

Іджтіхад та Оновлення

IJTIHAD *and* RENEWAL

Said Shabbar

Серія МІІД «Книги у скороченому викладенні»

Бібліотека сайту Іслам в Україні islam.in.ua

ІДЖТІХАД та ОНОВЛЕННЯ

Саїд Шаббар

(Скорочено Вандою Краузе)

*Книга надрукована за підтримки
Інституту Інтеграції Знань*



Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Рівне — 2020

Ijtihad and Renewal (Ukrainian)

Said Shabbar

IIIT Books-in-Brief Series

Іджтіхад та оновлення

Саїд Шаббар

Серія МПД «Книги у скороченому викладенні»

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки, 2020

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

IIIT London Office

P.O. Box 126

Richmond, Surrey

TW9 2UD, UK

www.iiituk.com

Переклад: Юрій Косенко

Редагування: Марко Хряк-Петльований

Серія книг у короткому викладі

Серія ПД «Книжки в скороченому викладенні» є цінним зібранням ключових публікацій інституту, що написані у стислій формі для того, щоб дати читачеві змогу збагнути саму сутність головного змісту оригіналу. Створені у короткому, легкому для читання форматі, котрий заощаджує час, ці своєрідні синопсиси пропонують ретельні, дбайливо написані огляди якихось більших видань і, сподіваємося, заохочуватимуть читачів до подальшого дослідження оригіналів.

В книзі **«Іджтіхад та оновлення»** Саїд Шаббар прагне проаналізувати фундаментальну роль іджтіхаду, яку він може відіграти в генеруванні позитивного відродження чи реформування сучасного мусульманського світу. Впродовж перших сторіч ісламу, вчені використовували свій інтелект та незалежне судження спираючись на Коран та Сунну; однак, з плином сторіч ворота іджтіхаду були повністю зачинені, натомість практикувалося слідування існуючим постановам, розробленим вченими. Інтелектуали, реформатори, релігійні вчені, ліберали, соціалісти, навіть секуляристи, серед інших, намагалися уникнути занепаду, розглядаючи стан справ крізь призму свого власного бачення, але їм не вдалося досягнути успіху. Обставини, у яких зараз перебуває мусульманська спільнота, не дозволяють існування ступеня розмаїття, незгоди і навіть суперечностей, що їх мусульманська цивілізація й культура могли собі дозволити, коли перебували в зеніті і, як наслідок, були сильними, згуртованими й самодостатніми. Ситуація, яка превалює у наш час, закликає до більшої уніфікації щодо критичних питань, до яких треба підходити здійснюючи серію чітко визначених кроків у світлі чітко визначених цілей.

Шаббар ілюструє ту іронію, за якою ті самі особистості, чие вчення найбільше унаслідкується – а саме, засновники різних шкіл ісламської юриспруденції – були найбільш палкими у своєму

засудженні й забороні такліду і наполягали на важливості навчання, іджтіхаду та дослідженню підтверджуючих доказів. Шаббар звертається до тих умов, з якими мусить стикатися муджтахід, себто людина, яка вважається кваліфікованою для того, щоб займатися іджтіхадом. Він доводить, що інтелектуальне оновлення в ісламі не скасовує існуючі міркування і не встановлює нову систему думки. Радше, йдеться про повторне відкриття й розвиток вже існуючих ідей у відповідності з потребами, які домінують у наш час, котрі базуються на відповідних правилах, методології та визнаних константах. Таким чином, він стверджує, що справжній підхід до застосування ісламських правових постанов до ситуацій реального життя закликає до реалізму, поміркованості й потребує наявності цілісних світоглядних рамок для думки й дії. Ці усі елементи є життєво важливими, оскільки жоден з них сам по собі не може забезпечити справжнього застосування постанов ісламського закону. І тільки наявність їх усіх і спільне застосування, як доводить Шаббар, дозволить нам відновити ланки ланцюга, що становить сучасну ісламську думку.

ЧАСТИНА ПЕРША
РУХ ЗА ОНОВЛЕННЯ Й ІДЖТІХАД
У СУЧАСНІЙ ІСЛАМСЬКІЙ ДУМЦІ:
КЛЮЧОВІ ТЕРМІНИ Й КОНЦЕПЦІЇ

Розділ перший
**Про значення іджтіхаду та його зв'язок
з власною думкою (аль-ра'й)**

**Іджтіхад – його етимологія, його значення
в контексті ісламського закону, та його застосування
у якості технічного терміну**

Трибуквений корінь дж-г-д, який локалізується як джагада чи джагуда, означає дію, котра потребує докладання надзвичайних зусиль. Більшість словників, а серед них і «Лісан аль-араб», розрізняють джагада і джагуда, в тому сенсі, що джагада означає просто докладання надзвичайних зусиль, а джагуда – означає той самий процес, але з додаванням елементу складності й труднощів. Загально вживані слова, котрі виводяться від кореня дж-г-д, включають віддієслівні іменники джигад та муджагада, котрі означають процес надзвичайного напруження зусиль в плані мови або дії; а також іменники маджгуд і таджагуд, які мають таке саме значення, що й іджтіхад, себто, процес докладання особливих зусиль, або витрачання своїх сил у такому відношенні. Корінь дж-г-д виявляється у численних висловах Корану, включаючи джагада (джагадак, туджагідун, джагідгум) та джигад, – там, де йдеться про процес, котрий має відношення до зусиль, що докладаються у військовому конфлікті, витрачанні майна чи дії, спрямованої на заклик інших до прийняття послання істини.

Термін іджтіхад, як такий, ніде не зустрічається в Корані. Однак, сенс, який міститься у цьому слові, виявляється у багатьох місцях Корану. Що стосується літератури, присвяченої хадисам, вона

вказує на специфічні правові аспекти іджтіхаду. Коли йдеться про обставини, які оточують початок прийняття Одкровення Пророком (с.а.с.), наприклад, повідомляється, що Айша цитувала його, говорячи: «Так, він [Джибріль] схопив мене і стискав мене доти, доки не була витрачена уся моя енергія».

Коли провідні школи ісламської юриспруденції були встановлені й принципи ісламської юриспруденції були чітко визначені (усуль аль-фікх), іджтіхад був спрямований на регуляцію й стандартизацію. На той момент, більшість розходжень серед вчених стосовно визначень усуль аль-фікх простежувалися до умов, на яких вони наполягали, що їх повинен був задовольняти муджтахід (людина, яка займається іджтіхадом), питань, які підлягали розгляду, та/або типів задіяних постанов – юридичних, спекулятивних, практичних, раціональних чи якихось інше. Ібн Хазм писав у «Аль-Ахкам»: «У контексті ісламського закону, термін іджтіхад стосується спроби виведення постанови у справі, спираючись на усі доступні докази». Імам Аль-Газалі (помер у 505 році піджри/1111 н.е.) зазначав: «Вчені почали використовувати термін іджтіхад для того, щоб особливим чином заохочувати себе до освіти у царині постанов, які спираються на ісламський закон». Доконаний факт, точна умова, за якої виведення правових постанов є частиною завдання муджтахіда, був критичним аспектом технічного визначення іджтіхаду, яке розвивалося впродовж років, і це поставило іджтіхад обабіч інших типів юридичної діяльності.

Як результат, іджтіхад оцінюється у рамках двох критеріїв: (1) коли він має справу зі спекулятивними чи визначеними аспектами, і (2) коли він є правильним або неправильним. Другий критерій стосується першого у всіх аспектах релігійного знання, а не тільки у зв'язку з юридичними справами. Понад те, кожна з цих ділянок теології, ісламських правових принципів та юридичних питань асоціюється з певним методом дослідження, індукції та використання доказів.

Складність полягає в тому, що мусульманська спільнота зазнала невдачі у тому, щоб бути на рівні з інтелектуальним та раціональним розвитком, що його зазнали інші цивілізації. Так сталося, що коли ісламська юриспруденція увійшла в період застою й занепаду, роль розуму в мусульманському суспільстві зазнала болючого удару, іджтіхад став вважатися справою минулого, а мусульманська спільнота почала втрачати позицію провідної світової цивілізації, яку вона колись посідала. Для того, щоб відновити свої колишні славу та велич, мусульманській спільноті потрібно, таким чином, вдатися до оживлення широкого застосування іджтіхаду, маючи на гадці, що кожна конкретна сфера життя, хай то буде політика, економіка, ісламська юриспруденція, науки про хадиси, лінгвістика та похідні від неї дисципліни, чи щось інше, – усе це асоціюється зі специфічними раціональними методами.

Іджтіхад та власна думка (Аль-Ра'й)

У своїй книзі «Джамі байян аль-‘ілім ва фадлігі» Ібн Абд аль-Барр (помер у 1071 році н.е.) цитує численні перекази й хадиси, які були передані від сподвижників Пророка на тему іджтіхаду аль-ра'й. У своїй книзі «Алям аль-муваккін» Ібн аль-Кайїм (помер у 1350 році н.е.) поділив думки на три категорії: (1) відверто недійсні, (2) дійсні та (3) сумнівні. Погляди мусульманських вчених на власну думку можна усталити у наступних двох позиціях: (1) що власне думка є гідною похвали, якщо вона базується на настанові Корану й Сунни та на консенсусі спільноти мусульманських вчених, і (2) що власна думка є гідною осуду. Імам аш-Шафі'ї прирівняв кияс до іджтіхаду і, таким чином, використовував обидва терміни як взаємозамінні. Чинячи так, Аш-Шафі'ї прагнув уникнути плутанини між іджтіхадом та відданням юридичної переваги (істіхсан).

Згідно з Мустафою Абд аль-Раззаком, сучасна ісламська наука розглядає практику іджтіхад аль-ра'й у формулюванні правових

постанов як один із найбільш ранніх наслідків раціональної перспективи, яка почала розвиватися серед мусульманських вчених. Раціональна перспектива, яка розвинулася і визріла з підтримкою Корану, започаткувала ісламські правові школи і таку дисципліну, яка стала відомою як усуль аль-фікх, чи то принципи юриспруденції. Згідно з Фатхі аль-Дурайні (1923 – 2013), аль-ра'й чи іджтіхад аль-ра'й не є маніфестацією суто абстрактної думки. Зрештою, абстрактна думка не є джерелом законодавства в ісламі. У дійсності, це є узурпацією божественного права встановлювати закони для людей. Коли вчений застосовує іджтіхад аль-ра'й, думка, що її він/вона формує не базується тільки на логіці мови чи на явних значеннях, донесених словами в тексті. Радше, коли застосовується іджтіхад аль-ра'й, зв'язок між текстом та інтелектуальною проникливістю вченого керується визнаними правилами та принципами, щоб він/вона не потрапляли у тенета логічних помилок, не піддавалися емоціям, особистим бажанням чи упередженості.

Термін іджтіхад був задіяний на противагу іншим термінам, таким як тафсір (пояснення чи тлумачення), та'віль (витлумачення) та іншим. Адіб аль-Саліх (народився у 1926) визначив тафсір як «прояснення значень слів та того, як вони вказують на (релігійні) перцепції та постанови з метою застосування тексту, базованого на цілісному розумінні його». Даючи таке визначення тафсіру, мета іджтіхаду в тафсірі полягає у роз'ясненні як значення тексту, так і юридичного його застосування та імплементації. Як такий, іджтіхад, про який ми говоримо, належить до першої категорії зі згаданих вище, а саме, до того, що є гідним похвали, розумінням, яке зберігає відданість ісламському закону, як такому, що спирається на Коран та Сунну. Щодо терміну аль-ра'й, ми використовуємо його тут як взаємозамінний з іджтіхадом.

Розділ другий

Щодо методологічних вимог іджтіхаду

Практика іджтіхаду має спиратися на авторитетне джерело. Коли джерелом чийогось іджтіхаду є твердження Посланця Бога, таке твердження є авторитетним саме по собі, підтримується одкровенням Корану, отриманим Посланцем, та непомильністю, з якою він доніс послання, котре йому було дароване. Згідно з Аш-Шавкані (помер у 1834 році), думки, сформовані сподвижниками Пророка шляхом іджтіхаду були тільки тоді авторитетним джерелом іджтіхаду, якщо вони були підтвердженими і схваленими самим Пророком. Абу Ханіфа (помер у 150 році гіджри/767 році н.е.) мав такий підхід, згідно з яким спершу треба було звертатися до того, що стверджується у Книзі Бога. Якщо там не знаходилося відповіді, тоді треба було звертатися до Сунни Пророка, а тоді вже переходити до того, що говорили сподвижники, обираючи на власний розсуд висловлювання когось із них.

Імам аль-Харамайн аль-Джувайні (помер у 478 році гіджри/1085 н.е.), з іншого боку, вважав, що людині не треба дотримуватися поглядів провідних сподвижників, а натомість слід дотримуватися вчення пізніших вчених, які глибоко вивчили сутність конкретних справ і детально дослідили обставини, які оточували ті чи інші питання. Аль-Джабірі дотримувався думки, що для того, щоб застосовувати ісламський закон належним чином у відповідну епоху, нам треба встановити джерело авторитетності, яке управлятиме нашим застосуванням ісламських правових настанов. Відповідно, тільки приклад сподвижників міг об'єднати мусульман довкола єдиної точки зору, оскільки це передувало появі різноманітних юридичних шкіл та розходжень, котрі постають щодо цілого спектру питань та проблем.

Іджтіхад та явні тексти

Те, з чим має справу іджтіхад, належить до царини спекулятивного, а не визначеного; а отже, гасло «немає іджтіхаду там, де є явні тексти» (ля іджтіхад ма'а аль-насс), себто, текстів, котрі є визначеними у плані як їхньої надійності, так і їхнього значення. Ця максима досі зберігає свою силу; однак, вона стала темою дискусії оскільки вона використовувалася для поборювання інноваційних чи креативних інтерпретацій текстів з Корану та Сунни, зокрема стосовно того, де вони мають справу з умовами застосування тексту до конкретних ситуацій. Питання полягає в тому: якщо текст розглядається як визначений текст, чи не дозволяється нам застосовувати по відношенню до нього якусь форму іджтіхаду?

Коли йдеться про тексти зі встановленим значенням та їхній стосунок до другорядних, похідних питань, іджтіхад не обов'язково скасовує постанову, яка виводилася з тексту раніше; однак, він може виходити за рамки попередньої постанови. У наші часи, як і в ранішні епохи, праця в царині іджтіхаду мала тенденцію до того, щоб обмежуватися двома сферами: (1) питаннями, стосовно яких немає явного тексту в Корані чи Сунні, та (2) текстами, котрі є спекулятивними за своєю сутністю, або в плані своєї надійності, або в плані свого значення. До цього ми могли б додати третю сферу, властиву іджтіхаду, стосовно якої Фатхі аль-Дурайні, один з найбільш палких прихильників іджтіхаду в плані питань ісламського закону, висловлювався, що йдеться про текстуальне застосування.

Що стосується сучасного іджтіхаду, Абдул-Маджид анНаджар (народився у 1945) висловив припущення, що чим більш визначеним є текст, тим меншою є роль, яку відіграє резонування для розуміння тексту, і навпаки. Далі, Юсуф аль-Карадаві (народився у 1926 році) обумовлює, що: (1) іджтіхад вимагає щоб людина докладала усіх зусиль для досягнення цілковитої ясності

стосовно питання, яке розглядається; (2) визначені питання не є предметом іджтіхаду; (3) спекулятивні тексти й постанови мають розглядатися ніби вони є визначеними; (4) робота має провадитися для подолання прірви, яка нині існує між школами думки, котрі спираються на право та на традицію відповідно; (5) мають вітатися корисні нові підходи; (6) є потреба вдаватися до спільного іджтіхаду, оскільки погляд цілої групи ймовірніше буде правильним, ніж погляд окремого індивіда.

Іджтіхад та принципи юриспруденції

Ісламський закон позначається значним ступенем як широти, так і гнучкості. Відповідно, він залишає достатньо простору для резонування і тлумачення у прагненні вивести постанови, відповідні для розмаїття ситуацій. Коли він стикається із ситуацією, щодо якої немає нічого в якомусь конкретному явному тексті, дозволяється використовувати методи такі, як судження за аналогією (кияс), надання юридичної переваги (істіхсан), судження, яке спирається на необмежені інтереси (істіслях), та інші. Головні цілі та наміри ісламського закону є достатньо всеохоплюючими, щоб дозволити мусульманським юристам брати до уваги як духовні, так і матеріальні інтереси під час своїх роздумів. Їм також дозволяється аналізувати й перераховувати конкретні засади специфічних правових постанов, які забезпечуються такими постановами і не є класифікованими як та'абуддія (веління чи постанови, для яких не можна досягнути пояснення застосовуючи людський розум, і щодо яких немає відомого базису чи прецеденту).

У своїй праці під назвою «Іршад аль-Фухуль», АшШавкані визначив слово іджма', котре загалом перекладають як «консенсус», як «згоду між муджтахідами мусульманської спільноти після смерті Пророка у тому чи іншому сторіччі стосовно того чи іншого питання». Таке визначення іджми, котре сприймається в цілому вченими улемами, відображає, що коли:

(1) згода досягається між людьми, котрі не кваліфікуються як муджахіди, (2) коли вона стосується не мусульманської, а якоїсь іншої спільноти, і (3) коли згода була досягнута за життя Пророка, тоді це не вважається «консенсусом (іджмою)». Подібним чином, це визначення відображає що термін «консенсус» застосовується тільки по відношенню до згоди, якщо вона обмежується певною епохою та якщо вона торкається «того чи іншого» конкретного питання.

Стосовно консенсусу було вироблено низку концепцій різноманітними шляхами, які не приносили ні знання, ні плідної дії. Така концептуалізація була предметом тривалих диспутів між вченими улемами. Ті, котрі забороняли використання консенсусу використовували різноманітні аргументи проти нього. Однак, багато вчених намагалися відкинути такі заперечення і встановити чинність концепції консенсусу. Складності, з якими стикалися ті, хто заперечував чинність консенсусу, засвідчені історичним досвідом мусульман. Ми знаходимо, наприклад, що за винятком ери сподвижників Пророка, мусульманська спільнота ніколи не знала того типу консенсусу, про який писали ранні вчені.

Таким чином, у своїй роботі «Іршад аль-фухуль» вчений Аль-Шавкані стверджує: «Навіть якщо ми визнаємо чинність усіх аргументів, висунутих тими, хто відстоює дійсність консенсусу, найбільше, що ми можемо припустити з цих аргументів – це те, що те, стосовно чого люди досягли згоди, є чинним. Простий факт, що дещо є чинним не вимагає від нас приставати на це». Ахмад Шакір (1892 – 1958) коментував: «Стосовно типу консенсусу, щодо якого сперечаються вчені усулу, його просто не можна збагнути. Насправді, це просто ілюзія. Є багато юристів, котрі, коли заскочені питанням і їм бракує переконливих аргументів на підтримку своєї точки зору, заявляють, що «консенсус» на їхньому боці, і вішають на своїх опонентів ярлик невірних». У своїй книзі під назвою «Наміри й

чесноти ісламського закону» Аллаль аль-Фасі (1910 – 1974) стверджував: «Єдиний можливий чинний консенсус – це той, який походить від муджтахідів. Є принаймні дві причини для розуміння невдачі консенсусу: (1) недостатня мотивація для його досягнення та (2) занепад Халіфату, який об'єднував би мусульман світу».

Я не бачу чесноти в тому, щоб посилатися на те, що зробили сподвижники, які зазвичай збирали віруючих для консультації та для ратифікації своїх рішень. Зрештою, мусульманська спільнота того часу перебувала у становищі, яке кардинально відрізняється від того, у якому перебуває сучасна мусульманська спільнота, яка зазнає колапсу внаслідок спільного тиску розділення всередині та ворожості зовні. Понад те, слід пам'ятати, що ранні халіфи, які були провідними муджтахідами свого часу, мали дар глибокого проникнення у те, як поєднувати земну владу зі вченням Корану, вони стоять далеко попереду тих, котрі прийшли після них.

Іджма складається, по-перше, з консенсусу членів мусульманської спільноти, які мають кваліфікацію муджтахідів. Цей консенсус повинен потім циркулювати серед усіх інших членів мусульманської спільноти з дотриманням веління, яке знаходимо в сурі «Покаяння» 9:122, де нам говориться, що мусульмани в часи війни повинні вивчати віру, якщо вони не перебувають на фронті, щоб вони могли «...навчати своїх братів, котрі повертаються додому...», коли ті повертаються з поля бою. Таким чином, консенсус вченої спільноти стає, у дійсності, «консенсусом» ісламської спільноти в цілому. Немає виправдання для заміни такого всеохоплюючого ставлення великою кількістю вузьких консенсусів, кожен з яких має лише локальне значення. Немає також жодного виправдання для розширення концепції до точки, де неможливо досягнути консенсусу взагалі.

Спільний, чи груповий, іджтіхад є відповіддю на веління дотримуватися вірувань мусульманської спільноти; це також є

вираженням інтелектуальної, культурної, політичної та соціальної єдності мусульманської спільноти, її сили та згуртованості. У принципі, є широка згода серед мусульман щодо потреби організації та заохочення групового іджтіхаду, хоча виникають розбіжності стосовно форми, яку має набути ця робота, методів її досягнення та стосунків між таким спільним іджтіхадом та виконавчими центрами влади, такими як урядові інституції.

Деякі мислителі припустили заснування академії, у якій би працювали найбільш видатні мусульманські вчені. Такі вчені, які могли б походити з усіх регіонів ісламського світу й репрезентувати увесь спектр юридичних шкіл, вони могли б обговорювати потреби мусульманської спільноти, досягати згоди між собою щодо постанов, які торкаються усіх мусульман та публікувати свої рішення. Інша пропозиція полягає в тому, щоб мусульманські держави надавали мандати «компетентним вченим» для формування законодавчої ради, котра репрезентувала б увесь мусульманський світ та чий рішення були б «зобов'язуючими» для усіх підмандатних держав.

Згідно з Ат-Турабі, поняття іджма могло б набути вигляду сучасної практики виведення правових постанов кваліфікованими вченими; непрямий консенсус міг би також бути досягнутим через систему парламентської репрезентації. Іншими словами, парламент вільно обраний мусульманами світу був би відповідальним за формулювання офіційного консенсусу щодо питань, які розглядаються. Якщо, у дійсності, іджма розглядається як консенсус усієї світової мусульманської спільноти, чия мета полягає в тому, щоб забезпечити інтелектуальну та політичну єдність мусульман, і якщо цей консенсус має бути втіленим у життя, тоді процес досягнення консенсусу потребуватиме достатньої широти для залучення офіційних установ, які дотичні до ухвалення рішень.

У випадку терміну іджма, чи то консенсус, ми викорис товуємо термін «іджтіхад» у ширшому, більш інклюзивному сенсі, ніж той, що йому надається традиційно в царині ісламської юриспруденції. Те, про що ми говоримо, є типом іджтіхаду, який позначається ширшою участю і завдяки йому усі ресурси мусульманської спільноти й потенціал залучаються до дії.

Розділ третій

Щодо умов іджтіхаду та діалектики згоди-незгоди

Однією з найбільш суперечливих тем, що стосуються іджтіхаду, є умови, яким має задовольняти муджтахід, себто людина, яка претендує на посідання кваліфікації, необхідної для заняття іджтіхадом. Вчені усулу сильно розійшлися стосовно типів умов, яким має відповідати муджтахід, їхньої суворості або поблажливості. Ця суперечка продовжується й досі, особливо зважаючи на ту обставину, що мусульманська спільнота не змогла досягнути прогресу в численних сферах життя.

Сучасна думка й дебати стосовно збереження/ревізії

Сучасна суперечність стосовно умов, яким повинен відповідати кваліфікований муджтахід, призвела до появи двох головних тенденцій. Перша тенденція – це перегляд і зменшення цих умов, зважаючи на складність вдовольнити їх у традиційному вигляді, тоді як друга полягає у збереженні їх недоторканими, особливо у світлі збільшених можливостей для академічних досягнень та навчання у наш час. Першою особою, яка почала чітко викладати умови, як ті, що були розроблені у царині юриспруденції, може вважатися Аш-Шафі'ї. Один з аргументів, які цитувалися на користь перегляду існуючих списків, полягає в тому, що вони не базувалися на явних текстах з Корану чи Сунни. Радше, вони спиралися, головним чином, на згоду щодо того,

що такі умови допомагали забезпечувати виконання іджтіхаду та його функцій, які малися на увазі, щодо гарантування цілісного розуміння й виконання Божественного Одкровення. Однак, оскільки жоден із цих засобів не був висловлений у вигляді явного тексту, виникла незгода. Було висловлено припущення, що накладення на муджтахідів дедалі суворіших умов вбиває дух іджтіхаду й породжує схильність до імітування.

На думку Ат-Турабі, правила, якими керується іджтіхад, не є просто формальними обмеженнями в рамках яких суспільство залишається розділеним на широкий загальний тих, хто виключений зі сфери відповідальності за роздуми над своєю релігією та інтелектуальну еліту, яка має монополію на чудеса релігії та її глибинні істини. Певний формальний критерій може бути задіяним для визначення чи хтось є кваліфікованим для виконання ролі муджтахіда – наприклад, що він чи вона мають університетський диплом у якійсь конкретній царині. Однак, якою б не була формальна кваліфікація, саме мусульманський загальний має виносити остаточне судження.

Ще одна важлива умова, додана Ісмаїлом Раджі аль Фарукі, полягає в тому, що ми могли б назвати «ісламськістю». Він виправдав цей додаток, спираючись на той факт, що, по-перше, «ісламськість» була передумовою для усіх вище згаданих умов, висунутих вченими усулу. Подруге, правові постанови, сформульовані муджтахідами, керуються вищими цілями чи намірами, які, своєю чергою, оформлені ісламськими доктринами і цінностями.

Умови для заняття іджтіхадом: історичні й сучасні моделі

У своїй книзі «Аль-Бурхан», Аль-Джувайні підсумував те, що низка вчених усулу написала про характеристики, які мають бути

у муджтахіда. Аль-Ісфараїні (317 – 418 роки гіджри/949 – 1027 роки н.е.) перелічив не менше, ніж сорок таких визначальних рис. Муджтахід повинен, наприклад, (1) бути повнолітнім; (2) добре володіти арабською мовою; (3) бути обізнаним з Кораном та коранічними науками, головними джерелами ісламського закону, історією, науками про хадиси та юриспруденцією, і (4) мати глибоке розуміння людської психології. У «Аль-Мустасфа», імам Аль-Газалі обумовив, що «перш за все, він повинен збагнути вищі цілі ісламського закону і бути вправним у розмірковуванні над відповідними питаннями й проблемами, вирішенні їх, та повинен розставляти їх у відповідності до ступенів важливості. По-друге, муджтахід повинен бути людиною з шляхетним характером, яка уникає гріхів, які стали б на заваді його здатності встановлювати справедливість для інших».

Одна з умов, про яку згадав Аз-Заркаші, полягала в тому, що він визначив як «спосіб бачення» (кайфійят ан-на'ар), тобто, розуміння того, як використовувати докази й визначення і конструювати чинні передумови. У зв'язку з цим, Аз-Заркаші написав: «Це базується на обумовленні Аль-Газалі, що муджтахід розуміє науку логіки». Однак, у «Маджму'а ль-фатава», Ібн Таймійя (помер у 1328 році н.е.) стверджував, що якщо хтось заявив, що розуміння логіки було умовою для здатності займатися іджтіхадом, ця заява просто відображала би «невігластво заявника щодо як ісламського закону, так і дійсної сутності грецької логіки». Зважаючи на кваліфікації муджтахіда, в «Аль-Бахр аль-мухіт» Аз-Заркаші перелічив «проникливість та інтелігентність», «всеохоплююче знання базових джерел релігії» та «знання арифметики». Аш-Шатібі підсумував кваліфікації муджтахіда у двох умовах, які ніхто до нього не висував явно чи детально, а саме: (1) цілковите розуміння цілей і намірів ісламського закону, і (2) здатність дедуктивним методом виводити правила, основані на цьому розумінні. Згідно з Аль-Разі, в «Аль-Махсул фі ль-їлм аль-усул»: «Індивіди, чий погляд береться до уваги, коли визначається чи існує консенсус вчених

на певній території, є тими, котрі кваліфікуються як муджтахіди цієї території, навіть якщо вони не кваліфікуються таким чином на інших територіях».

Аль-Карадаві обумовлює, що муджтахід повинен бути обізнаним щодо восьми тем: Корану, Сунни, арабської мови, точок консенсусу, принципів юриспруденції, цілей та намірів ісламського закону, народу та життєвих справ. Згідно з Аллалем аль-Фасі, муджтахід черпає з трьох фундаментальних джерел: (1) знання, заснова ного на божественно відкритому; (2) дослідження значень конкретних арабських слів; та (3) процесу зважування доказів і обирання того, чому варто віддати найбільшу перевагу. У своїй книзі «Аль-Фікр аль-Самі», Аль-Хаджві ас-Саалібі (помер у 1956) визначив муджтахіда як того, хто є «інтелектуально зрілим», має здібності для розуміння різноманітних академічних дисциплін, хто визнає цінність раціонального доказу і хто має досконале знання арабської лінгвістики, підвалин релігії, риторики та відповідних доказів для правових постанов, виведених на основі Корану та Сунни.

«Правильне» і «неправильне» у думці, пов'язаній з іджтіхадом

Питання про «правильне» і «неправильне» у думці, пов'язаній з іджтіхадом, тісно стосується умов, які має задовольняти людина, щоб мати кваліфікацію муджтахіда. Мета висування цих умов полягає в тому, щоб пересвідчитися у тому, що шукач знання готовий взяти на себе виконання ролі муджтахіда. Ісламський закон обумовлює, що муджтахід заробляє дві винагороди, якщо його рішення є правильним, і одну винагороду, якщо він помиляється. Однак, некваліфікованим індивідам суворо забороняється займатися іджтіхадом. Навіть якщо їхні рішення є правильними, ці люди вважаються такими, котрі помиляються у своїх судженнях і є винними у скоєнні неправильних вчинків.

Факт полягає в тому, що мусульманська спільнота інфільтрувалася безпідставними інноваціями та хибними ідеями й опинилася у стані летаргії, відсталості та стагнації через те, що не змогла підтримати практику іджтіхаду у стількох багатьох сферах життя. Коли, для контрасту, іджтіхад є чинною практикою, помилки й безпідставні думки не можуть залишатися без уваги, оскільки муджтахіди виправлять і викоренять їх.

Вчені усулу, які почали з передумови, що є єдина, одноманітна «істина», дійшли висновку, що усі муджтахіди, незалежно від їхньої незгоди, є засадничо правими на загал, доти, доки неможливо визначити хто з них «уловив» істину більш повно у своєму рішенні. Однак, ті, котрі починають з передумови, що істина набуває різних форм у відношенні до різних ситуацій і випадків, відповідно, доходять висновку, що усі муджтахіди є правими незалежно від своїх розходжень.

У своїх диспутах стосовно «правильного» і «неправильного», багато вчених вбачають розрізнення між цариною «раціональних тверджень» (‘акліййят) та «легальності» (шаріййят). Помилка на рівні раціональних тверджень може завадити пізнанню Господа та Його Посланця, оскільки у цій царині, є одна Істина і немає інших; ті, котрі не можуть підтвердити її є приреченими невіруючими; а щодо тих людей, котрі опиняються десь посередині, думки стосовно них різняться.

ЧАСТИНА ДРУГА
**ОНОВЛЕННЯ (ТАДЖДІД), НАСЛІДУВАННЯ (ТАКЛІД)
 ТА ВІДДАНІСТЬ (ІТТІБА') ПО ВІДНОШЕННЮ ДО ІДЖТІХАДУ**

Розділ четвертий

Точки перекривання та доповнюваності між тадждідом та іджтіхадом

Термін тадждід так, як він визначається умовниками, праві й технічному використанні

Трьохбуквений корінь дж-д-д має багато значень. Дієслово джадда (віддієслівний іменник джидда), наприклад, означає бути чи ставати новим і, таким чином, семантично пов'язується з дієсловом іджтагада, яке охоплює докладання зусиль для появи нових значень. Оригінальне значення дієслова джадда було «відтинати» (віддієслівний іменник джадд). Прикметник джадуд, коли застосовується до верблюдиці, означає, що її молоко припинило текти, а нове вбрання (савб джадід) – це таке, яке щойно викроєне. Пов'язаними дієслівними формами є таджаддада (бути оновленим), джаддада (оновлювати, відновлювати) та істаджадда (виникати чомусь новому). Віддієслівний іменник джидда є антонімом іменника біла', який позначає занепад або розорення. Отже, термін, який використовується для сонця й місяця – це аль-джадідан («двійко нових»), оскільки вони ніколи не занепадають та не зношуються.

В Корані, ми знаходимо, що прикметник джадід зустрічається шість разів. В Сунні, навпаки, концепції тадждіду та іджтіхаду використовуються у зв'язку з напрямком та настановою, хоча і не в чітко встановленому, ексклюзивному сенсі, який виключив би всі інші значення та смисли. В Сунні, ми знаходимо похідні від кореня дж-д-д, які використовуються в сенсі різання або розрізання, самодостатності, величі, міцності, ясності та чогось

нового, як протиставлення занепаду й руйнації. Деякі вчені розглядають оновлення як рух, ініційований одним чи кількома індивідами, тоді як інші розглядають його як рух, ініційований усією спільнотою.

Індивід або група повинні мати спеціалізацію в ісламській юриспруденції. На думку Ат-Турабі, релігійне оновлення повинно здійснюватися усією групою людей, які працюють разом, оскільки життя у наш час та добу стало таким складним, що інтелектуальне оновлення також є надто великим завданням для одного індивіда, яким би видатним та впливовим він не був, щоб він міг виконати його самотужки. Аль-Карадаві пропонує розширення визначення релігійного оновлення у відповідності з хадисом Пророка, який відображає, що промоція релігійного оновлення не є працею однієї людини, але групи людей, які працюють разом заради істини. Коли ми щось оновлюємо/відновлюємо, наша мета полягає не в тому, щоб змінити сутнісну природу цілості, яка має оновлюватися, і не в тому, щоб замінити її чимось іншим, а радше в тому, щоб відновити її початковий стан. У випадку релігійного оновлення/відновлення, воно охоплює розбудову на початковому фундаменті й повернення до первинних послання та мети релігії.

Інтелектуальне оновлення в ісламі не скасовує існуючі значення та не встановлює нову систему думки. Радше, йдеться про повторне відкриття та розвиток уже існуючих ідей у відповідності з панівними потребами нашого часу, опору на відповідні чинні правила, методології та визнані константи. Що стосується референтних авторитетних точок, вони є такими: Коран, Сунна Пророка, знаряддя та механізми для розуміння ісламських принципів (розум, консенсус, і т.д.), а також ісламський інтелектуальний та юридичний спадок.

Моделі сучасного ісламського інтелектуального оновлення

Початкова точка для оновлення знаходиться в Корані та Сунні. Наше розуміння й застосування Корану та Сунни є забарвленими й керованими досвідом, набутим першими поколіннями мусульман, зокрема, сподвижниками Пророка, а також досвідами наступних поколінь мусульман. Вчені та мислителі можуть різнитися стосовно того, як розуміти й як реагувати на специфічні питання, проте, немає шкоди в цьому доти, доки базові передумови та кінцеві цілі співпадають, залишаються спільними.

Можна зазначити, що практично кожна з різних сучасних моделей релігійного та інтелектуального оновлення може бути розділена на три базові концептуальні зони, які перекриваються, а саме: релігію, розум та дійсність (тобто, конкретні умови), або одкровення, людство та космос. Жодна соціальна структура не може вижити просто на основі мистецтва, науки та інтелекту, оскільки саме духовний вимір надає людству здатність до поступу й прогресу. Коли духовний вимір відсутній, цивілізація занепадає, оскільки якщо комусь бракує здатності до руху вгору, він, завдяки силі тяжіння, не матиме іншого вибору, окрім як падати донизу.

Умови для цивілізаційного оновлення й пробудження, у термінах Малєка Беннабі (1905 – 1973), є такими: люди, земля та час. Ці три фактори складають соціальний капітал, який забезпечує мусульманську спільноту тим, що вимагалось на ранніх етапах її історії. Щодо пріоритетів, яким треба зараз віддавати перевагу, Мунір Шафік (народився у 1934) перелічив наступні питання, як такі, що потребують особливої уваги: уможливлення мусульманської спільноти знову самостійно керувати своїми справами, відновлення її гідності шляхом позбавлення від іноземного контролю; розділення, які розколюють мусульман у всьому світі і, відповідно, необхідність досягнення єдності; розвиток пов'язаних питань; питання соціальної справедливості, людської гідності, практика консультування та стосунки між

правителями і їхніми народами; забруднення довкілля; боргові тягарі, в умовах яких працюють бідні нації; та дезінтеграція й занепад сім'ї, як одиниці суспільства.

Оновлення та різні підходи до розуміння й використання

Вчені сперечаються щодо різниці між термінами таджід (загалом, перекладається як оновлення) та іншими пов'язаними термінами. Причина для розбіжностей у поглядах полягає в тому, що деякі з цих термінів у сучасному використанні несуть сенси чи конотації, які конфліктують з історичними переконаннями й практикою мусульманської спільноти. Замість того, щоб повністю уникнути їхнього використання, однак, ми потребуємо відокремлення цих термінів та пов'язаних з ними концепцій від небажаних нюансів та конотацій шляхом висвітлення їхнього термінологічного, лінгвістичного та правового походження. Найбільш повне оновлення це таке, яке поєднує як оновлення, так і розвиток.

Я презентую декілька різних підходів до релігійної реформи та оновлення. Тим, хто започаткував перший підхід, був Хішем Джайт (народився у 1935), він дотримується думки, що країни, які є позаду в царині ісламського законодавства, повинні наздогнати ті, котрі є просунутими у цьому відношенні. Наприклад, Джайт наголошує, що ми повинні покінчити з покараннями худуд, від яких відмовилися Омейййди тринадцять сторіч тому назад, а натомість звернути нашу увагу на широку царину законів, які регулюють особистий статус, формулювання яких є застарілим та потребує модернізації.

Терміни, які належать до тієї ж семантичної родини

Набір термінів містить значення, які перекриваються до тієї чи іншої міри з терміном таджід, чи оновлення. Такі терміни мають

низку спільних семантичних елементів. Усі вони стосуються, наприклад, індивіда та групи, себе та іншого, речей та ідей, цього світу й світу прийдешнього. На додачу, усі вони переймаються рухом та оновленням, розбудовою та внеском, здійсненням переходу від однієї ситуації до іншої. Деякі навіть можуть використовуватися як взаємозамінні.

1. Тагйір. Перекладається загалом як «зміна», дієслово гаййяра (віддієслівний іменник тагйір; неперехідна форма тагаййяра) стосується процесу, шляхом якого хтось чи щось змінює одне становище на інше. Коли ми змінюємо щось, ми спричиняємо те, що воно стає не таким, як було до того. Процес описується словом тагйір, або зміна, і набуватиме однієї з двох форм. Одна має на увазі зміну зовнішнього вигляду чи форми чогось без зміни його сутності, а друга – зміну саме сутності; іншими словами, сутнісну зміну чогось на щось.

Абдул-Маджид ан-Наджар, наприклад, бачить процес зміни як такий, що зосереджується довкола двох осьових принципів: один, відкидання реальності такої, як вона є, та; другий, вчинки для заміни існуючої реальності на альтернативну реальність, основу на чіткому значенні того, чим є альтернатива і презентації способів, завдяки яким альтернатива постає до буття.

2. Іслях. Іменник саялах означає добро, праведність та благо, він протиставляється фасад, що означає корупцію, занепад та шкоду. Отже, похідна дієслівна форма аслаха (віддієслівний іменник іслях), означає спричинювання чогось, що призводить до добра, блага чи користі після того, як щось було зіпсуте, погане й шкідливе; коротше кажучи, реформувати чи полатити. Пов'язані пари протилежностей в рамках семантичного поля включають мусліх (реформатор) та муфсід (корупціонер, саботажник), які можуть стосуватися як індивіда, так і групи.

3. Іхья. Трьохбуквений корінь х-й-й (віддієслівні іменники хайя та хайяван) протиставляється м-в-т (віддієслівні іменники мавт та мавтан), що означає смерть. І точно як життя і смерть цілком визначають існування людей і тварин, рослин і цілої планети, вони так само стосуються ідей, принципів, доктрин та теорій. Коранічне твердження «не однаковими є сліпі та зрячі; як не однаковими є морок та світло чи прохолодний затінок і палюча спека: і не однаковими є живе та мертво» (сура «Фаджр», 35:19-22). Са'аліб пояснив це такими словами: «Термін «живе» описує мусульман, тоді як термін «мертво» описує тих, котрі відкинули послання ісламу». Чи називаємо ми це оновленням, зміною, реформою чи відродженням чи оживленням, воно виконує ту саму функцію та служить тій самій меті.

4. Ба'с. Трибуквений корінь б-с-с позначає пробудження, спонування, провокування, підняття чи отямлення. У традиційному використанні, дієслово ба'аса використовувалося для позначення двох принципових значень. Одне з них – посилати, як у сурі «Перешкоди», 7:103, де Бог проголошує: «І після тих Ми послали (ба'асна) Мойсея...». Та в сурі «Корова», 2:213: «Усе людство колись було однією спільнотою; тоді вони почали розділятися. Аллаг відіслав (ба'аса) пророків вісниками та застерігачами...». Інше значення – це оживляти чи воскрешати, як у сурі «Корова», 2:56: «А потім Ми воскресили вас (ба'аснакум) після вашої смерті...» 5. Нахда. Трибуквений корінь н-х-д означає поступальний рух. Як таке, дієслово нахада (віддієслівні іменники нахд чи нухуд), як його похідні інтахада, означає підйом, тоді як іменники нахда, нахд та нухуд означають рух, підйом та акт набуття сили. Отже, корінь н-х-д повністю складається з тих, які передують йому (тагйір, іслях, іхья та ба'ас), хоча він не використовується ніде в Корані. Він використовується радше в Сунні, найбільш конкретно там, де йдеться про правила ритуальної молитви (салат). Однак, зважаючи на його часте використання з середини дванадцятого сторіччя, термін нахда, який перекладався як «пробудження» чи «відродження», почав

асоціюватися з інтелектуальним рухом, яким керувало покоління мислителів, що їх назвали «піонерами пробудження».

Розділ п'ятий

Таклід, іттіба' та іджтіхад:

контраст та взаємна доповнюваність

Трибуквений корінь к-л-д, згідно з Ібн Фарісом (помер у 395 році гіджри/1004 році н.е.), означає «літери каф, лям і даль, які утворюють два цілісних корені, один з яких означає акт повішання чогось чи підозру чогось по відношенню до чогось, чи когось, іншого, а інший означає долю чи талан». Множина кіляда (кала'ід), яка зустрічається одного разу в Корані, стосується значення, розтлумаченого вище. В сурі «Трапеза», 5:2, термін кала'ід стосується гірлянд, накинутих на шії тварин, котрі мають бути зарізані у якості жертвоприношення, тоді як у Сунні ми маємо висловлювання Айші: «Я сплела своїми руками гірлянду для жертвовної тварини Посланця Бога (кала'ід гаді Расулу Алаг). Тоді він накинув (калладага) її на неї». Як і Коран, Сунна не роз'яснює чітко дієслово каллада (віддієслівний іменник таклід).

Аш-Шатібі цитував Аль-Масуда в «Аль-Ітісам», говорячи: «Стережіться того, щоб хтось з вас перетворював свою релігію на просту імітацію когось ще, так, що коли ця людина вірує, то й він вірує, а якщо ця людина не вірує, то й він не вірує». Отже, низка вчених описала імітацію як «найзгубніше нововведення», яке було нечуваним впродовж перших сторіч ісламу. АшШавкані стверджував: «Людина, яка робить таклід – це той, хто не вивчає ні вчення Корану, ні приклад Посланця Бога, але, натомість, думає тільки про вчення свого імама. І якщо хтось виходить за рамки вчення свого імама, щоб запитати щось про Коран та Сунну, то, за визначенням, така людина не є мукалідом» і, таким чином, саме тому таклід був визначений як «прийняття чийхось слів без вимагання навести докази на підтвердження цих слів».

За іронією, виявляється, що ті самі люди, чийм вченням найбільше сліпо слідували – а саме, засновники різних шкіл

ісламського права – були найбільш палкими у своєму засудженні та заперечуванні такліду, а натомість наполягали на важливості навчання, іджтіхаду та пошуку доказів. Ахмад ібн Ханбал усовіщав: «Це є ознакою невігластва і браку розуміння, коли хтось дозволяє, щоб його релігія диктувалася йому іншими людьми». Серед пізніших вчених, найбільш видатними критиками такліду були послідовники того, що отримало визначення «реформістського руху» чи «модерного салафізму» та різноманітних рухів і шкіл думки, котрі відгалузилися від них. Фатхі Аль-Дурайні стверджував: «Зважаючи на те, що таклід охоплює вироблення тверджень, котрі не підтримуються доказами, без посилання на вищі цілі ісламського закону і, таким чином, без відновлення якогось іджтіхаду, це вмикає підозріливість розуму. Як такий, таклід є відмовою від даної Богом відповідальності мислити, розмірковувати та отримувати освіту, як про те йдеться у сурі «Аль-Ісра», 17:36: «Не йди за тим, про що не маєш знання, адже слух, зір і серце – усіх їх спитають про обіцяне».

Іджтіхад і таклід: їхні спільні та контрастні формоутворюючі ролі в мусульманській спільноті

Слід зазначити, що більшість вчених та імамів, які забороняють таклід найбільш чітко, мають на увазі тільки тих людей, котрі здатні здійснювати іджтіхад. Що стосується тих, котрі здатні чітко розрізняти різні типи текстів та раціональні докази, але не мають повноцінної кваліфікації муджтахідів, думки розходяться, – заборонений для них таклід чи ні. Однак, існувала одностайна згода, що неосвічена пересічна людина, яка нездатна робити раціональні судження про правові питання або ж занадто зайнята здобуванням свого щоденного прожитку, має дозвіл на здійснення такліду, зважаючи на необхідність.

Побіжна перевірка доказів, цитованих прибічниками такліду, призведе до цілком протилежних висновків, ніж ті, яких вони

прагнуть дійти. Як в Корані, так і в Сунні ми знаходимо заклики до навчання, до задавання питань і слідування доказам та доведенням, до чого б вони не призводили. За іронією, тексти, у яких знаходяться ці заклики, є тими самими текстами, на які спираються прибічники такліду і вважають їх своїми найбільш сильними аргументами. В сурі «Ан-Нахль», Бог говорить: «І раніше за тебе Ми відсилали чоловіків, яким дарували одкровення. Запитайте про це в людей Нагадування, якщо ви не знаєте. (16:43).

У зв'язку з цим питанням, наводяться хадиси, у яких йдеться про вищість сподвижників Пророка та чесноту наслідування їх. Наслідування дій сподвижників узгоджується з наказом Пророка наслідувати приклад праведних халіфів. На противагу, однак, Пророк не велів нам дотримуватися непохитно практики, запровадженої тим чи іншим мусульманським вченим чи приймати погляди того чи іншого муджтахіда. Понад те, відмінності у думках, які поставали серед сподвижників, є доказом динамічності процесу іджтіхаду та життєвості мусульманського розуму. Як такі, ці відмінності є ознакою Божої милості по відношенню до мусульманської спільноти та широти, яка нам була дарована, в тлумаченнях Божих велінь.

Незначна кількість мусульманських юристів висвітлила це, включаючи Юсуфа аль-Карадаві, який, наприклад, встановив підхід до питання про правові постанови спираючись на низку важливих педагогічних підвалін, однією з яких є принцип «супроводжування чиеїсь фетви достатніми поясненнями та розтлумаченнями». Роль та важливість іджтіхаду в житті мусульман була підсумована добре Ібн Хазмом, який писав: «Кожен з нас має обов'язок бути задіяним в іджтіхаді до тієї міри, до якої він є здатним на це, щоб, таким чином, пізнавати те, що Бог вимагає від нас».

Іттіба' і таклід: порівняння й контраст

Бібліотека сайту Іслам в Україні islam.in.ua

Згідно з Ібн Фарісом (помер у 395 році гіджри/1004 році н.е.), трибуквений корінь т-б-а' послідовно відображає значення «слідувати» чи «йти позаду». Цей корінь неодноразово використовується в Корані у цьому сенсі й іноді у переносному значенні, як от у сурі «Корова», 2:38. В інших випадках, він використовується буквально, як от, наприклад, у сурі «Поети», 26:60. Дієслово іттаба'а може також відображати значення покірливості чомусь шляхом виконання обов'язку, як у сурі «Перешкоди», 7:203, де Пророку наказується сказати: «...Воістину, я йду за тим, що відкрито мені Господом моїм...». В іншому місці, як от у сурі «Ан-Назі'ат», 79:6-7, він (цей корінь) відображає той сенс, що одне слідує за іншим. Сура «Аль-Касас», 28:42 використовує дієслово атба'а у сенсі спричинювання чогось, що супроводжує чи переслідує когось надмірно. Говорячи про фараона та сонмища його посіпак, Бог проголошує: «Ми зробили так, що прокляття супроводжує їх у цьому світі (атба'нагум фі хадісі ад-дунйа ла'натан)....».

Повідомляється, що Пророк критикував певних людей за сліпу й рабську відданість тому, що було встановлено їхніми предками, говорячи: «Насправді, ви слідуєте (ля таттабі'анна) практиці тих, п'ядь за п'яддю, лікоть у лікоть». Однак, слід розрізняти поняття іттіба' й таклід. Слово іттіба' використовується для позначення відданості Корану; якщо немає відповідних посилань у Корані, воно стосується відданості Сунні; якщо немає таких текстів і там, то воно стосується відданості позиції, яку займали наші вчені-попередники і яка, згідно з нашими відомостями, була одностайно ними підтримана.

Якщо ж немає нічого відповідного у цих джерелах, тоді іттіба' стосується судження за аналогією, – використання висновку, який був отриманий щодо ситуації, яку можна вважати аналогічною, і цей висновок має опертя на текст у Сунні; якщо ж це неможливо, тоді шукається висновок, стосовно якого існувала одностайна згода наших вчених-попередників. Однак, така

позиція, щоби бути дійсною, повинна сама спиратися на аналогію, виведену з Корану та Сунни.

Ібн Таймійя класифікував таклід як різновид осуджуваної, недозволеної іттіба'. Згідно з сучасним мислителем Тахою Абдур-Рахманом (народився у 1944), єдина відмінність між іттіба' й таклідом полягає у наявності чи відсутності доказу. Розуміючи це з такої перспективи, іттіба' є відданістю позиції, яка підтримується доказами, тоді як таклід є відданістю позиції, яка не підтримується доказами. Історично, однак, було розроблене добре обґрунтоване правове, термінологічне й практичне розрізнення між таклідом та іттіба', – перше поняття асоціюється з невинуватеною й необґрунтованою імітацією, а друге – з осмисленим, добре обґрунтованим наслідуванням прикладу іншого, або ж прийняттям його/її наукової позиції.

Розділ шостий

Мусульманська спільнота (умма) як регулятор оновлення й іджтіхаду

Різні значення й використання терміну умма

Слово умма використовується в Корані у п'яти головних значеннях: (1) спільнота, як про йдеться у сурі «Корова», 2:128; (2) епоха чи період часу, як про це мовиться у сурі «Юсуф», 12:45; (3) релігійний лідер, як про це сказано в сурі «Ан-Нахль», 16:120; (4) по відношенню видів чи роду, як ми це бачимо у сурі «Аль-Ан'ам», 6:38; (5) низки вірувань та практики, як ми це бачимо у сурі «АзЗухруф», 43:22. Слово умма використовується у першому значенні з наведеного вище списку – себто для позначення спільноти – як означення сукупності людей, кланів, племен і т.д. в регіонах по всій земній кулі, котрі об'єднані не національністю, але тим, що поділяють спільну віру й переконання, віддані ісламському законові й практиці ісламу, йог звичаям і цінностям. Ця спільнота поділяє спільну історію, з її поразками та перемогами, спільні радості й горе, сподівання та відчай. Відповідно, існує тільки одна мусульманська умма, або світова спільнота мусульман, хоча може бути багато мусульманських народів та місцевих громад.

Коран ідентифікує низку рис, котрі характеризують мусульманську умму. Серед них, – три принципи, а саме наступні: поміркованість, вибраність та випробування. Європейське використання поняття «нація», котре дуже часто використовується для перекладу арабського слова умма, зазнало впливу історичного розвитку, такого як формування політичної

держави (давлят). Щодо дедалі частішого використання терміну умма в Західній цивілізації, воно почалося тоді, коли національні ідентичності розбудовувалися на руїнах колись всеохоплюючої церковної споруди. Термін умма був задіяний, таким чином, західними авторами у такий спосіб, що це відображало семантичне перекривання з терміном давлят, себто політична держава.

Арабсько-мусульманська умма сформувалася шляхом історичних процесів, у яких мова та пропагування ісламського послання відігравали найбільш видатну роль, з географічними факторами, які були вторинними і мали другорядне значення. Мусульманська умма вижила й витривала впродовж сторіч, незважаючи на культурне розмаїття й множинність її членів. Цей «об’єктивний вимір» полягає в універсальності й фінальності ісламського послання, котре виявилось здатним асимілювати й інтегрувати спадок минулого шляхом відродження та оновлення.

Значення й важливість консенсусу для сучасної мусульманської спільноти

Вчені розділяють знання у відповідності до того, хто є його носієм та реципієнтами, на дві категорії: «загальне знання» (‘іلم ‘амма) та «вчене (наукове або елітне) знання» (‘іلم хасса). Якщо розглядуване знання має вигляд консенсусу, воно поділяється на таке, стосовно якого існує «простий загальний консенсус» (іджма ‘амма) та «вчений консенсус» (іджма хасса). Перша категорія, згідно з Аш-Шафі’ї, є загальним простим знанням щодо якого немає повідомлень у його помилковості чи неправильній передачі, і не є воно предметом суперечок. Коли консенсусу досягнуто, вчені мають обов’язок залучати усю мусульманську спільноту до його засвоєння шляхом роз’яснення, інструктування та конкретного застосування, а також дозволяючи кожному членові спільноти брати участь у процесі його обговорення та

імплементатії, – кожен член спільноти робить це у відповідності до свого розуміння та здатності.

У наш час та добу, спустошувану розпорошенням, відособленням, однобічністю, відсталістю, слабкістю та ухваленням низькопробних рішень, існує більша потреба, ніж будь-коли, в широкому консенсусі, який відображає солідарність та відданість Богу, єднання на цій основі в усіх сферах. Принципи консенсусу (іджма) й консультацій (ішура) завжди мали застосовуватися мусульманами скрізь, і єдине виправдання зведення їх до винятково вченої спільноти полягало у практичній необхідності, яка випливала зі зростання чисельності мусульман, навернення до ісламу представників різних національностей та людей різного походження, а також складністю в комунікаціях та подорожах з місця на місце.

Одним з найважливіших засобів гарантування цілісного розуміння ісламу є відданість його принципам, вірі й переконанням, стосовно яких мусульманська спільнота досягла згоди сторіччя тому назад, і які служили базисом для його (ісламу) цінностей, звичаїв і традицій. Такі реалії виходять за межі простого й потенційно суперечливого консенсусу вчених, це стосується самого осердя повсякденного життя людей та того, що вони підсвідомо вважають найдорожчим.

Розділ сьомий

Авторитетні точки референції як підґрунтя для інновацій та прогресу

Концепція марджа'їя та проблема ідентичності

Трибуквений корінь р-дж-а' має значення «повернення». Похідне від цього кореня зустрічається в сурі «Згусток», 96:8, де читаємо: «Воістину, до Господа твого повернення!» (інна лі роббіка аль-рудж'а). Отже, термін «марджа'їя» стосується чогось чи когось, до чого чи кого «повертаються», себто, до кого люди звертаються, як от універсальний, інклюзивний принцип, щоб вирішити конфлікт чи незгоду.

Умови, у яких зараз перебуває мусульманська спільнота, не дозволяють мати ступінь розмаїття, незгоди чи навіть суперечок, що його мусульманська цивілізація й культура могли собі дозволити, коли перебували на підйомі і, як наслідок, були сильними, згуртованими й самодостатніми. Ситуація, яка панує зараз, закликає до більшої уніфікації довкола ключових питань, з якими треба поводитися шляхом здійснення низки чітко визначених кроків та у світлі чітко визначених цілей. На думку Бурхана Гальюма, моральна криза, крізь яку проходять арабські суспільства, виявляє себе у нездатності модернізації для забезпечення обдуманих основ моралі, тоді як, водночас, руйнується релігійна підтримка такої моралі.

Абдул-Хамід Абу Сулейман пропонує акомодацию збалансованої суміші соціальних та релігійних факторів. Авторитетні джерела, за його передбаченнями, мають бути такими, котрі об'єднують мусульман довкола себе та використовуються у якості настанови до дії, вони допомагатимуть забезпечувати подальшу єдність серед різноманітних тенденцій спільноти й шкіл думки шляхом вирішення різноманітних суперечок, які виникатимуть серед

членів спільноти. Адаже на додачу до знання й технології, кожна спільнота, яка сподівається вижити й витривати, також потребує авторитетних духовних, моральних та символічних рамок, підґрунтя, що живитимуть і надихатимуть її, об'єднуюватимуть її досвід, модулюватимуть і направлятимуть її реакції, фокусуватимуть її загальне бачення.

Легітимне, достовірне джерело авторитетності базуватиметься на трьох головних підвалинах, а саме: (1) одкровенні, (2) людському розумі та (3) космосі. Питання авторитетності й джерел, з яких ми виводимо це часто пов'язане з питанням ідентичності. Подібно до інших спільнот, ідентичність мусульманської спільноти, чи то умми, виводиться з двох елементів: (1) паттерну відносин, які пов'язують її окремих членів, та (2) ідеологічної матриці, яка породжує цей паттерн.

Авторитетність та «європо-америкоцентризм»

Певні методологічні основи мають бути закладені від початку в концептуалізації наших власних джерел авторитетності у зв'язку з Іншим. Якщо ми виключаємо протилежні кінці спектру – себто, як тотальне відкидання, так і тотальне прийняття Західної цивілізації – ми виявляємо низку інших підходів, які відображають непослідовне ставлення по відношенню до Себе та Заходу. Що нам треба, так це, однак, підхід, який встановлює методологічні підвалини для того, щоб мати справу з інформацією та авторитетними рамками, в яких визначається, що приймати, а що відкидати.

Алжирський вчений Мохаммад Аркун (1928 – 2010), який прожив десятиріччя свого життя на Заході, присвятив себе тому, щоб відіграти роль посередника між ісламською та європейською думкою. Однак, Аркун був неспроможний, зрештою, спричинити бодай якийсь вплив на те, що він

позначив як «незмінний та неприхильний» погляд Заходу на іслам. Насправді, він зазнав невдачі навіть у тому, щоб змінити ставлення Заходу до нього самого, як до мусульманського інтелектуала. Він дійшов висновку: «Ми не маємо іншого вибору, окрім як зробити висновок, що ця повторювана невдача може відображати не неможливість зміни цього ставлення, але, радше, неправильність арабської та ісламської стратегії, яка ґрунтується цілком на зміні ставлення Заходу до нас (без зміни нас самих)... Ставлення до нас Іншого зміниться тільки тоді, коли ми змінимося самі».

Розділ восьмий

Універсальність: глобальна арена для дій, спрямованих на зміни, та просвіти

Концепція універсальності

Сходознавці та інші заявляють, як у давні часи, так і зараз, що іслам не є дійсно універсальним чи здатним до асиміляції розмаїття народів та культур. Головні аргументи, котрі висуваються на підтримку цієї точки зору, є такими: (1) Коран записано арабською мовою і, з цієї причини, його можуть розуміти тільки араби; (2) Коран з'явився як відповідь на специфічні ситуації та обставини, які були дійсними для мешканців Аравійського півострова у сьомому сторіччі н.е.; і (3) на початку своєї пророчої місії, Посланець Бога не заявляв, що несе універсальне послання.

Ібн Ашур пояснив, що у дні пророків, араби стояли осторонь від інших народів, виділялися чотирма ключовими рисами, які рідко, якщо взагалі коли-небудь, поєднувалися в одному народі: (1) хороші розумові здібності, (2) потужна пам'ять, (3) прості цивілізація й кодекс законів; і (4) відносна ізоляція від інших народів світу. Ці риси робили арабів особливими у сприйнятті, розумінні та збереженні і донесенні послання ісламу. Таким чином, очевидно, що у своєму заклику і своїм прикладом Пророк ісламу був ланкою в ланцюзі пророків від Ноя, Авраама, Мойсея та Ісуса.

Монотеїстичний вимір універсальності, який базується на принципі того, що сутність, якій ми поклоняємося є одною, об'єднує мусульманську спільноту довкола спільної цілі й напрямку щодо питань управління, соціального прогресу й розвитку, законодавства й панівної філософії. На думку Аль-Алвані, для того, щоб відігравати конструктивну роль, для якої

вони були створені, члени мусульманської спільноти повинні тільки повторно відкрити й знову активувати свою відданість змінам, базованим на відкритому Богом посланні, і бути свідомими себе та своєї місії. Світ потребує мусульманської спільноти, яка твердо стоїть на шляху поміркованості й активно залучена в життя інших, має всеохоплюючу ментальність, яка вітає усіх і відкидає усі форми риторики винятковості, є урядуванням, котре має у якості настанови Книгу Бога; і закони, які вона встановлює, не створюють невинуватених труднощів ні для кого, забороняючи, водночас, те, що є шкідливим.

Універсальність та окремішність у сучасному арабсько-ісламському дискурсі

Маючи справу з проблемами, з якими стикається світ, є ті, котрі схильні наголошувати на універсальності за рахунок окремішності, тоді як інші схильні робити протилежне. Обидві ці тенденції ґрунтуються на припущенні, що існує вроджена несумісність між універсальністю з одного боку та окремішністю з іншого, тож ми можемо тільки стверджувати, що піднесення одного призводить до руйнації іншого. Однак, припущення це є помилковим.

Насправді, ісламський універсалізм з його підґрунтям відкритості та запрошенням є втіленням всеохоплюючої філософії, яка доводить свою спроможність захищати національні ідентичності спільнот в її рамках історично, коли виникають конфронтації. Квест щодо підтвердження ідентичності, на думку Гальюна, така як квест щодо формування глобальної системи. Навпаки, такий квест є проявом такого порядку. Для будь-якої легітимної глобальної системи, яка відмовляється визнавати окремішність, це відкидає відповідальність по відношенню до інших, а наполягає радше на трактуванні їх як ніщо, як такий собі «сирий матеріал» у своїх власних цілях чи, у кращому випадку, як підлеглих.

Малек Беннабі дотримується думки, що доля будь-якого людського колективу визначається частково подіями й сутностями, які перебувають за межами географічних кордонів. Особливо у добу, в яку ми живемо, культура визначається та усталюється в глобальному контексті, оскільки її джерела з яких дана культура черпає ідеали й цінності, питання, які вона адаптує, провокації, на які вона реагує, та акції, які вона здійснює, не може походити повністю зі свого власного ґрунту. Відповідно, мусульманські інтелектуали мають обов'язок дивитися на речі із найширшої з можливих перспектив, щоб зрозуміти їхню роль та роль їхнього суспільства й культури в ширшому світі. Роль ісламу, на думку Аль-Джабірі, полягає в тому, щоб забезпечувати приклад соціальної гармонії шляхом відтягування прихильників від розмаїття підґрунтя й національностей, а потім трансформувати це людське вариво у світову спільноту (умму) з чітким сенсом ідентичності. Воскресіння фундаментальних концепцій умми — світової спільноти — а універсальність у сучасній арабській та ісламській думці репрезентується якісним зсувом у методах і перспективах реформ, оновлення і зміни. Ми повинні або прийняти виклик і взяти участь в ухваленні рішень, які впливають на наші життя, або ж прийняти рішення, зроблені за нас тими, хто посідає владу робити це.

ЧАСТИНА ЧЕТВЕРТА
**ОСНОВИ ПОВ'ЯЗАНОЇ З ІДЖТІХАДОМ ДУМКИ ЯК
ПІДВАЛИНИ ДЛЯ РУХУ РЕФОРМУВАННЯ Й ОНОВЛЕННЯ ТА
ФАКТОРИ, КОТРІ ВИЗНАЧАЮТЬ ЇХНЮ НЕВДАЧУ**

Розділ дев'ятий
Пробудження арабів, націоналістичний
та секулярний дискурс й
«модерність» елітарної думки

Культура та її відношення до змін

Можна сказати, що культура — це загальна сума моральних рис та соціальних цінностей, які впливають на індивіда від народження. Згідно з Бурханом Гальюном, життєздатна культура — це така, котра буде тільки додавати нові елементи до свого існуючого ядра знань чи уявлень, якщо вони є сумісними з усталеним попереднім досвідом. Ці нові елементи потім адаптуються й асимілюються в існуюче моральне, інтелектуальне та релігійне сплетіння.

Що стосується процесу, шляхом якого формуються культури, Беннабі дотримується думки, що тип культури, який постає у даний час у даному місці, визначається світоглядом людей. Гальюн зазначає, що деякі народи, чії держави були зруйновані і чії економіки були пригноблені колоніалізмом, або чії економіки були заміщені капіталістичними системами, котрі повністю несумісні з їхніми станами та потребами, вдалися до культури, як до засобу спротиву, і що після десятиріч такої ненасильницької опозиції, вони спромоглися відновити себе у якості держав. Це свідчить саме про те, що навіть радикальні зміни у політичних та економічних системах не можуть спричинити поразку народів, яким вдається зберігати свої

культури, тобто, свої особливі ідеології та цінності, свої унікальні шляхи символізації дійсності.

Націоналістична думка – зупинки на шляху ревізії та виправлення

Коли йдеться про оцінювання та виправлення націоналістичної думки, нам слід повернутися назад до самих її витоків, коли націоналістична думка виражала себе в секулярних термінах. Під час останнього періоду існування Османської імперії (кінець дев'ятнадцятого і початок двадцятого сторіччя), християнські й мусульманські меншини прагнули захиститися від отуречення, яке відбувалося на релігійних засадах, але було секулярним. З глобальним поширенням соціалістичної думки в Європі та скрізь, арабська націоналістична думка, яка адаптувала соціалізм для своїх потреб, розглядалася у якості вирішення проблем в Арабському світі. Однак, арабський націоналістичний рух не зміг досягнути своєї мети і об'єднати арабську спільноту, розвинути ресурси арабсько-мусульманської спільноти.

У тих випадках, коли націоналістичні течії здобували політичну владу, політична влада була схильною до того, щоб ставати їхньою єдиною турботою. Як наслідок, такі націоналістичні течії зазнали стагнації на рівні локальної влади, їх звела на манівці спокуса просто прийняти статус-кво. Націоналістичні течії втратили свій креативний, піонерський дух і свою рвильність для досягнення справжньої єдності. Іслам дає нам історичну модель асиміляції та інтеграції меншин. Коли пророк почув, що деякі його послідовники зневажали таких членів мусульманської громади, як Біляль ібн Раббах, який був абіссінцем, Сухайб аль-Румі, який був візантійцем та Салман аль-Фарісі («Салман-Перс») через те, що вони не були арабами, він звернувся до людей зі словами: «Арабськість не є чимось таким, що ви успадковуєте від батька чи матері. Радше, вона походить від мови, якою ви розмовляєте. Хто розмовляє арабською мовою, той є арабом».

Коло арабської умми розширилося згодом внаслідок включення усіх тих, хто був арабізованим у плані культури, способу мислення, приналежності та лояльності.

Постійно неоднозначна риторика

Мені часто нагадують про подібність між секуляризмом, як він стосується сучасної арабської думки, та доктриною Трійці, як вона стосується до християнської думки. В обох випадках, йдеться про туманність, сум'яття та неможливість зайняти тверду, непохитну позицію. Англійське слово «secularism», яке має відповідники у багатьох європейських мовах, походить від латинського *seculum*, що означає «сторіччя», «ера», «покоління» чи «епоха». Французький термін *laïcisme* стосується системи філософії, яка не вважає релігію чимось важливим, не знаходить для неї місця у громадських справах, чи навіть у сфері приватного життя. Що стосується терміну «секулярний», він вперше був використаний під час укладання Вестфальського мирного договору у 1648 році, який визнається багатьма істориками у якості попередника секулярного феномену на Заході.

Секуляризація у Західному світі була природним наслідком подій там, а екстремальність реакції проти релігії була спів мірною з крайнощами контр-реакції самої Церкви, яка наполягала на збереженні монополії на тлумачення релігії. Арабсько-ісламські суспільства були уражені значно таким розвитком подій, який вплинув на них за допомогою трьох головних каналів: колоніалізму; освітніх місій, у яких студенти, араби-мусульмани, посилалися на навчання на Захід; та встановлення християнських освітніх установ в арабськоісламських країнах. Також було приголомшливе бажання на Сході наздогнати Захід у плані прогресу.

В Арабському світі, секуляризм виявив себе як матеріалістична, атеїстична течія, позначена антипатією по відношенню до релігії. Далі, незважаючи на усі труднощі, пов'язані з терміном «секуляризм», ми чуємо заклики від політиків та інтелектуалів також відтворити експерименти інших з секуляризмом у різних частинах мусульманського світу. Такі роздуми відображають зневагу по відношенню до релігійної й історичної дійсності мусульманської спільноти. Секулярна думка страждає від справжньої, глибокої інтелектуальної кризи, яка призводить до застою, некритичного сприйняття концепції, яка була породжена в чужому семантичному середовищі без чіткого розуміння того, як ця концепція функціонує чи в своєму власному середовищі, чи в рамках європейської культури з її релігійними, історичними й соціальними особливостями. Взяти релігію, яка головним чином спирається на законодавство, яке забезпечує підвалини суспільства, й відірвати її від соціального й політичного життя — це є, фактично, відкиданням цієї релігії, яка не може бути розділеною чи розбитою на частини у намаганнях видалити її вчення з різних сфер життя.

Розділ десятий

Ісламська реформа: моделі руху й програми реформ

Про історичні фактори, які поглибили соціальний та культурний колапс

Праці, які мали справу зі слабкістю мусульманської світової спільноти та причинами, які спричинили її занепад, мають велике значення. Однак, вони є неадекватними як у плані кількості, так і якості. Є декілька ключових вчених, котрі переймаються справою ісламського реформування. У своїй книзі «Відродження наук про віру», імам Аль-Газалі, який жив у п'ятому сторіччі гіджри/одинадцятому сторіччі н.е., розлого висвітлив розвиток подій, які мали місце після кінця правління праведних халіфів. Аль-Газалі був схильний звести кризу в ісламі до інтелектуальної сфери, у якій ми можемо спостерігати декілька рівнів ухиляння від підходу, який використовували сподвижники та їхні спадкоємці, котрі залучали розуміння релігійних текстів і робили висновки на основі них, здійснювали відкритий обмін думками й аргументами, дебатували ефективно з опонентами, і т.д.

Незважаючи на задушливе невігластво, тиранію й фанатизм, які плондрували мусульманську спільноту, реформістський дух, який надихав Аль-Газалі та його наступників, був згодом відроджений в ісламській історії. Однією з видатних особистостей, у якій проявився цей дух, був Джамалуддін аль-Афгані. Елементи, які спричинилися до такого занепаду, можуть бути підсумовані у вигляді наступних пунктів: (1) коріння ухиляння були процесом дистанціювання від мусульманської релігії з її правилами, законами, принципами та моральними цінностями. (2) Втрата інтелектуальної єдності в рамках мусульманської спільноти сталася тоді, коли люди розділилися

на різноманітні секти й школи думки. (3) Система халіфату й політичного правління була зіпсувана розділеннями, яке сталося в плані політичної й наукової сфер, а також тиранією, несправедливістю, віддаванням переваги власним інтересам над спільними інтересами та іноземною інвазією, з деструкцією, яку вона принесла для економіки й інфраструктури мусульманської спільноти.

Тоді реформістський рух був очолений Джамалуддіном аль-Афгані, Мухаммадом Абдо, й опісля – рухом Братівмусульман, який заснував Хасан аль-Банна (1906 – 1949). Єгипетський вчений Мухаммад аль-Газалі (1917 – 1996) розглядав невігластво інших як критичний фактор поглиблення соціального й культурного колапсу в мусульманській спільноті. Для того, щоб мусульмани сприймали своє оточення більш чітко й стикалися з умовами поступу як суспільство, він запропонував як «зовнішню», так і «внутрішню» діяльність, яка мала би каталізувати процес поступу. Таха Джабір Аль-Алвані підійшов до завдання ісламського реформування шляхом ідентифікації сфер дисфункції та порушення балансу.

Міжнародний інститут ісламської думки є однією з небагатьох установ, які служать для того, щоб озвучувати голоси різних людей, котрі прагнуть прогресу мусульман, є мусульманськими мислителями, чия мета у їхніх працях полягає в тому, щоб ідентифікувати труднощі, з якими стикається мусульманська спільнота, щоб оживити її ісламську спадщину креативними шляхами і дати освіту іншим, виправити панівні шляхи мислення за допомогою методів, завдяки яким вони працюють над досягненням своєї мети.

Іджтіхад та оновлення

Більшість досліджень, які мали справу з реформістськими рухами, досліджували їх із суто історичної точки зору. Зважаючи на їхню важливість для реформістських зусиль, що докладаються, ми потребуємо набагато більшої кількості досліджень, присвячених реформуванню. Сучасний салафітський реформістський рух, започаткований і очолений колись Джамалуддіном аль-Афгані та Мухаммадом Абдо й Рашидом Рідою, витік з рухів, які передували йому і залишив свій слід на тих рухах, які почалися пізніше.

Аль-Афгані сфокусувався на масових акціях, як на формі революції, і закликав учасників прагнути конституційного правління, реформування парламентських рад та встановлення системи, базованої на консультації та процесі виборів. Для Мухаммада Абдо, навпаки, масові акції мали дуже маленьке значення у процесі здійснення соціальних та політичних змін. Абдо не дуже покладався на «маси» та на «широкий загаль», який він уподібнював «безмозкій машині». Відповідно, його зусилля були зосередженими довкола встановлення нових освітніх інституцій, таких як Дар аль-Улюм, та реформування існуючих інституцій, таких як Аль-Азхар, Міністерство у справах релігії та ісламські релігійні суди, – це серед іншого.

Реформи Абдо мали на меті допомогти людям відчутти важливість їхньої країни і спонукати їх відчутти національну гордість, відчутти приналежність; вони також мали на меті виховати спільний дух та вдосконалити національну економіку. У тому, що стосується кредо, Абдо прагнув звільнити людей від доктрини визначення наперед і сповістити їм благословення раціональності, яке мало на меті оперувати пліч-о-пліч з одкровенням. Абдо переймався подоланням сектантства, партійності та сліпого наслідування і закликав до того, щоб «двері іджтіхаду» були відчинені заради соціального розвитку, інституційної реформи та відродження корисних надбань.

Салафітський реформістський рух, започаткований Аль-Афгані та Абдо, забезпечив потужний імпульс для мусульманських мислителів у справі подолання як внутрішніх проблем мусульманської спільноти, так і викликів, з якими вона зіткнулася в часи колоніалізму. Що зробила салафітська школа, так це, по суті, переоцінила ісламські цінності та концепції у світлі потреб нашого часу. Чинячи так, вона надала цим цінностям і концепціям друге дихання. Однак, вона не зробила нічого для перевірки західних чи модерних концепцій, виявилася геть нездатною забезпечити такі потрібні зміни.

Оцінювання невдалих експериментів

Шляхом вивчення цих експериментів, ми можемо ідентифікувати їхню силу та шукати засобів для усунення їхньої слабкості, коли на рівні концептуалізації, вживаються певні заходи, чи режими застосування. Зміна, на краще вона, чи на гірше, відбудеться тільки тоді, коли вона здійснюється «народом» – тобто, радше спільнотою, ніж окремими індивідами. Отже, якщо спільнота здійснює позитивні зміни шляхом мислення та через освіту, наприклад, це спричинятиме плідні зміни в інших сферах життя. Щоб мати цілісні концептуальні рамки для здійснення реформи, ми потребуємо справжнього розуміння питань, пов'язаних з ісламським законом та доктриною, базованою на Корані та Сунні. Для того, щоб сучасні інтерпретації належно працювали з проблемами нашого часу і нашої доби, вони повинні містити найостанніші дослідження у сферах природничих та гуманітарних наук, а також технологічні досягнення сучасності.

Однак, є й згубні ефекти «дроблення» й «елітарності» на думку та дії. Під «дробленням» (атомізмом), я маю на увазі тенденцію до розглядання застосування ісламського вчення як засобу для досягнення цілей та інтересів конкретної групи чи класу суспільства за рахунок інших. А щодо терміну «елітарність», він

мас наводити на думку про те, що тільки тоді ідея досягне успіху, якщо вона викликатиме довіру й зростаючий ентузіазм, якщо викликатиме щире бажання й волю до праці та пожертви заради неї. Ніяка спільнота не підтримуватиме інтелектуальну чи ідеологічну течію зі щирим ентузіазмом, якщо тільки не будуть виконані дві умови:

(1) публіка повинна зрозуміти цілі й завдання течії; і (2) люди повинні відчувати, що течія пропонує рішення дійсних проблем, з якими вони стикаються. Уся спільнота потребує того, щоб бути залученою до участі в реформуванні тим чи іншим шляхом, і більша частина ісламського законодавства, у дійсності, приймає в розрахунок інтереси спільноти.

Розділ одинадцятий

Сучасна ісламська думка: полагодження зламаних ланок у ланцюзі

Невдача стількох багатьох ісламських реформістських рухів вказує на існування глибоко вкорінених дефектів, які мають бути ідентифікованими і виправленими з широким розмахом. На додачу до просування інноваційних, реформістських інтерпретацій та виправлення концепцій, які лежать в основі цих дефектів, є потреба у перевірці трьох важливих ланок у ланцюзі, який становить сучасну ісламську думку. Цими трьома ланками є: ідеологічні рамки для думки та дії; поміркованість; та реалістичні підходи.

Конструювання ідеологічних рамок для думки та дії

Трибуквений корінь ‘а-к-д від якого ми виводимо арабське слово для позначення кредо (‘акида) має значення зв’язування або зав’язування вузла. Коли ми «зв’язуємо» або «прив’язуємо» наші серця чи наміри до конкретної істини або ідеалу, ця істина чи ідеал стають джерелом авторитетності, яке направляє нас. У відповідності з образами зв’язування та розв’язування, прив’язування та відв’язування, коли віра в ісламське кредо слабшає й забруднюється сторонніми домішками, це кредо починає втрачати свою здатність зв’язувати мусульманську спільноту разом, ніби мотузка, яка більше не може тримати вітрило напнутим, якщо розв’язуються вузли на ній. Якщо розуміння мусульманської спільноти, розуміння нею її доктрини, є порушеним, уривчастим чи неповним, це відіб’ється на стані її цивілізації.

Реакція людей на ісламську доктрину має місце на різних рівнях. Одним з них є розуміння; іншим – віра в її істинність; ще одним – рішення вважати її авторитетним джерелом настанови для

думки та дії, включаючи дослідження людини та її висновки, до яких це призводить. Коли політична думка була відмежована від ісламських ідеологічних рамок з поваги до цінностей соціальної справедливості та прав людини, багато мусульман почали думати у такому напрямку, який легітимізував тиранію. Це супроводжувалося фразами на кшталт «просто тиран» та «краще брутальний тиран, ніж нескінченний хаос».

Ан-Наджар запропонував два взаємопов'язані кроки, котрі можуть бути здійснені сучасними мусульманськими мислителями для зміцнення зв'язку між ісламською доктриною та законом. Перший крок полягає у тому, щоб присвятити дослідження доктрини кожному центральному питанню, пов'язаному з ісламським законом, а другий – забезпечити, щоб кожна правова постанова мала під собою твердий доктринальний базис, себто, щоб вона складалася як зі специфічних вимог ісламського закону, так і з загальних принципів, завдяки яким ці вимоги оформлюються.

Центристська тенденція

Арабський корінь в-с-т асоціюється з центром чогось, з чимось, що знаходиться посередині, чи між двома крайнощами. Як такий, він асоціюється зі справедливістю та неупередженістю. Бог описав мусульманську спільноту як «...общину середнього шляху...» (сура «Корова», 2:143). Центризм, чи поміркованість, є визначальною рисою всеохоплюючого ісламу, це універсальний напрямний принцип, який живить усі ісламські правові постанови. Концепція центризму/серединного шляху керує як думками, так і вчинками, концептуалізацією та дією. Саме ця риса ісламу уможливила те, що він виступив у ролі фундаменту для такої великої цивілізації, перш ніж вона зазнала занепаду, який був спричинений, фактично, відходом від коранічного «серединного шляху» та спрямуванням у бік або надмірності, або ж нехтування. Принцип поміркованості означає, що мусульмани

вчаться жити таким чином, щоб дух і тіло перебували в гармонії, і немає конфлікту чи суперечності між релігійними цінностями та вимогами соціального, економічного й політичного життя.

Як же, своєю чергою, виглядав підхід, прихильниками якого були найбільш ранні мусульмани? Він охоплював розуміння ісламської доктрини у всій її простоті, чіткості та чистоті; поклоніння як духовна щиросерда практика; етика як потужна, інтегрована мережа цінностей; ісламський закон як гнучка сутність з широкими обріями; життя як таке, що керується змістовними універсальними законами; і люди як шляхетні, морально відповідальні слуги Бога, наділені розумом. У своєму обговоренні традиції й сучасності, Аль-Карадаві застерігає проти бездумної фіксації на минулому та надмірного захоплення майбутнім. Він зазначає, що іслам займає середню позицію, яка не повинна стати жертвою жодної з цих крайнощів.

Реалізм та юриспруденція виваженого застосування

Слід бачити як належним чином треба застосовувати текст до ситуацій реального життя у різні часи, у різних місцях та обставинах. Потреба інтерпретувати релігійні тексти з точки зору їхнього практичного застосування призводить до розвитку розмаїття герметичних знарядь, включаючи, наприклад, юридичну преференцію (істіхсан), яка торкається даних людських інтересів (масаліх мурсаля) та загальних цілей ісламського закону, його пріоритетності над результатами киясу, чи судження за аналогією, та судження, базованого на необмежених інтересах (істіслях), яке реалізується шляхом вирішення конкретних людських проблем шляхом винесення правових рішень щодо випадку, який чітко не згадується в жодному авторитетному ісламському правовому тексті та щодо якого немає консенсусу. На жаль, однак, ці самі інструменти стали предметом суперечок між мусульманськими юристами, а ті

юристи, які схвалили їх застосування, не розвинули їх у систематично застосовувану цілісну сукупність.

«Метод розуміння» Ан-Наджара складається з чотирьох елементів: (1) дослідження, (2) абстракції та (3) інтеграції. Процес розуміння текстів, як передбачається АнНаджаром, охоплює розуміння ісламських правових постанов інтегративним чином, себто, у світлі одне одного. Ан-Наджар ідентифікує наступні підвалини для розуміння тексту: (1) лінгвістичний, (2) планований (тобто, пов'язаний з цілями тексту, які планується досягнути), (3) комплементарний (мас зважати на те, як текст доповнюється, якщо він доповнюється, іншими текстами), та (4) раціональності.

Ан-Наджар зазначає, що застосування правових постанов таким чином, щоб цілі, заради яких вони ухвалювалися, виконувалися у відповідності із застосуванням належної методології. Найважливіший принцип, який лежить в основі такої методології, на його думку, — це визначення специфікації чи індивідуалізації. Реальність складається з міріад наборів обставин, випадків та подій, котрі уражують як індивідів, так і спільноти, і які породжують розмаїття контекстів, як географічних, так і часових. Відповідно, застосування даної постанови точно таким чином до кожної ситуації без врахування таких індивідуальних відмінностей може призвести до складнощів швидше, ніж до досягнення мети, заради якої вона ухвалювалася, тобто, це може мати протилежні наслідки.

Належний підхід до застосування ісламських правових постанов до реального життя та його ситуацій закликає до реалізму, поміркованості та належних ідеологічних рамок для думки та дії. Ці елементи усі є життєво необхідними, і жоден з них сам по собі не може забезпечити належного застосування постанов ісламського закону. Коли ж усі вони наявні, однак, та

працюватимуть у тандемі, ми будемо мати відновлені ланки у ланцюзі, який становить сучасна ісламська думка.

Про автора

САІД ШАББАР працював професором в університеті Каді Ійяда, на факультеті мистецтв та гуманітарних наук, Бені-Меллаль, Марокко, а також працював там на посаді голови Третього підрозділу розвитку й досліджень, який має справу з ісламською думкою та міжрелігійним і міжкультурним діалогом. Він був головою Центру знань та цивілізаційних студій і Термінологічної дослідницької групи. Він також був запрошеним професором у низці марокканських та арабських університетів. Він є членом численних академічних та культурних товариств, взяв плідну участь у багатьох семінарах та конференціях, як національних, так і міжнародних, публікує статті як у марокканській, так і в міжнародній академічній пресі та спеціалізованих виданнях.

ІДЖТІХАД та ОНОВЛЕННЯ

Саїд Шаббар

(Скорочено Вандою Краузе)

Переклад: Юрій Косенко
Редагування: Марко Хряк-Петльований

Підписано до друку 25.05.2020 р. Формат 70х100 1/16.
Папір офсет. Гарнітура «Garamond». Друк цифр.
Ум. друк. арк. 4,88. Наклад 500 екз. Зам. № 46.
Видавництво «Волинські обереги».
33028 м. Рівне, вул. 16 Липня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.
e-mail: oberegi97@ukr.net
Свідоцтво про внесення в Державний реєстр суб'єкта видавничої справи
ДК № 270 від 07.12.2000 р.
Віддруковано в друкарні в-ва «Волинські обереги».

Серія МІД «Книги у скороченому викладенні» є цінним зібранням ключових публікацій інституту, написаних у стислій формі, щоб дати читачеві розуміння суті основного змісту оригіналу.

Книга **«Іджтихад та оновлення»** пропонує аналіз явища іджтихаду та його потенційного впливу на процес позитивного відродження мусульман у сучасному світі — відродження, в основі якого лежить загальносуспільна економічна та освітня реформа та розвиток. У перші століття ісламу для вирішення різноманітних питань та викликів, що поставали перед зростаючою спільнотою мусульман, широко застосовувалися міркування та незалежні судження, основу яких складали Коран та Сунна. Ця практика відома як іджтихад. З плином століть так звані ворота іджтихаду зачинилися на користь слідування вже існуючим постановам, що виводилися вченими за аналогією. Обмеження процесів міркування та судження рамками окремих філософських шкіл призвело до застою як наукової думки, так і мусульманського світу в цілому. Автор стверджує, що застосування рішень, актуальних для минулого, до складних та унікальних реалій сучасності паралізувало життєздатність мусульманської думки, збило її зі шляху, і задля пробудження мусульманського світу після століть застою необхідно відродити практику іджтихаду.

Інтелектуальне оновлення в ісламі ніяким чином не передбачає відмови від існуючих уявлень чи заміни старої системи переконань на нову. Це радше означає заново відкрити та вдосконалити вже існуючі ідеї відповідно до потреб, що склалися в наші часи, з урахуванням відповідних правил, методології та загальновизнаних констант. При цьому незмінними орієнтирами повинні залишатися Коран, сунна Пророка, інструменти та механізми для розуміння ісламських принципів (розмірковування, консенсус тощо), а також ісламська інтелектуальна та правова спадщина.



**Міжнародний інститут
ісламської думки**