дерева на ділянці «мават», пити воду з джерела.

Сказав Пророк Мухаммад, мир Йому:

«Всі мусульмани рівноправні у використанні трьома речами: водою, пасовищами, лісом».

Передав Абу-Дауд.

414. Коли можна використовувати знайдені речі?

Дозволяється використовувати знайдені речі після того, як про них було оповіщено. Після того, як пройшов певний період часу, відповідно до Шарі'ату, можна використовувати цю знахідку з наміром відшкодувати втрати її хазяїну.

415. Розкажіть про перебування в компанії з грішником.

Забороняється знаходитися в місці здійснення гріха без виправдання.

416. Розкажіть про нежданий прихід, без запрошення до застілля.

Забороняється приходити без запрошення на свято і сідати за стіл без запрошення хазяїна, або пригощатися не від душі запропонованими стравами.



417. Розкажіть про недотримання рівноправ'я між дружинами.

Недотримання рівноправ'я між дружинами забороняється. Повинні бути однакові витрати на них і розподілені ночі між ними. Але в різниці кохання їх гріха немає.

418. Чи може жінка використовувати парфуми, виходячи з дому?

Жінці забороняється, вийшовши з дому, використовувати парфуми з наміром спокушати чоловіків. Якщо вона одягається як потрібно по Шарі'ату і виходячи з дому використовує парфуми не для того, щоб зваблювати чоловіків, то це дозволяється, але не бажано.

419. Розкажіть про магію.

Забороняється ворожити, вивчати і навчати магії.

420. Розкажіть про невідкорення правителю (халіфу).

Один з гріхів тіла — невідкорення правителю (халіфу). Не можна воювати з ним, щоб його скинути, навіть якщо він грішник.

421. Коли забороняється брати на себе обов'язки в мечеті, в суді, в опікунстві над сиротами.

Заборонено брати на себе обов'язки в мечеті, в суді, в опікунстві над сиротами і тому подібне, знаючи, що не зможеш справитися з цими обов'язками.

422. Розкажіть про покривання пригноблювача.

Один з гріхів — це покривання пригноблювача, підтримання його і відмова видати його людям, які прагнуть захистити або отримати свої права.

Сказав Пророк Мухмад, мир йому:

“Аллах прокляв того, хто покриває злочинця, тобто пригноблювача.”

Передав Муслім.

423. Як розглядається залякування мусульманина?

— Забороняється лякати мусульманина і залякувати їх без права.

424. Як розглядаються засідки на дорогах?

Засідки на дорогах заборонені, не дивлячись на те, чи було здійснено вбивство або пограбування чи ні.

425. Розкажіть про виконання назр?

— Не виконувати назр заборонено, а якщо назр про здійснення гріха, то він не виконується.

426. Розкажіть про непереривання посту.

Держати піст два і більше днів підряд без вживання їжі по ночам свідомо заборонено.

427. Розкажіть про зайняття місця, посади іншого.

— Займати місце другого мусульманина заборонено. Як наприклад, займати місце вчителя, який звільнив місце на деякий час без релігійної на це підстави.

Покаяння

428. В чому потрібно покаятися?

Потрібно терміново покаятися в усіх гріхах — малих і великих.

429. Що це таке покаяння?

— Покаяння — жалкування про здійснення гріха і термінове його зупинення, маючи наміри ніколи не повертатися до нього. Якщо цей гріх був не виконання фарда, то він залишається як борг і його потрібно вернути. Якщо цей гріх пов'язаний з правами людини, то потрібно вернути права людині або просити прощення.

430. Чи є покаяння таких почуттів людини як жалкування про втрату грошей або життєвої вигоди?

— Це не є покаяння. Так як не було каяття про здійснення гріха.

431. Чи є необхідною умовою правильного покаяння просіння прощення вголос?

— Не є необхідною умовою правильного покаяння виголошення його вголос.

ЩО ПОВИНЕН ЗНАТИ ВІРУЮЧИЙ МУСУЛЬМАНИН

Священний Коран

Чи є Коран Одкровенням надісланим Аллахом, або це творчість людини?

1. Священний Коран є першою ісламською Книгою, на якій засновані постулати ісламської релігії і шариату, на основі якої формуються ісламські вдачі, шляхетні вчинки, у якій освітлені виховні ідеї. Якщо доведено, що Коран — Одкровення, надіслане Аллахом, і неправда не підступиться до Корана з якої-небудь сторони ні попереду його, ні позаду, — то віра в Коран є неминучою. Тому люди, що засуджували іслам у минулому і засуджують його в даний час, намагалися підірвати віру в істинність Корана і його походження. Мекканські ідолопоклонники доклали великі зусилля, щоб спростувати істину того, що Коран є Одкровенням, надісланим Аллахом. Вони стверджують, що він (Коран) нібито «усього лише неправда, яку він¹ вдумав за допомогою інших людей»,² і що «він (Коран) — казки колишніх поколінь. Він (тобто Мухаммад) попросив записати їх для себе, і читають їх йому ранком і ввечері», і що Мухаммада «вчить усього лише людина».

Вони говорили також, що, нібито, Коран — слова чарівника або ченця, прагнучи цим спростувати те, що Коран небесне Одкровення, надіслане Мухаммаду — хай благословить його Аллах і вітає, — для керівництва людям на прямому шляху істини і богобоязливості. Деякі сходознавці, що виявляють ненависть до ісламу, наслідували мекканським ідолопоклонникам і намагалися всіма силами довести, начебто Коран не є Одкровенням, надісланим Аллахом, а що він (Коран) просто складений Мухаммадом — хай благословить його Аллах і вітає! — і іноді повторювали ті заперечення проти Корана, що за старих часів приводили язичники, незважаючи на спростування Кораном їхніх заперечень. Історія стверджує, і в цьому немає ніякого сумніву, що Мухаммад — хай благословить його Аллах і вітає! — не вмів ні читати, ні писати, тому він призначив декількох переписувачів зі своїх соратників, щоб вони записували те, що йому посилається Аллахом з Одкровення. Якби він умів читати і писати, йому не потрібна б була чиясь допомога для записів аятів Корана. Як може людина, що не вміє читати і писати, читати Книги інших релігій? Як і коли це сталося? Те, що говорять (вороги ісламу), просто помилкові вигадки, що не мають під собою ніякої підстави.

2. Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — закликав до ісламу в Мецці протягом тринадцяти років, і немає абсолютно ніякого історичного доказу про те, що він мав які-небудь зв'язки з іудеями, а що стосується його зв'язків із християнством, то перебільшують значення розповіді про його зустріч із християнським ченцем Бехірі, що мала місце на шляху племен, що направлялися в аш-Шам (Сирію) для торгівлі, коли пророк супроводжував свого дядька Абу Талеба. Тоді йому було дев'ять або дванадцять років. Як міг такий маленький хлопчик освоїти цілу релігію під час випадкової зустрічі, що тривала кілька хвилин? І що змусило Бехірі вибрати саме цього маленького хлопчика з усього племені, щоб учити його християнству? І чому Мухаммад — хай благословить його Аллах і вітає! — чекав тридцять років після цієї зустрічі, щоб почати свій заклик? Ця розповідь позбавлена логіки і її не можна прийняти. Саме тому один зі сходознавців — Хуварт — категорично спростував цю розповідь як помилкову. Арабські тексти того часу, знайдені, опубліковані і досліджені, дозволяють бачити в роді, відведеної цьому ченцеві, тільки історію з області фантастики.⁵



3. Священний Коран відповідає всім попереднім небесним релігіям у вірі в Бога Єдиного, Творця Всесвіту, і в тому, що все суще повернеться до Нього, тому що джерело всіх цих релігій одне — Аллах Єдиний. Не може бути, щоб між усіма цими релігіями існувало протиріччя в постулатах віросповідання.

Але Шляхетний Коран заперечував проти інших вчень, розповсюджених серед осіб іудейського і християнського віросповідання. Як же можна говорити, що Мухаммад — хай благословить його Аллах і вітає! — користувався іудейськими і християнськими джерелами? Якби це було так, то не було б ніякого або були б зовсім незначні розходження, не пов'язані з основними положеннями релігії.

4. У Корані є наукові факти, виявлені наукою тільки в сучасну епоху, наприклад, етапи розвитку зародка (ембріону) у матці матері, а також інші факти про землю, небо, зірки, вітри, дощі і т.п. Відкіля ж Мухаммад — хай благословить його Аллах і вітає! — довідався про це? Ніхто не може сказати, що він використовував іудейські і християнські джерела, тому що в них немає подібних фактів. Чи міг він, людина, що не вміє читати і писати, що ніколи не учився, привести сам ці факти?! Хіба це логічно?

Усі докази вказують на те, що це Божественне Одкровення і що Коран не може виходити від людини.

Чи є Коран вигаданим, складеним на основі попередніх релігій?

1. Якби Коран був дійсно просто вигадництвом, складеним на основі попередніх релігійних книг, могли б сучасники Мухаммада — хай благословить його Аллах і вітає! — і його супротивники змовчати про це? Адже вони будь-якими способами намагалися звинуватити його. Як же вони не могли знайти це і не викрити його? Усе, що ці спростувачі могли вигадати, не виходило за рамки простих узагальнень, не заснованих на науковій базі. Сам Священний Коран указав на їхні вигадництва, як про це сказано вище в нашій відповіді, що відкидає попередній сумнів.

2. Коран містить багато законів, вказівок і наставлянь, яких немає в попередніх релігіях. Крім того, у Корані міститься багато нового про попередні народи і про невідоме, котре відбулося, наприклад, результат боротьби між румами (візантійцями) і персами. Про все це ні Мухаммад — хай благословить його Аллах і вітає, — ні його народ, ні власники попередніх Писань не знали.

3. Священний Коран закликав до науки, до поваги розуму і його використанню. На основі нових наставлянь Корана мусульмани змогли за порівняно короткий термін створити цивілізацію, що прийшла на зміну колишньої цивілізації, що існувала багато століть. Якщо Коран узяв повчання з інших релігій, чому ж ці релігії не містять у собі дані наставляння і не виконують ту ж роль, що виконав іслам?

4. У Священному Корані гармонійно сполучаються порядок, стиль і наставляння. Якби він був вигадництвом з колишніх книг, він був би суперечливим, незв'язним і некомпактним внаслідок розмаїтості джерел. Крім того, Коран завжди звертається до розуму, у ньому немає легенд або вигадок. Коран наповнений доказами, доводами, свідченнями і вимагає того ж від своїх супротивників: «Скажіть, надайте ваші докази, якщо ви правдиві» (Сура «аль-Бакара» (Корова), аят 111; сура «аль-Анбийя» (Пророки), аят 24; сура «ан-Намль» (Мурахи), аят 64; сура «аль-Касас» (Повествовання), аят 75). Цей спосіб є новим, що не має аналогів, отже, він не може бути запозиченим з інших релігій.

5. Що стосується культури доісламської епохи культури неучтва, — на яку, як говорять, наче Коран спирався, ясно доведено, що іслам спростував помилкові вірування язичества, його дурні звичаї і старі традиції, замінивши все це щирим віровченням, прекрасними звичаями, гуманними традиціями. Що ж міг взяти іслам з язичницької цивілізації — цивілізації неучтва?

Чи дійсно Священний Коран не містить нічого нового?

До того, що сказано у відповіді, що спростовує попередню неправду, яку зводять на Коран, можна додати наступне:

У Корані є свідчення, що не були відомі власникам Писання. У Корані приводиться історія Закарії, звістка про народження Мар'ям і про його заступництво, зроблене їй. У Корані міститься багато звісток про Мар'ям, і їй приділяється ціла сура, чого немає в Новому Завіті. Відкіля ж Мухаммад — хай благословить його Аллах і вітає! — довідався про це?

У Старому Завіті в книзі «Результат» говориться, що дочка Фараона усиновила Мусу (Мойсея), а Коран говорить, що це дружина Фараона усиновила Мусу. Тут же говориться, що Харун (Аарон) зробив тельця, якому стали поклонятися сини Ізраїла, а Коран говорить, що тельця зробив якийсь самаритянин, указуючи на те, що Харун засудив поведінку синів Ізраїла.

Якщо Коран запозичав щось з Євангелія, то чому Коран не запозичав з нього християнське вчення про «трійцю», що вважається твердою основою християнського віровчення? Чому ж іслам не взяв вчення про розп'яття, спокусу, успадкований гріх і божественність Ісуса Христа?

Шляхетний Коран представляє пророків Аллаха зразками високої моральності, у той час як у Старому Завіті деяким з них приписуються гріховні діяння, а це не відповідає шляхетному місцю пророків Аллаха в ісламському уявленні (див., наприклад, історію пророка Лута і його двох дочок у Старому Завіті).

Обряди поклоніння в ісламі — як учить Коран — молитва, піст, закят і хаджж (паломництво). Деталі цих обрядів і способи їхнього здійснення не мають аналогів у колишніх релігіях. П'ять молитов, вчинених у визначений час, визначеними словами і щорічний піст на місяць Рамадан, вимагають утримування від їжі, питва і всіх пристрастей зі сходу до заходу сонця.

В ісламські обряди входить також закят (як його витратити, для кого він призначений, види закята), хаджж (паломництво), що включає обхід Кааби, стояння на горі Арафат, біг між пагорбами ас-Сафа й аль-Марва, кидання каменів і т.п. Обрядів, подібних тим, яких вимагає іслам, немає в інших релігіях. Якщо вони запозичені з іншої релігії, де тоді ця релігія, що вимагає таких обрядів?

Чи є що-небудь у процесі збирання Корану, що викликає спроби дискредитації і сумнів в істинності Коранічного тексту?

1. У той час були відомі переписувачі, обрані пророком зі своїх прихильників, що записували те, що він їм диктував з Одкровення відразу ж після того, як воно надсилалось йому. Вони писали на всіх доступних їм матеріалах: папері, дереві, шматках шкіри, кам'яних плитах і кістці. Число переписувачів Корана, як відзначається в ісламських джерелах, досягало двадцяти п'яти. Найвідоміші з них — чотири соратники пророка: Абу Бакр, Умар, Осман і Алі, а також його прихильники Му'авіа, аз-Зубайр ібн аль-Аввам, Саїд ібн аль-Асс і Амр ібн аль-Асс, Убай ібн Ка'б і Зайд ібн Сабіт.

2. Запис Одкровення вівся паралельно й іншим способом — заучуванням Корана напам'ять. Ця традиція продовжується і дотепер. Сотні людей із прихильників пророка займалися читанням Корана і вивчили його напам'ять.

Пророк повідомив, що він повторював Коран при Джібрилі щорічно на місяць Рамадан і що востаннє Джібрил перевірів, як він вивчив Коран, два рази. Таким чином, до кінця життя пророка Коран запам'ятався у своєму остаточному виді в серцях людей, що вивчили його. У той же час переписувачі поміщали кожен аят на своє місце за вказівкою пророка -хай благословить його Аллах і вітає!



3. Рік після смерті пророка — хай благословить його Аллах і вітає! — сімдесят чоловік, що вивчили Коран напам'ять, були убиті в битві «аль-Ямама» із брехливим і підступним Мусайламом. Унаслідок цього халіф Абу Бакр — за пропозицією Умара ібн аль-Хаттаба — доручив Зайду ібн Сабіту, що був одним з переписувачів Одкровення, зібрати всі рукописи Корана в один збірник, написаний і легкий для використання. Для рішення цієї задачі потрібно було дотримувати наступної умови: покладатися тільки на рукопис, про який два чоловіки засвідчать, що він був продиктований пророком — хай благословить його Аллах і вітає!

Зрозуміло, що в цьому брали участь соратники пророка, що вивчили Коран напам'ять. Коли Зайд виконав доручену йому задачу, він вручив цей повний збірник рукописів, що містить всі аяти, Абу Бакру. Перед своєю смертю Абу Бакр вручив цей збірник Умару ібн аль-Хаттабу. Умар ібн аль-Хаттаб, у свою чергу, перед смертю вручив цей рукопис своєї дочки Хафсе умм аль-Муумінін,

4. Коли халіфом був Осман ібн Аффан, він створив комісію з чотирьох переписувачів Корана, серед яких був сам Зайд ібн Сабіт. Комісія написала п'ять екземплярів Корана, що були послані в Мекку, Медіну, Басру, Куфу і Дамаск. Комісія спиралася у своїй роботі на той рукопис, що зберігався в Хафси умм аль-Муумінін. Комісія перевірила свою роботу у вивчивших Коран у часи пророка — хай благословить його Аллах і вітає! І цей Коран став тим, що знаходиться в людей у даний час в усьому ісламському світі. І щодо цього Корану зараз, чотирнадцять століть по тому, не мається ніяких розбіжностей, як не було і раніше. Цей факт був підтверджений рядом сходознавців, серед яких Лублува, Муір і сучасний німецький сходознавець Руді Парет, що у передмові до свого перекладу Корана писав: «У нас немає жодної підстави сумніватися в тому, що в Корані мається який-небудь аят, що не був би надісланий Мухаммаду». Цим він хотів сказати, що немає ніякого доказу того, що хто-небудь після смерті пророка змінив текст Корана, додавши або скасувавши що-небудь.

Не доведено, що існували які-небудь копії, що не відповідають тому рукопису, що був під час халіфату Османа бен Аффана. Якби в соратників або прихильників пророка були інші екземпляри, вони заперечували б або б представили інші рукописи, але цього не відбулося протягом всієї історії мусульман. Навіть ті секти, що мусульмани вважають сепаратистськими, як, наприклад, сучасна Ахмадія, зберігають Коранічний текст, відомий іншим мусульманам, як він є, без додавання або скасування.

5. Але те, що Абдаллаху ібн Мас'уду — одному із шановних соратників пророка, приписують слова про те, що сура «аль-Фатіха» (Відкриваюча Книгу) і сура «ан-Няс» (Люди) не з Корана, не має під собою ніякої підстави. Мусульманські вчені зайняли єдину позицію щодо цієї вигадки. Вони всі одностайно заперечували це обвинувачення щодо Абдаллаху ібн Мас'уду. Серед тих, котрі відповіли на це обвинувачення, викриваючи неправду, були імам Фахр аль-Дін аль-Разі, суддя Абу Бакр, імам аль-Нававі, імам Ібн Хазм, Аль-Імам аль-Баклані й інші. Історія не повідомляє нам, що хто-небудь з мусульман прийняв це безпідставне обвинувачення на адресу Ібн Мас'уда.

Пророк Мухаммад — хай благословить його аллах і вітає!

Одкровення ісламу, надіслане Мухаммаду, було спрямовано тільки арабам чи всьому людству?

Закликаючи арабів до ісламу, Мухаммад — хай благословить його Аллах і вітає! — відразу сказав їм: «Я посланник Аллаха в першу чергу до вас, а також до всіх людей». Це означає, що іслам споконвічно був релігією, призначеною для всього людства. Іслам ніколи не був представлений пророком як релігія тільки для арабів, але як релігія, призначена для всього людства. В іншому хадісі пророк Мухаммад — хай благословить

його Аллах і вітає! — сказав: «Кожен пророк посилався до свого народу, а я був посланцем до всіх людей».

Той, хто уважно читає аяти Священного Корана, може чітко бачити, що Коран закликає людей — усіх людей — до релігії Аллаха. Це всесвітнє призначення Корана ясно, як ясне сонце, з ряду аятів, надісланих у Мекці до хіджри (тобто еміграції або переселення) пророка — хай благословить його Аллах і вітає! — з Мекки в Медіну і до державотворення в Медіні: «Ми направили тебе тільки як милість до мешканців світів» і «Хвала Аллахові — Господові (мешканців світів)».

З вищесказаного випливає, що не було ніякої зміни в планах пророка — так благословить його Аллах і вітає, — а були наставлення і повчання, що надсилалися поступово. І це логічно і природно. Саме собою зрозуміло, що нерозумно і неможливо скасувати відразу ті звичаї, до яких люди звикли. Адже звичаї, що укоренилися в серцях людей, дуже важко скасувати.

Іслам спочатку направив усі зусилля на акіду (віровчення), намагаючись затвердити її в серцях людей і зміцнити її в їхніх розумах, щоб вона стала основою ісламського шариату і на яку можна спиратися, щоб змінити доісламські звичаї і традиції. Іслам досяг цього низкою наставлень: наприклад, поступовою забороною вина, лихварства, рабства і т.д.

Мекканській період був періодом затвердження переконливості ісламського віровчення. Тому пізніше, у Мединський період, стало легко продовжувати поширення ісламу.

Які причини багатозженства пророка (хай благословить його Аллах і вітає!)?

1. Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — женився на Хадіджі, коли йому було 25 років, а їй у той час було біля сорока років. До нього вона виходила заміж два рази. Вона була його єдиною дружиною до самої її смерті. Він прожив з нею близько 28 років. Він був так вірний її пам'яті усе своє життя, що пізніше деякі його дружини відчували у своїх серцях почуття ревності до неї.

2. Життя пророка — хай благословить його Аллах і вітає, — його сірат (життєпис) — відоме нам до дарування Божественного Одкровення і після цього, і воно заперечує, що він був нібито жагучим чоловіком. Як же може чоловік, якому більше п'ятдесяти років, перетворитися раптом у раба статевої пристрасі. Адже в молодості в нього було багато можливостей, і якби він хотів, він міг би скористатися ними, як роблять іноді молоді люди. Але він був порядною і цнотливою людиною. Серед його дружин не було незайманої, крім А'іші, а більшість з них були вдовами. Він женився на них по шляхетним людським або шариатським причинам. Серед цих причин не було жагучої любові або статевої нестриманості.

Коли йому було за п'ятдесят, він оженився на Сауді бінт Зам'а, вдові одного зі своїх прихильників. Вона не була красива або багата, але він оженився на ній, щоб показати, як треба піклуватися про родини своїх соратників, що зазнавали мук і вигнання в боротьбі за заклик до ісламу. Пізніше він женився на А'іші і на Хафсі, щоб установити більш тісний зв'язок зі своїми соратниками Абу Бакром і Умаром.

Що стосується Умм Салами, то її чоловік помер від рани, отриманої під час походу, до гори Ухуд. Вона була тоді вже старою жінкою, і коли пророк хотів оженитися на ній, вона вибачилася, тому що була літня. Але пророк заспокоїв її і женився на ній, виходячи з гуманних міркувань.

3. А Рамла бінт Абу Суф'ян емігрувала зі своїм чоловіком в Абіссінію, але там її чоловік прийняв християнство, залишивши її самотньою і безпомічною. Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — повідомив ан-Наджаші, що він хоче оженитися на



Рамлі і врятувати її від туги за батьківщиною і від її рідних у Мецці (у випадку її повернення до них, після того як вона пішла від них і прийняла іслам). Пророк сподівався також, що, оженившись на ній, він залучить до ісламу її батька, що був у той час дуже важливою людиною і мав велику владу в Мецці.

4. Джувайріа бінт аль-Харіс була серед бранок, захоплених під час походу проти племені аль-Мусталак. Її батько був головою цього племені. Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — добре поставився до неї і, оженившись на ній, звільнив її від рабства. Він також попросив мусульман звільнити від рабства всіх бранок з її племені. Що стосується Софії, дочки глави єврейського племені Курайз, те пророк оженився на ній, надавши їй свободу вибору: або повернутися до рідних, або вийти за нього заміж і звільнитися від рабства. Вона вибрала друге, залишилася з ним і не повернулася до своїх рідних.

5. Пророк одружився на своїй двоюрідній сестрі, Зайнаб бінт Джахш відповідно до шариату. Вона була дружиною Зайда ібн Харіса, якого пророк усиновив. Потім вона розійшлася з чоловіком. По старій арабській традиції названому батьку заборонялося женитися на колишній дружині прийомного сина. Пророк женився на Зайнаб, щоб скасувати цю необгрунтовану заборону. Коран указав на це в наступному аяті: «Коли Зайд виконав своє бажання (і розлучився з нею), Ми оженили тебе на ній, щоб віруючим було дозволено женитися на розведених дружинах своїх прийомних синів, після того як ті задовольнять з ними свої бажання. Веління Аллаха перетворюється неухильно».

Яка віра в Сунну пророка Мухаммада?

Деякі західні вчені, що вивчають іслам, висловлюють сумніви щодо істинності Сунни пророка Мухаммада — хай благословить його Аллах і вітає! Голдзайхер вважає, що Сунна — це винахід мусульман, що жили в першу епоху ісламу.

1. Наша відповідь на цю неправду наступна: Сунна пророка Мухаммада — хай благословить його Аллах і вітає! — є другим джерелом після Священного Корана і пророку було сказано в Корані передати Одкровення, надіслане йому Аллахом, а також пояснити це Одкровення.

Це пояснення є Сунною пророка, що включає його висловлення, спосіб дії, вчинки і вказівки. Указуючи на необхідність слідувати Сунні, сам пророк у своїй відомій промові під час останнього прощального хаджжу (паломництва) сказав: «Я залишив вам дві речі, після яких ви не заблудитеся, це Книга Аллаха і моя Сунна».

2. Ми не заперечуємо, що є багато невірних хадисів, що приписувалися пророку — хай благословить його Аллах і вітає, — і це було відомо знавцям ісламу протягом всієї історії ісламу. Тому вони ніколи не випустили з уваги необхідність уточнення в передачі хадисів. Коран зобов'язав їх додержуватися найважливішого правила, як однієї з основ історичної критики, про що сказано в Корані: «О ви, що увірували! Якщо нечестивець прийде до вас з якою-небудь звісткою, то дізнайтеся в чому справа». Це правило вказує на те, що правдивість як властивість оповідача є важливим чинником в оцінці його розповіді. Мусульманам було дуже корисно керуватися цим правилом, застосовуючи його до передавачів хадисів пророка. Застосування цього критичного підходу до передавачів хадисів було основою, на якій поступово розвивалися правила історичної критики.

3. Виходячи з важливості Сунни для ісламу, мусульманські вчені приклали величезні зусилля для доказу вірогідності хадисів і відділення підтверджених хадисів від непідтверджених. Мусульманські знавці створили нові методи вивчення хадисів пророка для досягнення цієї мети: вчення «аль-ріжаль», вчення «існад», вчення «аль-джарх», вчення «ата'діл» і інші. Усі ці вчення перевіряють передавачів хадисів і вивчають їхній

стан (явній і прихований), щоб переконатися у вірності того, що вони передали від пророка. Це особливо важливо, тому що сам пророк попереджав про можливість помилкової передачі хадисів. Він сказав: «Хто навмисно передає неправду про мене, того очікує пекло».

4. Як зразок величезної роботи знавців ісламу в справі встановлення вірогідності хадисів пророка, ми вкажемо на зусилля, прикладені імамом аль-Бухарі (810-870), що присвятив усе своє життя служінню ісламові. Цей учений зібрав більш півмільйона хадисів, приписуваних пророку — хай благословить його Аллах і вітає! Після ретельного дослідження й уважного вивчення, застосовуючи метод точного наукового підходу і дотримуючись суворого правила відбору, він включив у свій Сахіх тільки біля дев'яти тисяч хадисів. А якщо викреслити з них повторювані хадиси, то в Сахіхе аль-Бухарі залишаться тільки біля трьох тисяч хадисів. Таким же шляхом йшли й інші знавці ісламу в збиранні хадисів.

5. Унаслідок величезних зусиль, докладених знавцями хадисів, у справі встановлення вірогідності хадисів пророка, мусульмани підтвердили істинність шести книг хадисів, а саме: «ас-Сахіх» аль-Бухарі, «Сахіх» Мусліма, «Сунан» ан-Наса і «Сунан» Абу Дауда, «Сунан» ат-Термизи і «Сунан» Ібн Маджі. Є багато ісламських книг, у яких вказані хадиси, істинність яких не повністю встановлена, число таких хадисів досягає десятків тисяч. Знавці ісламу проробили величезну роботу, відаючи усі свої сили і знання встановленню істинності Сунни пророка, тому немає ніякого приводу брати під сумнів істинність усіх хадисів.

Чи є протиріччя в хадисах пророка?

Одна з причин, що викликають помилкові сумніви в хадисах пророка, та, що іноді зустрічаються протиріччя серед них, і, отже, це значить, що їхні повчання не обгрунтовані. У відповідь на цю неправду про протиріччя ми можемо додати до наших відповідей на ці помилкові сумніви наступне:

Священий Коран підкреслив необхідність керуватися також і тим, чому учить пророк. У Корані говориться: «Так беріть же те, що наказує вам посланник, і цураєтесь того, що він вам заборонив». А в іншій сурі говориться: «Хто кориться посланникові, той кориться Аллахові». Хадиси пророка охоплюють усе, що він учив нас робити, і все те, що він забороняв нам робити». Тому Сунна Мухаммада — хай благословить його Аллах і вітає! — необхідна, і ми повинні слідувати їй, інакше ми будемо в розбіжності зі Священим Кораном.

Немає проблеми у відділенні істинних хадисів від недостовірних. У цю справу знавці ісламу вклали величезні зусилля протягом багатьох століть, як уже було сказано у відповіді на попередню неправду. Сунну не можна недооцінювати, оскільки вона є другим джерелом ісламу, не можна випустити з уваги це джерело через помилкові думки про те, що існують протиріччя в деяких хадисах пророка. Ці протиріччя, навіть якщо вони існують, зовсім незначні. Адже можна довести істинність цих хадисів, перевіривши правдивість переказів точними науковими методами, розробленими знавцями хадисів.

Сунна пророка роз'ясняє те, що в загальному виді представлено у Священному Корані. Чи можливо залишити її через помилково уявні причини? Ми, мусульмани, щодня робимо молитви таким чином, як роз'яснила нам Сунна пророка. Ці подробиці здійснення молитви не були надіслані нам у Шляхетному Корані. Є багато й інших подібних прикладів.

Священні Книги попередніх релігій прийшли до нас у такий же спосіб, як і хадиси пророка. Ніхто не жадав від сповідуючих ці релігії залишити ці релігії, тому що в цих Книгах існують протиріччя і недостовірні звістки. Адже розум і логіка в таких випад-



ках хочуть бути упевненими у вірогідності цих переказів. А це те, що робили знавці ісламу відносно хадисів пророка багато століть назад.

Ісламські походи, сутність джихаду (боротьби за віру) і питання про насильство

Чи поширювався іслам мечем?

1. В ісламі існує ясне повчання: «У релігії немає примусу». Тому іслам вважає, що питання про віру і невір'я — справа, пов'язана в основному з волею самої людини і її внутрішнім переконанням: «Той, хто бажає, увірує (в Аллаха), а хто не бажає, нехай не вірує». Священний Коран звернув увагу пророка — хай благословить його Аллах і вітає! — на цей факт і пояснив йому, що його задачею є тільки передача людям заклику до ісламу і що він не має ніякої влади, щоб повернути їх в іслам: «А ти хіба став би примушувати людей до віри?», «Тобі не вказано веліти ними». Якщо відвернуться від тебе (о Мухаммад!), то Ми хіба посилали тебе стражем для них. Тобі слід лише повідомити Одрокнення». З цього ясно, що Священна Книга мусульман категорично відкидає примусове навернення в іслам.

2. Іслам визначив шлях, по якому мусульмани повинні слідувати в заклику до ісламу і його поширенні. Цей шлях, зазначений у Шляхетному Корані, пропонує закликати до ісламу мудрістю і добрим умовлянням і вести спір із багатобожниками найкращими способами: «Закликай (о пророк!) до шляху свого Господу мудрістю і добрим умовлянням і веди суперечку з немусульманами найкращими словами». А в сурі «аль-Бакара» сказано: «Кажіть людям приемне». У Корані більше ста двадцяти аятів, які вказують на те, що поширення ісламу ґрунтується на спокійному переконанні, простому вченні, щоб люди прийняли чи відкинули іслам після його роз'яснення їм. Після походу на Мекку пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — відпустив її населення, сказавши: «Йдіть, ви вільні!». Так, він не змусив них прийняти іслам після остаточної перемоги над ними.

3. Мусульмани не примушували ні євреїв, ні християн приймати іслам. І як ми знаємо, другий халіф Умар ібн аль-Хаттаб забезпечив християнському населенню Єрусалиму спокій у їхньому житті і безпеку в їх церквах. Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — вказав у першій конституції Медіни після хіджри, що іудеї повинні разом із християнами створювати нове суспільство в Медіні, визнаючи їхнє право залишатися у своїй вірі.

4. Німецький школознавець Зигрид Хонке у своїй книзі «Аллах зовсім інший», відкидаючи висловлювання про те, що іслам поширювався мечем, пише: «Віротерпимість мусульман відіграла рішучу роль у поширенні ісламу, і цій реальності суперечать помилкові висловлювання про те, що Іслам поширювався вогнем і мечем. Ця неправда стала одним з головних аргументів супротивників ісламу». Вона також пише: «Послідовники інших релігій, тобто християни, іудеї, сабії й ідолопоклонники, самі жагуче хотіли увірувати».

Чи були ісламські походи колонізацією?

1. Ісламські походи не були колонізацією. Колонізація, як ми її знаємо в сучасну епоху, сучасну епоху, супроводжувалась грабіжництвом благ і багатств завойованих країн, руйнуванням економіки, культури і цивілізації. Історія свідчить про це. Наприклад, Іспанія (аль-Андалуз), є частиною Європи, після її завоювання арабами стала процвітаючою країною у всіх галузях. Будь-який об'єктивний історик може порівняти її, коли в ній були мусульмани, з іншими європейськими країнами, щоб побачити, якого розквіту вона досягла в період ісламського панування. Таке положення було в усіх кра-

інах, куди прийшли мусульмани. Ісламські давні пам'ятки культури, що ще існують, свідчать про це.

2. Джизія — це податок, який платило населення завойованих країн за те, щоб ісламська держава забезпечила їм захист. Якщо хтось з громадян країни ішов на службу в ісламську армію, то він звільнявся від джизії. Сер Томас Арнольд приводить приклад племені аль-Джараджам: це християнське плем'я, що проживало поряд з Атакві, воно встановило дружні стосунки з мусульманами і зобов'язалось воювати на боці мусульман в їх походах за умови звільнення від джизі.

3. Джихад (боротьба) за віру в Аллаха з метою захвату здобичі забороняється ісламом і вважається злочином. Пророка — хай благословить його Аллах і вітає! — запитали про людину, яка хоче боротися за віру в Аллаха, прагнучи придбати матеріальні блага. Пророк відповів: «Він не отримає ніякої нагороди за це», — і повторив це три рази.

4. Те що говориться про те, що ісламські завоювання були колонізаційними експансіями економічного характеру, є відображенням того, що західний колонізм зробив в ісламських країнах в сучасну епоху.

Але різниця між ними дуже велика. В угоді, що була укладена Ахмедом ібн абд аль-Валідом з деякими громадянами міст, що були розташовані біля гори Хіра, була така стаття: «Якщо ми захистимо вас, то ми отримаємо джизію, а якщо ні, то й не буде.» І на справді, мусульмани повернули джизію населенню країн, що були ними завойовані в Сирії, відчувши, що не можуть забезпечити захист цих міст. Це було при Умарі ібн Хаттабі, коли імператор Каракала зібрав велику армію для війни проти мусульман, і мусульманам довелось воювати з румами (візантійцями). Арабський правитель написав мешканцям цих міст: «Ми повернули вам ваші гроші, тому що дійшла звістка до нас про мобілізацію великих сил супротивника проти нас. І зараз ми не можемо виконати наш договір з вами-захистити вас, ось чому ми повернули вам те, що взяли у вас раніше. Ми поважаємо договір, що був підписаний між нами, і виконаємо його, коли нам вдасться за допомогою Аллаха отримати перемогу над нашими ворогами.»

Яким було ставлення мусульман до давніх цивілізацій і підпалення Александрійської бібліотеки?

1. Неправда, що мусульмани не поважали давні цивілізації. Вони здобували користь з усього позитивного, що мали ці цивілізації, і не переклали на арабську мову багато грецьких, персидських, індійських та інших книг. Це тому що вони вірили, що людський спадок охоплює досвід, історію, вчення різних народів і потрібно мати з них користь. Переклад хадіс пророка: «Мудрість — це те, що шукає віруючий, де б він її не знаходив, він повинен нею користуватись» і «Шукайте знання навіть в Китаї», — тобто шукайте знання, навіть якщо воно знаходиться у тих, що не вірять у вашу релігію, і навіть якщо воно знаходиться десь далеко на землі.

2. Мусульманський філософ Ібн Рафід висловив своє ставлення ісламу до спадщини давніх цивілізацій, сказавши: «Шаріат диктує необхідність ознайомлення з книгами предків, якщо ціль, до якої вони прагнули, співпадає з нашим шаріатом.» Це розумний погляд на те, що існує прагнення пізнати його і розмірковувати над ним. Далі він говорить: «Давайте подивимось на те, що вони говорили і що стверджували у своїх книгах. Те, що співпадає з нашою істинною вірою ми спиймаємо з радістю і дякуємо їм за це. А на те, що суперечить нашій істинній вірі, ми попереджаємо про це».

3. Наукові і історичні факти стверджують, що мусульмани не спалювали Александрійську бібліотеку. Це звинувачення хІбне. Вороги мусульман розповсюдили хІбні чулки, щоб люди повірили в ці звинувачення як в факт, що здійснився. У 13 столітті ці чу-



тки розповсюдились, виходячи з ідеї христових походів. Але на жаль і зараз вони повторюються, не дивлячись на те, що дослідники довели хібність того, що другий халіф Умар ібн аль-Хаттаб наказав спалити стару Александрійську бібліотеку, приписавши йому наступні слова: «Якщо в цих книгах є те, що в Корані, то вони нам не потрібні, а якщо в них те, що суперечить Корану, необхідно їх знищити.»

4. Німецький сходознавець Зіґхрид Хонке у своїй книзі «Аллах зовсім інший» пише, що коли араби увійшли в Александрію у 642 році в ній вже не було бібліотеки, бо вона була спалена за декілька століть до цього. Не було в цей час і суспільних бань. Він додав, що стара бібліотека, яку царь Батлаймус I Сотер заснував у Александрії близько 300 р. до н.е., вже була спалена у 47 році, коли Юлій Цезарь оточив місто. Клеопатра перебудувала бібліотеку і заповнила її книжками з Бергамона.

5. Третє століття нашої ери було свідком навмисного знищення бібліотеки. Імператор Каракалла зупинив роботу академії. Розлютовані релігійні фанатики зруйнували цю бібліотеку у 272 році н.е., вважаючи її джерелом язичництва. У 391 р. патріарх Теофілос отримав у царя Теодіса дозвіл на знищення частини Академії, що залишалася, і спалення залишків бібліотеки при ній, в якій на той час знаходилось триста тисяч сувоїв, і будівництво на цьому місці церкви і монастиря. Знищення продовжувалось у 5 ст., шляхом нападок на вчених-язичників, на місця їх поклоніння і зруйнування їх бібліотек.

В чому суть джихада (боротьби за віру) в ісламі?

1. Термін «джихад часто перекладається на іноземні мови як «священна війна». Іслам не знає такого терміну — «священна війна». Іслам визнає тільки законну чи незаконну війну. Термін «джихад» часто розуміють неправильно. «Джихад» означає старанність. Звідси означає старанність, звідси слідує, що «джихад» має 2 сторони. З одного боку, «джихад» — це боротьба з особистими пристрастями, з іншого це справедлива війна. Загально відомо, що в ісламі перший тип називається «великий джихад» (старанність у вірі), який припускає боротьбу людини зі своїми пристрастями, інстинктами, переборення цих пристрастей, очищення себе від усіх недоліків і негативних рис, звільнення від зазвисті і ненависті до інших. Таким чином людина стає ближче до Аллаха. Другий тип називається малим джихадом, тобто справедливою боротьбою за віру.

2. Справедлива боротьба в ісламі або джихад припускає лише відповідь на напад. Аяти Корана з цього питання зрозумілі. Аллаха дозволив мусульманам воювати з ворогами, що нападають на них. Воюйте на шляху Аллаха з тими, хто воює проти вас., але не переступайте дозволених меж. Аллаха не любить агресивних. Це вказує на те, що іслам, хоча і дозволяє воювати, щоб захищатись, але не дозволяє переступати дозволених кордонів і бути агресивним. І це є принциповою позицією ісламу. Як виключення з правил є відповідь на агресію: «Вам наказано воювати з ворогами ісламу, і це вам не подобається.» Агресія проти інших категорично заперечується ісламом і не має ніякого підґрунтя в нашій релігії.

3. Якщо джихад означає боротьбу з метою захисту, то це не означає обмежуватися війною. Джихад може вестись за допомогою грошей, самопожертвою, пропагандою, або іншими засобами, що могли б їх захистити від агресії. Мета одна — захист ісламського суспільства і його віровчення, що лежить в його основі. Це право кожної нації, яке визнають усі міжнародні установи в сучасну епоху.

4. Якщо ж мусульмани відчують, що у ворога є бажання встановити мир і припинити агресію, тоді іслам наказує йти на зустріч і прийняти мир.

«Якщо невіруючі схильні до миру, то і ти Мухаммед схиляйся до миру і покладай надію на Аллаха.» Крім того іслам закликає до мирного існування з усіма людьми і

встановленню добрих стосунків з ними, поки вони будуть підтримувати мирні відносини з мусульманами, не зачіпаючи їх. В Корані багато аятів, що заохочують мусульман будувати стосунки з цими людьми на основі справедливості і добротності. «Аллах не забороняє вам бути справедливими до тих, хто не воював з вами через віру і не гнав вас з ваших домівок, бо Аллах любить справедливих. Це вказує на те, що цілком ісламу є розповсюдження миру, на благо людини її щастя і спокою. Іслам релігія милосердя і миру. Чи закликає іслам до екстремізму і тероризму?

Іслам закликає до справедливості і миру, і захищає свободу і гідність людини. Це головні нехиткі принципи, на яких ґрунтується вся система ісламу. Аллах послав свого пророка Мухаммада — «як милість до тих, хто мешкає на світі», як сказано про це у Корані. Пророк сказав про свою місію: «я був посланий, щоб творити благородні, моральні вчинки». Іслам дав людині право на вільний вибір навіть у справі віросповідання: «Хто хоче, нехай вірує, а хто (не) хоче, нехай не вірує».

Заклик до ісламу ґрунтується на переконанні шляхом знань, доброї поради, терплячої бесіди, але не шляхом примусу. Іслам наказує робити добрі справи і забороняє непристойні діяння і беззаконня. Іслам закликає людей: «Відкинь «зло» тим, що краще».

Пророк вибачив мешканців Мекки, коли увійшов до неї, не дивлячись на те, що вони були несправедливі і по відношенню до нього, і до його послідовників: пригнічення, вбивства, сказавши: «Йдіть, ви вільні!»

Між словами іслам і мир є повне співвідношення. Аллах описав себе в Корані як мир (ас-салам). Привітання мусульман «ас-салам» — нагадування про те, що «ас-салам» є завжди головною метою мусульман, і вони ніколи не повинні забувати про це. Мусульманин в кінці своєї молитви — п'ять раз щоденно — дивиться праворуч у напрямку однієї половини світу, а потім ліворуч, у напрямку іншої половини.

Все це доводить, що іслам — релігія миру. В цій релігії немає місця для насилля, фанатизму, екстремізму, залякування мирних людей, учинення замаху на їх життя і майно. Бо захист головних людських прав, а особливо захист життя, релігії, сім'ї і майна є метою ісламського шариату. Звідси випливає, що іслам забороняє агресію проти інших у будь-якому вигляді і ступені. Іслам забороняє агресію настільки, що вважає, що агресія супроти члена суспільства дорівнює агресії проти всього людства. Іслам прагне зберегти і захистити це людство, ось чому він вчить, що необхідно поважати одне одного, поважати свободу, гідність і загальнолюдські права інших людей.

Іслам закликає до мирного співіснування з усіма народами і поводитись з немусульманами чесно, як сказано про це в Священному Корані: «Аллах не забороняє вам бути справедливими до тих, хто не боровся з вами через віру і не виганяв вас із ваших домівок, — бо Аллах любить справедливих».

Відповідальність за охорону і захист громадян, їх спокій є сумісною відповідальністю усіх людей і нести цю відповідальність — шлях до спокою, безпеки проти загрози злочинів і розпусти. Бо у хадисі говориться, що ми як люди, що зібралися на пароплаві: одні пішли вниз, інші — вгору. Ті, що знаходяться внизу, коли захотіли води, пройшли тим, хто був вгорі, сказавши: «Якби ми могли пробити отвір вниз і не зашкодити тим, хто знаходиться вище нас! Якби вони зробили, так як хотіли, вони б усі загинули, а якби ті, хто знаходився вгорі зупинили їх, то вони б усі були врятовані».

Яка позиція ісламу щодо фанатизму і тероризму?

1. Іслам абсолютно не визнає фанатизму, і, як наслідок, не закликає віруючих до фанатизму. Джерела ісламу — Коран і Сунна не мають у собі нічого подібного. Заклик до ісламу, як вказується в Корані, ґрунтується на мудрості, знаннях, добрих порадах.



Все це дуже далеко від будь-якого виду фанатизму. Пророк сказав невірним у Мецці: «Вам — ваша віра, мені ж моя віра».

2. Іслам не робить ніякого розрізнення між пророками, і це приклад віротерпимості ісламу, якої немає в інших релігіях. Хіба можливо говорити про фанатизм в ісламі, коли він вирізняється такою віротерпимістю?

3. Іслам закликає всіх людей до спілкування і дружби, не дивлячись на те, що вони різні. «О люди! Ми створили вас чоловіками і жінками, народами і племенами, щоб ви знали один одного.» Іслам відверто закликає мусульман до мирного співіснування з немусульманами, так вчить Коран.

4. Іслам закликає до прощення: «Якщо все вибачите, це ближче до богобоязності», і до того, щоб відповідати на зло добром, можливо, ворог стане великим другом.

5. «Проповідувати і радувати гарною новиною», — виходить з віротерпимості. Якщо іслам заперечує фанатизм, виходить, що він також заперечує і тероризм, і залякування людей, що живуть у безпеці. Іслам також вважає, що вбивство однієї людини прирівнюється до вбивства всіх людей.

6. Хібне звинувачення ісламу в фанатизмі не має під собою ніякого підґрунтя і ніяких доказів в його вченнях і пізнаннях. Якщо ж серед мусульман є фанатики і екстремісти, то це явище не має ніякого відношення до повчань ісламу і хібного його трактування. Фанатизм зустрічається серед деяких груп у всіх релігіях. Необхідно розрізнити між віротерпимістю ісламу з одного боку, і невірною поведінкою деяких мусульман, з іншого боку. Зараз тероризм став міжнародним явищем і не обмежений послідовниками однієї релігії на відміну від інших релігій.

Іслам і діяння людини

Які насправді відносини між Аллахом і людиною?

1. Аллах створив людину і зробив її спадкоємцем на землі. Аллах хотів, щоб людина була господарем, головною на землі, але щоб ніколи не забувла, що створена Аллахом. В цьому розумінні Аллах надав людині повну свободу підкорятись йому або не підкорятись, вірити в нього або відкинути віру: «Той, хто бажає, вірує в нього, а той, хто ні, нехай не увірує.» Свобода абсолютно протирічить рабству. Людина завжди знаходилась перед вибором, і тому вона відповідає за те, що робить.

2. Аллах вшанував людину надаючи перевагу саме їй, перед усіма своїми творіннями; як сказано в Корані: «Ми дарували шану синам Адама.» Ця шана абсолютно не сумісна з приниженням і зневагою. Саме у Божественному Дусі закладається той тісний зв'язок між Аллахом і людиною. Кожна людина несе у собі від цього Божественного Духа, який дає людині відчуття, що Аллах поряд з нею у будь-якому місці. «Де б ви не були, Він завжди з вами.»

3. Аллах наймилосердніший з милосердних, і його милість розповсюджується на все існуюче. Про цю якість Аллаха в Корані говориться п'ятдесят сім раз. Все це говорить про тісний зв'язок, що існує між Аллахом і людиною: це зв'язок близькості, милості і відгук на прохання до Нього. Аллах милосердний до своїх рабів, ніж мати до своєї дитини, це те, що кожен мусульманин глибоко відчуває у своєму серці.

Яка позиція ісламу по відношенню до розуму людини?

1. Іслам єдина релігія, що оцінила людський розум. За допомогою розуму людина пізнає свого Творця, пізнає потаємне у Всесвіті і велич Творця. Коран звертається до людини через його розум і серце, заохочуючи її спостерігати за усім у Всесвіті і замислюватись над тим, що бачить, сприймати і вивчати Всесвіт заради добробуту людства і населення землі як з матеріальної точки зору, так і з точки зору духовної, моральної.

В ісламі немає нічого, що могло б суперечити розуму і протистояти здоровому глузду і науковим фактам.

2. Іслам вимагає від людини обов'язково використовувати розум і критикує тих, хто заважає своїм душевним і розумовим здібностям використовувати їх функції. Ось чому іслам вважає, що такі люди втратили свої людські якості. Коран вказав на те, що розумові лінощі є одним з гріхів.

3. Іслам звертає увагу людини на те, що Аллах підкорив їй Всесвіт і що її обов'язок використати свій розум на керування всім на добробут людини: «Він створив вас з землі і поселив вас на ній, щоб ви заселяли її.»

Весь Всесвіт — область для роздумів людини, по якій вона може вільно рухатись, без будь-яких перепон розуму або насилля над думками, якщо це на благо людини. Все, що, приносить людині добро і благо, іслам схвалює.

Релігійні тексти ісламу зобов'язують людину діяти у рамках постулатів ісламу, його шариату. Простір для свободи думки і наукових досліджень в ісламі дуже широкий. Єдина вимога, щоб ніхто не доторкався до релігійних святинь. Кожна релігія дорожить своїми святителями, головними з яких є релігійні тексти, провірені і затверджені, як Коран, посланий Аллахом і істинна Сунна. Ніхто не повинен піддавати це сумніву з метою змінити відмінити або додати. Такі спроби відкидаються, вважаються гріхом і спробою замаху на встанови суспільства. Всі інші області Всесвіту, необмежена сфера для діяльності людського розуму.

Чи є іслам релігією, що закликає до пасивної праці?

1. Той, хто вивчає аяти Священного Корану, повинен впевнитись в тому що іслам релігія яка закликає до праці. Бо праця — це життя, без неї немає життя. Виходячи з цього, іслам часто пов'язує віру з благодіянням. Добрі справи охоплюють всі види діяльності, які людина виконує-релігійні дії або справи пов'язані з нашим повсякденним життям в цьому світі, оскільки вони здійснюються заради Аллаха і спрямовані на справи людей, щоб відвести від них погане. Коран закликає людей працювати навіть у п'ятницю, у вихідний день мусульман.

2. Пророк Мухаммед закликає до праці до останнього моменту життя людини і до Судного дня. Пророк заперечує постійне перебування в мечеті для поклоніння Аллаху, сподіваючись на допомогу інших у своїх життєвих справах: в отриманні їжі і води. Він хвалить того, хто працює і годується з того, що він заробив своїми руками.

3. Пророк був чудовим прикладом для всіх мусульман. Він діяв, планував і міркував. Він готував для кожної справи все, що було необхідно, і намагався, сподіваючись на Аллаха. Сподіватись на Аллаха не означає, залишити роботу або не діяти і не прикладати зусиль, не використовувати справедливих засоби в житті. Це увялення хибне, і іслам заперечує це неправильне розуміння сподіватись на Аллаха. Аллах не допомагає тому, хто не доромогає сам собі. Він з тими, хто працює і діє. Умар ібн аль-Хаттаб вигнав з мечеті деяких людей, що сподівались, вони постійно знаходились в мечеті, покладаючись на інших у своїх життєвих справах. Умар тоді сказав свій відомий вислів: «З неба не падає а ні золото, а ні срібло у вигляді дощу.» Працюйте і дійте як птахи, які постійно літають у пошуках їжі і повертаються в кінці дня з переповненими шлунками.

Яка позиція ісламу по відношенню до демократії і прав людини?

1. Іслам стоїть в авангарді руху за визнання прав людини і необхідності її захисту. Кожен, хто вивчає ісламський шариат, добре знає, що його мета — захист життя людини, її релігії, розуму, майна і сім'ї. Ісламська історія свідчить про те, що другий халіф Умар ібн аль-Хаттаб виступав проти порушення прав людини, сказавши: «Як же ви робите людей рабами, коли їх матері народили їх вільними?»



2. Права людини в ісламі ґрунтуються на двох принципах: на принципі рівноправності між всіма людьми і на принципі свободи всіх людей. Рівноправ'я в ісламі також ґрунтується на двох правилах: на єдності походження всіх людей і людській гідності. Єдність походження в ісламі виявляється в тому, що Аллах створив усіх людей із єдиної душі. І дійсно, всі люди браття у великій людській сім'ї, і немає місця для класової переваги. Виходячи з цього як вказано у Корані — ці розрізнення людей повинні слугувати приводом для знайомства, дружби і співробітництва між ними, а не бути причиною для розбіжностей: «О люди! Ми створили вас чоловіками і жінками, зробили вас народами і племенами, щоб ви знали один одного, бо найбільш гідний серед вас перед Аллахом — найбільш благочестивий.»

Друге правило рівноправності те, що людська гідність є у всіх людей. В корані про це говориться: «Ми дарували шану синам Адама.» Таким чином, Аллах зробив людину своєю спадкоємицею на землі і наказав ангелам падати додолу перед нею, і створив її головною на землі, і підкорив їй все те, що на небесах і на землі. Людина займає гідне місце серед усіх створінь. Людина перевершує своїм положенням все існуюче на землі. Аллах дарував цю шану всім людям без винятку, що гідність була захистом для безпеки і свободи кожної людини. Немає різниці між бідними і багатими, між правителем і його народом. Усі однакові перед Аллахом, перед законом і у виконанні загальних правил.

Другий принцип, на якому ґрунтуються права людини — це свобода. Аллах зробив людину істотою, на яку покладаються певні обов'язки, і яка відповідає за населення землі і створення людської цивілізації. Немає відповідальності без свободи навіть у справі віри чи безвіря, яку Аллах пов'язав з волею людини: «Хто хоче, нехай вірує, а хто (не) хоче, нехай не вірує.»

Таким чином, свобода окреслює всі людські свободи — релігійну, політичну, свободу думки і громадянську свободу.

3. Керування по вивченню іслама повинно ґрунтуватись на принципах справедливості і поради. В Корані Аллах наказує людям бути справедливими: «Дійсно, Аллах наказує людям бути справедливими.» Багато аят підкреслюють цю думку. А щодо поради (ашури), то це головний принцип. Бо пророк — да благословить його Аллах і вітає! — радився зі своїми наставниками і слухав думку багатьох, навіть якщо ця думка не сходилась з його думкою. Приклад цього — похід мусульман до гори Ухуд. Хоча пророк думав, що не потрібно йти в цій похід, більшість була за здійснення цього походу. Він погодився з їх думкою і пішов в цей похід, який закінчився поразкою мусульман. Не дивлячись на це, в Корані підтримується необхідність порадитись: «Так пробач же їх і сам, проси для їх прощення у Аллаха і радься з ними у справах.»

У цьому відношенні не потрібно нехтувати думкою деяких факихів (знавців ісламу), які вважають, що немає необхідності радитись, це протирічить релігійним текстам. Іслам надав мусульманам свободу вибору у формі поради (аш-шури) відповідно інтересам людини. Якщо ж спільні інтереси людей потребують, щоб поради людей були в тій формі, яка існує зараз в сучасних державах, то іслам не заперечує цього. Все, що вимагається — це правильно перетворити в життя раду з терпимістю до змінних обставин в кожну епоху і тими новими подіями, що відбуваються на міжнародній арені, і в даній державі. Іслам захищає права людини, як вона перетворює в життя принцип поради або демократії в сучасному розумінні.

4. Іслам дав можливість висловити різні думки і дозволив прагнути до «іджіхаду», тобто досягнення вищого ступеня знання і отримання права самостійно вирішувати деякі питання богословського характеру за умови, що людина, що це робить, відрізняєть-

ся властивостями і відповідає вимогам «іджитіаду». Той, хто здійснює іджитіахад і помиляється, отримує нагороду, а хто не помиляється, отримує дві нагороди.

Той, хто вивчає фікх, тобто мусульманське правознавство, і його відомі мазхаби, тобто тлумачення, знайде, що на багато питань існують різні точки зору. Ніхто не говорить, що це забороняється. Іслам дає можливість людям вільно висловлювати свої думки за умови, що вони всі прагнуть до блага суспільства і до захисту його безпеки і стабільності.

Яка позиція ісламу по відношенню до мистецтва?

1. Іслам — релігія, яка з любов'ю ставиться до краси і закликає до неї у всьому. Пророк, — хай благословить його Аллах і вітає! — сказав: «Аллах прекрасний і любить красу». Мистецтво — естетична творчість, якій іслам не протирічить. Іслам вважає, що пріоритет належить принципу моральності, а не естетики, тобто в іслам вважається, що принцип естетики слідує за принципом моральності і пов'язаний з ним. Є ісламський стандарт, за яким можна судити будь-який вид мистецтва: «Прекрасне в ньому — добре, непристойне — погане».

Коран в багатьох аятах звертає увагу на гармонію і ідеальну досконалість Всесвіту, красу, велич в ній для тих, хто дивиться. Іслам заперечує тільки те мистецтво, в якому є щось погане в повному сенсі цього слова — матеріальне або моральне.

2. Якщо мета мистецтва — дати людям розумову насолоду, виховати і покращити природні якості людини, то іслам не заперечує такого мистецтва. Але якщо мистецтво виходить за ці рамки і ставить своєю метою пробуджувати погані відчуття і прагнути тільки до насолоди дійсним життям, тоді воно не виконує свого призначення — створювати прекрасне життя, а навпаки, руйнувати його. З цим іслам не погоджується, і цього не підтримує.

3. Якщо музика і співи приносять нам чудові співи, голоси, то іслам приймає все це за умови, що все це буде у моральних рамках, тобто буде слугувати підвищенню людини, її почуттів, її душі і внутрішнього світу. Пророк, — хай благословить його Аллах і вітає! — похвалив чудовий голос Абу Мусі аль Ашарі, коли він читав Коран. Пророк вибирав із числа своїх послідовників тих, що володіли гарними голосами, щоб вони закликали до молитви (аль-азам). Пророк не бачив нічого пересудного у тому, що слухали гру на тамбурині і флейті. Якось, під час свята Абу Бакр, до своєї дочки зайшов Аїше, жінці пророка, і побачив у неї двох рабінь, які танцювали і грали на тамбуринах. Абу Бакр почав гніватись, але пророк відповів йому: «Залиши їх, Абу Бакр, зараз дні свята.» Пророк сам сказав господарці Аїші, щоб вона послала кого-небудь, щоб співати на весіллі родички, яка виходила заміж за одного з ансарів пророка Мухаммада — хай благословить його Аллах і вітає!

4. Що ж до танців, то іслам різнить жіночі і чоловічі танці. Народні танці, що виконуються чоловіками, дозволяється дивитись усім. І пророк дозволив Аїші дивитись на святі танці, що виконувались ефіопами. Але жінки можуть танцювати лише при жінках, при чоловіках їм танцювати забороняється.

5. Що ж до театру, тобто гри на сцені, то це не забороняється, якщо відбувається в моральних рамках. Ніхто не заперечує значення виконання, тобто гри з позитивною метою, у справі вирішення багатьох питань і проблем, і подолання багатьох негативних рис в суспільстві. Немає заборони і на ролі комедійного характеру, якщо ця цікава завава, схвалена розвага. Зараз дозволяється і фотографувати, так як воно стало необхідним у сучасному суспільстві.

6. Що ж до скульптури і висікання з каменю, то різьба фігур і створення перебільшених монументів і статуй забороняється текстами. Причина цієї заборони виходить з



того, що є небезпека, що люди можуть вшановувати ці статуї, як робили раніше давні люди. Але якщо цього може і не бути, тому що свідомість людей в сучасному суспільстві розвинена дуже добре, заборона залишається в силі, хоча її причина зникла. Іслам не може дозволити це, так як у майбутньому можуть з'явитись певні небезпеки внаслідок зняття заборони. Іслам пропонує шаріат для усіх поколінь і для всіх часів. Що не сприймається в одному суспільстві, може сприйматись в іншому середовищі. Що не можливо уявити в одному середовищі, може бути прийнято в іншому суспільстві, і те, що вважалось неможливим в одному столітті, може стати реальним фактом в іншому столітті- близькому чи далекому.

Іслам і жіноче питання

Чи дійсно іслам утискає жінку і зневажає її права?

До виникнення ісламу умови життя жінки були дуже важкими. Адже жінка не мала ніяких гарантованих прав і з її думкою не рахувалися. Іслам же вивів її з цього безправного положення, возвисив її і звільнив від великого утиску, якому вона піддавалася, дав їй можливість відчувати себе гідною людиною, яка стоїть на рівні з чоловіком, забезпечив їй законні права і зняв з неї обвинувачення в тому, що вона, будучи коренем зла у світі, спокусила Адама в раю. Іслам вчить, що це сам шайтан підмовляв Адама і Хавву (Еву). Адже в Корані сказано: «Але по підмовлянню шайтана вони (Адам і Ева) зробили гріх, і він вивів їх з раю».

Іслам стверджує, що всі люди — чоловіки і жінки — створені з однієї душі. Аллах Всевишній сказав: «О люди! Бійтеся вашого Господа, що створив вас з однієї душі». Це значить, що чоловік і жінка цілком рівні, як люди, і в жодного з них немає ніякої переваги перед іншим. А повага, що Аллах дарував людині в наступному аяті: «І Ми дарували синам Адама повагу», — вчинена однаково і чоловікові, і жінці. А коли в Корані згадується людина чи сини Адама, то мається на увазі і чоловік, і жінка. Але якщо мова йде про одного з них — чи то про чоловіка чи про жінку, — то вживається термін «чоловік» чи термін «жінка».

Характеризуючи відносини між чоловіком і жінкою, пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — сказав, що чоловіки і жінки однаково рівні перед Аллахом. Це означає, що немає ніякої різниці між ними, хіба тільки в добрих вчинках, що робить кожний з них. На це вказує і Священний Коран: «Віруючим, які здійснюють добрі вчинки, будь то чоловік чи жінка, неодмінно даруєм прекрасне життя і воздамо нагороди кращі, ніж їхнє діяння». Аллах так слухає молитву жінки, як Він слухає молитву чоловіка, і не погубить добрих діянь жодного з них. Як сказано у Священному Корані: «І відповів їм їхній Господь: «Воістину, Я не зневажу жодним діянням, здійсненим ким-небудь з вас, чоловіком чи жінкою, (адже) одні з вас (походять) від інших». І коранічний вираз «одні з вас походять від інших» доводить, що чоловік і жінка доповнюють один одного і що життя не може продовжуватися без їхньої спільної участі.

Невже після цієї принципової позиції ісламу щодо жінки, що чітко визначена в обох джерелах ісламу — Корані і Сунні, — безпристрасна людина може обвинувачувати іслам у тому, що він пригноблює жінку і зневажає її права?

Тут насправді несправедливо плутають іслам як релігію, засновану на віротерпимості, з віджилими звичаями і традиціями і дурним відношенням деяких мусульман до жінки.

Об'єктивне судження про іслам і його позиції повинне розрізняти ці дві речі. Адже таке важке положення жінки в деяких ісламських суспільствах є результатом розповсюдженого в них неуцтва, а не результатом ісламських навчань.

Чи завжди жінка підпорядковується чоловіку?

1. Іслам дав жінці повну незалежність від чоловіка в економічній сфері; вона має повну свободу і право розпоряджатися будь-яким видом свого майна: продати, купити, подарувати, інвестувати і т.п. без дозволу чоловіка, якщо вона правоздатна. І ні її чоловік, ні будь-який інший чоловік з її родичів не має права взяти що-небудь з її майна без її дозволу.

2. Чоловік не може змусити жінку (навіть батько, не може змусити свою дочку), вийти заміж за некохану людину. Адже виходити заміж жінка повинна тільки за власном бажанням і по своїй добрій волі.

Одиного разу до пророка — хай благословить його Аллах і вітає! — прийшла одна дівчина скаржитися на батька, що хотів видати її заміж за племінника, якого вона не любила, щоб поліпшити своє становище. Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — викликав батька і надав дівчині волю вибору: вийти заміж за цю людину чи відмовитися. Дівчина по своїй добрій волі погодилася на цей шлюб і сказала: «О посланнику Аллаха! Я була згодна з тим, що зробив батько, але я хотіла, щоб жінки знали, що батьки не мають права нав'язувати своїм дочкам чоловіків по своєму бажанню». Це означає, що батько не має влади змусити свою дочку вийти заміж усупереч її волі.

3. Жінка розділяє з чоловіком відповідальність за родину і виховання дітей і немислимо, що життя родини може йти нормально без взаємної участі обох сторін (чоловіка і жінки). У протилежному ж випадку порушується життя родини, що негативно відбивається на дітях.

Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — поклав цю спільну відповідальність за родину на чоловіка і на жінку. Це зрозуміло з наступного хадису: «Кожний з вас — опікун і відповідає за того, кого він опікає. Імам же опікун і відповідає за свою громаду. І чоловік опікун своєї родини і відповідає за неї, і жінка опікун в будинку свого чоловіка і відповідає за це».

Покладання подібної відповідальності на жінку цілком знімає безпідставне обвинувачення в тому, що жінка завжди підлегла чоловіку. Адже немає відповідальності без волі, а воля несумісна з підпорядкуванням.

4. Чоловік не може заборонити жінці користуватися своїми законними правами в житті чи ходити в мечеть для поклоніння. З цього приводу пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — сказав: «Не забороняйте рабіням Аллаха молитися в мечеті». І якщо деякі мусульмани, спираючись на віджилі звичаї і помилкові норми, не дотримуються цих ісламських позицій щодо жінки, то це вважається або незнанням ісламу і його розпоряджень, або неправильним розумінням його ясних повчань.

Чому при розподілі спадщини жінка одержує менше чоловіка?

До ісламу жінка була позбавлена права на одержання якої-небудь частки спадщини. Але іслам вчинив з нею справедливо і вказав їй визначену частку спадщини, незважаючи на невдоволення багатьох арабів того часу з тих, котрі були переконані, що тільки чоловіки мають право на спадщину, оскільки вони борються з ворогами.

Іслам у більшості випадків вказує чоловіку частку в спадщині, рівну долі двох жінок. Це зазначено у Священному Корані: «Аллах вказує щодо ваших дітей: «Сину належить частка, рівна частці двох дочок».

Хто необачно судить про речі, той може вважати, що це применшує достоїнство жінки і зневажає її права як людини, що має рівні права з чоловіком. Насправді ж іслам зовсім далекий від того, щоб робити різницю в долі чоловіка і жінки в спадщині, причиною для применшення достоїнства жінки. Розходження частки чоловіка і жінки в



спадщині анітрошки не пов'язана з їхнім достоїнством і значенням, а є результатом обов'язків кожного з них.

Адже іслам ставить за обов'язок чоловіку забезпечити свою дружину і всіх членів своєї родини. У той же час він не зобов'язує жінку тратитись зі свого майна ні на кого. І якщо ми зробимо просту арифметичну дію, то нам буде ясно, що фінансове становище жінки, чия частка в спадщині дорівнює половині частки чоловіка, краще, ніж фінансове становище чоловіка. Адже зі своєї частки чоловік, згідно з шаріатом, повинен забезпечити свою дружину і своїх дітей — хлопчиків і дівчаток, — матір і батька, якщо в них немає джерел доходу, і своїх незаможних сестер, якщо в них немає того, хто їх забезпечує.

Це означає, що частка чоловіка в спадщині постійно зменшується через ці численні обов'язки. Жінка ж відповідає тільки сама за себе, і вона має повну волю розпоряджатися своєю часткою спадщини самостійно, незалежно від чоловіка збільшуючи її, і в неї немає ніяких фінансових обов'язків стосовно членів своєї родини. Чоловік же зобов'язаний утримувати її, навіть якщо вона багата. І це значить, що її частка спадщини завжди збільшується.

З вищесказаного видно, що жінка не піддається ніякій несправедливості чи применшенню свого достоїнства. Подібний розподіл спадщини навіть, може бути, більш вигідний для неї.

Є й інші випадки, на які вказав Священний Коран і які докладно визначив ісламський шаріат, коли чоловіки і жінки одержують однакові частки спадщини, як зазначено в дванадцятому аяті сури «Жінки». Це стається в тому випадку, якщо вмирає чоловік чи жінка, у яких немає батьків чи дітей (чоловічої чи жіночої статі), але які мають брата чи сестру по материнській лінії. У цьому випадку і брат, і сестра одержують однакову частку спадщини.

А чоловік, чия дружина вмерла, а в неї залишилися дочка від нього чи від іншого чоловіка, одержує частку спадщини, рівну половині частки, яку отримала ця дочка. Таке ж відбувається й у ряді інших випадків. Частки спадщини визначені у Священному Корані, що виключає будь-який конфлікт між членами родини.

Єгипетське керування, що виносить рішення релігійно-юридичних питань (Дарунок аль-Іфтаа аль-Місрія) свідчить про те, що багато коптів Єгипту звертаються до ісламської системи розподілу спадщини, оскільки вона вирішує усі сварки і викорінює причини розбіжностей між спадкоємцями.

Чому свідчення жінки не дорівнює свідченню чоловіка?

В ісламі не у всіх випадках свідчення чоловіка є рівним свідченню двох жінок. Адже з деяких питань приймається свідчення тільки жінок і категорично не приймається свідчення чоловіків. Це свідчення щодо всіх питань, що стосуються жінок, і в яких не інформовані чоловіки. Це доводить нам, що свідчення повинне бути засноване на досвіді і знанні, а не на тому до якої статі відноситься свідок: чоловічої чи жіночої.

Що стосується торгових питань і ділових відносин в економічній області взагалі, то роль жінки в цьому обмежена і її досвід малий, і навпаки, чоловік має більший досвід, оскільки він щодня і постійно займається цими питаннями. Тому вказівка Корана щодо цих питань: свідчення одного чоловіка дорівнює свідченню двох жінок виходить з того, що досвід чоловіка в цій області дорівнює досвіду двох жінок.

Справа ж тут не в недовірі до жінки чи применшенні її достоїнств, а в життєвому і практичному досвіді. Жінка також може мати цей досвід, і суддя може приймати свідчення однієї жінки, якщо воно викликає довіру. Адже немислимо, що суддя може при-

йняти свідчення неписьменної людини з обмеженим досвідом і відмовитися прийняти свідчення освіченої жінки, що має практичний життєвий досвід.

Є ще одна сторона питання свідчення чоловіка і жінки, що враховує іслам. Вона полягає в тому, що у жінки щомісяця буває менструація, що може впливати на її настрій і емоції; отже, це може відбитися на її свідченні, якщо воно дано в цей час. Крім того, жінка більш емоційна, чим чоловік. Вона може піддатися впливу однієї зі сторін позову, відчути жалість, що мимоволі вплине на її свідчення. Тому в подібних випадках іслам вказує, щоб свідчили дві жінки (а не одна). Причина цього в тому, що якщо одна з жінок забуде що-небудь чи зіб'ється в показаннях, то інша нагадає їй і допоможе позбутися недоліку чи помилки у показаннях. Але суддя, у подібних випадках, може обмежитися свідченням тільки однієї жінки, якщо воно викликає в нього довіру.

Яка позиція ісламу щодо роботи жінки на високих посадах?

1. Іслам не забороняє жінці займати високі державні посади. Вона має право займати ті посади, що підходять її характеру, знанням, здібностям, кваліфікації. Що стосується хадису пророка — хай благословить його Аллах і вітає! — на який спиралися факихи, доводячи, що жінкам не дозволяється займати суспільні посади (не процвітає народ, що собі в керівники взяв жінку), то він був сказаний по особливому випадку. Коли пророку — хай благословить його Аллах і вітає! — повідомили, що перси проголосили царицею дочку Хосроя, він вимовив цей хадис. З цього хадиса факихи зробили висновок, що жінці не можна керувати чоловіками, тобто стати президентом чи халіфом. Але ми не повинні забувати, що Священний Коран з похвалою говорить про царицю Саби в сурі «ан-намль» (Мурахи) і високо оцінює її мудрість у вирішенні державних питань. Це має важливе значення, оскільки показує, як високо оцінює Коран жінку, її здатності і розсудливість, коли вона знаходиться на вищій державній посаді.

2. Багато ісламських вчених у різні періоди ісламу дотримувалися прогресивної точки зору щодо суспільної діяльності жінки. Адже імам Ібн Хазм сказав, що жінці можна стояти при владі.

Такої ж думки дотримується імам Абу Ханіфа — засновник відомої богословської правової школи. Імам Ібн Гарір ат-табарі сказав, що жінки можуть вирішувати без винятку всі питання, які можуть вирішувати чоловіки. Передано, що другий халіф Умар ібн аль-хаттаб призначив аш-шифаа бінт Абдуллаха аль-махzumіа кадї аль-хісба (контролером за дотриманням мір і ваг) на ринку в Медині. А це цивільно-релігійна посада, що вимагає досвіду і строгості.

3. Іслам не забороняє жінці займати високі посади в державі, поки вона гідна цього, але суспільна діяльність жінки і її робота поза домом не повинна здійснюватися за рахунок виконання обов'язків перед родиною, дітьми, чоловіком.

Адже родина — ядро суспільства. Якщо вона руйнується, то руйнується і суспільство. Тому в інтересах усього суспільства необхідна гармонія між роботою жінки поза домом і її відповідальністю й обов'язками перед родиною.

Яка позиція ісламу відносно хиджаба (покривала) і права жінки на освіту і роботу?

Хиджаб, запропонований жінці ісламом, не вимагає нічого від неї, крім дотримання пристойності в її одязі і загальному вигляді, щоб не піддаватися переслідуванням з боку чоловіків. Хиджаб у цьому випадку — охорона і захист для жінки, а не пуга, що сковують її рухи. Хиджаб — не означає, ховати обличчя чи ховати руки в рукавичках. Це не є вченням ісламу, а виходить зі звичаїв і традицій, що склалися в деяких суспільствах, і іслам не несе ніякої відповідальності за це. Якщо хиджаб одна з чеснот ісламу, то він також є однією з чеснот християнської релігії. Доказом цього служить одяг, що но-



сять християнські черниці і який закриває тіло жінки її волосся, ховаючи все, окрім обличчя і кистей рук. Євангеліє також жадає від жінки, щоб вона закривала своє волосся під час молитви. І коли папа Римський зустрічає жінку — дружину президента західної держави чи відому діячку, — вона під час зустрічі закриває своє волосся.

Іслам не віднімає в жінки її права на освіту, навпаки, він вважає одержання знань обов'язком і розпорядженням, у рівній степені як для чоловіка, так і для жінки. Це виходить з хадису пророка (хай благословить його Аллах і вітає!): «Навчання — обов'язок кожного мусульманина і кожної мусульманки».

Історія мусульман знає імена багатьох талановитих жінок, видатних в релігійних науках, поезії і літературі. Женившись на Хафсі, що знала основи читання і письма, пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — запросив аш-Шифаа аль-Адавийя, щоб вона, на додачу до читання і письма, вчила її мистецтва і красиво малювати.

А'іша — дружина пророка — була більш обізнаною в питаннях релігії, ніж багато сподвижників пророка. І пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — радив звертатися до неї за роз'ясненням релігійних питань.

Іслам також не забороняє жінці працювати. Адже вона має право працювати, якщо має потребу в роботі. Їй дане право вибирати роботу відповідно до її здібностей, знаннями і кваліфікацією. І ні в тексті Корана, ні в тексті хадисів немає нічого, що забороняє жінці вчитися чи працювати. Жінка ще в часи посланця уже виконувала багато різних робіт і місій, допомагаючи армії або лікуючи поранених, і виконувала інші роботи, яких вимагали умови її обставини того часу.

Треба розрізняти ясні повчання ісламу, що охороняють і захищають жінку, і деякі віджилі звичаї і дурні традиції, що заважають прогресу жінок і перешкоджають їй користуватися її правами на освіту і працю в деяких мусульманських країнах. Адже подібні звичаї і традиції ніяк не можна віднести до ісламу. Іслам же, що шанує жінку, зацікавлений у тім, щоб жінка розвивала свою особистість, оскільки це дає їй можливості краще виховати своїх синів і дочок і брати участь тим самим у формуванні сильного, здорового покоління, що прагне до розвитку, прогресу і процвітання свого суспільства.

Чи не відповідає хіджаб сучасному життю?

Кожна нація має свій власний характер, свої стійкі звичаї щодо їжі, питва, одягу, житла і т.п. Усе це відбиває культуру нації, її цивілізацію і її віровчення. Аллах створив людей різними за багатьма ознаками. Таке розходження між людьми буде існувати до останнього дня. Те, що підходить одній нації, може зовсім не підходити іншій. Індійська жінка, наприклад, має свій національний одяг (сарі). І ніхто — навіть у західних країнах — не звинувачує її за це, хоча цей одяг, може бути, непрактичним. Сарі носить і проста індійська жінка, і у свій час носила прем'єр-міністр Індії Індіра Ганді. І ніхто не говорив, що цей одяг заважає індійській жінці працювати чи утримує її від трудової діяльності.

Європейська жінка аж до початку ХХ ст. в більшості випадків ховала своє волосся і носила довгий одяг, і ніхто не засуджував її за це. Але мода на заході розвивалася і постійно змінювалася поки не дійшла до сучасного стану, коли уже не дотримуються ніякі правила чи критерії. Все це, можливо, зміниться через якийсь час у залежності від рішення будинків моди.

Що стосується одягу мусульманської жінки, то іслам не вимагає від неї нічого, окрім пристойності в її зовнішньому вигляді, щоб не викликати спокусу і не піддаватися переслідуванню з боку чоловіків. І немає підстави вважати, що ісламський одяг заважає жінці працювати і трудитися. Адже в багатьох державних установах ми бачимо жінок різного віку, що в обов'язковому порядку носять ісламський одяг і так само нор-

мально виконують свою роботу, як і їхні колеги, що не носять хиджаб. Це значить, що подібне обвинувачення абсурдне і не має під собою ніякого розумного обґрунтування. І ніхто не проводив наукового дослідження, що довело б це припущення.

Справа в тому, що Захід прагне до того, щоб його цінності, звичаї і традиції панували всюди, але це протиприродно оскільки кожна нація має свій власний характер. Мусульманській жінці повинне бути надане таке ж право, що дано індійській і європейській жінкам: мати свій власний характер і слідувати національним традиціям в одязі і поведженні.

В даний час багато мусульманських жінок займають самі високі посади і щонайкраще виконують свою роботу, незважаючи на те, що носять ісламський одяг. Адже пані Беназир Бхутто, що була прем'єр-міністром однієї із найбільших ісламських держав, носила одяг, дуже близький до ісламського, і щонайкраще справлялася зі своїми обов'язками. Те ж саме стосується і до прем'єр-міністра Бангладеша, що носить схожий одяг.

Чому іслам дозволяє багатоженство?

1. Іслам не був першою релігією, що дозволяє багатоженство, і сам не видумав цю систему. Навпаки, іслам — перша релігія, що організувала шлюб і обмежила багатоженство строгими рамками, встановивши на нього суворе обмеження.

Коли виник іслам, багатоженство вже дозволялося — і без обмежень — не тільки в арабів, але, так чи інакше, у всіх націй.

Іслам своїми новими законами поступово ліквідував дурні звичаї, розповсюджені в суспільстві. Адже важко ліквідувати відразу, вже укорінені віддавна традиції. Така поступова зміна відбувалася і з питанням багатоженства.

2. Іслам обмежив число дружин, що у доісламські часи не було обмежено, максимум чотирма дружинами, як зазначено у Священному Корані: «Женіться на жінках, що вам подобаються, — на двох, трьох, чотирьох». Але визначення числа дружин було обмежено дуже строгою умовою: необхідність установлення справедливості між дружинами. Це значить, що відношення до всіх дружин повинне бути у всіх справах однаковим.

Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! -попередив, щоб не порушити цю умову, в наступному хадісі: «Хто має двох дружин і віддає перевагу одній з них перед іншою, той у День воскресіння піддається суворій карі».

3. Шляхетний Коран застеріг, що важко встановити справедливість між дружинами і що людина, скільки б вона не намагалась, не зможе встановити повну справедливість між дружинами. Це виходить з тексту Корана: «Ви ніколи не зумієте ставитися однаково справедливо до дружин, якби навіть дуже прагнули до цього». Якщо справа облаштована так, що важко однаково справедливо ставитися до дружин, то чоловіку в такому випадку слід обмежитися тільки однією дружиною. Це ясно і відкрито сказано в Шляхетному Корані: «Якщо ж ви побоюєтесь, що не зможете бути однаково справедливими (із дружинами), то женіться на одній». Цей ісламський закон, встановлений 14 століть назад.

4. З вищесказаного випливає, що іслам не наказує мати чотирьох дружин і не винайшов багатоженство. Адже багатоженство вже існувало, а іслам хотів мудро виправити його, не викликаючи сильного потрясіння в суспільстві.

І це доводить нам, що в ісламі в основному мають тільки одну дружину, а багатоженство є виключенням, хоча іслам допускає це виключення з розумних причин і для виправлення певних ситуацій. Наприклад, під час воєн, коли на полях бою гине багато чоловіків, і жінки залишаються без того, хто їх має утримувати. Це винятковий випадок, коли дозволяється багатоженство з метою не допустити жінці збитися з правильного шляху.



Жінка може страждати від хронічної хвороби, що заважає їй виконувати свій подружній обов'язок, чи вона може бути безплідною. Щоб захистити чоловіка від розпус-ти, йому дозволяється женитися ще на іншій жінці, що має абсолютно однакові з першою дружиною права. Іслам допустив це виключення (багатоженство), щоб ліквідувати небезпеки незаконних позашлюбних відносин з їхніми наслідками, проти яких не за-перече західний світ.

Чи вважається заборона шлюбу мусульманки з іновірцем расизмом?

Дійсно, іслам дозволяє мусульманину женитися на немусульманці (християнці чи єврейці) і не дозволяє шлюбу мусульманки з іновірцем.

На перший погляд це вважається наче нерівністю, але якщо знати дійсну причину цього, то не буде приводу для подиву і зникне ілюзія нерівності. З цього приводу існує ісламська точка зору, що пояснює зміст цієї заборони. А всі ісламські закони мають ви-значений сенс і відстоюють життєві інтереси всіх сторін.

Шлюб в ісламі побудований на любові, милосерді і душевному спокої. Іслам прагне до того, щоб родина була побудована на міцних основах, які гарантують продовжува-ність подружнього життя.

Іслам — релігія, що поважає всі попередні Небесні релігії і робить віру у всіх попе-редніх пророків невід'ємною частиною ісламської релігії. І якщо мусульманин женить-ся на християнці чи єврейці, то йому наказано поважати її віровчення і йому не можна — з ісламської точки зору — заважати їй виконувати обряди своєї релігії і заважати їй ходити в церкву чи синагогу для їхнього виконання. Так іслам прагне забезпечити по-вагу чоловіка до релігії своєї дружини і її обрядів. І в цьому — гарантія і захист родини від катастрофи. Але якщо немусульманин одружується на мусульманці, то відсутня повага чоловіка до релігії своєї дружини. Адже мусульманин вірує в попередні релігії й у колиш-ніх пророків Аллаха, поважає і почитає їх. Але немусульманин не вірить у пророка ісламу і не визнає його. Більш того, він вважає його лже пророком і часто вірить у розповсюдженні проти ісламу і його пророка Мухаммада наклеп і помилкові вимисли, а їх безліч.

І якщо навіть чоловік-немусульманин відкрито не говорить про це перед дружиною, то все рівно вона буде жити під гнітом неповаги до її релігії з боку свого чоловіка. І в цьому не допоможуть слова умиротворення і люб'язності. Адже питання тут — пита-ння принципу. А взаємна повага між чоловіком і дружиною є основою продовження по-дружнього життя.

Іслам чинить логічно щодо самого себе, забороняючи шлюб мусульманина з немусульманкою, що сповідує іншу релігію, крім християнства й іудаїзму. Це заборонено по тій же причині, по якій заборонені шлюби мусульманки з іновірцем.

Адже мусульманин вірить тільки в Небесні релігії. Інші ж релігії — лише людські релігії. І в даному випадку — якщо залишити люб'язності — не буде поваги до релігії дружини. Це негативно впливає на сімейне життя і не забезпечує любові і милосердя, необхідних для подружніх відносин.

Питання свободи віросповідання, єдності нації й відсталості

Чи дійсно іслам виступає проти свободи віросповідання?

Іслам гарантує людині свободу віросповідання. Це з повною ясністю вказано у Свя-тому Корані: «Немає примушення в релігії» Неможливо кого-небудь примусити відмо-витись від своєї релігії і прийняти іншу.

Адже свобода людини вибрати свою релігію — основу віросповідання. Виходячи з цього, Коран категорично підкреслює цю думку в наступному аяті: «Хто бажає, нехай вірує, а хто не хоче, не хай не вірить».

Визнання релігійної свободи — означає визнання існування декількох релігій. Пророк — нехай благословить його Аллах і вітає! — підкреслив в першій конституції Медіни, признав, що євреї складають разом з мусульманами єдину націю. Виходячи зі свободи віросповідання, яку гарантував іслам, другий халіф Умар ібн аль-Хаттаб дав гарантію жителям Єрусалима забезпечити безпеку «їх життю, церкві і хрестів, і ніхто із них не понесе шкоди, і не буде відчувати тиску через свою релігію».

Іслам забезпечив свободу об'єктивних релігійних дискусій без знуцання над іншими. Відносно цього сказано у Корані: «Закликай (о пророк!) до шляху Господа мудрістю і добрим умислом і веди суперечки з не мусульманами найкращими словами».

На основі цих принципів, що характеризуються добротою і терпимістю повинен іти діалог мусульман з іновірцями. Коран в наступному аяті закликав володарів Писання вести діалог на цій основі: «Скажи, пророк «О володарі Писання! Давайте визнаємо єдине слово для вас і для нас про те, щоб нам не поклонялись нікому крім Аллаха, і признати Господом тільки Аллаха». А якщо вони відмовляться, то скажи їм: засвідчайте, що ми — придавшись Аллаху. Це означає, що якщо діалог буде безрезультатним, то у кожного буде своя віра, якою він задовольнися. На це також вказує останній аят сури «аль-Кафірун», яка закінчилася зверненням Аллаха Всевишнього до невірних через уста Мухаммеда — хай благословить його Аллах і вітає: «Вам ваша віра, мені — моя».

Впевненість — основа віросповідання. Істене віровчення засновується на глибокій впевненості, а не просто на насиллі. Кожна людина має право вірити у що хоче і сприймати будь-які ідеї, навіть якщо вони атеїстичні. І ніхто не взмозі перешкодити їй у в цьому, якщо вона залишає ці ідеї при собі і нікому з людей не робить ними шкоду. Але якщо вона намагається розповсюдити ці ідеї, які протирічать переконанням людей (духовним) цінностям, яких вони дотримуються, то цим вона сама нападає на суспільний порядок держави, залишаючи сумнів і смуток в душах людей. І якщо будь-яка людина нападає на суспільний порядок держави любої нації, вона понесе покарання. І справа може дійти навіть до обвинувачення у державній зраді. А покарання за таке звинувачення в більшості країнах являється смертна кара.

Кара відступника від ісламу, встановлена ісламським шаріатом, не є покаранням тільки за те що, що він відрікся від ісламу, а за те що він посіяв сумнів і за порушення суспільного порядку в ісламській державі. Але якщо він відрікся від ісламу таємно, не заявляючи про це у голос, неросповсюджуючи це серед людей і нерозповсюджуючи сумнів в їх душах, ніхто не може причинити йому шкоду. Бо тільки Аллах знає те, що приховано в серці людини. Навіть деякі сучасні вчені вважають, що відступник від ісламу понесе своє покарання не в цьому житті, а житті майбутньому. Страта ж відступників від ісламу, здійснена з відповідністю з деякими хасидами пророка, не була лише за відходження від ісламу, але і за те, що вони воювали проти ісламу і мусульман.

Невже ставлення мусульман до Сальману Русді є виступом проти свободи слова?

І. Свобода мислення і свобода слова твердо гарантована в ісламі. Бо Всесвіт з небом і землею і всім що, між ними, є предметом для цього, як зазначено в тексті Корана: «Він Соєю волею підкорив нам все, що на небі і на землі. Істинно в цьому — знамення для людей мислячих». Коран засуджує тих, хто не використовує свої розумові здібності та інтелектуальні сили, заважає їм виконувати свої функції, і вважає їх гірше тварин. Священний Коран містить десятки аятів, спонукаючих до знання, підносячи розум і роблячи населення землі предписанням Аллаха людині, а роздуми обов'язком. Наукове дослідження обов'язково є потрібним, а свобода слова гарантована, поки вони слугують на благо людині. Ця принципова позиція ісламу щодо питання про свободу дослідження та свобода мислення та слова.



2. Відомо, що кожна нація має свої святині, якими вона повинна дорожити твердої невід'ємні переконання і цінності, які вона охороняє. Все це має великий вплив на формування характеру нації та її культури. Посяганням на ці святині словом ділом чи знущанням над ними є посяганням на сутність самої нації і на її громадянський порядок. Кожна нація має право захищати свої святині та свій громадянський спокій від різних порушень. Це пояснює позицію мусульман по відношенню до Сальману Рушді. Тому що вони відчувають, що він посягнув на їх святині, якими вони дорожать, та спокусилися на святість їх пророка. 3. Таким чином нам стало зрозуміло, що питання щодо Сальмана Рушді нестосується свободи слова. Справа в тому, якщо хочемо назвати речі своїми справжніми іменами, іде про свободу дискредитації та приниження, з чим неможливо погодитись жодній нації. І у нас — мусульман — викликає гнів образи на адресу Муси Іси — хай буде над ними мир! — або кого небудь з пророків Аллаха. Але це не означає згоду на вбивство Сальмана Рушді або навіть на те щоб судити його, оскільки він не живе на ісламській землі, щоб його судити.

Щодо справи Сальмана Рушді: засоби масової інформації на Заході сприяли тому, щоб змішати свободу слова зі свободою дискредитації та приниження, але ми повинні вміти розмежовувати їх. Вибір саме ісламських святинь з боку Сальмана Рушді предметом для дискредитації вважається ідейним банкрутством письменника. І це, з іншого боку, — навмисна спроба знущання над ісламськими святинями. Тому що оригінальний талановитий письменник має обширні горизонти для своєї творчості. Але бездарний письменник-банкрот обирає для своєї творчості одну з делікатих тем, особливо із тих які пов'язанні з віруванням людей, щоб створити собі визнання. І цим Сальману Рушді вдалося досягти, того що він хотів.

Найкраще що мусульмани повинні були зробити — це повністю ігнорувати його; тому що він був не першим, хто виступив проти ісламських святинь, і він не буде останнім.

Те, що він написав і що напишуть інші, не буде мати ніякого впливу на іслам — релігію, яка протягом 14 століть протистояла і твердо протистоїть всім нападкам і старанням зганьбити її.

Чи справді «худуд» в ісламі вирізняється жорстокістю і строгістю?

1. Іслам не та релігія, яка прагне до жорстокості і бажання насилля. Навпаки, іслам — релігія яка закликає до милосердя та терпимості. Але в той же час він прагне до укріплення безпеки і встановлення миру в суспільстві для забезпечення свободи людей, захисту їх прав на безпеку і спокій, захисту їх життю, вірувань, умов, майна і сімей. При установці покарання за який-небудь вчинок, іслам враховує два фактори:

а) людина не без гріха. Навпаки, він може здійснити гріх в любий час. Тому іслам відкрив двері покаюння перед грішниками, які каються в своїх гріхах і хо чуть очистити свою душу,

б) кожна людина в суспільстві зацікавлена у тому, щоб спокійно проводити своє життя, не турбуючись про себе, про своє життя і своє майно. І не припустимо, щоб злочинна поведінка окремих людей перетворилась в руйнівне явище, підриваючи безпеку суспільства і наводячи страх на мирних людей.

2. Хоч іслам встановив «худуд» для покарання злочинців, він закликає не застосовувати його, якщо є сумнів на користь грішника, призупинити його дію у випадку покаюння, якщо суддя бачить, що людина, яка здійснила гріх, розкаялася в своєму гріху і звернулася до Аллаха з щирим розкаюнням. З цього приводу пророк (хай благословить його Аллах і вітає!) — сказав «позбавте мусульманина від кари наскільки це можливо. Якщо знайдете для мусульманина вихід, звільніть його. Тому що для ісламу краще по-

милитися, прощивши винного, ніж помилитися, покаравши невинного». Цей хадис вказує на безграничну терпимість.

Здійснення покарання за прелюбодійство завжди важко, оскільки іслам поставив свідоцтво чотирьох свідків умовою для доказу такого злочину. Вони повинні підтвердити, що чітко бачили цей злочин і що в цьому немає сумніву. А довести це майже неможливо. Через це покаранням є побиття каміннями, — яке трапилося два рази за всю історію ісламу, основане на зізнанні самих винуватців, а не на доказах свідків.

Пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — неодноразово намагався вговорити обидві сторони втриматись від признання в прелюбоді. Але вони так настоювали на цьому, що перед пророком не було іншого виходу, крім здійснення покарання, яке більше ніколи не мало місця протягом усієї історії ісламу із-за важкості довести цей злочин. І було ясно, що пророк наказав здійснити це покарання всупереч своїй волі.

Згідно законам ісламу, неможливо відсікти руку у голодного, який вкрав, щоб нагодувати себе і своїх дітей. Але наказано відсікати руку наглому крадію, який вкрав не за нуждою, а щоб присвоїти чужий заробіток, вкрати плоди чужої праці і розповсюджувати нечесність в суспільстві. Подібний злочин не заслуговує на милість, оскільки він сам не був жалісний, немилостивий до того, в кого він вкрав. Потерпілий, можливо, сильно потребував грошей, які у нього той вкрав. Суспільство має право захищати свої права. Більш того, коли в ісламському суспільстві відсікали руку у злодія, крадіжка була таким рідким явищем, що купці завжди залишали свої товари без охорони, а двері домівок не зачинялися. Не дивлячись на це крадіжок не було. Тому що таке легке покарання спонукає до розповсюдження і повторенню крадіжок, так що вони в деякому суспільстві стали небезпечним явищем.

Умовою введення та здійснення покарання за крадіжку є забезпечення соціальної справедливості та ліквідації бідності в суспільстві. При цьому нікого із жителів не залишається ніякого приводу для крадіжки. Звідси і витікає причина припинення халіфом Умаром ібн аль — Хаттабом здійснення покарання за крадіжку в тому році, коли мусульманські держави зазнали голоду. На початку ісламу, коли «худуд» справедливо виконували, ідучий з Меки в Дамаск не боявся під час шляху нікого, крім Аллаха, і тільки опасався, щоб вовк не напав на його овець. Бо кожний злодій знав, яка кара на нього чекає за крадіжку, і то му він спочатку тисячу разів думає, перед тим як вкрати. З цієї причини потреба звертатися до «худуд» з'являлася рідко.

Так що ж краще: укріплення безпеки в суспільстві, якщо навіть це призведе до покарання декількох людей, якщо наповнені тюрми злочинцями і підриє безпеку суспільства? Хто заслуговує на співчуття: злочинці чи суспільство з його безпекою та стабільністю?

Яка причина розколу мусульман. не дивлячись на ісламський заклик до єдності?

Ніхто не заперече, що в теперішній час мусульманські народи відокремлені і конфліктують між собою. Це дійсний і очевидний факт, і не потребує доказів. Але це лише один із етапів історії мусульман, і в цьому вони не є винятком серед інших націй. І це не означає, що вони залишаться такими назавжди. Подібно єврейським народам, які могли перебороти причини роз'єднання і конфліктів між собою, призвело в двадцятому столітті до двох світових війн, мусульманські народи також зможуть в майбутньому перебороти причини їх роз'єднання і знайти підходящу форму для продуктивної співпраці в інтересах всього ісламського суспільства. Для досягнення цієї цілі роблять постійні намагання, не дивлячись на те, що їх результати малозначимі. Наприклад, була створена «Ісламська організація», в яку входять всі ісламські держави. Але є всі можливості для розвитку діяльності цієї та інших ісламських організацій, щоб піднятися на



вищий шабель тісної співпраці. Мусульмани всіх держав знаходять у вченнях ісламу про єдність, співпрацю, дружбу та солідарність найкращу опору, що гарантує успіх цих намагань в майбутньому.

Іслам у своїх основних джерелах закликає до єдності і солідарності і попереджає від роз'єднання та конфліктів: «Тримайтесь всі за релігію Аллаха і не роз'єднуйтеся!» Іслам також закликає до співчуття: відчувати страждання інших, і дивитися на общину як на одне тіло. Як казав пророк — хай благословить його Аллах і вітає: «Якщо одна частина його (тіло) страждає, то всі його члени через це страждають від безсоння та лихоманки». Іслам вважає, що узи віри подібні узам братства: «Тому що віруючі — брати». Коли пророк — хай благословить його Аллах і вітає! — переселився в Медину, він заснував братство між мусульманами та ансарами. Вони стали братами, що любили один одного, солідарні один з одним в нещасті і горі. На це вказує дуже багато аятол у Корані і хадисів пророка.

Є дуже багато зовнішніх факторів, які призвели до роз'єднання і розколу серед мусульман в теперішній час, і більшість цих причин відносяться до епохи колоніалізму, коли колоніалізм панував над ісламським світом. Після колоніалізму залишилося багато проблем, причиною яких був він сам, наприклад, проблема границь. Основою його політики був принцип «розділи та пануй», через це він намагався роздути етнічну нетерпимість серед народів колоній. Колоніалізм грабував колонії, розкрадаючи їх багатство, що призвело до їх зuboжіння та культурної відсталості, сліди яких залишилися до сьогоднішнього дня. Більшість народів ісламського світу ще страждають від проблем, який залишив після себе колоніалізм.

Мусульмани були зайняті рішенням багатьох проблем, які залишив після себе колоніалізм, і зневажали вчення ісламу про єдність та солідарність. Але ісламські народи захоплені бажанням об'єднати свої зусилля для укріплення солідарності та консолідації своїх сил на благо общинних інтересів. І мусульманин в будь-якій ісламській державі продовжує відчувати біль мусульман в різних регіонах світу, оскільки вони частина мусульманської общини.

І це в свою чергу стимулює до забезпечення твердої основи для відродження солідарності та єдності держав ісламського світу. Це означає, з'єднання зусиль, досягнення інтеграції між ними в області культури, економіки, політики та безпеки, та обмін досвідом, прагнення робити все, що принесе благо мусульманам. Це допоможе їм грати ефективну роль в закріпленні основ миру та безпеки в усьому світі.

Чи несе іслам відповідальність за відсталість мусульман?

1. Історичні факти дуже чітко показують, що іслам зміг через короткий час після свого виникнення створити прекрасну цивілізацію, яка стала однією з найбільш тривалих за часом цивілізацій в історії. Перед нами багато свідчень, що підтверджують це: великий вклад мусульман в науку та мистецтво. Бібліотеки світу мають багато тисяч ісламських арабських рукописів, що доводять самобутність ісламської цивілізації. Більш того, в усьому ісламському світі є багато пам'ятників, які вказують на велич ісламського мистецтва.

Ісламська цивілізація Андалусії та її пам'ятки, які ще існують — є доказом в самій Європі. В дванадцятому та тринадцятому століттях в Європі розгорнулася активна діяльність по перекладу наукових знань мусульман. Це було основою, на якій Європа побудувала свою теперішню цивілізацію.

2. Благородний Коран високо оцінив знання та вчених і спонукає на роздуми про Всесвіт, вивчаючи її та заселяти землю. Перших п'ять аятів Блаженного Одкровення (Корана) звертають увагу на велику важливість науки, читання і роздумів. Це мало ве-

лике значення, яке розуміли мусульмани з самого початку. Відкритість ісламу для розвитку цивілізації в матеріальній та моральній областях, не потребують доказів.

3. А що стосується відсталості мусульман в теперішній час, то іслам не несе відповідальності за це, тому що іслам проти будь-якої відсталості. Коли мусульмани перестали розуміти істинний смисл ісламу, вони відстали від життя. Покійний алжирський мислитель Малік ібн Набій чітко вказав на це, сказав: «Воістину, іслам не є причиною відсталості, яку зараз переживає мусульманський народ. Вона є — покаранням їм від ісламу за те, що вони неточно слідують йому, а не за те, що дотримуються його, як думають деякі недосвідчені». Тому що не має зв'язку між ісламом та неосвіченістю мусульман.

4. Іслам вітає всякий розвиток культури, яка веде до блага людини. Коли мусульмани шукають істинні причини своєї відсталості, вони виявляють, що іслам не є однією з цих причин. Тому що існують зовнішні фактори, більшість з яких зводяться до спадщини колоніалізму, яке заважало ісламським країнам активно розвиватися. Це, в свою чергу, є доповненням до декількох внутрішніх причин, призвело до того, що мусульмани забули позитивні елементи, стимулюючи до життя в ісламі.

4. Не можна плутати іслам з похмурою дійсністю ісламського світу. Тому що, відсталість, яку переживають мусульмани, вважаються одним з етапів історії. І це ні в якому разі не означає, що вони назавжди залишаться відсталими. Неможна перекладати відповідальність за відсталість мусульман на іслам, так як не можна перекладувати відсталість країн Латинської Америки на християнство.

Питання про вчення ісламу

Чи дійсно піст зменшує продуктивність праці?

Піст — один з релігійних обрядів, які існують не тільки в ісламі. В Благородному Корані вказано, що піст був приписаний також і давнім народам: «О, ви, які увірували! Вам предписан піст, подібно тому, як був він приписаний тим, хто жив до нас». І в наш час є інші релігії, які дотримуються обряду посту. Але існує велика різниця між постом в ісламі і постом в інших релігіях. Вона полягає в тому, що піст в ісламі проходить в певний місяць року (Рамазан) по хіджре.

В цей місяць кожен день проводять в пості від зорі до зорі, повністю утримуються від їжі, води та інших страстей. Це означає що, що мусульманин проводить цілий день — а це звичайний робочий час — в пості, утримуючись від усього, що порушує піст. Можливо, з цієї причини деякі вигадують, що ісламський піст таким чином скорочує виробничість праці людини і суспільства.

Насправді іслам не винен в цьому. Тому що піст має стимулювати очищення душі і вознесення духу. Це в свою чергу дає людині духовну енергію, що допомагає працювати. Ця духовна енергія — велика сила з якою не можна не рахуватися.

Піст не є причиною зниження виробництва праці, які ми помічаємо у деяких ісламських країнах в місяць Рамадан. В Рамадан більшість звикли не спати більшу частину ночі, через це вони бувають втомленими в день, як наслідок, знижується виробництво їхньої праці, вони працюють повільно і без бажання, виправдовуючи це тим, що вони постяться.

Вже довели, що піст приносить велику користь здоров'ю і має також багато позитивних сторін: духовних, соціальних, виховних.

Чи правда, що закят дає заможним перевагу над бідними в отриманні благословення Аллаха?

1. Закят, приписаний ісламом вважається першим постійним податком в історії світової економіки. З появою ісламу, він приписав закят, встановив порядок збору закята,



виявив його долю і предписав його заможним та середнім класам, звільнивши від нього бідних. Предписання закята не є лише фінансовою системою; він в той же час є одним з релігійних обрядів, таких як молитва, піст та хадж. Закят платили ті, хто може платити не через страх перед державою, а для отримання благословення Аллаха.

2. В час посланника, хай благословить його Аллах і вітає! — бідні відчували що не зможуть платити закят заможні. Вони вважали, що це дає багатим перевагу в отриманні нагороди від Аллаха. Бідний розповів про це пророку — хай благословить його Аллах і вітає! Він наставив їм сказати: «Слава Аллаху!» і «Аллах Всемогутній!» 33 рази після кожної молитви і пояснив їм, що це допоможе їм зрівнятися з багатими.

Критерій, встановлений Кораном для виявлення гідності людей взагалі: благочестивість та добрі дії.

Благочестя — спільне поняття, в яке входить будь-яка дія людини, не дивлячись на те, стосується це релігії чи світського життя, якщо воно направлене до Аллаха і має ціль отримати його благословення, принести користь людям і захистити їх від шкоди.

Іслам звертає увагу на наміри людини, бо діяння людей, як сказав пророк — да благословить його Аллах і вітає! — оцінюються за наміри. Це означає, що бідний, який не може заплатити закят і бажає, щоб в нього було майно, щоб уплатити закят, воздається, якщо воно щире.

Заможний, можливо, платить закят через пихатість перед людьми і підняти своє положення серед них. У такому випадку він не отримує за це ніякої нагороди.

Чому іслам заборонив свинину?

1. Іслам не був першою релігією яка заборонила свинину. Іудаїзм забороняє вживання свинини. До теперішнього часу в Європі і Америці немає єврея, який би вживав свинину. А якщо це трапляється, то буває рідкісним виключенням, і ніхто не засуджує єврея за це. А коли був посланий Ісус — хай буде мир над ним — він сказав — як про це сказано в Євангелії, - щоб змінити всі релігійні закони, а щоб доповнити їх. Це означає, що в нього не було на меті змінити єврейський закон, в тому числі, і заборонити свинину. Виходячи з цього, логічно також заборонити свинину в християнстві.

2. Коли виник іслам, він також заборонив свинину. І в цьому він дотримується традицій попередніх Небесних релігій. На заборону свинини вказано у чотирьох аятах.

Існують і інші причини заборони вживати свинину крім релігійних. Однією з цих причин є те, що ісламські вчені довели шкідливість вживання свинини в їжу для здоров'я, особливо в районах з жарким кліматом. Більш того, аяти Корану, в якому забороняється свинина, містить також заборону на мертвечину та кров. І оскільки шкода вживання мертвечини та крові в їжу очевидні, так як вони містять мікроби та шкідливі речовини, вживання свинини також спричиняє шкоду здоров'ю. Якщо сучасна наука ліквідувала небезпеку, яка і сходила від знаходження в свинини, та спинної крові і свинних кишках дуже шкідливих червів, то хто гарантує що, в свинині немає інших червів, які ще не відомі науці? Бо людина потребувала багато століть для того, щоб виявити одного черва. А Аллах, який створив людину, краще знає, що шкідливо і що корисно для неї. Коран підкреслює цей факт в наступному аяті: «І вище любого знаючого є більш знаючий».

3. Іслам, враховуючи умови крайньої необхідності, дозволив в такому випадку заборонене. З цього приводу існує відоме правило: «В умовах крайньої необхідності дозволяється те, що заборонялося». Виходячи з цього, якщо крайня необхідність заставить мусульманина, який хвилюється за своє життя, їсти заборону їжу, в тому числі і свинину, то нема на ньому гріха.

Їсти заборонену їжу можна тільки в умовах крайньої необхідності, а інакше мусульманин здійснює гріх.

Чому іслам заборонив чоловіку носити шовковий одяг і золоті прикраси?

Рішення про заборону ісламу носити чоловікам шовкову одягу і золоті речі основане, як сказано більшістю знаючих мусульманське право. Їх точка зору полягає в тому, що чоловіку притаманні мужність і сила. Іслам хоче щоб чоловік виховувався подалі від слабкості та любого виду розкоші, проти якої виступає іслам і яку вважають одним із видів соціальної несправедливості. Це також із тої причини, щоб чоловік був взмозі боротися за своє життєве існування і одержати перемогу в цій боротьбі і на полі битви, якщо буде потрібно. І оскільки золото та шовкова одяга вважається розкошами, іслам заборонив їх чоловікам, але дозволив жінкам, враховуючи потреби їх жіночності, любовну схильність та любов до прикрас.

Не дивлячись на заборону чоловікам носити шовкову одягу, за необхідністю та станом здоров'я іслам дозволяє носити їм її. Бо пророк — да благословить його Аллах і вітає! — дозволив Абдур — Рахману ібн Ауфу і аз-Зубайру ібн аль-Аввamu носити шовкову одягу тому що вони страждали на свербіж.

Імам аш — Шавкані у своїй книзі «Найл аль-Автар» пише що, хадиси пророка — хай благословить його Аллах і вітає, — в яких заборонялося носити чоловікам шовкову одягу, вказуючи на «неприйнятність, а не на заборону». В доказ своєї думки аш-Шавкані вказує, що не менш двадцяти сподвижників пророка, а тому числі і Анас і аль — Барра ібн Азіб, носили шовкову одягу. І немислимо, що ці сподвижники здійснювали щось заборонене, і не можливо, щоб інші сподвижники пророка замовчували їх вчинки, знаючи що він заборонний.

Що стосується того, що чоловіку забороняється носити золоті обручки і т.п., то більшість знаючих мусульманське право заборонили це, спираючись на деякі хадиси пророка — хай благословить його Аллах і вітає! Але коло умов дотримувались думки, що «неприйнятність» того, що чоловіки носять золоті обручки, далека від заборони і ближча до дозволу та допустимості. Вони в цьому спиралися також на те що ряд сподвижників пророка, в тому числі і Огд ібн абу Ваккас, Талха ібн Самрі, ібн Барра ібн Азіб, носили золоті обручки, оскільки вони розуміли: наказ не носити їх, не означає забороняти їх.

СЛОВНИК ІСЛАМОЗНАВЧИХ ТЕРМІНІВ

Аарон — (див. Харун).

Абах.

В ісламі — верхня шаль або плащ, іноді довгий і вузький кусок тканини.

Аббасиди.

Династія суннітів, яка правила з 750 до 1258 р., змінивши династію Омеядів. Спадкоємці цієї династії вимагали узаконити походження від Алі, дядька Мухаммада, визнати їх частиною сім'ї Пророка. Місто Багдад було побудоване як їхня столиця. Під час їх правління, і часто як результат їх покровительства, були написані найперші головні роботи ісламського закону (шаріат), коментарії до Корану (тафсир) та історія. Під покровительством правителів Аббасидів та їх двору розвивались та розквітали всі інтелектуальні й художні сфери ісламської цивілізації. Оскільки більшість історії раннього ісламу була написана під їх контролем і для власного піднесення, негативна точка зору Омеядів і шиїзму були частиною їх полемічних уявлень про ранній іслам. Така точка зору часто підтримувались західними вченими про іслам, на противагу більш збалансованій позиції властивій всім раннім громадам. Сучасні спроби відродити халіфат часто виглядали як відродження законності династії Аббасидів.

Абд (араб.: слуга, раб).

Найчастіше використовується у складних арабських іменах, де другим елементом є ім'я або епітет Бога, такий як Абд Аллах (також пишеться як Абдуллах). Раб божий, Абдар Рахман, слуга Милосердний тощо. Іслам розглядає становище раба Божого як вищу честь і найвищу форму благочестя. Доки ісламські релігійні тексти не засуджують рабство, на нього дивляться як на звичай. Раб мусульманин повинен бути звільнений з рабства, навіть якщо він був навернений у віру будучи рабом, а у хадисах є багато формулювань, які рекомендують звільнити рабів або покращувати їх життя добрим ставленням до них.

Абдуллах ібн Аббас.

Абдуллах ібн Аббас — згідно мусульманської традиції, засновник ісламської екзегетики, двоюрідний брат пророка Мухаммада.

Абд аль-Азіз, Шах (1746-1824).

Видатний індійський суфій, релігійний реформатор і суннітський полеміст проти шиїтського віровчення.

Абдель Рахман, Омар (нар. 1938).

Єгипетський фундаменталіст і духовний лідер єгипетських ісламістів, був засуджений за те, що очолив змову з бомбардування Всесвітнього Торгового центру в Нью-Йорку у 1993 р. і проводить життя у максимально охороняемій в'язниці.

Абд аль Рахман, Аіша (нар. 1913).

Найвідоміша єгипетська письменниця, яка писала під іменем Бінт аль Шаті. Вона виступала за включення Корану до вивчення літератури. Її твори про жінок і арабську літературу можуть вважатися релігійно-консервативними. Вона виступала проти впливу історії на Коран і проти великої кількості інтерпретацій слів і ваятів із Корану.

Абд ар-Разік, Алі (1888-1966).

Єгипетський богослов і політолог. У своїй книзі «Іслам і основи політичної влади», опублікованій у 1925 р., що отримала сильний резонанс в ісламському суспільстві, він досить рішуче переглядає традиційну теологічну аргументацію, підводячи фундамент під ісламське поняття політики.

Абдо, Мухаммад (1849-1905).

Єгипетський теолог, реформатор ісламського модернізму, його метою було відновити іслам у його первинному вигляді. Він брав до уваги одкровення і вважав, що логічні висновки призведуть до віри в Бога. На його думку, наука і релігія є сумісними. Він доводив, що кожен може знайти основи ядерної фізики в Корані. Його найпопулярніша праця «Теологія єдностей» вплинула на багатьох сучасних послідовників.

Абдула ібн Абд аль-Муталліб (пом. 570).

Батько пророка Мухаммада, він був із клану Хашимітів. Він одружився на дівчині Аміні бін Вахб. Під час вагітності Аміні він виїхав у торгових справах до Сирії, але на шляху захворів і помер у Медині. На час смерті йому було 25 років. Він так і не побачив народження свого сина Мухаммада.

Аборт.

Аборт, якщо розуміти як усвідомлене позбавлення від внутрішньоутробного плоду щоб завершити вагітність раніше повного періоду вагітності, розглядається більшістю мусульманських юристів як протипага ісламському закону (шаріату) і тому гідне осуду. Слідуючи принципам святості людського життя, аборти не можуть бути використані для переривання небажаної або незапланованої вагітності. Аборт допустимий тільки в крайньому випадку, коли точно встановлено, що пологи загрожують життю матері.

Абрах.

Абіссінський генерал, який правив Йеменом і, за легендою, намагався заволодіти Меккою у рік народження Мухамеда. Він використовував бойових слонів і його поразки стосується сура 105 Корану, відома під назвою «Слон».

Абу Бакр (572/573-634).

Найближчий соратник Мухаммада, батько дружини Мухаммада Аїші, і перший праведний халіф ісламу. Абу Бакр ас-Сиддик був другом Мухаммада і вважається першим з чоловіків, що прийняв іслам. За життя Пророка взяв участь у всіх його бойових походах і був прапороносцем у битві при Табуці. Після смерті Мухаммада у 632 р. був обраний халіфом. Коли він ввів халіфат, обряди не були визначені, і Абу Бакр вирішив слідувати прикладу Мухаммада. При правлінні Абу Бакра почалися мусульманські завоювання. Були завойовані Сирія та Ірак. За два роки його правління він встановив зразок сильної влади.

Абу Дауд (817- 889).

Абу Дауд Сулейман ібн аль-Ашас аль-Азді ас-Сіджістані — один із шести укладачів хадисів високого ступеня достовірності в суннітській традиції. Він написав більшість своїх головних книг у місті Басра, але багато їздив всюди, щоб зібрати матеріали для своєї головної роботи — збірки хадисів «Сунан Абу Дауд», що містить близько 4800 хадисів. Його визнають першим, хто дав детальні нотатки про своє судження сильних та слабких сторонах традицій, забезпечуючи основу для пізнього критичного аналізу хадисів.

Абу Лахаб (сер.VI ст.- 624)

Абд аль-Узза ібн Абд аль-Муталліб ібн Хішам або Абу Лахаб — дядько і завзятий опонент Мухаммада, який згадується в Корані як вигнаний в пекло разом зі своєю дружиною за опір.

Абу аль-Касим

Абу аль-Касим батько Касима. Так називали пророка Мухаммада з причини того, що він був батьком свого сина Касима, померлого в ранньому віці.

Абу Суф'ян (563-651).

Генерал аристократ із Мекки, заснував опозицію Мухаммаду у битвах під Вадрою і Ухуд. В битві на Кондані він відвів свої війська, усвідомивши свою поразку. Пізніше



він супроводжував Мухаммада в одному з його походів. Став одним із тестів Мухаммада, коли пророк взяв за дружину одну із його дочок, Умму Хабібах.

Абу Ханіфа (700-767).

Великий ісламський богослов, факіха і мухаддис, засновник і епонім однієї з чотирьох суннітських правових шкіл — ханафітського мазхабу. Він першим застосував методи дослідження правових питань таким чином, що стало можливим зближення схоластичних розробок факіхів з вимогами повсякденного життя. Абу Ханіфа і його найближчі послідовники розробили методіку використання раціоналістичних принципів судження за аналогією (кяяс) і переваги істіхсан (переважаючої думки) при вирішенні правових питань. Він обґрунтував можливість використання норм звичаю як одного з джерел права.

Абу Хурайра (603-681).

Найближчий соратник пророка Мухаммада, він характеризувався як людина з феноменальною пам'яттю, яка передала більше ніж 3000 хадисів. Біографи приписують йому багато незвичних імен, а саме: Абд Аллах и Абд ар-Рахман, імена які він взяв коли прийняв іслам. Він підозрювався своїми сучасниками у фабрикаціях, а сучасні вчені припускають, що деякі традиції були приписані йому у пізніші часи.

Абу Таліб.

Абу Таліб, син Абд аль-Муталіба, батько Алі, дядько пророка Мухаммада. Він підтримував Мухаммада і захищав його від нападу язичників. Згідно традиції він помер за три роки до Хайрану, не прийнявши ісламу. Пізніше мусульмани спекулювали на його долі, так як він помер до становлення ісламу, але допомагав Мухаммаду і мусульманам. З точки зору шиїтів, Абу Таліб був віруючим в посланницькій місії Мухаммада і допомагав йому.

Абу Убайда (583-638).

Відомий ісламський полководець і політичний діяч, один з найближчих сподвижників пророка Мухаммада.

Авероїс — (див. Ібн Рушд).

Авіценна — (див. Ібн Сіна).

Аврах (араб.: світлий, м'який).

Частина тіла, яка повинна залишатися прикритою, щоб підтримувати скромність.

Аль-авс.

Одне із двох головних племен у місті Медині за часів Пророка. Вони були суперниками іншим арабським племенам, а також єврейським племенам. Подібно до всіх арабських племен у місті їх племена утримували євреїв, а єврейські племена утримували арабів. Деякі клани не поспішали приймати іслам, але після битви під Бадрою вони були активними мусульманами.

Ага Хан Карім (1936).

Нині голова ісмаїлітської громади (49 імам).

Агл (араб.: розсудок, інтелект).

Серед ісламських теологів цей термін використовується для визначення природнього розуму і знань на протигагу традиції. Також використовується як термін в ісламській філософії щодо неоплатонівської концепції про вселенський інтелект.

Агулах (араб.: в'язати, зв'язувати).

Термін, який визначає особистий зв'язок з ісламським законом; шаріат розділяє відповідальність з тим, хто скоїв вбивство або наніс тілесні ушкодження. Розміри відповідальності різняться серед деяких шкіл мусульманського права, але в основному обмежуються кровними родичами, окрім ханафітського мазхабу, де відповідальність поширюється на товаришів по зброї.

Адаб (араб.: знання, ввічливість та освіченість).

В середньовічній арабській літературі коло світських знань, якими мала володіти освічена людина (*adīb*): арабська поезія і поетика, історія та генеалогія арабських племен, риторика, етика, філософські й природничонаукові відомості.

Адам.

Перша людина, яка створена Богом і відома як Абу Басхар, батько людства. Він був створений із глини і висушений, після чого Бог вдихнув у нього дух. Про нього говориться в Корані, що він був божим намісником і був навчений назвам всіх речей у всесвіті, що поставило його вище всіх ангелів. Всі ангели підкорялися йому. Окрім бунтівного Ібиса. Фігура Адама є видатною в усіх коранічних сказаннях. Згідно з однією із них, він побудував основу Кааби і провів там перше богослужіння. В іншому оповіданні ангел і риба обговорювали своє бачення першої людини і відмітили, що із-за його прямої ходи і рук їх не залишать на самоті у глибинах моря або висотах повітря. Його вважають першим проповідником.

Адат.

Звичаєве право у південно-східних азіатських ісламських общинах, що розглядалось як гармонія ісламських законів та громадського стану ближчого до законів природи. Адат розвивався пліч-о пліч з шаріатом і доповнюючи його забезпечував правила на тих територіях, які шаріат не охоплював. Існувало багато дискусій серед правознавців про роль і легітимність адату, але більшість дозволяли його функціонування на тому принципі, якщо це не заборонено шаріатом — то є дозволеним.

Азан.

Заклик до молитви, повідомляє кожному із п'яти канонічних молитов. У мечеті це робить муедзин, але кожний мусульманин може також вимовляти заклики. Сунніти і шиїти практикують деяку відмінність у своїх закликах і інтонаціях, трохи відрізняється від місцевості до місцевості в ісламському світі. Першою людиною, на кого показав Мухаммад, щоб той закликав до молитви мусульман, був Білал, чий дзвінкий голос було чути по всій Медині.

Заклик суннітів складається із семи пунктів:

1. Аллах є найвеличніший.
2. Я засвідчую, що немає бога окрім Аллаха.
3. Я засвідчую, що Мухаммад це Божий пророк.
4. Ідіть молитися.
5. Ідіть до спасіння.
6. Аллах найвеличніший.
7. Немає Бога окрім Аллаха.

Ці елементи повторюються різну кількість разів у кожному заклику, у залежності від району і школи ісламських законів. В багатьох мечетях електронні записи на таймерах витіснили людські заклики. Шиїти додають: «Я засвідчую, що Алі захищений Богом» між 3 і 4 пунктами і «Прийди з найкращими діяннями» між 5 і 6 пунктами.

Азар.

Імя батька Авраама у Корані.

Азартні ігри (в ісламі)

Коран і мусульманське законодавство забороняє ігри випадку і азартні ігри. Ця заборона поширена і на фінансові спекуляції.



Аль-Азхар.

Мечеть-університет побудований Фатимідами у Каїрі в X ст. як центр шіїтського вчення та місіонерської діяльності. Салах ад-Дін змінив його орієнтацію на суннітську у XII ст. Це одне із видатних місць в ісламському світі для вивчення Корану, ісламської юриспруденції та ісламських наук. Є найавторитетнішим навчальним закладом в ісламському світі.

Аїша (612-678).

Донька Абу Бакра, вона була третьою дружиною Пророка, з якою він одружився після смерті Хадіджі, його першої дружини. Велика кількість біографічних переказів описують її як розумну та інтелігентну, добре освічену і пізніше сильну політичну силу. Вона була заручена з Мухаммадом, коли вона була ще дитиною. З часом вона прийняла на себе роль лідера-жінки в общині та джерела інформації про Пророка. Так серед суннітів вона була відома як «Мати правовірних». Як і іншим дружинам пророка їй було заборонено виходити заміж після смерті Мухамеда і вона залишилася бездітною вдовою. Її політична діяльність є предметом дискусій. момент вона відмовляється від свого лідерства на користь послідовників. Близько чотирьох місяців після вбивства Османа вона супроводжувала озброєний отряд із тисячі чоловік, серед лідерів якого були Талхан і аз-Зубаяр. Після здобуття міста Басри, вони зустріли Алі б. Абі Таліба у битві, відомій як битва Верблюдов, тому що більшість вояків була біля верблюда, який віз Аїшу, а Алі переміг і обох — Талхана і аз-Зубаяра було вбито. Аїша була зустрічна повагою і шаного і провела наступні двадцять років ізольованою від політики ісламської держави. З часом вона примирилась з Алі. Її вважають важливим передавачем переказів про життя Мухаммада і власницею збірки старовинних рукописів Корану.

Акбар (араб.: звіт).

У ранньому ісламському зверненні, термін був синонімом хадису. У пізньому зверненні він став означати ті традиції, що є світськими й використовуються для історії. У них та ж літературна форма, щой у хадисів, але часто немає теми, а ланцюг передавачів є неповним.

Акбарія.

Назва одного із законів у випадку спадку, що торкається жінки, яка помирає, залишивши чоловіка, свою матір, свого дідуся і свою рідну сестру. Різні мусульманські мазхаби інтерпретують його по різному: тільки ханафітський мазхаб пояснює розподіл, який до участі не допускаючи сестру, інші включають всіх нащадків, що перераховані в Корані.

Акіка (араб.: червоний).

Назва подячного жертвопринесення тварини на сьомий день після народження дитини, у день коли дитяча голівка поголена і дитині дане ім'я. Більшість жертвопринесень роздається як добродіяльність, але ритуальна їжа, що називається аалімах, повинна бути з'їдена. Якщо церемонія не відбувається на сьомий день, вона може бути здійснена пізніше, навіть коли діти стануть повнолітніми. Така практика не заснована на Корані, а є звичаєм.

Акіда (араб.: кредо, символ віри).

Віроперконання в ісламі, форма розкриття іману (віри). Акіда будується на таких «стовпах» ісламу: шахада (свідощтво про те, що немає божества, окрім Аллаха, і що Мухаммад — Його раб і Його посланець); намаз чи саят (здійснення молитов); закят (виплата пожертви); Рамадан (піст); хадж (паломництво до Мекки).

Алавіти.

Последовники алавізму, езотеричного відгалуження шіїтського напрямку ісламу.

Алам (араб.: світ).

Зазвичай використовується у множині «Володар Світів», відображає точку зору Корану, що всесвіт складається із семи світів і семи небес.

Аламут.

Фортеця Аламут, що розташована на вершині неприступного піку Ельбуруських гір в Ірані, була головною штаб-квартирою ісмаїлітів Х-ХІІІ ст. В період Сафайтів використовувалась як в'язниця і мала назву «замок забуття».

Алі Ілаші (араб: Алі мій бог).

Популярна назва і термін ганебний для тих шиїтів, про яких говорять, що вони шанують Алі як божествену особу.

Алім — див. Улама.**Аліма (араб: знаюча жінка).**

У Єгипті цей термін звернений до жіночого виконання поем і пісень, що асоціюються з Маулідом і декламуються при народженні й у Рамазан.

Алі ібн Абу Таліб (біл. 600-661).

Абуль-Хасан Алі ібн Абу Таліб аль-Курайші, зять і двоюрідний брат Мухаммада. Він був четвертим праведним халіфом суннітів і першим імамом шиїтів. Його кровні зв'язки з Мухаммадом, призначення Пророком у кадір Хум і його одруження з дочкою Мухаммада Фатімою, зробили його першим імамом серед шиїтів. Вони мали трьох синів Хасана, Хусейна і Мухсіна і двох дочок Умм Кульсум і Зайнаб. Алі прийняв халіфат у 656 р., після смерті Османа. Історії, які звинувачують Алі у вбивстві Османа необґрунтовані і відображають антиалідську тенденцію. Він був найшановнішим лідером серед тих, хто опозиціонував Осману і вони зверталися до нього як до здатного зупинити нововведення, які представляв халіф. Найближчі родичі Османа вимагали права кривавої помсти і висунули звинувачення Алі у покриванні вбивць і співучасті у вбивстві. У подальшій громадянській боротьбі дві армії билися до тих, поки Омеяди не були розбиті. Згідно з легендою, Муавія примусив своїх людей розмістити аркуші Корану на свої пікі, як сигнал запросити обидві сторони прийняти рішення за допомогою священного письма — Корану. Але умови згоди зрештою довели згубність його справи, на яку показували більшість із них і відвернулись від нього звинувачуючи Алі за покірність суду більше ніж довіру Аллаху. У битві Алі атакував розкольників, які відмовились від його амністії, і влаштували масове вбивство, яке всюди засуджувалось в той час. Результатом було те, що Алі силою примусили відступити від Корану і відмовитись від боротьби з Муавіями після чого вплив Алі пішов на спад. Його було вбито сепаратистом, на йманом вбивцею у 661р.

З іменем Алі пов'язаний перший в ісламі розкол, що призвів до зародження релігійно-політичних рухів шиїтів і хариджитів, до їх обособлення від суннітської більшості. Шиїти-імаміти вважають Алі першим із Дванадцяти імамів. Нащадків Алі називають Алідами.

Аллах.

Арабське ім'я Бога. Ім'я Аллаха було відомим у доісламській Аравії як глави пантеону серед багатобожжя і як ім'я для Бога серед арабомовних християн і євреїв. Це слово аль-Іллях. Семіти називали Бога Елох (Елоах). З приходом ісламу Аллах був визначений як один, вічний, не народжений, не помираючий і не маючий рівного. Аллах творець всесвіту і його суддя, милостивий, співчуваючий, всезнаючий, він все бачить, дарує добро і карає за зло. Мусульмани створили велику кількість богословських наук, в яких визначається одвічність Аллаху. Загалом Аллах розглядається як неперевершений, що спілкується з людиною тільки через посередництво ангела, такого як Джабрііл



як у випадку Одрокровення, що було явлене Мухаммаду. Ісламська містична традиція відмічає можливість розуміння божественного через блаженні видіння і багато мусульман дотримуються тієї думки, що все людство побачить Аллаха у день Страшного Суду. Коран подає дуже мало описів (видінь) Аллаха, але ні богословські трактати, ні наукові традиції про його природу, крім того як це впливає на людські здібності каятися у гріхах і виконувати божественні приписи. Мусульманські тлумачі Корану знають про 99 імен Аллаха, так звані красиві імена. Деякі з них здаються характерними, такі як Милостивий або Всезнаючий, але деякі мають на увазі, що Аллах має людські атрибути. Для деяких мусульман той факт, що Аллах описаний як слухач або як той, хто бачить означає, що він має вуха і очі подібно до людини. Антропоморфісти сперечалися з тими, хто розумів таку термінологію у метафоричному або абстрактному значенні. В суті ісламського розуміння Аллаха, тим на менше є розуміння того, що бог це таємнича доступна, але зрештою є недосяжною для людини. Слово «Аллах» завжди вживається в однині у всіх Писаннях ісламу, вказуючи на Єдність і Одиначність Бога як підтвердження заперечення політеїзму.

Аллах Акбар — див. Такбір.

Аллахумма (араб.: О, Аллах!).

Звернення до Аллаха, знайдене у старих арабських текстах.

Амір Алі, Сід (1849-1928).

Індійський юрист, історик, автор двох книг: «Коротка історія сарацинів», «Дух ісламу». Він походить із шіїтської сім'ї, яка служила у східно-індійській компанії. Навчався в Англії, де отримав право на адвокатську практику. Був політично активним і в Англії, і в Південній Азії у просуванні реформ і розвитку інтересів мусульман. Його книги є ліберальною інтерпретацією ісламу, заснованою на західних модерністських моделях. Сприяв популяризації ісламу серед західних читачів.

Амін (араб.: збережи).

Цей термін використовується як схожий з християнським «амінь», як відповідь, того хто молиться або декламації першої сури Корану. Згідно з традицією воно має особливу силу, коли сказане близько від Кааби.

Інше значення — у сенсі «той, хто заслужив довіру». Цей термін став епітетом звернення до Мухаммада із-за його надійності як Аль-Амін.

Аміна (пом. 576).

Мати пророка Мухаммада народилася в Медині й належала до роду Зухра із Курайшитів і, як оповідають, була шляхетного походження. Батько її Вахбі був правителем свого роду. Її родовід і родовід її чоловіка Абдуллаха сягають до одних загальних предків. Вона вийшла заміж за Абд Аллаха Абд Аль-Муталіба. Цей шлюб виявився дуже щасливим і гармонійним, але був він недовгим. Аміна була вагітна пророком Мухаммадом. Її вагітність пророком представлена чудовими термінами в сурах. Говорять, її відвідав сам ангел Джабрііл і розповів про наближення народження Мухаммада. 20 квітня 571р. народився її син Мухаммад. До того часу про нього піклувалась вона і її сім'я, крім того він був відправлений до годувальниці бедуїнського племені, звичної практики серед еліти Мекки. Її описують як найкрасивішу і найлагороднішу жінку в Аравії. Коли їй було 20 років, повертаючись після відвідин могили Абдуллаха, вона вмирає в містечку Абва, що на шляху між Медіною і Меккою. Там же вона була і похована.

Амінах.

Ім'я однієї легендарної дружини Соломона. Вона єдина кому він, як оповідають, подарував свою каблучку з печаткою, вона у свою чергу віддала її демону, який зайняв місце Соломона. Соломон зміг отримати свою каблучку і своє королівство назад.

Амір (араб.: командир).

Термін використовується як титул генералів, принців, правителів.

Амір аль-мумінін (араб.: командир, командуючий правовірних).

Титул стосується халіфів, в основному щоб визначити їх світську владу.

Амр (араб.: команда).

Слово з Корану для позначення команди як божественної.

Амр бін аль-Ас (583-664).

Соратник Мухаммада, був одним з політиків його покоління. Спочатку був одним з непримиренних ворогів пророка Мухаммада і його вчення, але потім один з найбільш ревних його послідовників. Халіф Абу Бакр послав його до Палестини командувати армією, яка захопила Єгипет. Він також заснував систему адміністрування країни. Він був усунутий халіфом Османом і позбавлений активного життя, був не задоволений своєю відстороненістю від політичних справ. У суді між Алі і Муавією він очевидно прийняв участь у маневруванні процесом на користь Муавії. У зрадницькому зговорі вбивства Алі, він очевидно уник смерті тільки тому, що був не здоровий у цей день і не з'явився на публіці.

Ананіти.

Одна із багатьох єврейських сект, яка процвітала у бурхливий період кінця Омеядського і на початку Абасидського періодів (VIII ст.). Названа на честь Анана бен Давида. Ця секта була ідентифікована як мусульманська ересь з караїмами і отримала статус разом з євреями у знов виниклому Абасидському халіфаті.

Ангели- див. Малаїка**Анкабат (араб. Павук).**

Павуки займають особливе місце в ісламському віровченні, оскільки вважається, що павук врятував життя Мухаммада і Абу Бакра. У той час, коли ці двоє втікали із Мекки, вони заховалися у печері. Павук, за наказом Бога, швидко сплів павутиння над входом, так що меканці подумали, що печера порожня, оскільки вважали, що павук не може плести так швидко.

Ансари (араб.: помічник, підручний, союзник).

Помічники пророка Мухаммада, корінні жителі Медини, які запросили Мухамеда і його соратників із Мекки і, прийнявши іслам стали вірними споборниками пророка Мухаммада. Члени двох головних племен у Медині (Аус і Хазрадж) під час хіджри надали притулок Мухаммаду та його споборникам. В ранній історії ісламу община ансарів ніколи не була такою впливовою як Курайшити Мекки, тому вони і стали частиною проалідського руху проти Омеядів. Коли Аббсиди прийшли до влади, термін загалом втратив значення як політичне визначення, хоча окремі особистості все ще носили сімейні визначення Ансари.

Анулювання аятів Корану — див. Насх.**Араб ар-рас (араб.: люди криниць або рвів).**

Вони згадуються у Корані поряд з іншими невірними, яких знищив Аллах за їх невіру.

Араби.

Народ семітської етномовної групи, що населяє держави Близького Сходу і Північної Африки. У доісламський період древні класичні автори використовували термін «араб» для звернення до чисельного пастушого, кочового люду на східному краї Середземного царства і в Аравії, яка включала Синайський півострів і пустелю. Перші з цих людей згадуються в ассирійських записах у IX ст. до н.е. З піднесенням ісламу інтерес у збереженні історії предків Мухаммада з'являється складна та іноді викладена у леге-



ндах картина арабів. Згідно з деяким з них, та мова, яка стала мовою Корану, належала не справжнім арабам, а переміщеним на цю територію людям, які прийшли, можливо, із прибережних територій Червоного моря, оскільки назва «журайшит» означає — копачі. Однак арабська мова існувала ще у доісламській поезії. Коран є стандартом для арабської літературної мови.

Арабська мова.

Відноситься до семітської гілки афразійської сім'ї мов. Класична арабська мова — мова Корану — використовується в ісламі в усьому світі. З підйомом ісламу вона стала виключно мовою Корану і стала домінуючим стандартом літературної форми, але не виключала великої кількості розмовних форм мови, які відрізняються від письмових форм у більшій чи меншій мірі. З поширенням ісламу арабська стала літургійною мовою мусульман в усьому світі.

Арафат.

Горб і рівнина у 25 кілометрах на схід від Мекки, де під час хаджу збираються паломники.

Аркон, Мухаммад (нар. 1928).

Народжений в Алжирі ісламський філософ-модерніст, чії роботи комбінують міцні традиції ісламського вчення із західним. Його найвідоміші роботи — це «Лекції з ісламу», «Увертюра ісламу».

Асабія (араб.: група чуттів).

Поняття групи солідарності, здатність групи до самоорганізації, жертвуючи індивідуальними перевагами заради загального блага. Зазвичай, засноване на родовому приєднанні через народження чи прийомі у члени.

Асаф ібн Баракхія.

Ім'я радника пророка Соломона, який засуджував його за ідолопоклоніння в його королівстві. Ім'я не відоме із Корану, але походить від єврейських джерел, що увійшли до тафсирів переказами.

Асія.

Ім'я дружини фараона у коментарях до Корану. Вона істинна віруюча, рятує Мусу і в основному діє таким чином як дочка фараона у біблійній оповіді про Мойсея. Перекази розповідають що із-за її благочестя її муки в руках фараона були безболісними.

Аскарі (араб.: армія).

Термін, що позначає клас в Османській імперії, який включає сім'ї правлячої еліти, членів релігійних орденів і навіть декількох християн, які володіли землею і мали феодалний союз з султаном. Ця група опозиціонувала більшості або групі, яка мала свою власну правлячу еліту.

Аль-асма аль-хусна (араб.: гарні імена).

99 імен або епітетів бога, що часто використовуються в особистому посвяченні. В хадисі від Абу Хурайри ми дізнаємося, що Аллах мав 99 імен, якими його називали, і хто знає ці імена, увійде до раю. У звичайному списку імен, не всі імена прийшли з Корану, і не всі імена, які є епітетами в Корані не має у списку. З тієї ж причини, завжди існує таємниця і дискусія з приводу імен. У теологічних колах, імена прирівняні до характерних рис Бога з супутньою дискусією чи складають ці ознаки частину божої сутності чи вони не є суттєвими. Розрізняють походження імені: традиційні імена та імена його якостей, а, по-друге, розрізняють походження імені: традиційні імена та імена, які випливають безпосередньо з Корану чи опосередковано з нього. В ісламському богослов'ї існують дрібніші класифікації.

Ар-рай.

Власна незалежна думка чи судження правознавця (факіха), на основі якого він виносить фетву. Термін застосовується у певних релігійно-правових школах мусульманського права.

Ар-Разі (1149-1209).

Фахруддін Абу Абдуллах Мухаммад ібн Умар ар-Разі — автор одного із найперших коментарів Корану, видатний представник ашаритського каламу. Він полемізував з мутазилитами, ханбаліти, істаїлітами.

Ататюрк, Мустафа Кемаль (1881-1938).

Засновник сучасної Турецької Республіки, який намагався реформувати іслам за західною моделлю і відокремити політику від релігії. Ініційовані ним перетворення в суспільному житті стосувалися: по-перше, надання жінкам рівних з чоловіками прав (1926-1934 рр.); по-друге, реформи головних уборів та одягу (1925 р.); заборона на діяльність релігійних орденів (1925 р.) та ін.

Атгар, Фарід ад-дін бен Ібрахім (нар. 1119-пом.?).

Персько-гаджикський поет-містик. Стверджував у віршах ідеї дервішської, суфійської моралі. Основна поема «Бесіда пташок» — видатна пам'ятка суфізму.

Аль-Афгані, Джамал аль Дін (1839-1897).

Ісламський модерніст, панісламіст і антиімперіаліст, який мав вплив на Мухамеда Абдіха і Рашида Ріда. Виступав з ідеями соціальної рівності і справедливості, заснованими на морально-етичному вченні ісламу.

Афшаріди.

Династія, яка правила Іраном з 1736 до 1796 років і була названа на честь її засновника Надир шаха Афшара.

Ахд (араб.: команда, заповіт).

Цей термін використовується в Корані для позначення серед іншого віри людини в бога і накази до цієї віри. Це також означає релігійний обов'язок або клятву таку як поштування при певних обставинах. У широкому значенні це також означає політичну або громадську згоду або контракт, який дуже часто скріплений релігійною клятвою.

Ахл аль-ахва (араб.: люди зі схильностями).

Пішло від терміна у Корані «пристрасть, схильність», використовується у суннітській традиції до людей, які відхиляються від основних норм віри на ділі, не стаючи при цьому еретиками. Так називають мусульманських вчених, чий вчення відхиляються від «правовірного» ісламу.

Ахл аль-байт (араб.: люди будинку, род Пророка).

Цей термін трапляється двічі у Корані (11:73; 33:33). У 11:73 це стосується будинку або сім'ї пророка Ібрагіма, у 33:33 воно не отримало більш загального значення. В цьому до ісламському використанні терміну стосувався правлячої сім'ї, клану або племені і таким чином це означало певну шляхетність і право керування. В посткоранічному використанні, особливо серед шіїтів, це означало люди або сім'ю, яка веде господарство пророка, а саме двоюрідний брат Мухаммада або зять Алі б. Абі Таліб, його дружина, дочка пророка Фатіма, їх сини Хасан б. Алі і Хусейн б. Алі, та їх нащадки (імами). Однією із головних відмінностей між шіїтськими і суннітськими віруючими є сильна повага, яка має місце серед шіїтів до сім'ї Пророка.

Ахл аль-кітаб (араб.: люди Писання).

Позначення в Корані євреїв (іудеїв) і християн, чий релігії базуються на Писанні й вірі в Єдиного Бога і чий традиції продовжує іслам, несучи, з точки зору мусульманської традиції, кінцеву справжню релігійну мудрість. Євреї і християни як представники



монотеїзму, авраамічних релігій не розглядалися Мухаммадом як невірні, проти яких слід вести священну війну, але як «підопічні», які знаходяться під «заступництвом». Їм надавалася свобода сповідання своєї релігії але за умови сплати ними особливої подушного податку (джизьї).

Ахл аль-суффа (араб.: рядові люди).

Назва групи бідних і благочестивих мусульман, які робили хайран з Мухаммадом і були підлеглими общині. Багато легендарного матеріалу оточує історію цієї групи, чия чисельність коливається від 30 до 100 осіб.

Ахл аль-хадис (араб.: люди переказу).

представники однієї з основних течій в ранньому ісламі, які відкидали нововведення у вирішенні релігійно-правових питань, були найбільш консервативними прихильниками традиціоналізму й закликали керуватися тільки Кораном і сунной пророка Мухаммада.

Ахл аль-хол ва-аль-агд (араб.: люди впливу).

Людина або люди, які отримали право вибирати халіфа в ісламський політичній теорії. Кількість коливалась від однієї людини до групи людей, які представляли всіх мусульман; юридична особа, яка мала б силу над будь-яким керівництвом.

Ахмад аль-Бадаві (1200-1276).

Засновник суфійського тарикату (релігійного братства), послідовники якого іменуються або бадавітами, або ахмадитами. Найпопулярніший у Єгипті. У віці 30 років він переніс містичне перетворення, яке стало причиною читання Корану у 7 тлумаченнях, спілкування знаками, відмова від сексуальних стосунків і подорожування до могил відомих святих, особливо в Ірак. Після видіння він направився в Танту, до Єгипту, і стояв на даху будинку, дивлячись на сонце, доки його очі не стали червоними, весь цей час постуючи 40 днів. Він завоював добре ім'я дивним зціленням хлопчика з хворими очима. Після його смерті була побудована мечеть над його могилою, яка стала місцем шанування і див. Він став святим покровителем засуджених і шукачів втрачених речей.

Ахмад ібн Ханбаль (780-855).

Мусульманський правознавець і богослов, засновник і епонім ханбалітського релігійно-правової школи. Він заперечував можливість раціоналістичного пояснення догматів вери, приділяючи особливу увагу у розробці такої позиції щодо нововведень (*бідда*), згідно з якою всі нововведення у вірі й житті, що не мають обґрунтування в Корані й хадисах і не підтверджені узгодженою думкою правників (*іджма*) першій трьох поколінь мусульманських авторитетів, мають бути засуджені. Політичні погляди Ахмада ібн Ханбаля відрізнялися прагматизмом. З одного боку він визнавав право на халіфат за будь-яким представником роду курайшів, з іншого — вважав можливим зміщення такого правителя, який спонукає людей до сумніву у вірі. Він вважав допустимою релігійно-політичну боротьбу, смуту (*фітна*) і закликав у разі залучення до смуту до кінця відстоювати сповідувані погляди. Богослови, на його думку, повинні впливати на уряди.

Ахмадія.

Ахмадійська мусульманська громада (кадіаніти) — релігійна секта, що відокремилася від ісламу. Найбільшого поширення отримала у Пакистані, а також у меншій мірі — в Ірані та Афганістані, останнім часом місіонери секти почали активну пропаганду свого вчення на території інших країн світу. Ахмадія виникла в 1882-1889-х рр. у Пенджабі, Індії. Засновником був Мірза Гулам Ахмад (1835-1908 рр.), в минулому дрібний чиновник, що став згодом релігійним проповідником. Мірза починає свій шлях від простого мусульманина-сунніта, заявляючи в подальшому про те, що він є великим

ученим, потім — учнем пророка Мухаммада, потім — обіцяним в ісламі Махді і «обітованою Месією», «Христом», потім «перевтіленням пророка Мухаммада», потім — новим пророком і перевтіленням усіх пророків відразу, «сином божим», зрештою оголошує себе перевтіленим Крішною. Всесвітня Ісламська Ліга визнала Ахмадія «ворожим ісламу рухом».

Аль-Ашара аль-Мубашара (араб.: десятеро, яким принесли добру звістку).

Десяти людям обіцяно Аллахом рай згідно хадисам. Список включає сахабів пророка Мухаммада: Абу Бакра (634), Умара (643), Усмана (655), Алі (660), Талха (656), Зюбейра (656) Абдурахмана ібн Авфа (652), Саада (674), Саїда ібн Зейда (671), Абу Убейда (639).

Аль-Ашарі, Абуль-Хасан Алі ібн Ісмаїл (873 — 935).

Теолог і полеміст, засновник однієї із шкіл каламу, що отримала назву на його ім'я ашаризм. До сорока років він був прибічником мутазилітів, однак у 912-913 рр. змінив свої погляди і таврував мутазилітів у своїх творах і публічних виступах. Будучи практикуючим юристом, об'єднав філософські й традиційні методи ісламської схоластики. Ним закладені основи філософсько-світоглядні основи ортодоксального ісламу, який в той час потребував філософського осмислення і систематизації світоглядних положень релігії. Як і у матуридизмі для Ашарі першорядним завданням стала проблема ставлення віри і доводів розуму. Між цими двома категоріями було необхідно подолати всі протиріччя. А для подолання суперечностей, звичайно ж, необхідно було створити фундаментальну філософсько-світоглядну доктрину, засновану на положеннях ортодоксальної релігії. Ашарі визнавав доводи розуму в осмисленні, як навколишнього світу, так і Божественного Одкровення. Однак, разом з цим, Ашарі вважав за необхідне беззастережне прийняття головних постулатів віри, і лише потім доказовість їх на основі положень розуму. Тобто для доказу положень віри він брав доводи розуму, але саме Одкровення має прийматися на віру.

Ашаризм.

Ашаризм, що став основною школою каламу після X ст., подавав рішення «теологічних» питань як «золоту середину» між позицією мутазилітів і доктриною традиціоналістів, прихильників свободи волі і прихильників приречення, номіналізму й реалізму в осмисленні божественних атрибутів, спрямованих на пом'якшення наслідків діяльності «абсолютного розуму» мутазилітів. Вчення аль-Ашари про нестворенність (одвічність) Корану було розвинене його послідовниками теологами-ашаритами. Він вчив також про існування в Аллаха реальних і вічних атрибутів; Аллах, згідно з його вченням є творцем всіх дій людей, які лише «набувають» їх за допомогою своєї волі й прагнення. У різні періоди ашаризм був головною течією суннітської теології.

Ашура (див. Мухарам).

Ая Софія.

Найбільша мечеть у Стамбулі, спершу була головною церквою і резиденцією митрополита грецького християнства, побудована Константиусом у середині четвертого століття. З ранніх часів її називали Хаджія Софія (Свята Мудрість). Коли місто захопили мусульмани у 1453 р., інтер'єр церкви був обідраним від християнських символів, перетворений у мечеть. Якщо церква була орієнтована на Єрусалим, то були проведені зміни, щоб спрямувати її на Мекку. У часи Оттоманів, вона була головною мечеттю. У 1934 р. Атаюрк переробив мечеть на музей.

Аят (араб.: знак, знамення, диво, доказ).

Найдрібніша структурна одиниця Корану. За різними підрахунками в Корані від 6204 до 6236 аятів. Згідно ісламського віровчення, в аятах відображені справжні слова



самого Аллаха. Тлумачі розмірковували над діапазоном значення й ієрархії аятів Корану. Всі мусульманські улеми одностайні в тому, що порядок коранічних аятів розташований пророком Мухаммадом в точній відповідності з Божественним передвизначенням. Тобто всі аяти Корану слід читати саме в тому порядку, в якому вони офіційно розташовані у всіх виданнях.

Аятолла (араб.: знамення Аллаха).

Шийтський релігійний титул. Удостоєні цього титулу є експертами в ісламознавстві, юриспруденції, етиці й філософії і, зазвичай, викладають у школах релігійних наук. Аятолла вважається представником «прихованого імама» (Мехді) та його заступником до його повернення. Почесний титул найбільше використовується, щоб визначити особу близьку до вершини шийтської ієрархії.

Бакіллані Мухаммад (пом.1013).

Видатний мусульманський вчений, представник ашаритської школи каламу. Послідовно відстоював його положення не тільки в полеміці з шийтитами й мутазилітами, але й з джахмітами і хариджитами. Він сприяв популяризації положень суннітського ісламу.

Батін (див. Захір).

«Брати-мусульмани»

Міжнародна релігійно-політична організація, заснована в Єгипті шейхом Хасаном ал-Банною у 1928 р. як ісламський реформістський рух, спрямований на повернення ісламу до першооснов, сформульованих в Корані та сунні, та на протистояння західній колонізації та імперіалізму. У 1954 організація була заборонена, але продовжувала нелегально працювати. Коли рух було засновано, його послідовники розповсюдились по Єгипту, засновуючи школи, шпиталі, клініки, мечеті, комерційні підприємства, спрямовані на підвищення рівня життя знедолених. В 1936 р. рух приєднався на сторону палестинців, що надало йому міжнародних масштабів. Під час Другої Світової ал-Банна було заарештовано за спричинення опору Великій Британії, що було основоположним принципом руху. Після 1949 р., коли його було вбито, рух продовжував діяти проти британців, зокрема на Суецькому каналі. За часів президентства Насера рух було придушено та взято під жорсткий контроль, хоча його енергія та ідеологія були корисні режиму. Принципом їхньої віри є пріоритет ідеалу ісламської держави та необхідність діяти проти імперіалізму, що було дуже популярною ідеєю, навіть, незважаючи на те, що ісламські уряди боялись революційного настрою руху. Це все ще життєздатна сила на ісламському Середньому сході.

Бурак.

Ім'я верхової тварини, на якій пророк Мухаммад зробив Мірадж — нічну подорож з Мекки у Єрусалим (Кудс) і назад. Про це згадується в аяті Корану 17:1. Ця тварина була білого кольору, розміром менше за мула, але більше осла і пересувалася на дуже високій швидкості.

Ваххабіти.

Так називають послідовників салафітського релігійно-політичного руху в Аравії, засновником якого був Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб (сер. XVIII ст.), який проповідував ідеї найсуворішого єдинобожжя, відмови від поклоніння могилам святих і святим місцям, очищення ісламу від пізніших нововведень (*біда*). В основу його діяльності було покладено теоретичну спадщину Ібн Таймії. Аль-Ваххаба вважав, що справжній іслам практикувався тільки першими трьома поколіннями послідовників пророка Мухаммада. Ідеї Ібн Абд аль-Ваххаба були популярні і в Індонезії, де на острові Суматра прихильники його вчення боролися з голландськими колонізаторами. Ідеї мусульманського

реформаторства мали великий вплив і на антиколоніальні руху в Лівії, Судані та інших країнах.

Гадір Хум.

Невеличке місто між Меккою і Мединою, де, згідно шіїтів, Мухаммад протягом прощального паломництва проголосив Алі ібн Абу Таліба як свого наступника. Традиція суннітів також визнає події, але не надає їм того ж значення.

Аль-Газалі, Абу Хамід (1058-1111).

Ісламський богослов, правознавець, філософ і містик. Один з найбільш авторитетних вчителів, що входять до числа засновників суфізму. Діяльність аль-Газалі була спрямована на формування всебічного й систематичного вчення суфізму, а також на формулювання теоретичних основ цього вчення. Абу Хамід аль-Газалі був послідовником шафіїтського релігійно-правової школи (мазхабу) і ашарітської акіди. Його праці сприяли розвитку і систематизації уявлень суфізму та його інтеграції в ортодоксальний суннітський іслам. Погляди аль-Газалі мали певний вплив не тільки на мусульманських, а й на християнських середньовічних філософів. Аль-Газалі вважають і найвизначнішим представником ашарітського калама (фактично останнім великим філософом каламу, що завершив створення ашарітської метафізики) і основоположником теології суфізму.

Газі (араб.: воїн).

Газі, мусульмани, які беруть участь у війні за віру (газі). Газіямі називали також учасників війни за віру, які залишилися в живих. Загиблі ж у такій війні називаються шахідами.

Гайбах (араб.: приховане, потаємне).

Сокровенне, недоступне людському розуму; те, що приховано куфром (невірою). Знання аль-гайба — привілей Бога, що посилається пророкам; частково аль-гайба розкривається в Корані. Віра в гайба становить невід'ємну частину релігійного життя. В релігійному використанні поняття існує як серед суннітів так і серед шіїтів, але більш поширене серед шіїтів.

Гаріб (араб.: незнайомий, рідкісний).

Термін, що використовується в критиці хадисів, щоб вказати на традицію, яка не підтримується численним існадом.

Гулат (араб.: перебільшення).

Термін неповаги і ганьби, що відноситься до різних ранніх груп шіїтів, які виражали радикальні революційні політичні доктрини і еkleктичні теологічні погляди. Означає те, що нащадки пророка Мухаммада, по лінії Алі ібн Абу Таліба — шіїтські імами, володіють якостями божественності..

Гусл (араб.: миття).

Досконале миття цілого тіла, щоб досягти пильного дотримання ритуальної чистоти. Гусл має здійснюватися чистою водою і є недійсним у разі простого обтирання тіла вологим рушником. Для того, щоб це був дійсний гусл, протилежний до звичайного миття в ванні, він повинен бути у супроводі декларації наміру, і бути безперервним.

Джибріл.

Гавріїл — це один з чотирьох найбільш наближених до Аллаха ангелів, функції якого полягають у доведенні божественних одкровенень до Божих посланців. Зокрема, Джибріл передав Коран пророку Мухаммаду.

Дар аль-іслам.

«Територія ісламу» — це держава або частину світу, яка знаходяться під контролем мусульман, і в якій в повній мірі діють всі ісламські релігійні закони.



Дар аль-харб.

«Територія війни» — це територія, яка не керується на підставі законів ісламу і населення якої є ворожим мусульманам.

Джиз'я.

Податок, який платили немусульмани мусульманській державі в обмін на їх захист і недоторканність майна, імущества. Джиз'я бралася лише з повнолітніх, вільних чоловіків, які знаходяться в здоровому глузді. Хворі, діти, жінки, раби, люди похилого віку звільняються від цього податку, оскільки, згідно шаріату, джиз'ю мають платити тільки ті, хто в принципі може бути в змозі воювати з мусульманами.

Джума (араб.: зібрання).

П'ятниця, п'ятнична молитва. Це день духовного піднесення і служіння. Згідно хадисам пророка Мухаммада, в цей день була створена перша людина Адам. У цей день він увійшов в рай і був вигнаний з нього. День Страшного суду також вибухне саме в цей день.

Дін.

Включає такі поняття, як поклоніння, смирення, віра, богобоязливість, єдинобожжя, шанування. Також може перекладатися у значенні релігія.

Джихад (араб: зусилля).

Зусилля, боротьба за те, що є для людини найбагороднішою і піднесеною метою на землі. Кожен мусульманин повинен проявляти старанність у затвердженні та захисті ісламу, витратити для цього свої матеріальні засоби, розумові здібності й усі свої сили. У разі крайньої необхідності необхідно підніматися на збройну боротьбу проти ворогів віри. Джихадом є також боротьба зі своїми духовними або з соціальними вадами (наприклад, з брехнею, обманом, соціальною несправедливістю тощо). Джихад — це і боротьба з власними пристрастями, постійна старанність у справі поширення релігії Аллаха і, нарешті, ведення війни з агресорами в ім'я Аллаха.

Закаят.

У мусульманському праві обов'язкова щорічна виплата частини коштів (одна сорока частина) на користь нужденних, що здійснюється з наміром заслужити задоволеність Аллаха. Словникове значення слова закаят — «очищення». Цей вид обов'язкової (*фард*) милостині є одним із «стовпів» ісламу.

Захір.

Відкриті, ясні й недвозначні смисли божественних одкровенень, які не потребують алегоричного тлумачення. Їх смисли залишаються незмінними. У каламе захір — явне, відкрите. Так позначається зовнішній, екзотеричний прояв якого-небудь буття на противагу поняттю «батін», що означає потаємне, приховане. Аз-Захір — це також одне з прекрасних імен Аллаха, яке означає явність і відкритість його існування.

Зіна.

Аморальність, перелюб, незаконне позашлюбне співжиття чоловіка і жінки. В ісламі зіна — це найбільший гріх, сатанинське діяння, який веде до занепаду моралі як окремо взятих людей, так і всього суспільства.

Ібрахім.

Ісламський пророк, перший проповідник єдинобожжя. Ібрахім ототожнюється з біблійним Авраамом і вважається загальним предком арабів і євреїв. У пророка Ібрахіма кілька прізвиськ: Халіл Аллах («друг Аллаха»), імам («голова громади»), Сиддик («правдивий»), Ханіф («сповідує єдинобожжя») та ін. Пророку Ібрахіму були явлені священні тексти — сухуф («сувої»).

Ідах.

Законний час, який повинна прочекати розведена жінка чи вдова, для того, щоб знову вийти заміж.

Ід аль-Адха (араб.: свято жертвопринесення).

Ісламське свято закінчення хаджу, що відзначається через 70 днів після свята Ураза-байрам, в 10-й день місяця Зуль-хіджа в пам'ять жертвопринесення пророка Ібрагіма.

Ід аль-Фітр.

Або Ураза-байрам — свято розговіння знаменує завершення посту у місяці Рамадан. Він називається малим святом на противагу великому святу — святу жертвопринесення.

Іджаз ал-Кур'ан.

Поняття неповторності Корану — людина неспроможна створити подібну книгу. Суперечка між мусульманами та християнами щодо природи святого письма та становлення теології дали поштовх вченню, що Коран — це диво, створене словом Божим, і яке неможливо підробити. Але декілька критиків висунули твердження про те, що Коран може бути відтворений людьми, поняття іджаз схоже на християнське поняття втілення слова Божого в Ісусі. Вони стверджують, що Коран — це втілення слова Божого. Це вчення дало новий поштовх дискусії між му'тазилітами та традиціоналістами щодо того, чи був Коран створений, чи існував він вічно. Із вчення про унікальність багато авторів створювали складні концепції арабської літератури, що взяла до уваги провідну роль Корану у формуванні арабського літературного закону.

Іджма.

В сунітській ісламській юриспруденції це вчення про згоду тих, хто володіє достатнім знанням для здійснення іджихаду чи незалежною правовою мотивацією, становить одне з головних джерел аль-Фікхи. Згідно класичному ісламському праву, згода всіх учасників правовідносин становить головне джерело ісламського закону. Цей принцип відповідає Західному вченню *consensus doctorum ecclesiarum* і встановлює, що для досягнення такої згоди має бути Боже натхнення. Хавариджі відкинули цей принцип, що й відокремило їх від решти мусульман. З часом, цей принцип було використано для затвердження звичаїв певних громад, наприклад, прийняття вчень Куфі та Медіни та для визнання суспільством священних Сун.

Іджтіхад (араб.: усердя, велике старання).

Діяльність богослова у вивченні та вирішенні питань богословсько-правового комплексу, система принципів, аргументів, методів і прийомів, які використовуються при цьому богословом-муджтахідом, а також ступінь авторитетності самого вченого (муджтахіда) у знанні, інтерпретуванні й коментуванні богословсько-правових джерел. Це старанність у винесенні правових приписів і вирішення різних релігійних проблем або питань на підставі аятів Корану, хадисів, киясу й іджми.

Ідріс.

Пророк, названий в Корані, відомий своїм терпінням та справедливістю, який він увійшов живим до раю та ніколи не помре. В радикальних письменах його часто називають біблійним ім'ям Єнох. В деяких історіях йому відводиться роль винахідника письма та пошиття одягу, часто він виступає покровителем ремісників.

Ілхам.

У суфізмі поняття, що означає натхнення від Бога, одкровення, а також вид індивідуального натхнення, наданого святим, як знання.



Ільм.

Ісламське розуміння знання та науки. Джерелом знання є Аллах. Прагнення до ільм заохочується в сламі й розглядається як богоугодна справа. В арабській філософії означає знання, як божественне, так і людське.

Імам (араб.: той, хто стоїть попереду, хто керує молитвою).

В ісламі духовна особа, яка завідує мечеттю, здійснює треби. У суннітському ісламі титул імам носять найбільш видатні богослови (Абу Ханіфа, Малік, аш-Шафії, Ахмад). У шіїтському ісламі імам виконує обов'язки посередника між людиною і Богом. Інститут верховного керівництва ісламської общини. Сунніти вважають, що імамат, тобто духовна і світська влада, повинна діставатися кращому з членів ісламської громади (умми), а шіїти визнають лише спадковий перехід влади.

Іман (араб.: віра).

Термінологічно означає прийняття істинної ісламської віри і закріплення її положень у своїх переконаннях. Людина, яка увірував в Аллаха й у всі положення релігії, що були сформульовані пророком Мухаммадом, є правовірною.

Інджил (з арабської: проповідь, доктрина).

В Корані це слово означає грецьке Євангеліє, проповідь. Точка зору, згідно якої Коран представляє Євангеліє, була предметом гарячих дебатів, полеміки між мусульманами та християнами від початку сутичок між двома релігіями. Західні полемісти стверджують, що погляди Ісуса та християнські доктрини, викладені в Корані, переплутані або невірні. З іншого боку, мусульмани наполягають на тому, що християнське святе письмо було зіпсоване (тагріф), а погляди Корану правильні. Зрозуміло, що і свідчення Корану, й історичні свідчення демонструють, що багато головних ідей християнства були добре знайомі в Аравії за життя Мухаммада.

Інтерпретація Корану (див. Тафсір).

Ін ша Аллах.

Арабська фраза, що означає «якщо Бог бажає», зазвичай, використовується мусульманами, щоб висловити контроль Бога над майбутнім.

Іса.

Арабське ім'я Ісуса; серед мусульман воно використовується як власна назва, так само як й імена інших осіб, звичних для Біблії та Корану.

Іслам (араб: відання себе Богу, покірність, підпорядкування).

Назва світової монотеїстичної релігії. Прихильників ісламу називають мусульманами. Головна священна книга ісламу — Коран. Мова богослужіння — класична арабська. В остаточному вигляді іслам був сформульований в VII ст. в проповідях Мухаммада, який є пророком для мусульман.

«Стовпами ісламу» є: 1. Дотримання найсуворішого єдинобожжя (таухід). 2. Необхідність здійснення щоденної п'ятикратної молитви-салат (перс. намаз). 3. Необхідність обов'язкового матеріального пожертви — закят. 4. Необхідність дотримання посту в місяць місячного календаря — Рамадан. 5. Необхідність здійснення паломництва до Мекки. «Стовпами віри» є: 1. Віра в Аллаха — Творця всього сущого. Включає в себе ряд положень, головним з яких є єдинобожжя. 2. Віра в ангелів. Вони є виконавцями волі Божої. 3. Віра в Писання, які послані Аллахом посланцям. 4. Віра в пророків (посланців) Божих. 5. Віра в Судний день.

Ісламська архітектура.

Сукупність архітектурних стилів країн Близького та Середнього Сходу, Кавказу, Індії та Піренейського півострова. Принципи мусульманської архітектури сформувалися після VII ст. під впливом ісламу як панівної релігії в регіонах. Традиційно виділяють

п'ять архітектурних шкіл: сирійсько-єгипетську, перську, індійську, магрибську та османську. Мусульманська архітектура є змішанням стилів відповідно до естетичних і релігійних вимог ісламу. Деякі риси, зазвичай, асоціюються з ісламськими місцями поклоніння — це мінарет (висока вежа, що знаходиться поряд з мечеттю), міхраб (напряма на Мекку для тих, хто молиться у мечеті), умови для ритуального омивання.

Ісламський календар.

Місячний календар, який використовується в ісламі для визначення дат релігійних свят, а також як офіційний календар в деяких мусульманських країнах. Літочислення ведеться від Хіджри (16 липня 622 р. н. е.) — дати переселення пророка Мухаммада і перших мусульман з Мекки до Медини. Тому в мусульманських країнах календар називають календарем Хіджри.

Ісмаїл.

Пророк Ісмаїл — син Ібрагіма (Авраама) та Хаджар (Агар), родоначальник арабів і прямий предок пророка Мухаммада. Він згадується в Корані як пророк та посланець, який допомагав своєму батьку будувати Каабу і запроваджувати монотеїзм в Мецці. Популярні легенди кажуть, що коли він був молодим, Ібрагім, згідно Божої волі, забрав його з сім'ї з матір'ю Хаджар і провів до пустелі, де вони блукали, доки не дійшли до Мекки. Дивом Ісмаїл знайшов воду колодязя Замзам і був врятований.

Ісмаїліти.

Послідовники однієї з гілок шіїтського ісламу, які відіграли значну роль в історії мусульманського Сходу. В різні часи і в різних країнах ісмаїліти були відомі під різними прізвиськами: ал-батинія, ас-саб'їя, ал-караміта (кармати), ал-та 'лімія, ал-мухіда. Вони дотримувалися таємних перекладів Корану, так само, як і відкритих для всіх (захір) перекладів. Кожен рух має свою ієрархію імамів. Титул імама низаритів, найбільшої й відомої громади ісмаїлітів — Ага-хан — передається у спадок.

Ісмах (араб.: безгрішний, без помилки).

Вчення про бездоганність або безгрішність, було вперше ясно сформульоване шіїтами, які дотримуються того, що Мухаммад, Фатіма та кожний з роду імамів — безгрішний. У суннітів це поняття застосовується до Мухаммада та пророків, але його відносять до божого дару, а не до природного стану. Деякі вчені асоціюють цю доктрину з іджма, беручи до уваги, що більшість мусульман не можуть погодитися з помилками.

Існад (араб.: підтвердження)

У хадисах перерахування людей, що передавали один одному з покоління в покоління тексти про слова і дії пророка Мухаммада. Використовується для підтвердження оригінальності хадису.

Ісра та Мірадж (араб.: «нічна подорож»).

Нічна подорож Мухаммада з Мекки до Єрусалиму і його вознесення на небеса, яке сталося наприкінці мекканського періоду його життя (близько 619 р.). Ісра і Мірадж є одним з основних сюжетів мусульманського релігійного переказу.

Ісраїлят.

Термін позначає єврейські та християнські перекази з Тори, Євангелій та інших книг іудеїв і християн, які були включені в ранні ісламські тлумачення Корану та сунни.

Ісрафіл.

Один з чотирьох найбільш наближених до Аллаха ангелів. Його згадують в Корані. Він великий ангел, його ноги досягають найнижчого рівня землі. Його голова досягає трону Божого. У нього чотири крила і він вкритий волоссям та язиками, що вказує на його головну функцію — зачитування Божих розпоряджень іншим архангелам. За ве-



ліннім Аллаха він бути дути у трубу наприкінці часів, після чого настане день загального воскресіння мертвих.

Істинджа.

Очищення, яке, за віруванням мусульман повинне відбуватися після задоволення природних потреб. Його необхідно виконувати негайно. Невиконання цього вводить людину в стан ритуального забруднення, яке робить недійсною будь-яку молитву, декламацію Карану, або іншу дію, яка вимагає ритуальної чистоти.

Істиска (араб.: «пошук води»).

Спільна молитва закликання дощу. Ця практика затвердилася в доісламський період, через дії Пророка, які продовжує сучасна традиція. Мухаммад закликав дощ, стоячи на вершині, піднімаючи руки, та вивертаючи плащ на зворотній бік. В популярній практиці ті, хто просять дощу, вивертають одяг на зворотній бік, змушують дітей плакати. Іноді у воду кидають речі.

Іфріг.

Термін, який означає злий клас джинів. В сказаннях — це істота, яка у сорок разів більша за джина, незважаючи на те, що вона може бути замкнена в кувшині. Вони поділяються на чоловіків та жінок, та можуть як спасати так і проклинати.

Іфтар.

Припинення денного посту прийомом їжі після заходу сонця, перша страва, яку їдять після закінчення посту під час рамадану.

Іхван ас-Сафа.

«Брати чистоти» — таємне науково-філософське співтовариство, яке існувало в Басрі у X ст. Їхні політичні ідеї були близькими до ісмаїлізму.

Іхрам.

Особливий стан, увійшовши у який, віруючий здійснює велике (хадж) паломництво.

Ішрак (араб.: «східне осяяння»).

Містико-філософська доктрина, розроблена Йахєю ас-Сухраварді (пом. 1191 р.). Це слово, яке не згадується в Корані, використовується для позначення явлення божественного Абсолюту у вигляді пречистого світла, яке дарує очищеній від мирських проблем душі містику одкровення.

Кааба (араб. «куб»).

Мусульманська святиня у вигляді кубічної споруди у внутрішньому дворі мечеті Масджид аль-Харам (Заповідна Мечеть) в Мекці. Це одне з основних місць, що збирає згідно коранічним приписами паломників під час хаджу. Це древня споруда в комплексі храму, вибудована ще пророком Ібрагімом (Авраамом) і його сином Ісмаїлом. Вона покрита з усіх боків чорним полотном. Кааба була першим храмом і місцем для поклоніння єдиному Богові.

Кабіл та Хабіл.

Каїн і Авель, сини Адама, що не згадуються в Корані, але згадуються часто в тafsірі. Кабіл — перший убивця в історії людства, що вбив свого брата і поховав його в землі.

Кадар.

Вираз, яким в мусульманській, особливо сунітській літературі визначалась божественна детермінованість явищ, які відбуваються у світі, включно з людськими діяннями. Термін має значення фіксованої грані і напевно походить від концепцій греків і північно-західних семітських культур про те, що в людини є визначена доля. Цей термін широко використовується в Корані. Віра у передвизначеність є одним із стовпів іс-

ламу, який обов'язковий для всіх мусульман, оскільки всі явища у всесвіті відбуваються за задумом Творця.

Кадарити.

Прихильники одного з ісламських світоглядних вчень, які дотримувалися думки про те, що людина абсолютно вільна у своїх помислах і досконалих вчинках, і Бог не бере в цьому участі. На противагу кадаритам джабрити були прихильниками абсолютної Божественної зумовленості (кадар).

Каді.

Так називають суддю, або державного чиновника, який уповноважений вершити суд на підставі законів шариату. Повноваження каді історично були широкими, однак у деяких ісламських країнах кримінальні та політичні справи перейшли під юрисдикцію шуртах, чи поліцейського суду, у такий спосіб уникаючи шариату. Перші каді призначалися з проповідників. У багатьох сучасних ісламських країнах посада каді була скасована з уведенням секулярної судової системи. Каді може також діяти як муфтії.

Калам (араб.: мова, бесіда).

Термін, який в середньовічній мусульманській літературі мав три головних значення: слово Боже (в сенсі «логосу» Філона Александрійського, християн і неоплатоників); спосіб міркування, заснований на розумі (логіка або діалектика); «спекулятивна теологія» (ілім ал-калам). Саме разом з каламом виникла в ісламі концепція атрибутів Бога, що коррелюється з проблемами єдинобожжя, свободи волі, долі грішників у потойбічному світі тощо.

Кармати.

Кармати, послідовники «крайньою» шийтської секти, що має спільне походження з ісмаїлізмом. Їх доктрина — поєднання крайнього шіїзму, гностицизму та ін. філософських систем. Їх осуджують за захоплення в 929 р. Чорного Каменю з Каби, який вони тримали більше 20 років.

Кібла.

Напрямок убік Кааби, розташований у Заповідній мечеті в Мекці, куди всі мусульмани звертають свої обличчя під час виконання намазів і деяких інших обрядів поклоніння. Визначення кібли — необхідний атрибут молитви.

Аль-Кінді, Абу Юсуф Якуб ібн Ісхак ібн Сабах (871?-873?).

Арабський філософ, математик, теоретик музики, астроном. Аль-Кінді є автором великої кількості трактатів з метафізики, логіки, етики, математики, криптографії, астрології, медицині, метеорології, оптиці, музиці. Ппершим в ісламському світі звернувся до філософських праць Аристотеля, ставши основоположником перипатетизму на мусульманському Сході. Йому належать «Огляд творів Аристотеля», «Про п'ять сутності», «Про найближчі причини виникнення та знищення», «Про визначення і описи речей». Після себе він лишив мало учнів і не мав жодної школи, але укорінив філософію до ісламської думки і отримав титул «філософа арабів».

Кісас (араб.: відплата).

У мусульманському праві категорія злочинів, за які шариат встановлює точну санкцію — кісас, яка означає, за загальноприйнятим визначенням, «відплату», тобто покарання, «рівне» за тяжкістю скоєної протиправної дії. Основними злочинами даної категорії вважаються вбивство і тілесні ушкодження незворотного характеру.

Кісва.

Чорне покриття Кааби, зроблене з шовку та бавовни, яке міняється щороку. Шматочки кісви є цінною реліквією хаджу.

**Кияс.**

Релігійне судження, яке виноситься мусульманським богословом за аналогією зі схожими рішеннями, викладеними в Корані та прийнятими пророком Мухаммадом. Такий правовий метод визнаний мусульманськими школами у зв'язку з тим, що існують окремі проблеми, по яких немає прямих вказівок в ісламських першоджерелах.

Коран (араб.: читання, прокламація).

Священне писання мусульман, передане пророку Мухаммаду Аллахом за посередництвом архангела Джібраїла (Гавриїла). У ньому 114 сур, кожна з яких поділена на аяти, чи вірші, чи навіть вірніше «знаки». Кожній сурі, крім 9-ї, передує формула Бас-мала: «В ім'я Бога, Милостивого і Милосердного». Кожна сура має назву, що походить від основного терміна або від основної теми глави. Мусульмани посилаються на сури за їхніми іменами, тоді як західні школи — за номерами. Під час пророчої діяльності Мухаммада вважають, що Джібраїл передавав одкровення щорічно і двічі перед смертю Пророка.

Коран був явлений мусульманам Аллахом, як путівник та застереження. Обидві функції представлені в різних формах: як прямі команди чи заборони, як історії чи приповідки. Іноді уривки Корану ясні (мухаммат), іноді алегоричні, іноді неясні (мута-шабих). В усіх випадках стиль завжди вимагає сучасної інтерпретації, не пов'язаної особливими історичними умовами чи культурним положенням. Коли Коран посилається на історії, наведені в єврейському чи християнському священному писанні, він робить це коротко, опускаючи деталі. Він скоріше встановлює значення історій для їхньої моральної мети і як путівник з правильного поведіння. Він чітко вказує на контакт між Богом і його творіннями, на те, що добрі справи будуть винагороджені, а злі — покарані наприкінці часів. У цьому сенсі він вважається основою ісламського закону (шаріату).

Мусульмани живуть за Кораном, тому що він оберігає їх у їхньому повсякденному житті. Він дає основу етичного поведіння і напуття для проведення будь-якого життєвого заходу. Мусульмани читають початкові глави, як і інші частини під час кожної з п'яти молитов і одну з тридцяти щонаочі під час Рамадану. Частини читаються на публічних подіях, і в зв'язку з життєво важливими подіями. Естетичний вимір читання (таджвід), дуже важливий в житті мусульман, і читці Корану часто популярні серед них. Каліграфічно виконані цитати з Корану використовуються для прикрас у мечетях у усьому ісламському світі.

Курайш.

Відоме арабське плем'я, яке почало відігравати велику роль в суспільному і політичному житті Мекки. Воно користувалося великим авторитетом і впливом серед інших арабських племен. Пророк Мухаммад належав до цього племені. Після прийняття ісламу, представники курайшитів очолили Халіфат. З цього племені походили всі Праведні халіфи, Омейяди, Аббасиди.

Курбан-байрам.

Тюркська назва свята жертвопринесення Ід аль-Адха.

Кутб, Саїд (1906 -1966).

Відомий мусульманський реформатор, мислитель і громадсько-політичний діяч, ідеолог і організатор діяльності руху «брати-мусульмани». Його праці є опозиційними і заходу, і лідерам ісламських країн, які, на його думку, порушували заповіді ісламу. Участь у Братстві призвела до його страти в Єгипті в 1966 р. Його праці вплинули на багатьох ісламських революціонерів.

Лакаб (араб.: прізвисько, псевдонім).

В арабських іменах до імені обов'язково додавалося почесне або описове «прізвисько». Іноді імена давалися іронічно, але часто імена надавалися їх власникам, щоб приносити удачу, а пізніше, щоб позначити статус чи владу. Халіфи брали собі такі прізвиська як Саїф ад-Давлах «Меч держави» або Салах ад-Дін «Рятівник релігії». За часів великих імперій почесні прізвиська стали більш довгими, а тому вони не часто вживалися у повсякденному мовленні. Такі титули як Бей та Ефенді стали частиною звичайного імені й часто передавалися дітям як спадкові титули. Згідно ісламському праву, лакаб можна давати людині, якщо він підкреслює якісь її гідності. Забороняється давати прізвисько з метою висміяти або принизити людину.

Левх аль-Махфуз (араб.: скрижаль).

Ця табличка, про яку згадується у Корані 85:22, була знайдена на небесах і містить оригінальний текст Корану, з якого Джібріл брав аяти для Мухаммада. Термін вживається стосовно скрижалів Муси (Мойсея), на яких йому були послані одкровення і закони Аллаха.

Літхам.

Напів чадра, що закриває ніс і нижню частину обличчя. Такий одяг носять як чоловіки, так і жінки серед бедуїнів, щоб захистити обличчя від пилу, спеки та холоду. Це також один із способів приховати своє обличчя, або уникнути помсти.

Лукман.

Ісламський праведник, древній мудрець. Іменем Лукмана названа 31 сура Корану, що складається з 34 аятів і явлена у Мецці після сури «Саффат». Згідно Корану, Лукман був мудрецем, який осягнув буття єдиного Бога.

Лут.

Ідентифікується з біблійним Лотом. Він є одним з вісників, згаданих у Корані, якого було послано застерегти місто від руйнації. Мертве море часто називають Бахр Лут, арабською море Луга.

Лутф (араб.: доброта, добра воля).

На думку теологів, лутф використовується у Корані на позначення доброти Бога, його доброї волі по відношенню до людей, а також на позначення милості Божої та його допомоги. Мутазіліти використовували це поняття для пояснення того, як люди можуть мати свободу вибору і дій перед обличчям божественної всемогутності і передвизначенням.

Магріб (араб.: місце заходу сонця).

Час після заходу сонця, коли необхідно здійснити обов'язкову молитву. Цей час продовжується від заходу сонця і до часу наступного обов'язкового вечірнього намазу і'ш. Також назва, дана середньовічними арабськими географами та істориками країнам, розташованим на захід від Єгипту. В наші часи поняття Магріб отримало в політиці ширше значення (т. зв. Великий Магріб) і в нього включаються (із заходу на схід): Західна Сахара, Мавританія, Марокко, Алжир, Туніс, Лівія.

Мазхаб.

Школа мусульманського права. В основному існує шість мазхабів: суннітські (ханафітський, малікітський, шафіїтський і ханбалітський). Один суннітський мазхаб — захаритський — нині майже повністю зник. У шійтів поширений джафарітської мазхаб.

Малаїка (араб.: співати, вісники).

Надприродні створіння згадані у Корані як окремо так і групами. Створені Аллахом зі світла до створення людини. Згідно ісламського віровчення, ангели не мають статі, не харчуються, не плодяться. У них немає свободи волі. Вони є виконавцями волі Ал-



лаха. Їх функції включають повідомлення захист і посередництво у божому покаранні. Ібіса, іноді вважають ангелом як і джином. Джібріл стоїть на вищій сходинці ангелів і є носієм одкровення для Мухаммада. Під час створення першої людини, Адама, бог навчив усіх ангелів кланятися йому. Ібіс відмовився і був вигнаним із рангу ангелів з деякими демонами, щоб правити демонами і намагатися спокушати людину до зла. Ісламське розуміння ангелів певним чином пов'язане з міркуванням євреїв і християн, з якими мусульманські тлумачі познайомились у ранній період ісламу. Як й у християнських та єврейських текстах ангели поділяються на дві основні групи: постійні ангели архангели, останні здатні на більш важливі завдання і багато чисельні завдання Бога. У тафсирах ангели групуються також у племена. В астрологічних роздумах, передбачалося, що ангел був переданий кожній зірці і кожному сузір'ю.

Малік ібн Анас (712-796). Видатний мусульманський правознавець, засновник малікітського мазхабу.

Махді (араб.: той, хто йде правильним шляхом).

Провідна фігура в есхатології в усіх областях ісламу. Він має прийти перед кінцем світу і відновити правильну релігію й справедливість і правити до кінця світу. Це буде звичайна людина, сучасник своєї епохи. Він не спуститься з небес, як месія Іса, але буде разом з ним встановлювати царство Боже на землі. Вони скасують насильство і несправедливість, і встановлять справедливі й щирі порядки.

Медіна (араб.: місто).

Місто, розташоване в історичній області Хіджаз, на північному заході Аравійського півострова. Стародавня назва цього міста — Йасріб. Медіною називав це місто пророк Мухаммад. Це одне з місць паломництва під час хаджа.

Медресе (араб.: школа).

Місце навчання, школа чи коледж, зазвичай для релігійного навчання, яке колись асоціювалося з мечетями. Медресе було місцем як для навчання, так і для проживання учнів та вчителів. Йому часто надавалася допомога з фонду вакф і воно було фундацією ісламського вчення, навчання писемності за допомогою Корану і хадисів.

Муздаліфа.

Долина біля Мекки в Саудівській Аравії. Розташована між долиною Міна і горою Арафат. Щороку дев'ятого дня місяця зуль-хіджа долину відвідують ісламські паломники, які здійснюють хадж. Там вони набирають невеликі камені, які пізніше використовують в обряді побиття камінням шайтана, скоєного в долині Міна протягом трьох днів. Як символ шайтана використовуються три встановлених у Міні стовпи.

Мутазілла.

Теологічний рух, що створив спекулятивну догматичну теологію в ісламі. Він почався в тій само релігійній і політичній атмосфері, що й шіїзм, хаварії та інші сектантські утворення. Вони створили філософію посередництва між тими, які вважають, що гріх призводить до відступництва і втрати віри, і тими, які впевнені в тому, що сам гріх не має ніякого впливу на віру. Вони називали себе «людьми справедливості й єднання», стверджуючи, що Бог для всіх єдиний, незалежно від того, як його називають. Їхня найголовніша доктрина полягала у розгляді Корану як створеного священного тексту.

Мухаррам.

Двадцятичотиригодинний часовий не обов'язковий піст 10-го Мухарама, був вперше виконаний Мухаммадом. Серед суннітів, день відзначається як річниця дня Ной, який залишив ковчег і двері Кааби відкриті для відвідувачів. Також в десятий день місяця Мухаррам 680 р. трагічно загинув у зіткненні з халіфським військами Хусайн, син Алі ібн Абу Таліба і внук пророка Мухаммада, який відмовився визнати передачу халіфом Му-

авією влади своєму синові Йязидові у спадщину. У зв'язку з цим шіїти щорічно справляють в цей день жалобу за вбитим і обезголовленим Хусайном, якого вони вважають своїм третім непогіршеним імамом.

Набі (араб.: пророк).

Це ім'я, яким називають пророків в Корані й арабській літературі. Це вказує на те, що носій імені вибраний проповідувати Боже слово і отримав откровення і приписи від самого Бога. Мухаммад був останнім з лінії пророків в ісламі, котра починається з Адама.

Намаз (перська: обов'язкова молитва).

Молитва, в тому числі і щоденна п'ятиразова обов'язкова молитва.

Нар (араб.: вогонь).

Це слово, що значить в Корані пекельне полум'я і вживається з числом 111, кількістю разів горіння за кожен гріх. А також вживається в більш нормальному сенсі, як просто «вогонь», в який був кинутий Ібрагім Намрудом. Це найбільш розповсюджене значення для місця покарання для грішників у позаземному житті.

Насх.

Заміна або редакція божественного одкровення в ісламі. Згідно з мусульманськими переказами, коранічні аяти та деякі приписи пророка Мухаммада анулювалися за життя Посланця Аллаха з волі Всевишнього. Доктрина заснована на Корані 2:106, 13:39, 16:101, 17:86, 87:6-7, що Бог відмінив деякі попередні одкровення Пророка.

Нафс (араб.: я, душа, дух).

Сутність людини, її «Я». Так називають також пристрасті, всі негативні риси душі, що притаманні людям і джинам. Нафс є джерелом всіх бажань людини, які суперечать положенням шаріату. Різні теологи часто сперечаються на тему, чи може воскреснути тіло по смерті, чи це може зробити тільки душа, проте всі мусульмани сходяться на думці, що душа безсмертна.

Нійя.

Нійя, намір, який приймається безпосередньо перед вчиненням будь-якої дії. Більшість вчинків у ісламі оцінюється не тільки відносно самої дії, а також і відповідно до попереднього наміру. Молитва не вважається дійсною допоки людина, що молиться не заявить про свій намір сказати молитву. Нійя необхідна перед прийомом ванни, молитвою, подаянням, здійсненням іншої релігійної дії. В ісламі наміри мають таке велике значення, що навіть якщо з якихось об'єктивних причин деякі благі діяння вчинити не вдається, то все одно Аллах зараховує їх з причини того, що віруючий щиро мав намір і прагнув до цього.

Нух.

Це пророк Ной, якому Бог наказав побудувати корабель, щоб врятувати праведних членів сім'ї своєї від потопу, що вкрив всю землю.

Нур (араб.: світло).

Це поняття ідентифікується як щось, що йде від Бога, Боже знання, вчення, часто його застосовують як ім'я Мухаммада. Найбільш відомим проявом світла вважалася концепція буття Божого. Філософи часто обговорюють концепцію цього прояву божого, знаходячи цю концепцію у Аристотеля і неоплатоніків.

Омовіння.

Ритуал очищення, який здійснюється перед щоденною п'ятикратною молитвою. Цей ритуал закріплений у Корані. Омовіння існує двох видів: головне і другорядне. Головне: складне миття тіла є обов'язковим після сексуальних стосунків і перед тим як віруючий має прочитати молитву чи аят із Корану або торкнутися його копії. Щоб омовіння було законним, віруючий повинен оголосити заяву намірів. Другорядне: миття



голови, обличчя, рук, рук до ліктів і омивання ніг три рази, пропонується перед молитвою. Це омовіння, зазвичай, проводиться ритуально чистою водою; але при деяких обставинах (за відсутністю води у пустелі, чи у поході) пісок чи пил можуть бути використані замість води. Це омовіння носить назву таямум. Сунніти і шіїти відрізняються деякими аспектами практики омовіння. Шіїти стоять на тому, щоб мити ноги, в той час коли деякі сунніти дозволяють витирати ноги, якщо ноги були в чистому взутті. Мечеті в основному забезпечують потрібні умови для омовіння.

Пророцтво в ісламі — (див. Набі)

Стовпи ісламу.

Існує п'ять основних атрибутів мусульманина, основні приписи шариату, що утворюють основу ісламу і обов'язкові для всіх віруючих мусульман. Пять основ релігії розташовують у наступному порядку за ступенем значущості: 1. Свідоцтво віри (аш-шахада) — свідоцтво, про те, що «Немає Бога, крім Аллаха, Мухаммад — Його пророк». 2. Молитва (саят). Здійснення щоденної п'ятиразової молитви (намаз). 3. Пожертва (закят), милостиня. 4. Піст (саум) протягом місяця Рамадан. 5. Паломництво (хадж) до храму Кааби в Мекці.

Суфізм або тасаввуф.

Містико-аскетична течія в ісламі, один з основних напрямків класичної мусульманської філософії. Мусульманські дослідники та історики умовно поділяють історію суфізму на три періоди: період аскетизму (зухд), період суфізму (тасаввуф) і період суфійських братств (тарикатів).

Табіуни.

Наступна генерація після сахабів, ті, які були знайомі зі збірниками Пророка і отримали від них релігійне знання.

Тавіль (араб.: важливий, перший, фундаментальний).

Тлумачення, алегорії; розкриття смислів тих аятів Корану і хадисів, смисли яких представляються не зовсім ясними, а також коментарі до них. Тавіль повинен строго відповідати коментарям Пророка і сподвижників про ті аяти і хадиси, які дійшли по ланцюгах передавачів традиції, і ґрунтуватися на них.

Тадждід (Tajdid — відродження).

Згідно з деякими пророцтвами хтось може прийти на початку кожного століття для відродження ісламу. Така особа зветься муджадід — особа, яка приносить відродження. Особливість думки про відновлення ісламу стала більш поширеною в сучасному світі. Уже в 18 столітті такі мислителі як аль-Вахаб виступали проти нововведень, які вбачали входження до ісламу через таклід. В сучасному світі відродження було покликане в націоналістичному, так як і в релігійних почуттях з запитом видалити усі західні впливи з ісламських країн.

Такбір.

Аллаху Акбар — арабський вираз, що означає: «Аллах — великий». Вживається як знак радості. Такбір вимовляють під час азана, намазу, протягом Курбан-байраму і під час зікра. Фраза «Аллаху Акбар» написана на прапорах декількох держав.

Такіа.

Обачність, приховування свого віропереконавання. Ісламські вчені визнають за мусульманином право приховати свої віропереконавання для збереження свого життя, якщо вони бувають змушені складати до зречення від своєї релігії з боку невірних. Примушений до скоєння такії мусульманин відрікається від ісламу тільки зовні, на словах. Але в серці залишається в релігії Аллаха. Практика поширена здебільшого серед шіїтів.

Талак.

В ісламі розлучення, розрив шлюбних відносин.

Талібан.

Ісламістський рух, що зародився в Афганістані серед пуштунів у 1994 р.

Військові фундаменталістські лідери Афганістану, які прийшли до влади після витіснення. Вони вважають себе борцями за правдиві ісламські знання. Прихильники хвалять їх за установу порядку і влади ісламського закону в Афганістані, в той час як їхні противники критикують їх за тероризм і підтримку терористичних груп.

Талім.

В ісламській шіїтській традиції — це повчання імамів, яке робить езотеричні значення зрозумілими для віруючих.

Талут.

Коранічний персонаж, ізраїльський цар, переможець Джалута, біблійний Саул.

Таухід.

Єдинобожжя, тобто визнання того, що Аллах є єдиним Творцем — Господом всього сущого, що володіє прекрасними іменами і досконалими якостями. Таухід є основою ісламської релігії, її головною складовою. Аяти Корану, послані Аллахом в мекканський період життя пророка Мухаммада, найбільш повно і ясно розкривають сутність доктрини єдинобожжя. Надалі принципи цієї доктрини були детально вивчені і систематизовані мусульманськими вченими. Основним принципом доктрини ісламського єдинобожжя є твердження того, що існує тільки один Бог-Творець усього сущого буття. Всі процеси у всесвіті і світобудову кояться тільки ним, за допомогою його слова, виконавцями якого є безвольні ангели. Творець вічний і йому немає кінця. Крім єдиного Творця інших богів немає. Всі потребують його, а Він не потребує нічого і нікого.

Тафсір (араб.: пояснювати).

В ісламі тлумачення Корану сконцентровані на пояснюванні тексту з широкою різноманітністю перспектив, таких, як граматичних, історичних, теологічних, психологічних та ін. Мета — зрозуміти Коран, так повно, як можливо для людини. Багато коментаторів припускають, що там є чіткі зрозумілі частини Корану, згадуються як захір, і частини які нечіткі чи приховані для людського розуміння називаються батін. Шіїтські коментарі схожі з сунітськими за розмахом і методом, але більш послідовно, з тенденцією зосереджуватись на тих аятах, які підтримують теологію шіїзму.

Тахара (араб.: чистота, очищення).

Чистота та очищення в ісламі може бути як духовним, коли мусульманин очищає покайням свою душу від гріха, так і фізичним, коли людина очищає своє тіло від нечистот. Правила очищення сунітів і шіїтів відрізняються і також вони різні у деяких групах з різними традиціями.

Тірмізі, Мухаммад (824 — 892).

Видатний мусульманський хадисознавець і правознавець. У класифікації хадисів він ввів і сформулював поняття хасан (хороший хадис) і гаріб (хадиси, які були передані не сподвижниками пророка, а іншими особами). До Тірмізі мухаддиси в основному поділяли хадиси на достовірні (сахіх) і слабкі (заїф). Його роботи характеризуються обережним аналізом основ в кожній традиції.

Тимчасовий шлюб.

В ісламі — форма шлюбу в ісламі, що укладається на певний строк. носить назву мута або сіге. Тимчасовий шлюб дозволений у шіїтів і заборонений у сунітів. Даний вид шлюбу укладається на строк від 1 години до 99 місячних років. При цьому



в договорі обумовлюється утримання дружини замість махра і винагорода при розірванні шлюбу.

Факіх (араб.: знаюча людина, знавець мусульманського права).

У множині «фукаха». Факіхи є муджтахідами, які мають право виносити самостійні правові вердикти і зобов'язані спиратися виключно на коранічні аяті і достовірні хадиси пророка Мухаммада, а не на судження інших богословів (іджтихад.). Якщо ж факіх не є муджтахідом, то він зобов'язаний посилатися при винесенні правових приписів на праці муджтахідів. Правове розпорядження, яке виноситься факіхом називається фетвою.

Фатиміди.

Династія мусульманських халіфів, що правила в Фатимідському халіфаті з 969 по 1171 рр. Фатиміди сповідували ісмаїлітський толк шийтського ісламу і вважали себе нащадками Алі ібн Абу Таліба і дочки пророка Мухаммада Фатіми. Їх правителям поклонялись як імамам в ісмаїльській традиції. Ними є:

Убіяд Аллах 297/909-322/934
 Аль-Каїм 322/934-334/946
 Аль-Мансур 334/946-341/953
 Аль-Муїзз 341/953-365/975 Аль-Азіз 365/975-386/996
 Аль-Хакїм 386/996-411/1021
 Аль-Захір 411/1021-427/1036
 Аль-Мустансір 427/1036-487/1094
 Аль-Мусталі 487/1094-495/1101
 Аль-Амір 495/1101-525/1130
 Аль-Хафіз 525/1130-544/1149
 Аль-Зафір 544/1149-549/1154
 Аль-Фаїз 549/1154-555/1160
 Аль-Адід 555/1160-567/1171

Фетва (араб.: законний вирок, «роз'яснення»).

Остаточна законна промова, дана у відповідь на питання про мусульманську законну практику, що дається компетентним муфтієм й ґрунтується на авторитетних прецедентах, а не лише на особистих думках. Вони загалом консультативні та інформаційні, разом з тим дослідник, повинен дотримуватися відповіді на його питання. Історично, фатва були відокремлені від вироків кади. В наші дні фатва іноді асоціюється на практиці з деклараціями джихаду або з смертними вирокami.

Філ (араб.: слон).

Заголовок в сурі 105 в Корані посилається на невдалу атаку на Мекку ефіопським генералом Абрахамом, який використовував воєнних слонів. Тафсірська література повідомляє, що слон, якого звали Махмуд, відмовився від того, щоб увійти в святі околиці і став на коліна перед Каабою. Вважається, що ці події мали місце в 570, році народження Мухаммада.

Фіх (араб.: розуміння, знання).

Включає мусульманську юриспруденцію — мусульманську доктрину про правила поведінки, а також мусульманське право в широкому сенсі як комплекс ісламських суспільних норм. Зазвичай вважають, що мусульманська юриспруденція є практикою відкриття Божого закону (шаріату), написання трактатів про це, і відношення практики закону до одкровлення. Історично, фіх з'явився як результат систематичного аналізу Корану і хадисів, поєднаним з міркуванням за аналогією (кіясом). Як в шийтських так і суннітських мусульманських колах, це призвело до формування різних шкіл мусульманського права — мазабів, що були засновані регіонально або на ідеях засновників.

Фуркан (араб.: доказ).

Це слово використовується в Корані, щоб означати критерій, порятунок, дискримінацію, і відділення. Воно є заголовком 25 сури в Корані, де позначає розрізнення між добром і злом. Воно також використовується в тому значенні, коли йде звернення до священного письма, отриманого Мусою.

Хадд (араб.: межа, кордон, розділяти).

У мусульманському праві цим терміном позначають певні покарання, що містяться в ясных смислах (насса) Корану і сунни, які передбачаються за злочин меж дозволеного в шариаті. Хадд передбачений за п'ять видів гріхів : 1. За перелюб (хадд аз- зіна). 2. За крадіжку та інші види незаконного привласнення чужого майна (хадд ас-сіркат). 3. За вживання алкоголю (хадд аш-шурб). 4. За наклеп на адресу якоїсь людини про те, що вона нібито вчинила перелюб (хадд аль-казф). 5. За розбій на дорогах (хадд аль-катіі ат-тарік).

Хадж (араб.: паломництво).

Один з п'яти «стовпів» ісламу. Паломництво до священних місць Мекки — єдиний стовп ісламу, який вчиняється строго в певний час (між восьмим і тринадцятим числом місяця дху-л-хіджа, останнього місяця мусульманського місячного календаря) і лише на території Мекки. Паломництво до Будинку Аллаха зобов'язаний здійснити кожен мусульманин хоча б раз за своє життя, якщо це йому дозволяють фінанси і здоров'я. Існує кілька видів паломництва: обов'язковий — хадж аль-іфрад, умра (або малий хадж), хадж ат-таматтуа, або суміщення цих видів паломництва хадж аль-кіран. Особливий стан паломників називається іхрам. Іхрам одягають на території спеціально відведених зон (мікати), розташованих поблизу від Мекки. За прикладом прощального паломництва Пророка, в якому він сформулював зразок для церемонії, мусульманські паломники виконують безліч обрядів, включаючи обходження навколо Кааби сім разів, біжучи між ас-Сафа і ал-Марва, і стоячи на рівнині Арафата на дев'ятому дні місяця. Таке стояння навколо Пагорбу Милосердя, де Мухаммад промовив його прощальну проповідь, є центральною частиною хаджу, без якої він є недійсним. Деякі ісламські вчені бачать це як паралель стоянню навколо Синая, і рівнини Арафата, яку багато хто вважає найближчим місцем до Бога. На десятому, паломники приносять у жертву тварину і їдять ритуальну їжу в Міні, як відзнака намагання Ібрагімом принести в жертву свого сина. Частини жертви розподілені як милостиня, і мусульмани у всьому світі святкують цього дня, який названо ід аль-адха, як одне з найважливіших свят у мусульманському календарі. Хадж був важливим соціальним чинником в об'єднанні мусульман, і багато вчень розповсюдилися у всьому світі в результаті контактів, зроблених паломництвом. Мусульмани, які повертаються з паломництва, отримують спеціальний статус в своїх общинах і часто включають титул до своїх імен, які показують, що вони виконали обряд. В численних мусульманських країнах подорожі організуються урядом, а очікувані паломники повинні реєструватись і отримати інструкції перш, ніж вони можуть йти. В кінці паломництва, багато мусульман також відвідують могили Мухаммада в Медині, хоча це і не є канонічною частиною хаджу. Менш значне паломництво, умра, яке може бути виконане в будь-який час і має менше вимог, не задовольняє повним вимогам хаджу.

Хадис (араб.: мова, повідомлення).

Повідомлення про різні епізоди життя пророка Мухаммада; його висловлювання, передані усним або письмовим шляхом. У цьому сенсі слово «хадис» наближена за своїм значенням до слова «сунна». Ці повідомлення формують основу ісламського закону, інтерпретацію Корану (тафсір), ранню ісламську історію і знання. Кожний хадис скла-



дається з двох частин, існада або ланцюга передавачів, що повідомляють про хадис, і головного тексту, зазвичай, короткого, який носить назву матн. Критика кожного з цих елементів закінчилася класифікацією кожного хадісу в суннітських колах як сахіх (достовірні), хасан (хорощі), даїф (слабкі). Найвідоміші сунітські зібрання хадісів — це зібрання Бухарі і Мусліма «Сахіх» і «Муватта» Маліка ібн Анаса.

Хаджар аль-Асвад.

Чорний Камінь в кутку Кааби, яйцевидної форми довжиною в тридцять сантиметрів, який знаходиться на одній зі стін Кааби на висоті півтора метра від землі. Згідно з переказами, цей камінь був принесений з раю під час потопу і охоронявся ангелами на горі Абу Кубейсі. Коли пророк Ібрагім (Авраам) приступив до будівництва Кааби, він приніс його туди і встановив камінь на нинішньому місці для того, щоб почати навколо нього обхід (таваф), який є формою поклоніння Аллаху. Ще до початку пророцтва пророка Мухаммада, курайшити вирішили заново побудувати храм, який до того часу занепав. При роботах з реконструкції Кааби, виникли деякі суперечки щодо установки чорного каменю, які були вирішені Мухаммадом. Пророк спостерігав за переміщенням каменя в його належне місце за наявності представника кожного з кланів Мекки, що тримали краї ковдри. Тоді Мухаммад закотив камінь на ковдру палицею, і всі жителі Мекки підняли ковдру, щоб підняти камінь на його місце. Тоді Пророк своїми руками заштовхнув камінь з ковдри на місце. Таким чином ніхто не міг вимагати пріоритету, кажучи, що вони, або їх нащадки, були краще, через те що саме вони відновили камінь. Є легенда, що камінь був спочатку білий, але він став чорним через злочини людства. Сьогодні цей камінь зберігається у срібному футлярі. Паломники на хаджі і умраху пробують цілувати його, якщо вони можуть підійти достатньо близько. В з науці все ще часто стверджується, що камінь — метеорит. Це базується на припущенні світської інтерпретації тафсирських традицій.

Хазрадж.

Одне з двох основних арабських племен Медини. Вони були суперниками ауситів, але ці два племені об'єдналися у прославленні Мухаммада і мусульман у місті за часів хіджри. Після хіджри, вони з ауситами об'єдналися у велику групу, відому як ансар, або «помічники».

Халал (араб.: ясний, дозволений).

Дозволені речі і діяння у мусульманському праві. Прикладами Халала є шлюби, вживання в їжу будь-яких видів риб, прибуток в результаті торгової операції проведеної відповідно до правил шаріату тощо. У звичайному використанні, цей термін означає їжу, яка належним чином приготовлена для мусульман. Правила щодо вживання їжі в Корані подібні правилам, знайденим в таурі, але менш суворі ніж знайдені в єврейських текстах рабинів. Коран дозволяє мусульманам і євреям їсти разом, уникаючи тих харчових продуктів, які пропонувались ідолам, і є брудними (типу свиней), або були неналежним чином вирізані. Історично, термін має більший контекст в обговоренні дій, які є допустимими або недозволеними. Термін часто використовується для заперечення терміну харам.

Халіма.

Вона була годівницею пророка Мухаммада. Згідно легенді, вона і її сімейство дуже процвітали, коли Мухаммад був з ними, і вона попросила тримати його навіть після того, як його відняли від грудей. Саме протягом часу, коли він був з нею, два ангели з'явилися перед хлопчиком Мухаммадом, розрізали йому груди, вимили його серце і знову вклали серце в нього. Цей надзвичайний випадок був ранньою літературною оповіддю про бездоганну природу Мухаммада.

ХАМАС (Хакарат ал-Мукавамах ал-Ісламійя, «Ісламський рух опору»).

Палестинський ісламістський рух і політична партія, правляча в секторі Газа (з липня 2007 р.) був заснований в грудні 1987 р. як вираження ісламського релігійного опору до Ізраїлю, як протилежність до ідеології Організації Звільнення Палестини. ХАМАС визнаний терористичною організацією Європейським союзом, Ізраїлем, Канадою, США і Японією, а також заборонений в Йорданії та Єгипті. В Австралії та Великобританії терористичним визнають тільки військове крило ХАМАС.

Хамса (араб.: п'ять).

Число п'ять має магічне значення для людей Крайнього Сходу, а саме поняття розповсюдилося разом з ісламом. П'ять пальців правої руки, вважається, захищають від зла, зокрема від злого ока. Амулети у формі руки, відомі як «Рука Фатіми», носять для захисту від зла, у Південній Африці і Єгипті будинки іноді прикрашають руками, розмальованими хною. Четвер, п'ятий день тижня, вважається сприятливим днем для подорожей, церемоній та ін.

Хан.

Титул голови племенних лідерів Центральної Азії, адміністративний і почесний титул у Персії, мусульманське прізвище у Пакистані і частина титулу духовних лідерів ісмаїлітів та шіїтів.

Ханафітський мазхаб.

Одна з чотирьох головних шкіл (мазхабів) мусульманського права в суннітському ісламі, яку названо на честь Абу Ханіфи. Метод Абу Ханіфи полягав у тому, що він, насамперед, будував своє судження і видавав правові приписи на підставі аятів Корану, потім сунни Пророка і його сподвижників. Крім цього — кияс — судження за аналогією, який застосовується у випадках, якщо в одкровенні немає буквальних рішень тієї чи іншої проблеми. Істіхсан (перевага) . Можливість відмови від доводів киясу у разі, якщо формально правильне судження за аналогією в даній ситуації є не зовсім доцільним. У цьому випадку припис виноситься на підставі іншого доводу, який протилежний явному киясу Істіхсан застосовується тоді, коли кияс вступає в протиріччя з іджмою, які являє собою єдність думок муджтахідів, як минулого, так і сучасності, з приводу якої-небудь правової проблеми.

Хандак (араб.: канава, траншея).

У 627 р. на Мухаммада і мусульман Медини напала армія Мекки. Оскільки чисельність війська Мекки перевищувала кількість мусульман Медини, Мухаммад, за порадою Салмана ал-Фарісі, вирив рівчак чи траншею, яка вела у місто. Це не дало шансів мекканській кавалерії на верблюдах, а тому, коли вони намагалися утримати осаду міста, вони зазнали поразки. Ця перемога мусульман стала однією з поразок армії Мекки перед їх капітуляцією. Під час риття траншеї, кажуть, було здійснено кілька пророцьких чудес. Наприклад, Мухаммад повернув зір сліпому чоловікові, а також нагодував ціле місто жменею зерна.

Харам.

У мусульманському праві так називаються всі заборонені діяння і речі. Всі ці заборони засновані на ясных і безперечних доказах з ісламських першоджерел. Цими доказами є аяти Корану або хадиси (мутаваірір або ахад). Протилежний терміну халал.

Хариджити (араб.: ті, що виступили, ті, що покинули).

Перше в історії ісламу релігійно-політичне угруповання, що відокремилася від основної частини мусульман. Виникло після Сіффінської битви 657 р. у період смути між мусульманами. Першими хариджитами стали 12 тисяч воїнів з армії Алі які збунтувалися після укладення перемир'я з Муавієм. Вони пішли в Басру і заснували там свою військову базу, звід-



ки здійснювали нальоти на вірні халіфу міста. Практикували політичні вбивства своїх супротивників (661 р. — вбивство халіфа Алі, поранення Муавія) і заколоти як спосіб досягнення своїх цілей. З часом хариджити розкололися на угруповання: азракітів, ібадітів та ін. Виступаючи проти центральної влади, хариджитські групи змагалися між собою, що не дозволило їм стати потужним опозиційним рухом. В даний час існують у невеликій кількості (головним чином, в Омані, де ібадіти становлять більшість населення). Релігійні погляди хариджитов в основному збігаються з поглядами суннітів. Але Хариджити визнавали законними тільки двох перших халіфів — Абу Бакра і Умара ібн Хаттаба, не визнаючи Усмана, Алі й усіх інших (Омейядів, Аббасидів та ін.). Основним пунктом вчення було визнання рівності всіх мусульман (арабів і неарабів) усередині умми. У погляді на халіфат вважають, що халіф повинен бути виборним і володіти тільки виконавчою владою, а судова та законодавча влада має бути у ради (шури). Виробили уявлення про малий та великий гріх. На їх думку мусульманин, що зробив великий гріх, виводиться з ісламу і прирівнюється до невірного

Хариджити політично програли і були майже знищені, але їхні ідеї були важливим каталізатором у формуванні ісламської теології, а також лишили відбиток у формуванні поглядів суннітів і шіїтів.

Харун.

Ісламський пророк, брат пророка Муси (Мойсея). Відповідає біблійному Аарону.

Аль-Хасим.

Син пророка Мухаммада і Хадіджі. Відомий, як Абу аль-Хасим. Помер у віці 2 років.

Хатм (араб.: печатка).

Читання напам'ять цілого Корану від початку до кінця.

Хафіз (арабською — збережіть, запам'ятайте).

Термін застосований до того, хто запам'ятав весь Коран. Іслам рекомендується, щоб мусульманин вивчив великі частини Корану, з найвищими почестями для тих, хто знає його повністю. В деяких колах вважається надзвичайно похвальним писати копії священного тексту по-пам'яті й давати їх у мечеті.

Хірка.

Залатаний плащ, одяг-символ, який вказує, що його володар став на містичний шлях, а також показник обітничі бідності, що дана суфієм. Часто шили з окремих шматків тканини.

Хіган.

В ісламі, обрізання крайньої плоті у дітей. Це діяння є дуже бажаним для всіх мусульман чоловічої статі. Обов'язковою дати обрізання не існує, але бажано зробити його в ранньому дитинстві. У рідкісних випадках хлопчики народжуються на світ без крайньої плоті і таким дітям робити обрізання не потрібно. Людям старшого віку, які прийняли іслам, вчинення обрізання не обов'язкове.

Хітба (араб.: заручини).

Даний термін стосується заручин, що включають обіцянки і прийом, але не обов'язок одружитися. Згідно вчення більшості шкіл мусульманського права (мазхабів), чоловік має право бачити жінку, але також має право позачергової відмови від шлюбу. Кожна зі сторін може розірвати заручини в односторонньому порядку. Подарунками розпоряджаються, враховуючи умови, в яких їх було зроблено, а відшкодування збитків за розрив заручин несе кожна зі сторін.

Хомейні, Рухолла Мусаві (1902-1989).

Духовний та політичний лідер Ірану протягом та після революції 1979 р. Будучи вигнаним до Туреччини, Іраку та Франції шахом Пахлаві, він організував революцію,

повернувся при скиненні шаха та правив Іраном до смерті як вищий духовник. Для багатьох він став втіленням дванадцятого імама. Його портрет висить при вході до Маджід-і Нав (Нова мечеть), Шіраз, Іран.

Хутба (араб.: проповідь).

Проповідь на п'ятничній післяобідній молитві мирян. Особа, яка виголошує проповідь, хатіб, має бути у стані ритуальної чистоти, і має восхваляти Аллаха, закликати до молитви за Пророка і цитувати положення Корану. Проповідь, зазвичай, виголошується з мінбару (кафедри з драбиною) у мечеті. Проповідь може виголошуватися на будь-яку тематику, від коментарів Корану до обговорення проблем народу. В історії ісламу проповіді були важливими публічними заявами політичного й соціального характеру.

НАВЧАЛЬНЕ ВИДАННЯ

Володимир Іонович ЛУБСЬКИЙ
Євген Анатолійович ХАРЬКОВЩЕНКО
Марія Володимирівна ЛУБСЬКА
Тетяна Григорівна ГОРБАЧЕНКО

ІСЛАМ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Навчально-методичний посібник
з конфесійно-практичного релігієзнавства
для студентів філософського факультету

Оригінал-макет підготовлено
ТОВ «Центр учбової літератури»

Друкується в авторській редакції

Підписано до друку 04.08.2014 р. Формат 70x100 1/16.
Друк лазерний. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.
Ум. друк. арк. 52. Тираж 300 прим.

ТОВ «Центр учбової літератури»
вул. Лаврська, 20 м. Київ

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 2458 від 30.03.2006 р.