



Книга розповідає про особливості ісламської доктрини поміркованості (аль-васатійя), спираючись передусім на ранньомусульманські тлумачення Корану й Сунни, а також праці середньовічних і сучасних авторів. Особливу увагу приділено дослідженню спадщини ісламських учених зі Східної Європи (Ісмаїл Гаспринський, Мухаммад Асад, Алія Ізетбегович та ін.), а також тому унікальному досвіду, якого мусульмани регіону набули за багато століть співіснування з представниками інших релігій.

ІСЛАМ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ: ТРАДИЦІЯ ПОМІРКОВАНОСТІ



М. Якубович - С. Ісмаїлов

М. Якубович  
С. Ісмаїлов



# ІСЛАМ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ *традиція поміркованості*



«Бібліотека  
ісламознавства»  
[islam.in.ua/islamoznavstvo](http://islam.in.ua/islamoznavstvo)

ISBN 978-966-1567-79-4



9 789661 567794



Центр ісламознавчих досліджень  
Національного університету «Острозька академія»

Михайло ЯКУБОВИЧ

**ІСЛАМ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ:  
традиція поміркованості**

Ічня  
ПП "Формат"  
2019

Я49 Михайло Якубович  
Іслам у Східній Європі: традиція поміркованості. Ічня:  
ПП «Формат», 2019. – 180с.

**ISBN 978-966-1567-79-4**

Книга розповідає про особливості ісламської доктрини поміркованості (аль-васатийя), спираючись передусім на ранньомусульманські тлумачення Корану й Сунни, а також праці середньовічних і сучасних авторів. Особливу увагу приділено дослідженню спадщини ісламських учених зі Східної Європи (Ісмаїл Гаспринський, Мухаммад Асад, Алія Ізетбегович та ін.), а також тому унікальному досвіду, якого мусульмани регіону набули за багато століть співіснування з представниками інших релігій.

Праця буде корисна студентам, дослідникам, усім, хто цікавиться історією ісламу в регіоні.

УДК 821.161.2-1  
ББК 63.3 (4УКР) 6

**ISBN 978-966-1567-79-4**

© Оригінал-макет.  
Український центр ісламознавчих досліджень, 2019  
© Михайло Якубович 2019

## ЗМІСТ

<b>Вступ</b> .....	11
<b>I. Коран, Сунна і поміркованість</b> .....	9
<i>Коранічна «серединність»</i> .....	9
«Серединність» у тлумаченнях Корану .....	14
«Серединність» у Сунні й коментарях до хадісів .....	27
<b>II. «Поміркованість ісламу» в працях східноєвропейських авторів минулих часів</b> .....	30
<b>III. Васатийя: сучасна концепція поміркованості</b> .....	67
<i>Досвід ісламського світу XX ст.</i> .....	67
<i>Поміркованість в ідеалах східноєвропейських мусульман XIX – XX ст.</i> .....	78
<i>Ісламська поміркованість на зламі століть</i> .....	98
<b>Післямова</b> .....	102
<b>Обрана бібліографія</b> .....	105
<b>Додаток</b>	
<b>Соціальна концепція мусульман України (2017)</b> .....	111

بِسْمِ  
 كَرِوْلَانْ جُمْلْ كَيْمِشِي لَرُونْ كَا خَلْسِ بِي  
 بِاَغْسَلَايْ مَرْحَالِمَا مُحَلِمَا لِلَّهِ تَعَالَى •  
 بِي غَمْبَرِ كَا وَحِي صَلَوَاتُ اللَّهِ صَلَّى عَلَيَّ  
 سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ •  
 اَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ  
 لِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ كَاتِبِ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ  
 الدِّينِ • اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ • اِهْدِنَا  
 الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِي اَنْعَمْتَ عَلَيْهِ • غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ • اٰمِيْنَ •

Вступна молитва з хвалою Господу й благословінням Пророку Мухаммаду,  
 а також перша сура Корану  
 (рукописний молитовник волинських татар, 1850-ті роки)

## ВСТУП

Серед усього розмаїття ідеологічних рухів у сучасному ісламі, концепт «поміркованості» або «серединності» (араб. *аль-васатийя*, англ. *moderation*) посідає чільне місце. Починаючи з другої половини ХХ століття, а саме 70-х років, коли це питання почало дискутуватися в працях видатного ісламського релігійного авторитета сучасності, шейха Юсуфа аль-Карадауї (нар. 1926), і вже на початку 90-х років поміркованість як риса ісламу широко розглядалася чималою кількістю дослідників, від діячів арабської філософії постмодернізму до авторів салафітського напрямку. Наприклад, у 1993 році вийшла книга єгипетського мислителя Насіра Хаміда Абу Зейда (1943–2010) «Імам аш-Шафії та встановлення ідеології поміркованості», в якій він пише, що сьогодні «багато хто вважає поміркованість найважливішою особливістю арабського ісламського досвіду в історії»<sup>1</sup>. Трьома роками пізніше, у 1996 році, вийшла друком книга «Поміркованість в ісламі» шейха Абд ар-Рахмана аль-Майдані (1927–2004), в якій не лише осмислено першоджерела з позицій «поміркованості», а й розглянуто змістовні особливості того, в чому вона полягає: поміркованість у отриманні знань, в етиці, у вірі, в поклонінні, в суспільних питаннях тощо<sup>2</sup>.

Після 2001 року, коли перед мусульманами постав гострий виклик боротьби як із екстремізмом, так і з ісламофобією, текстів, в яких йшлося про питання «поміркованості ісламу», побільшало. За останні двадцять років було проведено сотні різних конференцій і симпозіумів (у Саудівській Аравії, Катарі, Кувейті, Йорданії та ін.), вийшли друком тисячі книг, присвячених «поміркованості ісламу», з'явилися спеціальні цен-

<sup>1</sup> Цит. за другим виданням: Абу Зейд, Насір Хамід. Аш-Шафії уа Таасіс аль-Ідуй-луджія аль-Васатійя. – Каїр: Аль-Марказ ас-Сакафі аль-Арабі, 2007. – С. 5.

<sup>2</sup> Аль-Майдані, Абд ар-Рахман. Аль-Васатійя фі ль-Іслям. – Бейрут: Му'асаса ар-Райан, 1996. – 198 с.

три, які вивчають «поміркованість» (найвідоміші – в Катарі й Малайзії). Фактично поняття «поміркованість» стало одним із ключових в риториці не лише релігійних, а і політичних лідерів, засобом дистанціювання від радикальних і політично забарвлених рухів, спробою показати «справжні» ціннісні орієнтири Корану, Сунни й ісламської традиції загалом. «Поміркованість» стала в один ряд із такими поняттями, як «гідність» (*фадль*), «толерантність» (*'самаха*), «гармонія» (*'іттідаль*), та іншими, які, попри згадку в середньовічних релігійно-правових текстах, сьогодні набули модерного значення. І тому, зрозуміло, мають своїх критиків, які вважають новітні ідеологічні конструкції виявом колоніального мислення мусульманського світу, спробою «підлаштувати» іслам під західну аудиторію. Постає логічне питання: якщо «поміркованість» – це серединність (власне, це і є буквальне значення терміну *васатийя*), то про які «крайнощі» » йдеться, і чи не може статися, що теперішнє розуміння «крайнощів» завтра стане «поміркованістю» й навпаки? Не варто забувати й про цивілізаційні й культурні відмінності, адже щось, доречне в одній місцевості, не буде таким у іншій, і це стосується не лише лінії поділу «мусульманський світ»/«немусульманський світ», а й відмінностей між різними мусульманськими країнами. Риторика «поміркованості ісламу» стала політичною у середині 2010-го, на тлі загострення стосунків між різними державами ісламського світу. Зарховувати себе до «поміркованих» і звинувачувати опонентів у «екстремізмі» стало політичним трендом. На жаль, такий шлях обрали чимало мусульманських організацій, проголошуючи себе «єдиноправильними» й водночас «поміркованими», що не може не викликати додаткових питань. Приміром, як принциповий осуд всіх інших узгоджується із «серединністю». Почастішали й випадки, коли абстрактною «поміркованістю» намагаються прикрити й відвертий радикалізм або лобювання якихось вузьких інтересів певних еліт.

Отже, чи насправді поміркованість ісламу – це лише ідеологія сучасності, спроба дистанціюватися від радикалізму, як про це говорять критики?<sup>1</sup> Тобто, сучасний концепт, якого «ніколи не було в ісламі»,

---

<sup>1</sup> Аль-Хатіб, Му'газ. Фі накд аль-кавл бі ль-васатийя уа ль-'іттідаль // Маджалля аль-Каліма. – 2007. – No. 54. – С. 106–120.

якщо, звісно, не враховувати уявлення про гармонію і золоту середину, поширеного в середньовічному аристотелізмі (наприклад, в книгах аль-Фарабі)? Чи, навпаки, поміркованість ісламу – це риса, первинно виявлена в текстах Корану й Сунни, сформульована середньовічними авторами і, відповідно, переформульована сучасниками? І якщо це так, у чому ця поміркованість ісламу простежується – це питання доктрини, ритуалу, соціуму, права, політики, економіки, міжрелігійного діалогу чи якісь інші? Усі ці проблеми сьогодні хвилюють не лише мусульман, а й віруючих інших конфесій, які живуть в оточенні, де все частіше іслам розглядається як виклик усталеному ладу: як «мотив для насилля», як «рушій міграції», як «засіб гноблення жінки» та ін. (щоб перерахувати усі ісламофобські стереотипи, потрібна окрема книга). Не менш важливе питання – якщо вважати поміркованість ісламу рисою, яка справді притаманна ісламу від самого початку, як її осмислювали мусульмани певних шкіл, традицій і регіонів, зокрема Східної Європи, де уже багато століть до послідовників ісламу належать корінні народи? Чи була ідея поміркованості у кримських татар, татар Великого князівства Литовського, бошняків та інших «мусульманських народів» регіону? Незалежно від того, як ставитися до поняття «євроісламу» (чи, радше, «євроатлантичного ісламу»), цей регіон за багато століть набув своєї власної традиції, яка, втім, ніколи не була відірвана від іншої частини ісламського світу. Навіть на фоні тривалих протистоянь, тут відбувався постійний культурний обмін із Арабським халіфатом, Золотою Ордою, Мамлюцьким султанатом, а пізніше – Османською імперією, не кажучи вже про те, що Кримське ханство було чи не єдиною мусульманською державою, яка була обмежена виключно територіальними межами східної Європи. Вагома інтелектуальна традиція, розвинута на цих теренах, була відома далеко за їхніми межами, і тому імена східноєвропейських ісламських авторів із Балкан, Криму чи півдня України і нині згадуються в ісламському світі. Власне, на дослідження цієї традиції передусім і спрямована наша праця.

У цій книзі ми спробуємо з'ясувати (допоможуть числені історичні джерела, як друковані, так і ще неопубліковані рукописи), що таке насправді «поміркованість» як риса ісламу, в чому вона виражалася, як формулювалася, яке значення мала для розбудови мусульманської



традиції Східної Європи, і, що не менш важливо, як розглядається сучасними авторами. Розпочавши свій аналіз безпосередньо із Корану й Сунни (перша частина), ми перейдемо до спадщини мусульман Східної Європи (друга частина), а далі до сучасних концепцій поміркованості й того, яке смислове й ідеологічне навантаження вони несуть і яким чином можуть бути актуальні для мусульман в сучасному світі. Завдання книги – не давати однозначних оцінок певним інтерпретаціям, а радше, показати динаміку мусульманської думки в цьому питанні й те, як широкий спектр різних тлумачень загалом вписується у мусульманську інтелектуальну традицію минулого і сучасності, маючи свою, автохтонну логіку, що помітна навіть у час глобального панування постмодерного мислення.

## I. КОРАН, СУННА І ПОМІРКОВАНІСТЬ

### *Коранічна «серединність»*

Коран і Сунна – не лише змістовні в концептуальному плані джерела мусульманського віровчення, а й містять базовий понятійний апарат ісламу, уточненням і визначенням якого, власне, і займалася тривалий час мусульманська традиція (і, варто додати, займається досі). Наприклад, Коран пропонує базовий поділ людства не за етнічною, расовою чи соціальною ознакою (навіть враховуючи національні відмінності, як цілком природні), а за ознакою віри в Єдиного Бога, тобто на основі *іману* («віра») й *куфру* («невір'я»). Однак, що ж таке «віра»? З яких елементів складається? Що таке «невір'я»? Відповіді на ці питання шукали вже у ранньоісламський період. Недаремно відомий із початку IX століття документ під назвою «Великий фікг Абу Ханіфі» (*Аль-Фікг аль-Акбар*), який був створений у середовищі учнів засновника ханафітського мазхабу Ну'мана Абу Ханіфі (699–767), відкривається розділом про те, що саме входить до першооснови сповідання єдиногобожжя, і в чому саме виражається віра в Бога. Аналогічно можна говорити й про цілу низку інших понять, таких, як власне *іслам*, *іхсан* («добročесність»), *дін* («релігія»), *мілля* («віресповідання»), *умма* («громада»), *фітра* («вроджена природа») та ін., які активно коментувалися в різноманітних тлумаченнях Корану й хадісів, словниках, окремих трактатах та ін. Класики світового сходознавства XX ст., зокрема Тошіхіко Ізутцу в «Етико-релігійних концепціях Корану» (1966)<sup>1</sup>, Меір Бравман у «Духовне тло раннього ісламу» (1972)<sup>2</sup>, розглядали коранічний тезаурус як ключ до розу-

<sup>1</sup> Izutsu, Toshihiko. Ethico-religious concepts in the Qur'ān. – Montreal: McGill University Press, 1966. – 284 p.

<sup>2</sup> Bravmann, Meir M. The Spiritual Background of Early Islam. – Leiden; Brill, 1972. – 336 p.

міння ранньоісламського світогляду, акцентуючи увагу на динаміці розуміння понять.

Не є винятковим у цьому аспекті термін *васатийя*, який хоча й не вживається в Корані саме в такому варіанті, може бути віднайдений за своїм коренем *в-с-т*, що зустрічається в тексті п'ять разів.

Можна перерахувати відповідні аяти:<sup>1</sup>

- «Так Ми зробили вас *серединною* громадою, щоб ви були свідками для людей, а Посланець, щоб був свідком для вас» (Коран, 2:137);
- «Звершуйте молитви належно і, особливо, *середню* молитву. Стійте ж перед Аллагом смиренними!» (Коран, 2:238);
- «Викуп за це – нагодувати десятих бідняків в *середньому* так, як годуете свої сім'ї, або ж одягнути їх, або звільнити раба» (Коран, 5:89);
- *Найкмітливіший* серед них сказав: «Невже я не говорив вам, що треба було прославити Аллага?» (Коран, 67:28);
- *І вриваються в середину* натовпу» (Коран, 109:5).

Практично в усіх випадках ідеться про значення «серединності», окрім четвертого, де «середній» (*авсата-гум*), відповідно до тлумачення краще розуміти як «найкращий» чи «найкмітливіший» (у контексті), оскільки, як говорить давня арабська приказка, «найкраща частина речей – серединна» (а окремі вчені, зокрема ад-Дайламі й аль-Байгаккі, навіть наводили його як хадіс із існадом, щоправда, із неповним списком передавачів). Утім, чи означає це, що йдеться про якусь серединність як про «поміркованість» між «крайнощами»?

Для цього варто звернутися не до окремого аяту, а до декількох аятів, які формують відповідний контекст для розуміння. Відомо, що для ісламської екзегетики найкраще тлумачення Корану – це тлумачення Корану самим Кораном, тобто коли певне поняття розкривається в іншому місці. Зокрема, якщо звернутися до сури «Аль-Бакара» (однієї

---

<sup>1</sup> Тут і далі переклад наш (Коран. Переклад смислів українською мовою. Переклав з арабської М. Якубович. – Стамбул: Nat Cilt, 2018. – 630 с).

з пізніх мединських сур, які завершували нормативне формування Корану), то особливо актуальними в контексті дослідження поміркованості будуть наступні аяти (Коран, 2: 124–145), які можна умовно розбити на три смислові групи:

**Скажіть: «Ми увірували в Аллага і у те, що зіслано нам, і що зіслано Ібрагіму, Ісмаїлю, Ісхаку, Якубу та колінам із нащадків їхніх; у те, що було дано Мусі, Ісі, у те, що було дано пророкам від Господа їхнього. Ми не проводимо межі між ними, і Йому Ми підкоряємося!»** І якщо вони вірують у те, у що вірите ви, то йдуть вони шляхом прямим. Але якщо вони відвертаються, то суперечать йому. Аллаг захистить тебе від них, а Він – Всечуючий, Всезнаючий! **Фарба від Аллага! Чия фарба краща за фарбу від Аллага? Тож Йому ми і поклоняємося! Скажи: «Невже ви сперечатиметесь із нами про Аллага? Він – наш і ваш Господь, і нам – наші вчинки, а вам – ваші вчинки. Тож ми ширі у відданості Йому!»** Невже вони говорять, що Ібрагім, Ісмаїл, Ісхак, Якуб та коліна з нащадків їхніх були юдеями чи християнами? Скажи: «Ви краще знаєте чи Аллаг?» Хто є несправедливішим за того, хто приховав свідчення, дане йому Аллагом? А Аллаг не омине того, що робите ви! Але вже минула ця громада. Вони матимуть те, що вони здобули собі, а ви матимете те, що ви здобули собі. І ви не будете відповідати за те, що вони робили! (Коран, 2:124–134);

Нерозумні люди скажуть: «Що відвернуло їх від кибли, до якої поверталися вони?» Скажи: «Аллагу належить схід і захід, і веде Він до шляху прямого того, кого побажає!» *Так Ми зробили вас серединною громадою, щоб ви були свідками для людей, а Посланець щоб був свідком для вас.* Попередню киблу Ми зробили лише для того, щоб дізнатися, хто піде за Посланцем, а хто відвернеться від нього. Це було важкою справою, окрім як для тих, кого Аллаг повів шляхом прямим. Аллаг ніколи не зробить марною віру вашу, адже Аллаг Лагідний та Милосердний до людей! (Коран, 2:135–143);

**Ми бачили, як блукав небом погляд твій. І Ми спрямували тебе до кибли, якою ти будеш задоволений. Поверни ж своє обличчя у бік Забороненої Мечеті! І де б ви не були, повертайте обличчя своє саме у цей бік. Воістину, ті, яким дано Писання, знають, що саме такою є істина від Господа їхнього. Аллаг не оміне того, що робите ви!» (Коран, 2:144–145).**

У перших аятах цього фрагменту Бог звертається до юдеїв і християн (власне, вони вміщені після розгорнутого діалогу з послідовниками двох авраамічних релігій), при чому ключовою постаттю тут є Ібрагім (Авраам), який, згідно з Кораном, був «мусульманином», тобто відданим Єдиному Богу. Далі ж йдеться про зміну *кибли* (напряму молитви) з Єрусалиму на Мекку, що, відповідно, викликало подив передусім у юдеїв і християн, а також мекканських багатобожників, які побачили в цьому «розрив» із авраамічною традицією. Абу ль-Хасан аль-Вахиді (пом. 1076), автор відомої книги «Причини зіслання аятів», переказує таку історію про аят «Нерозумні люди скажуть...»: «Коли посланець Аллага, мир йому й благословення Аллага, увійшов до Медини, то молився в напрямі Єрусалиму п'ятнадцять або шістнадцять місяців, але також Посланець Аллага, мир йому і благословення Аллага любив повертатися до Кааби, і Господь зіслав «Ми бачили, як блукав небом погляд твій...» (Коран, 2:144)<sup>1</sup>. Оскільки для Медини географічно Мекка знаходиться в протилежному напрямі від Єрусалиму, зміна напрямку поклоніння була символічним актом, пам'ять про який досі закарбована в назві однієї з мечетей міста Пророка (*Масджид аль-Киблатайн*, «Мечеть двох кибл»).

Водночас, історія про зміну напрямку молитви, яка стала предметом полеміки з юдеями й християнами, містить декілька концептуальних понять: унікальне для Корану *сібгату Ллаг* («фарба [від] Бога»), яке начебто пов'язане із критикою християнської практики хрестити в підфарбованій воді дітей (принаймні, так повідомляє той же аль-Вахиді й інші), і, важливе для нашого дослідження поняття *умма* («громада»): «Але вже минула ця громада... Ми зробили вас серединною громадою». Отже, першопочатково йдеться про «громаду», яка була до

<sup>1</sup> Аль-Вахиді. Асбаб ан-Нузул. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Арабі, 1990. – С. 45.

ісламу, а саме: «Невже вони говорять, що Ібрагім, Ісмаїл, Ісхак, Якуб та коліна з нащадків їхніх були юдеями чи християнами?»; у коранічному сенсі вони були передусім мусульманами, тобто «відданими Богу», і фактично нова «громада» (мусульмани, які прийняли заклик Пророка Мухаммада) стає правонаступницею попередньої; в цьому сенсі, видається, вона й проголошується «серединною», підсумовуючи не лише вказаний фрагмент, а велику частину сури, де, наприклад, у 113 аяті, вміщено такий текст: «Юдеї говорять: «Немає правди у християн!», а християни говорять: «Немає правди у юдеїв!» Але ж усі вони читають Писання! Так само й невігласи говорять слова, схожі на ці. У День Воскресіння Аллаг розсудить між усіма ними те, про що вони сперечалися». Отже, серединна громада – це громада, яка не обмежується лише юдеями чи християнами, але йде шляхом усіх пророків («Ми увірували в Аллага і у те, що зіслано нам, і що зіслано Ібрагіму, Ісмаїлю, Ісхаку, Якубу та колінам із нащадків їхніх; у те, що було дано Мусі, Ісі, у те, що було дано пророкам від Господа їхнього»), будучи при цьому «свідками для людей» як адресати останнього Одкровення Бога людству – Корану, а Пророк, відповідно, «свідком вам». Ідея свідчення, яка загалом притаманна авраамічним релігіям, тут виявляється в різних значеннях, «вловити» які тривалий час намагалися мусульманські екзегети.

І все ж таки, попри, здавалося б, досить прозорий контекст, ісламська традиція залишила по собі чимало коментарів, автори яких намагалися пояснити, що ж насправді означає *уммата-н васата-н* («серединною громадою»), порівнюючи, в тому числі, із аятом із сури Аль 'Імран: «Ви – найкраща громада, створена серед людей: ви наказуєте добре, забороняєте неприйнятне та віруєте в Аллага! Якби люди Писання теж увірували, то це було б краще для них. Є серед них віруючі, але більшість із них – нечестивці» (Коран, 3:110), тим більше, що існувала стійка тенденція розуміти «середній» в значенні «найкращий» (*vasīma* – «дорогоцінна перлина в намисті, яка робить його найціннішим»), як повідомляє лексикограф Мухаммад ар-Разі)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ар-Разі, Абу Бакр. Мухтар ас-Сихах. – Сайда-Бейрут: аль-Мактаба аль-Асрійя, 1996. – С. 670.

Отже, йдеться про певну особливість громади (власне, громади віруючих мусульман), тобто, у контексті, не йдеться про якусь «можливу» характеристику, а про те, що громада («умма») зроблена «серединною» самим Богом, тобто від початку є саме такою. У чому ж, згідно з тлумаченнями Корану, полягає ця «серединність»?

### «Серединність» у тлумаченнях Корану

Серед десятків найбільш авторитетних тлумачень Корану, створених у період середньовіччя й пізніше, чільне місце посідає тафсір Абу Джа'фара ібн Джаріра Мухаммада ат-Табарі (839–923 рр.). Перекази від раннях авторитетів, зібрані ат-Табарі (а в основі його тлумачення покладено саме історичний метод), сягають VII століття, тобто часів Пророка Мухаммада і його сподвижників. Тому ті інтерпретації, до яких звертався ат-Табарі, згодом повторювалися у більш пізніх авторів, складаючи, таким чином, «кістяк» як мінімум сунітської екзегетики.

Отже, сам ат-Табарі пов'язує «серединність» із контекстом, тобто питанням статусу ісламу серед юдаїзму і християнства<sup>1</sup>. Розуміти «**Так Ми зробили вас серединною громадою**», на його думку, потрібно так: «Як Ми скерували вас через Мухаммада, благословення йому й мир, і те, що прийшло до вас від Бога, Ми виділили вас напрямом до киблі Ібрагіма і його громади (*мілля*), виділивши вас цим поміж інших громад (*міляль*), і так само пошанувавши вас над іншими релігіями (*адйан*), зробивши вас серединною громадою. І, як ми вже пояснили, умма – це покоління людей, частина з них чи з інших».

Ат-Табарі продовжує: «Середина (*васат*) в мові арабів – щось найкраще, і коли про когось говорять, що він – серединний, то це означає найвищий серед них за ступенем»; наводяться й інші пояснення, але, як помітно далі, сам ат-Табарі частково надає перевагу контекстуальному значенню над лексичним. «Я вважаю, що *васат* у цьому місці означає частину, яка знаходиться між двома краями», – пише ат-Табарі. «Наприклад, середина будинку... І я вважаю, що Всевишній

<sup>1</sup> Тафсір ат-Табарі. – Каір: Дар Гаджар, б. д. – Т. 2. – С. 626–629.

і Благословенний Господь описав їх такими тому, що вони серединні у релігії (*лі-тавассуті-гім фі д-дін*). Яке ж значення сам ат-Табарі вкладає у цю серединність?

«Вони не належать до прихильників надмірності (*зулувв*), як ті християни, що вдаються до чернецтва й говорять про Ісу те, що говорять, і не до прихильників применшення (*таксір*), як ті юдеї, що змінили писання Боже...»; тут йдеться про коранічні закиди християнам у визнанні Ісуса Богом, а також юдеям у тому, що вони начебто «щось приховують» із Писання Божого, тобто спотворюють його чи неправильно тлумачать (ісламська екзегетика мала різні думки щодо цього, але передусім йшлося про обіцянку приходу Мухаммада в Торі) та ін. Далі ат-Табарі продовжує: «Вони – прихильники серединності (*тавассут*) і розміреності (*’имтідаль*), і Господь описав їх так, адже наймиліші для Господа справи – серединні». Отже, ат-Табарі прямо говорить про таку характеристику громади, як уникнення крайнощів, до яких, за його логікою, потрапив хтось із прихильників інших релігій. Зауважимо, що поняття *зулувв* (як «надмірність», зокрема у вшануванні когось) застосовувалося в ті часи й до різних мусульманських груп, зокрема певних напрямів шіїзму, суфізму та ін<sup>1</sup>. Можна підсумувати, що в ат-Табарі сказано про певну «поміркованість» ісламської громади в порівнянні з іншими релігіями, а також тих представників цієї громади, які тримаються істини на фоні крайнощів.

Розвиваючи далі не лише поняття *тавассут*, а й *’имтідаль*, ат-Табарі наводить відповідні перекази від Пророка й сподвижників для підтвердження своїх слів: «якщо говорити про тлумачення, то дійшло, що *васат* означає «справедливість» (*’адль*), і це так само в значенні «найкращі», оскільки «найкращі» серед людей «найсправедливіші».

Усього ат-Табарі наводить тринадцять переказів, з яких три, зокрема, походять від сподвижника Саїда аль-Худрі. У двох із яких той посилається на самого Пророка, де *васатан* щодо громади («умма») розуміється як *’адулян* («справедливою»). Цей самий хадіс був переказаний Ахмадом, ат-Тірмізі, ан-Нісаї та іншими авторами відомих

<sup>1</sup> Аль-Багдаді, ’Абд аль-Кагір. Аль-Фірк байна аль-Фірак. – Каїр: Мактаба ібн Сіна, 1988. – С. 205.



збірок хадісів; такі самі слова Пророка ат-Табарі переказує й від Абу Гурайри. Отже, маємо як мінімум три хадіси з повними існадами (списками передавачів), а тому закономірно, що розуміння *васат* як *'адалян* стало загальноприйнятим. У інших десяти хадісах, які також сягають сподвижників (Ібн 'Аббаса) та їхніх послідовників (Муджагіда, Катади та ін.), фігурує така ж версія; на противагу цим тринадцятьом переказам вміщено лише один, в якому про громаду говориться як про «середню між Пророком, мир йому і благословення Аллага, а також іншими громадами»; такою була інтерпретація Ібн Зейда, тобто 'Абд ар-Рахмана бін Зейда бін Асляма (пом. 798 року). Цікаво, що Абд ар-Раззак ас-Сана'ані (744–827), автор чи не найдавнішого цілком збереженого тлумачення Корану, також наводить варіант *'адулян* («справедлива»; із посиланням на Катаду), а сутність цієї справедливості полягає в тому, що «ця громада засвідчить людям про донесене посланцями, а посланець буде свідком того, що він доніс їм»<sup>1</sup>.

Це тлумачення «серединності» як «справедливості» залишає одне питання: а що, власне, в ранньоісламській громаді розуміли під «справедливістю»? Якщо уважно проглянути коранічні аяти, де вживається це слово (*'адль*), то можна помітити, що вживалося воно у трьох значеннях. Перше – це «відкуп»: «І бійтеся того Дня, коли жодна душа не дістане кари за іншу, і не приймуть від неї заступництва, і не візьмуть від неї відкупу» (Коран, 2:48). Друге – це «розсудливість», «добročесність»: «О ви, які увірували! Коли до когось із вас прийде смерть і час складання заповіту, нехай будуть свідками два розсудливі мужі з вас, або ж двоє не з вас» (Коран, 5:106). Нарешті, третє – це «справедливість» як чесність під час укладання договорів: «І нехай писар записує це справедливо» (Коран, 2:282) або, взагалі, справедливість в найзагальнішому сенсі: «Невже він рівний тому, хто закликає до справедливості й перебуває на прямому шляху?» (Коран, 16:76). Також присутнє дієслово *'аділя*: «Серед народу Муси є громада, яка веде шляхом істини й чинить згідно з нею» (Коран, 7:159), і в одному з аятів воно фактично пояснює вищезагадане *уммата-н васата-н*: «Серед Наших творінь є громада, яка веде шляхом

<sup>1</sup> Тафсір ас-Сана'ані. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 1999. – Т. 1. – С. 295.

істини й чинить згідно з нею» (Коран, 7:181): Четверте – «рівняти» («Але й після цього ті, які не увірували, додають Господу своєму рівних!») (Коран, 6:1).

Отже, згідно з Кораном, «справедлива громада» – це громада передусім «розсудлива», та, яка «дотримується взятих на себе зобов'язань», так, яка чинить «згідно з істиною», аналогічно до тієї, яка в коранічні часи була серед «народу Муси» (тоюто юдеїв). Власне, арабський корінь *'айн* – *даль* – *лям* (від якого й походить *'адль*) має декілька початкових лексичних значень, серед яких дієслова з прийменниками *'адаль бі* («випрямити щось чимось»), *'адаль іля* («повернутися, після того як відвернувся»): наприклад, *'адаля кавлу-гу фі'ля-гу*: «його слово рівне вчинку». Від слова *'адль* утворене й арабське *'имідаль* («помірність», яке сам ат-Табарі вживає вище), фактично аналог грецького «гармонія» у текстах мислителів аристотелістичної й неоплатоністичної традиції (аль-Фарабі, Місқвайга, Ібн Сіні).

Аль-Фарабі (873–950 рр.), молодший сучасник ат-Табарі, пише про «помірність» (*тавассут*) так: «помірність у кожній речі – це поєднання надлишку й нестач, сили й слабкості, постійності й тимчасовості, і досягнення цієї помірності потребує якоїсь визначеної міри... Так само й, коли ми хочемо зробити поміркованим якийсь учинок, то вивчаємо час, необхідний для цього вчинку, місце, де він повинен відбутися, і те, хто повинен чинити й для кого, а також, що саме становить собою цей вчинок, і заради чого він робиться. Отже, учинок має впливати з усього цього, і якщо так і зроблено, то можна вважати його поміркованим, якщо ж він якийсь інший, то може бути перебільшенням чи применшенням. Коли ж зазначене поєднання речей є непостійним або в чомусь порушеним, то вчинки, як наслідок, також будуть далекими від помірності»<sup>1</sup>. Мислитель навіть пропонує метод, за яким можна визначити «помірність» учинку: «Якщо ж виникне питання про те, звідки ми знаємо, що наші моральні якості вже стали помірними, то можна перевірити це так. Треба оцінити, наскільки легким для нас є вчинок, який можна вважати надмірним – чи він такий самий простий для нас, як той, який вважаємо незначним.

<sup>1</sup> Абу Наср аль-Фарабі. Послання, що вказує на шлях до щастя [три шляхи до щастя]. Переклад з арабської та коментарі М. М. Якубовича // *Sententiae*. – 2017. – No. 1. – С. 99.

Якщо для нас однаково, що робити, або відмінності незначні, то йдеться про помірність. Також треба оцінити вчинки із позиції отримання від них насолоди та дискомфорту. Якщо виникне останній, то чи не буде він замалим. І якщо ми відчуваємо це так, то можемо сказати, що звершувати обидва вчинки для нас однаково»<sup>1</sup>.

Попри деяку схожість із тезами ат-Табарі, тут радше маємо уявлення про «серединність», розвинуте під впливом грецької античності, що, проте не завадило пізнішим авторам поєднати обидва підходи, як умовно «грецький», так і автохтонно «арабський». Про це йтиметься далі.

Наступники ат-Табарі, зокрема, екзегети XI століття Абу Ісхак ас-Са'лябі (пом. 1035) і Абу ль-Хасан аль-Маварді (972–1058) загалом не виходять за межі більш ранніх тлумачень.

Так, ас-Са'лябі (а його тафсір, як свідчить дослідження Валіда Саліха, був одним із найпопулярніших у середньовіччі)<sup>2</sup>, розуміє *уммат-ан васат-ан* як «найсправедливішою й найкращою» [громадою], а також наводить наступний переказ від аль-Калбі (Мухаммада аль-Калбі, пом. 763 р.): «тобто поміркованою (*мутавассіма*), прихильниками релігії, яка серединна між перебільшенням і применшенням, оскільки обидві ці речі в релігії заслуговують осуду»<sup>3</sup>. Далі наводяться цитати, які пропонують значення *васат* як «середини» чогось (від граматики Са'ляба аш-Шайбані, 815–904), а також «обставини зіслання» аяту, що загалом підтверджує контекст: це були слова Божі, сказані як відповідь на питання юдеїв про зміну киблі, і «так, як було обрано Ібрагіма і його нащадків, так була зроблена серединною ваша громада»<sup>4</sup>.

Абу ль-Хасан аль-Маварді наводить три варіанти тлумачення. Перший, уже відомий, полягає в тому, що під «серединною громадою» потрібно розуміти «найкращу», а ось другий варіант прямо вказує на «серединність»: «серединність – це середина в справах, адже мусульмани серединні в релігії, і вони не прихильники перебільшення, і не

<sup>1</sup> Абу Наср аль-Фарабі. Послання, що вказує на шлях до щастя [три шляхи до щастя]. – С. 101.

<sup>2</sup> Див.: Walid A. Saleh. The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of Al-Tha'labī (d. 427/1035). – Leiden-Boston: Brill, 2004. – 278 p.

<sup>3</sup> Тафсір ас-Са'лябі. – Бейрут: Дар Іхья ат-Турас аль-Арабі, 1997. – Т. 2. – С. 8.

<sup>4</sup> Там само.

прихильники применшення». Третій варіант також уже згадувався ат-Табарі («серединність» як «справедливість»), але аль-Маварді додає цікаве пояснення, яке наближає його до другого: «це так, оскільки справедливість – це середина між надлишком і нестачею»<sup>1</sup>.

Можна зробити невеликий проміжний висновок – фактично всі три тлумачі Корану, які, в певному сенсі, склали «кістяк» сунітської традиції X–XI століття, розглядали поняття «серединна громада» саме в значенні того, що це громада, яка уникає «крайнощів», тобто перебільшення чи применшення. Не були винятком і шийтські екзегети цього періоду – наприклад, «Повнота смислу в тлумаченні Корану» (*Am-Tibyan fi tafsir al-Kur'an*) Абу Джа'фара ат-Тусі (пом. 1067) містить твердження про те, що «серединна громада – означає серединність між применшенням і перебільшенням, і істина знаходиться саме у неї» (хоча сам ат-Тусі передусім розуміє *уммат-ан васат-ан* як «найсправедливішу й найкращу»)<sup>2</sup>. Чи не єдиним тлумаченням, де виключним варіантом було розуміння «серединності» як «найкращої категорії», є праця суфійського автора 'Абд аль-Каріма аль-Кушайрі (987–1073), але цим він підкреслював «кращість» у значенні «слідування Сунні»<sup>3</sup>.

Доба «класичних» тлумачень у мусульманській екзегетиці фактично завершилася на постаті Махмуда аз-Замахшарі (1074–1143), автора екзегетичної праці *Аль-Кашишаф* («Розкриття»). Попри те, що аз-Замахшарі дотримувався мутазилітських поглядів на ісламську доктрину, його тлумачення було настільки цінним з філологічної позиції, що широко використовувалося серед інших теологічних і правових шкіл ісламу, передусім ханафітів і шафіїтів. На *Аль-Кашишаф* було написано сотні коментарів (так званих *хаваші*, тобто глос), чимало з яких були покликані «виправити» мутазилітські підходи автора й наблизити їх до сунітських інтерпретацій. У коментарі до аяту про «серединну громаду» аз-Замахшарі передусім згадує *киблу*: «Так само, як Кааба – центр землі, так і ми зробили вас серединною громадою»<sup>4</sup>. Тут потрібно

<sup>1</sup> Тафсір аль-Маварді. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, б. д. – Т. 1. – С. 198–199.

<sup>2</sup> Тафсір ат-Тусі. – Бейрут: Дар Іх'яа Турас аль-Арабі, б. д. – Т. 2. – С. 6.

<sup>3</sup> Тафсір аль-Кушайрі. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 2008. – Т. 1. – С. 74.

<sup>4</sup> Тафсір аз-Замахшарі. – Бейрут: Дар аль-Ма'ріфа, 2009. – Т. 2. – С. 98.

зробити заувагу – справді, враховуючи сакральне значення, «Мекка» стала точкою відліку для мусульманської не лише релігійної, а й картографічної традиції (середньовічні арабські географи зображували її в центрі світу, як, наприклад, той самий аль-Ідрісі). Далі аз-Замахшарі пояснює *wasat* як «найкращу» чи «найсправедливішу» громаду, цитуючи уже згаданий хадіс і, в підсумку, запропонувавши наступне визначення: «оскільки серединність – це уникнення применшення чи перебільшення, то це вважається справою, гідною похвали»<sup>1</sup>. Отже, навіть тримаючись радше філологічного, ніж історичного підходу до розуміння Корану, аз-Замахшарі повторює тези своїх попередників минулих століть, які можна цілком слушно розглядати як *традиційні* формулювання ідеї «поміркованості ісламу».

Змістовнішим аналізом згаданого аяту можна вважати коментарі, написані в так званій «посткласичний період» ісламської інтелектуальної традиції (XII / XIII – XVIII/XIX ст.). Передусім тут виділяється тлумачення Корану, написане видатним богословом і мислителем Фахр ад-Діном ар-Разі (1149–1209). І хоча, вочевидь, сам Фахр ад-Дін ар-Разі написав лише частину *Мафатіх аль-Гайб* («Ключі до потаємного»), а іншу завершили його учні на основі своїх конспектів з його ж лекцій, ця праця належить не лише до найбільш вагомих середньовічних тлумачень, а й до енциклопедичних робіт. Мислитель, послуговуючись тогочасним науковим контекстом, розглядав відповідні аяти у історичному, філологічному, теологічному, філософському й природознавчому контексті.

Фахр ад-Дін ар-Разі формулює одразу п'ять питань, крізь призму яких розглядає аят про «серединність». По-перше, він запитує, чому там сказано «Так», тобто на що має бути схожим створення «громади поміркованою»? Серед різних відповідей, ним обрана та, яка найближче підходить по контексту й пов'язана з «обранням Ібрагіма» з попередніх аятів.

Друге питання, власне, і полягає в тому, що таке «серединна громада». Передусім ар-Разі звертається до розуміння «серединності» як «справедливості», а далі перераховує різні «сенси». Доцільно навести тут розлогу цитату з його тафсіру:

<sup>1</sup> Там само. – С. 99.

По-перше, серединність – це справжня відмінність двох позицій, і немає сумніву в тому, що перебільшення і применшення (*аль-іфрат уа т-тафрїт*) ганебні. Тому помірність (*тавассут*) в етиці означає віддаленість від обох позицій, і таким чином стає чеснотою розміреності. По-друге, справедливість названа «серединністю» тому, що вона не схиляється до двох протилежних думок, і справедливість – це розмірність, коли не стають на якийсь бік. По-третє, немає сумніву в тому, що слова Всевишнього «І так Ми зробили вас серединною громадою» – це похвала, інакше ні вони, ні Посланець не могли би бути свідками. Отже, доведено, що під «серединністю» мається на увазі те, що заслуговує на похвалу в стосунку до релігії. І Бог хвалить лише справедливих свідків, і саме тому можна «серединність» розуміти як «потяг до справедливості» (*'аддаля*). По-четверте, найсправедливіша річ – це та, яка посередині, оскільки мудрість розміреності полягає в тому, щоб триматися на однаковій відстані від усіх, але ж сторони підвладні знищенню, а середини тримаються найдовше, і тому якщо говорити про «серединне», то це розмірене, яке не звертається до інших сторін»<sup>1</sup>.

Друге й третє тлумачення Фахр ад-Діна ар-Разі скероване на розуміння «серединності» як «найкращої категорії», а ось уже четверте схоже на перше: «вони – помірковані у релігії, уникають приблизнення й применшення, надлишку й нестачі». Цікаво, що, підсумовуючи усі чотири можливі тлумачення, Фахр ад-Дін ар-Разі пише<sup>2</sup>: «Знай, що ці думки подібні між собою й не суперечать одна одній; Аллаг знає краще».

Далі, спираючись на дієслово *джа 'аля* («створювати», «робити»), Фахр ад-Дін ар-Разі підкреслює, що цей аят може бути доказом «створеності» людських вчинків (про що говорить ханбалітська, ашаритська й матуридитська школа сунізму), а також того, що необхідно приймати «одностайну думку» громади (*іджма*). Але виникає складна дилема: про кого йшлося, про мусульманську громаду всіх часів чи лише про самого Пророка і його сподвижників?

<sup>1</sup> Тафсір Фахр ар-Разі. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1981. – Т. 4. – С. 107–108.

<sup>2</sup> Там само. – С. 109.

Фахр ад-Дін ар-Разі наводить такі потенційні слова опонента: «Буквально цей аят сприймати не можна, оскільки сказати про громаду як про справедливу означатиме справедливість кожного її представника, що, як відомо, неможливо взагалі. Тому треба розуміти, що це стосується лише її частини, як ми це робимо в стосунку до непогрішимої громади». Ймовірно, це було «запитання» від шийїта, оскільки саме там існує доктрина непогрішимості (як несхоєння важких гріхів) й вродженого знання у імамів з роду Пророка. Фахр ад-Дін ар-Разі дає розлогу відповідь. Він пише, що не йдеться про «непогрішимість» громади в цілому, а про те, що вона «не об'єднується навколо гріха» (відомий хадіс «моя умма ніколи не зійдеться на помилці»). Тобто, важкі гріхи не стануть «нормою» для громади, і тому аят про «серединність» стосується *умми* всіх часів. «Те, навколо чого вся громада єдина, належить до справедливості, а те, в чому існують відмінності, може в когось бути й злом», – підсумовує Фахр ад-Дін ар-Разі<sup>1</sup>. Помітно, що тут проблематика аяту осмислюється уже інакше, ніж в класичний період – тут присутні й елементи філософії (зокрема, ідея «розміреності» в етиці), і роблять важливі висновки, які стосуються науки про основи права (*'ільм усул аль-фікх*), фактично теорії смислу в ісламському праві.

Продовження ці думки, нехай у дещо коротшому викладі (але вочевидь не без впливу «філософізації» тафсіру) знайшли в подальших тлумаченнях. Варто згадати передусім коментар Абу 'Абдалли аль-Байдаві (пом. після 1286 р.) *Анвар ат-Танзіль уа Асрар ат-Тауїль* («Світліч зіслання й Таємниці Одкровення»), який був написаний як продовження традиції, закладеної аз-Замахшарі й ар-Разі. У Османській імперії, наприклад, було відомо понад 500 глос до цього тлумачення (і навіть «глос» на «глоси»), і практично в кожному османському медресе XVI–XIX ст. вивчався як сам тафсір аль-Байдаві, так і коментарі до нього. Можна сказати, що це був найпопулярніший тафсір посткласичного періоду, і навіть відомі й цитовані праці, написані власне османськими авторами (Абу Са'удом Ефенді, Ісмаїлом аль-Бурусаві та ін.), певно, не мали такої популярності, як

<sup>1</sup> Тафсір Фахр ар-Разі. – С. 110.

«Світочі Зіслання й Таємниці Одкровення». Читався й вивчався цей тафсір і в Криму, враховуючи збережені копії із Зинджирли-медресе й інших місць<sup>1</sup>.

Аль-Байдауі інтерпретує таким чином. «Так» (*казаліка*) пов'язується із попередніми аятами, а саме «серединна громада» означає «найкращих» або «найсправедливіших», які «чисті у знаннях й діях». *Васат*, вважає аль-Байдауі, означає «якості, гідні хвали», оскільки вони знаходяться «між крайнощами перебільшення й применшення, як, наприклад, щедрість між марнотратством і скупістю, сміливість між безрозсудливістю й боягузством»<sup>2</sup>. Цим же аятом, за його твердженням, обґрунтовують *іджму*, загальну згоду вчених щодо якогось питання.

Попри досить коротку, але змістовну інтерпретацію, виникає питання – а як сприймали ці тези аль-Байдауі числені автори коментарів до його ж праць (т.зв. глос, *хаваши*)?

Серед перших коментаторів праці аль-Байдауі був і вихідець із Криму Ахмад аль-Киримі (про його розуміння буде йтися в наступному розділі), а ось друга за хронологією відома османська праця на тлумачення аль-Байдауі була написана Ібн ат-Тамджідом (пом. 1475), учителем султана Мехмета Фатіха, підкорювача Константинополя. Слова аль-Байдауі про «найкращих» або «найсправедливіших» Ібн ат-Тамджід розуміє виходячи з попередніх тлумачень, а також детально зупиняючись на варіанті *аль-васата* («серединність») в значенні «рівності й розміреності»; також він повторює тезу про уникнення крайнощів, тобто, фактично, продовжує розвивати домінуючу інтерпретацію аль-Байдауі, намагаючись довести, що «найкращість» громади й полягає в її «справедливості» й «розміреності», підтверджуючи це й розлогим поясненням слова *васат* як середина<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Якубович М. М. Кримськотатарська рукописна спадщина в бібліотеках материкової частини України: каталог. – Острог: Центр ісламознавчих досліджень Національного університету «Острозька академія», 2018. – С. 35.

<sup>2</sup> Хашійя Мухі д-Дін Шейх Заде 'аля Тафсір аль-Каді алль-Байдауі. – Бейрут: Дар аль-Кулуб аль-'Ільмійя, 1999. – Т. 2. – С. 346–348.

<sup>3</sup> Хашійя аль-Кунауі 'аля тафсір аль-Байдауі уа маа-га хашійя ібн ат-Тамджід. – Бейрут: Дар аль-Кулуб аль-'Ільмійя, 2001. – Т. 4. – С. 305.



Наступною відомою османською глосією на працю аль-Байдауї була робота Мухі д-Діна Шейха-Заде (пом. 1544), чи не найпопулярніша серед інших. Продовжуючи традицію, закладену ще Фахр ад-Діном ар-Разі, Шейх-Заде ототожнює «серединність» коранічного аяту із «розміренністю» філософської традиції, говорячи про «перебільшення» й «применшення» (*ifrat i tafrim*), яких необхідно уникати в усіх трьох душевних силах людини – розумній, вегетативній і тваринній. Для Шейха-Заде «найкращість», «справедливість» і «розміреність» були синонімами, які розкривали значення коранічної «серединності»<sup>1</sup>.

Османським коментатором праці аль-Байдауї більш пізніх часів був також Іссама ад-Дін аль-Кунаві (пом. 1780). Автор детально розкриває чи не кожен тезу аль-Байдауї, і в першу чергу аль-Кунаві розуміє «найкращість громади» як синонім її ж «серединності», «адже поміркованість (*tavassut*) в переконаннях, моральності й вчинках – це благо», що, на думку аль-Кунаві, стосується не лише «речей, що досягаються чуттями», тобто видимих, а й «розумових» і «практичних»<sup>2</sup>. Окрім цитування вже згаданих хадісів (зокрема, й від Абу Саїда аль-Худрі), аль-Кунаві знаходить докази своїх пояснень у посткласичних теологічних працях. Цитуючи *Шарх аль-Мавакіф* (тобто коментар на «Положення науки каляму»<sup>3</sup> Адуа ад-Діна аль-Іджі, 1300–1355) аш-Шаріфа аль-Джурджані (1339–1413), аль-Кунаві пише: «Надмірність заслуговує осуду, але в питаннях практичних, а не теоретичних, оскільки чим сильніша теоретична сила розуму, тим краще». Отже, робить висновок аль-Кунаві, йдеться про таку помірність, як у терезів, «чаша яких не схиляється на жоден бік»; у тезах аль-Байдауї про помірність в етиці аль-Кунаві згадує ще й помірність у теологічних поглядах: за його твердженням, «серединна громада» уникає крайнощів «через пояснення єдинобожжя, вільне як від заперечення божественних властивостей (*ta'til*), так і приписування Богу подібностей (*taupik*), і так само віру в набуття

<sup>1</sup> Хашійя Мухі д-Дін Шейх Заде 'аля Тафсір аль-Каді аль-Байдауї. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 1999. – Т. 2. – С. 346–348

<sup>2</sup> Хашійя аль-Кунаві 'аля тафсір аль-Байдауї уа маа-га хашійя ібн ат-Гамджід. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 2001. – Т. 4. – С. 306.

створеного Богом учинку (*касб*) як заперечення абсолютної несвободи (*джабар*) і, з іншого боку, спроможності людини самій здійснювати вчинки (*кадар*)»<sup>1</sup>.

Отже, навіть поверхневий огляд тлумачень Корану (та коментарів до них) посткласичного періоду дозволяє зробити простий висновок – враховуючи синтез мусульманської теології (*калям*) і східного перипатетизму й неоплатонізму (*фальсафа*), сформувалося чітке уявлення про «серединність ісламу», яке розкривалося в релігійній доктрині, праві й етиці; з'явилися й нові терміни (*іфрат і тафрім*), які набули сталого значення й почали розглядатися як невід'ємна риса «істинного» ісламського віровчення, в тому числі при полеміці між різними напрямками ісламу. Також ця «серединність» проектувалася на статус громади як колективного авторитету (*іджма'*), і тому в тлумаченнях Корану XIII–XVIII століть розкрився той потенціал, який був закладений екзегетами перших поколінь ісламської громади. Таким чином, ідея «поміркованості» або «серединності» ісламу (*васатийя*) знайшла тут своє завершене формулювання, і з абстрактного ідеалу перетворилася на конкретне й теологічно обґрунтоване вчення.

Інші тлумачення Корану, які були написані вже після праці аль-Байдаві, також підтверджують цю тезу. Так, Муваффах ад-Дін аль-Кавваші (пом. 1281 р.) подає два тлумачення: «найкраща й найсправедливіша громада», а «серединність» означає належна до центру, який, на відміну від окраїн, не псується; цікаво, що, за його твердженням, «серединна» як лексема також означає «та, де рівні жіночий і чоловічий рід, єдине й множинне число», тобто це збірне поняття як таке<sup>2</sup>. Абу Хайян аль-Гарнаті (1256–1344), коментатор Корану із мусульманської Іспанії (Андалусії), у своєму «Океанічному тафсірі» (*Аль-Бахр аль-Мухім*), який тлумачив Коран, використовуючи суто філологічні прийоми, говорить про *васат* як «про серединність між крайнощами»;<sup>3</sup> Ібн

<sup>1</sup> Хашійя аль-Кунауї 'аля тафсір аль-Байдаві уа маа-га хашійя ібн ат-Тамджід. – Т. 4. – С. 306.

<sup>2</sup> Тафсір аль-Кавваші. – Багдад: Марказ аль-Бухус уа д-Дірасат аль-Іслямійя, 2006. – Т. 2. – С. 2–6.

<sup>3</sup> Тафсір аль-Бахр аль-Мухім лі ль-Абу Хайан. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ільмійя, 1993. – Т. 1 – С. 591.

Касір ад-Дімашкі (1300–1374), відомий хадісознавець, тлумачення якого дуже популярне й сьогодні, пише, що «середина громада» – це «найкраща громада, оскільки наділена найдосконалішим законом, найправильнішим шляхом і найяснішою дорогою»<sup>1</sup>.

Найчіткіше ідея «серединності» втілена в двох тлумаченнях пізньосередньовічного періоду.

У першому випадку це тлумачення мамлюцького енциклопедиста Бурган ад-Діна аль-Бікаї (1407–1480), який подає ґрунтовний аналіз понять *іфрат* і *тафрім* («перебільшення й применшення»), розглядаючи як негативні явища в релігії. Зокрема, аль-Бікаї пише: «Усевишній Аллаг закликає вас до чогось чи забороняє не тому, що Йому це потрібно, а щоб покращити ваші душі, і ви ніколи не зможете оцінити Аллага належно. Релігія чітка, і хто ускладнить її, той довго не втримається. Усевишній задоволений поміркованістю (*ікмїсад*) ваших учинків, які походять від найкращих ваших намірів»<sup>2</sup>. *Іфрат*, на думку аль-Бікаї, синонімічний *туґйану* («порушення», «несправедливість», «перебільшення меж», див., наприклад: Коран, 2:15 та ін.) в значенні того, що це «надлишок» чогось, і тому, наприклад, місто Гута в Сирії названо так саме через «велику кількість» дерев і джерел<sup>3</sup>.

У другому випадку це тафсір шейх аль-іслама Османської імперії Абу с-Су'уда-Ефенді (1490–1574), який у своєму тлумаченні, яке було написане в руслі традиції аз-Замахшарі – Фахр ад-Діна ар-Разі – аль-Байдауї, стверджує: «... йдеться про прямий шлях, тобто рівну дорогу, яка лежить посередині шляхів, що розходяться в різні боки. І якщо поєднати дві крапки, то між ними буде пряма лінія, і це буде серединний шлях, яким іде серединна громада між різними іншими громадами, які відхиляються, а також будучи наділеними гідними похвали властивостями, найкращими й найсправедливішими, чистими у знаннях і вчинках»<sup>4</sup>.

Цікаво, що тлумачення «серединності» як «справедливості» було притаманним й для тафсірів Корану, написаних в середовищі татар

<sup>1</sup> Тафсір Ібн Касір. – Ер-Рїяд: Дар Тайба, 1999. – Т. 1. – С. 454–455.

<sup>2</sup> Аль-Бікаї. Нізам ад-Дуарр фі Танасубі ль-Айаті уа с-Сувар. – Каїр: Дар аль-Кітаб аль-Ісламі, 1984. – Т. 9. – С. 392–393.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Тафсір Абу с-Су'уд. – Каїр: Дар Іхья Турас аль-'Арабі, б. м. – Т. 2. – С. 172.

Великого Князівства Литовського. Так, у перекладі Корану старопольською/старобілоруською мовою, який зберігся в рукописі 1723 року (так званий «Тафсір з Алітуса», Алітус, Литва), вміщено варіант «справедливими людьми» (*справедліви людзі*) для *уммат-ан уасат-ан*; ймовірно, перекладач спирався на тафсір ас-Салябі та інших ранніх тлумачів Корану<sup>1</sup>.

### «Серединність» у Сунні й коментарях до хадісів

Хадіси, які пояснювали розуміння поняття *уммату васату-н* («середина громада»), були вже наведені в попередньому розділі. Чимало інших хадісів, які вміщені у збірки Сунни (зокрема, у так звані *аль-Кутуб ас-Сітта*, «шість книг», тобто збірки Аль-Бухарі, Мусліма, Абу Давуда, ан-Нісаї, ат-Тірмізі й Ібн Маджага), можуть бути зарахованими до теми ісламської поміркованості через те, що використовують термінологію, якою й послуговувалися перші тлумачі Корану. Нагадаємо також, що Сунна в принципі й становить базове тлумачення Корану, оскільки мусульманська традиція розглядає розуміння Корану Пророком як другий авторитет для тлумачення після пояснення «самого Корану Кораном», тобто відповідної інтертекстуальності.

Чи не найзначніша збірка хадісів, а саме «Сахіх» аль-Бухарі, містить цілий розділ, присвячений, серед іншого, забороні на «перебільшення в релігії» (*аль-гулувв фі д-дін*). Також у різних версіях переказується хадіс, зміст якого наступний: «О люди! Вам загрожує перебільшення в релігії, і згинули ті, які були перед вами, від цього перебільшення» (версія Ібн Маджага від Ібн 'Аббаса)<sup>2</sup>. У різних коментарях до хадісу (а також паралельних місцях інших хадісів) пояснюється, що йдеться про надмірність у релігійних обрядах, наприклад, посту й ін. Зокрема, у Мусліма вміщено хадіс, в якому Пророка запитують про особу, яка поститься все життя, на що отримують відповідь: «немає у нього ні

<sup>1</sup> Tesfir z Olity (Alitusa). Рукопис. Приватна колекція. Арк. 20.

<sup>2</sup> Тут і далі хадіси цитуються за однотомним виданням «Шести книг» (*аль-Кутуб ас-Сітта*): Мавсуа аль-Хадіс аш-Шаріф. Аль-Кутуб ас-Сітта / За ред. Саліх бін 'Абд аль-Азіз Аль аш-Шейх. – Ер-Ріяд: Дар ас-Салям, 1419/1998. – 2754 с.

посту, ні розговіння»; також у версії аль-Бухарі й Мусліма говориться: «Немає посту в того, хто поститься завжди».

Інший хадіс, фрагмент якого був використаний аль-Бікаї у вищенаведеному тлумаченні Корану, звучить так: «Релігія легка, і хто ускладнить її, той довго не втримається. Йдіть же вірним шляхом, наближайтесь до Бога, радійте, звертайтеся за поміччю Божою зранку, увечері й вночі» (Аль-Бухарі, Муслім). Ібн Раджаб аль-Ханбалі (1335–1393), відомий тлумач хадісів і правник, у своєму тлумаченні на Сахіх «Аль-Бухарі» пише: «Хадіс означає заборону перебільшення (*тауїдід*) в релігії, тобто коли людина бере на себе те, що надто складне для неї в поклонінні». Ця «легкість» релігії згадується й в розлогодному хадісі з «Сахіх» Мусліма від Джабіра бін Абдаллага, де Пророк говорить: «Аллаг не відіслав мене створювати комусь складнощі або завдавати шкоди, але відіслав учити легкості»<sup>1</sup>. Таким чином, у хадісах сказано про «простоту» ісламу, «легкість» виконання його настанов і заборону на «ускладнення» (варто зауважити, що поняття *гулувв* чи *тауїдід* у сучасній арабській означають «радикалізм» або «екстремізм»).

Існують і «апокрифічні» хадіси, які також оповідають про «поміркованість», але визнаються сумнівними; уже згаданий «найкращі вчинки – серединні» (переказаний аль-Байгаккі та іншими), а також особливо цікавий хадіс, який переказаний у праці *Іршад аль-Укуль ас-Саліма аль-Мустакіма іля ль-Усул аль-Каввіма фі Ібталъ аль-Бідаа аль-Сакіма* («Провадження здорових і вправних розумів до прямих основ у спростуванні хворобливих нововведень»), яку, ймовірно, написав османський правник Ібрагім аль-Халаббі (пом. 1549 р.), про що свідчить вказівка на ім'я автора в рукописі з турецької бібліотеки Сулейманіє<sup>2</sup> (у той час як у біографічній літературі автором чомусь названий Мехмет Кадізаде, пом. 1635)<sup>3</sup>. Розкриваючи значення «сере-

<sup>1</sup> Аль-Мубаракфурі. Мараату ль-Мафатіх. – Ісламабад: аль-Джаміату ас-Салафія, 1985. – Т. 6. – С. 365.

<sup>2</sup> Аль-Халяббі. Іршад аль-Укуль ас-Саліма аль-Мустакіма іля ль-Усул аль-Каввіма фі Ібталъ аль-Бідаа аль-Сакіма. İstanbul Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi. Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 703. – 185 арк.

<sup>3</sup> Кахалля, Умар. Муджам аль-Муалліфін. – Бейрут: Му'асаса ар-Рісала, 1993. – Т. 3. – С. 667.

динності» й критикуючи «перебільшення» (*ифрат*) і «применшення» (*тафрїт*) в релігії, автор пише: «усе це Сунна, оскільки Пророк, мир йому й благословення Аллага, порівняв людину, котра дотримується шариату, із мурахою, яка сидить у центрі розпеченого кільця. Безпека – перебувати в центрі, і щойно вона торкнеться окраїни, згорить»<sup>1</sup>. Конкретно хадїс із таким текстом, на жаль, знайти не вдалося (що ставить його під сумнів), але вказаний приклад уперше використовує видатний мусульманський мислитель Абу Хамід аль-Газалі (1058–1111) у своїй книзі «Відродження наук про релігію» (*Іхья' ’Улум ад-Дін*)<sup>2</sup>. До слова, сам аль-Газалі у відповідному розділі, де він пише про піст, перераховує деякі зі згаданих вище хадїсів саме в контексті ідеї «серединності» (*васат*), називаючи її «кінцевою метою усіх справ і етики»<sup>3</sup>. Аль-Газалі відомий тим, що в своїх працях поєднав аристотелізм, неоплатонізм і мусульманську теологію, а тому маємо прочитання Сунни в тому ж самому руслі, в якому згодом працювали Фахр ад-Дін ар-Разі, аль-Байдауї й інші цитовані вище вчені.

\* \* \*

Ісламська традиція від самого початку (тобто в ранніх інтерпретаціях Корану й Сунни) містила ідею «серединності» або «помірності» як шляху, йдучи яким віряни повинні уникати «крайнощів»; у ранніх тлумаченнях Корану й хадїсів уміщено цілий асоціативний ряд «серединність/справедливість/«поміркованість», які мали конкретне втілення передусім в етиці; пізніше, завдяки поєднанню автохтонного погляду на релігію й впливу філософського раціоналізму, з'явилося й бачення «серединності» як «гармонії», а вже автори XII–XIII століть наголошували на «серединності» як допустимості різних думок і водночас необхідності визнавати загальну згоду (*іджма'*). Йшлося

<sup>1</sup> Аль-Халяббі. Іршад аль-Укуль ас-Саліма аль-Мустакіма іля ль-Усул аль-Каввіма фі Ібталъ аль-Бідаа аль-Сакіма. – С. 150–151.

<sup>2</sup> Аль-Газалі, Абу Хамід. Іхья' ’Улум ад-Дін. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-’Ільмія, б.д. – Т. 3. – С. 117–118.

<sup>3</sup> Там само.

вже про «серединність» не лише в етиці, а й в питаннях права й навіть релігійної доктрини, тобто «серединність» формулювалася не як певна «чеснота» (*фаділя*), а як визначальна риса мусульманської громади. Водночас залишалося питання про те, яким чином були встановлені межі цієї «серединності» або «поміркованості», як визначалися «крайнощі», чим це було обґрунтоване й в чому конкретно це виражалось.

Відповіді на ці питання вміщено у працях мусульманських авторів класичного й посткласичного періоду, серед яких були й знані вчені зі Східної Європи.

## **II. «ПОМІРКОВАНІСТЬ ІСЛАМУ» В ПРАЦЯХ СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИХ АВТОРІВ МИНУЛИХ ЧАСІВ**

Ісламська традиція Східної Європи (якщо розуміти це поняття в найширшому значенні, від Балкан на півдні до Балтики на півночі й Кавказу на сході) постала ще в період IX/X століть, зокрема на теренах Хазарського каганату, Угорщини та ін.; можна говорити про досить широку мусульманську торговельну присутність і взаємозв'язки регіону з Близьким Сходом, але, власне, інтелектуальна історія ісламу в цій частині Європі розпочинається уже в «посткласичний» період, передусім завдяки трьом регіонам.

У першу чергу, це Крим, де з XIII/XIV століть постала своя традиція ісламської вченості, пов'язана із міграцією вчених із Середньої Азії, Персії та Анатолії, а вже згодом появою власних наукових кадрів, які мали тісний зв'язок із Мамлюцьким султанатом і Османською імперією. Згодом, особливо наприкінці XV ст., Крим і південь України загалом стали частиною османського інтелектуального простору, але на рівні традиційної системи передачі знань (від учня до вчителя й

дали) зберігали власну наукову традицію, тримали зв'язок із «малою батьківщиною» (Солхатом, Кефе, Аккерманом, згодом Бахчисараєм). У XIV–XV століттях частиною мусульманського світу стають і Балкани, починається ісламізація Албанії, Боснії, Македонії, Болгарії; такі міста, як Сараєво, Разград, Софія та інші стають, серед іншого, осередками мусульманської вченості, і вже у XVI–XVII століттях породжують цілу плеяду вчених, які відзначилися далеко за межами своєї батьківщини. Нарешті, третій регіон, не менш цікавий – це простір Великого Князівства Литовського, а згодом Речі Посполитої, де з XV століття існувала постійна мусульманська присутність, передусім завдяки вихідцям із Золотої Орди; попри відсутність значного осмислення доктринальних чи правових питань, тут також існувала своя традиція правового витлумачення ісламу, зокрема перекладу й коментування джерел (завдяки чому вже в XVI столітті з'явився переклад Корану на старопольську мову). Навіть зазнавши демографічних та культурних втрат (передусім, у XX ст.), представники цієї традиції й досі складають «кістяк» мусульманських громад у Польщі, Литві й Білорусі; окремі представники мешкають і на теренах України.

Оскільки домінантною традицією «східноєвропейського ісламу» (у вищезазначених географічних та історичних межах) була саме посткласична, велику роль тут відіграли релігійно-правові школи ханафізму і, з іншого боку, матуридизму (дещо менше – шафіїзму й ашаризму). Спираючись на прочитання текстів, яке запропонували свого часу аз-Замахшарі, ар-Разі, аль-Байдауві, аль-Газзалі, ан-Насафі та інші, східноєвропейські автори значну увагу приділяли не лише написанню самостійних праць (яких було чимало), а й коментарів, зокрема в жанрах *шарху* (детального тлумачення головного тексту) й *хашійя* (коментар до тлумачення). Важливо те, що дуже часто в цих тлумаченнях і коментарях, які на перший погляд можуть видатися другорядними, враховувався саме місцевий досвід розуміння традиції, тобто в цьому випадку маємо не лише *ретрансляцію* класичних текстів у новий простір, а конкретно рецепцію, тобто специфіку місцевого розуміння. Тим більше, що посткласична традиція коментування не мала чітко визначених критеріїв, а тому окремі коментарі радше нагадували самостійні роботи, які досить далеко відходили від ко-



ментованої праці й вносили чимало нового, залежно від підходу й широти ерудиції автора.

Чи не першим автором, який, серед іншого, звертався до проблем «поміркованості» й «розміреності» ісламу, був **Шараф ад-Дін бін Камаль ад-Дін аль-Киримі** (?–1440). Розквіт творчості цього вченого збігається з добою послаблення золотоординської влади в Кримському улусі, який виокремився в незалежну державу (ханство, *hanlıği*) вже 1441 року, за часів правління Хаджі-Герая (1441–1466).

Отже, Шараф бін Камаль аль-Киримі народився в Криму десь у другій половині XIV століття. Джерела засвідчують, що освіту майбутній правник та мислитель отримав саме тут. Аль-Лакнауві<sup>1</sup> та аль-Марджані<sup>2</sup>, згадують принаймні одного з учителів аль-Киримі, Хафіза ад-Діна Мухаммада аль-Баззасі (також відомого як ібн аль-Баззас) (1340–1414/1424), вихідця із Середньої Азії. У період з 1402 по 1404 роки цей учений відвідав Крим, де викладав право ханафітської релігійно-правової школи та магуридитську теологію<sup>3</sup>. Також Аль-Лакнауві повідомляє, що в 1404 році Шараф аль-Киримі отримав в аль-Баззасі *іджазу*, тобто дозвіл на викладання іншим учням певних наукових праць<sup>4</sup>.

Інші вчителі аль-Киримі згадані без зазначення конкретних імен («перейняв науки від учених своєї країни»)<sup>5</sup>. Сам аль-Киримі говорить про свою освіту так: «Ще за молодих років я здобував шаріатські знання... познайомився з багатьма книгами в галузі основ [права]... деякі з них я прочитав під керівництвом видатних провідників науки, а деякі чув від інших гідних людей»<sup>6</sup>. На жаль, окрім аль-Баззасі, імена цих «гідних людей» невідомі. Приблизно так само оцінює освіту аль-Киримі й Махмуд аль-Кафауі, слова якого Аль-Лакнауві переказує так: «Він

<sup>1</sup> Аль-Лакнауві, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багія фі Тараджім аль-Ханафія. – С. 82.

<sup>2</sup> Юзеев А. Н. Очерки Марджани о восточных народах. – С. 80.

<sup>3</sup> Аль-Лакнауві, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багія фі Тараджім аль-Ханафія. – С. 177–178.

<sup>4</sup> Вказ. праця. – С. 83.

<sup>5</sup> Там само.

<sup>6</sup> Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903. Арк. 2а.

був гідним ученим, який поєднував і науки про похідні речі, і науки про основи [права]»<sup>1</sup>. Аль-Марджані згадує й учнів самого аль-Киримі: серед них був, наприклад, інший кримський учений, Ахмад аль-Киримі (?–1457), про якого йтиметься далі. Інтереси його учня, а також збережена праця самого *Шарх Манар аль-Анвар* свідчать про те, що й сам Шараф ад-Дін аль-Киримі також мав певну обізнаність у теологічних, філософських та логічних питаннях, які поєднував із ґрунтовними знаннями в галузі ісламського права. На титульному аркуші рукопису із Сараєво вказується, що Шараф ад-Дін аль-Киримі також написав супракоментар до певного тлумачення на працю «Віроповчальні принципи» (*Аль-'Ака'ід*), укладену перським богословом Са'д ад-Діном ат-Тафтазані (1322–1390). Цю працю наразі віднайти не вдалося.

Подальша біографія Шараф ад-Діна аль-Киримі маловідома. Сам він засвідчує, що близько 1407 року здійснив паломництво до Мекки, зустрівшись десь у Шамі (можливо, йдеться конкретно про Дамаск) із місцевими «найвидатнішими вченими», яким показав чернетки своєї праці *Шарх Манар аль-Анвар*<sup>2</sup>. За словами аль-Киримі, ті були настільки вражені змістом, що, висловивши свої зауваги, попросили автора якнайшвидше підготувати чистовий варіант. Остаточна версія праці, як свідчить автор, з'явилася «на хіджазькому шляху», тобто дорогою з аш-Шаму до Мекки<sup>3</sup>. Османський автор Хаджі Халіфа, коротко переказуючи цю історію, називає працю аль-Киримі «однією з найкращих»<sup>4</sup>. Після цього, найімовірніше, аль-Киримі повернувся на батьківщину, в Крим. Аль-Лакнауї, втім, переказує від аль-Кафауї ще один відомий факт із біографії ученого: «[аль-Киримі] вирушив до Руму, де султан Мурад Хан виявив до нього шану. Саме там він і помер»<sup>5</sup>. Під «Румом» мається на думці частина Малої Азії, захоплена османами

<sup>1</sup> Аль-Лакнауї, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багійя фі Тараджім аль-Ханафія. – С. 83

<sup>2</sup> Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903. Арк. 2а-3б.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Халіфа, Хаджі. Кітаб Кашф аз-Зунун 'ан Асамі ль-Кутуб уа ль-Фунун. – Т. 2. – С. 1284.

<sup>5</sup> Аль-Лакнауї, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'ід аль-Багійя фі Тараджім аль-Ханафія. – С. 83.

у Візантії. Відповідно, «султан Мурад Хан» – це султан Османської імперії Мурад II, який перебував при владі з 1421 до 1444 рік. Про факт діяльності Шараф ад-Діна аль-Киримі при дворі Мурада II повідомляв й османський історик XV-го століття Ахмад Ашїкпаша-заде<sup>1</sup>. Отже, аль-Киримі емігрував до Османської імперії не раніше, ніж у 20-х роках XV століття, проживши там до самої смерті (в 1440 році).

Єдина відома праця аль-Киримі *Шарх Манар аль-Анвар*, написана в 1407 році, належить до типової категорії тлумачень спадщини авторитетів минулого. Йдеться про твір середньоазійського теолога та правника Абу ль-Бараката ан-Насафі (?–1310) *Манар аль-Анвар фі Усул аль-Фік* («Маяк світочів у науці про основи права»). Праці вихідців із Насафу (суч. Узбекистан), як свідчить дослідження П. Брукмайра, зіграли важливу роль у становленні теологічної школи Абу Мансура аль-Матуриді (870–944) та її популяризації в різних регіонах ісламського світу (передусім, Індії, Ірані та Малій Азії)<sup>2</sup>. Не був винятком і Крим, де матеріали на підставі праць ан-Насафі викладав, зокрема, вже неодноразово згаданий ібн аль-Баззас. Боснійський історик Мустафа Башескія (1731–1808) у своїй хроніці згадує Шараф ад-Діна аль-Киримі серед «знаних шейхів» поряд із іншими визнаними постатями саме як «автора коментаря до *аль-Манару*», що свідчить про значний рівень популярності праці<sup>3</sup>.

У *Манар аль-Анвар* ан-Насафі намагався розглянути найважливіші питання основ ісламського права (*усуль аль-фік*) – проблеми тлумачення окремих норм, співвідношення часткового та загального, можливості застосування одиничних переказів на практиці, принципу спільної згоди (*іджма*), допустовості індивідуальних обґрунтованих суджень (*іджтігад*) та інших питань, які викликали суперечки серед представників релігійно-правової школи Абу Ханіфи. Фундаментальні запити права (неофеноменолог Ж. Ваарденбург свого часу назвав

<sup>1</sup> Aşıkpaşazade Tarihi. – Ankara: Bilge Kültür Sanat, 2013. – S. 306.

<sup>2</sup> Bruckmayr, Philipp. The Spread and Persistence of Maturidi Kalam and Underlying Dynamics / Philipp Bruckmayr // Iran and the Caucasus. – 2009. – Vol. 13. – P. 59–92.

<sup>3</sup> Başeskiya, Mulla Mustafa. Ljetopis (1746–1804). – Sarajevo: Sarajevo-Publishing, 1997. – S. 447.

галузь *уsul аль-фікг* «ісламською герменевтикою») <sup>1</sup> Абу ль-Баракат розглядав у перспективі вже згаданої теологічної школи аль-Матуриді (яка домінувала в «тюркській» частині мусульманського світу). Так, у *Манар аль-Анвар* знаходимо й специфічно філософські питання: проблему генези знання (гносеологію) <sup>2</sup>, проблему можливості раціоналістичного розуміння моральних категорій (етику) <sup>3</sup>, проблему генези смислу (вже згадану герменевтику) <sup>4</sup>.

Праця ан-Насафі користувалася величезним авторитетом: до наших часів збереглися десятки коментарів та супракоментарів до *Манар аль-Анвар*. Найгрунтовніші й найпопулярніші серед них – це праці ‘Абд аль-Латіфа ар-Румі, відомого як ібн Малік (?–1398), Зайн ад-Діна бін Абу Бакра, відомого як ібн аль-’Айні (1433–1487) та Са’д ад-Діна ад-Дагляві (?–1486) <sup>5</sup>. Існують також скорочені виклади (*мухтасар*) твору ан-Насафі – наприклад, праця ібн Хабіба аль-Халіябі (бл. 1339–1406), один із найвідоміших коментарів до якої уклав ібн Кутлубуга (1400–1474) <sup>6</sup>. Значущість твору ан-Насафі підтверджує й те, що *Манар аль-Анвар* викликав зацікавлення правників-ханафітів навіть у модерний період розвитку ісламської релігійно-філософської думки: так, ще єгипетський учений ‘Абд ар-Рахман аль-Бахрауї (1820–1904) укладав примітки (*хауваїї*) до коментаря ібн Нуджайма (1520–1562) <sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Waardenburg, Jacques. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. – Paris: Walter de Gruyter, 2002. – P. 111.

<sup>2</sup> Шарх Манар аль-Анвар лі-Усул аль-Фікг лі ль-Мауля ‘Абд аль-Лятіф аль-Машгур бі-ібн Малік уа бігамішігі Шарх лі-шейх Зайн ад-Дін ‘Абд ар-Рахман бін Абу Бакр аль-Мар’уф бі ібн аль-’Айні. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-’Ільмійя, [б. д.]. – С. 50–58.

<sup>3</sup> Вказ. праця. – С. 91–159.

<sup>4</sup> Вказ. праця. – С. 203–209.

<sup>5</sup> Аз-За’абі, Халід. Шарх Манар аль-Анвар лі-Шараф бін Камаль аль-Кураймі. Мін бідайя аль-кітаб хатта нігайя аль-істідлялят ас-сахіха, дірасатан уа тахкікан: дисертація на злобуття ступеня магістра ісламського права / Халід аз-За’абі; Ісламський університет ім. Імама Мухаммада бін Са’уда. – Ер-Ріяд, 1431/2010. – Арк. 45–48.

<sup>6</sup> Ібн Кутлубуга. Хуляса аль-Афкар. Шарху Мухтасар аль-Манар / Ібн Кутлубуга; [ред. Хафіз Сана’ Алла аз-Загіді]. – Бейрут: Дар ібн Хазм, 1424/2003. – 206 с.

<sup>7</sup> Фатх аль-Гафар бі-шарх аль-Манар. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-’Ільмійя, 1422/2001. – 510 с.

*Шарх* аль-Киримі до праці ан-Насафі посідає важливе місце серед інших подібних текстів, адже є одним із найдавніших тлумачень *Манар аль-Анвар*. Серед десятків авторитетів різних шкіл ісламського права (передусім – ханафітської та шафіїтської), тут знаходимо й посилання на представників теологічної (*калям*) та філософської думки – Абу Бакра аль-Бакілляні (950–1013), Діяа' ад-Діна аль-Джувайні (1028–1085), Абу Хаміда аль-Газзалі (1058–1111), Абу Бакра аль-Каффала (1037–1114) та ін. Також працю Шараф ад-Діна аль-Киримі вирізняє широке використання класичних філософських концептів, популярних у мусульманському світі від часів становлення арабського перипатетизму, неоплатонізму та формування теологічних традицій (зокрема, й матуридитського каляму).

Важливо зазначити, що Шараф ад-Дін аль-Киримі звертав увагу передусім на ті твердження ан-Насафі, які вважав за необхідне пояснити, уточнити або обґрунтувати власними тезами. Саме тому його праця, поряд з іншими подібними коментарями, не має системного й завершеного вигляду та може бути розглянута на рівні окремих тем.

Серед проблем, яких торкається автор коментаря, знаходимо чимало запитів, де мислитель обирає «серединний» шлях. Так, в одному з розділів цієї праці, де йдеться про різні категорії хадісів – переказів від Пророка, Шараф ад-Дін аль-Киримі акцентує особливу увагу на питанні співвідношення між чуттєвим та раціональним пізнанням. У самому тексті ан-Насафі конкретно в цьому місці йдеться про розум ('*акль*), «який освітлює шлях, адже саме в ньому досягають своєї мети чуттєві сприйняття»<sup>1</sup>. Саме завдяки розумові, а не відчуттям, вважає ан-Насафі, людина може досягнути творіння як доказ існування Творця. Таким чином, використання розуму відповідає «меті релігійного закону». Із цього випливає й відомий факт, що вимоги ісламського права стають обов'язковими для повнолітніх, тобто людей із «довершеним розумом» (*камаль аль-'акль*). На думку іншого коментатора ан-Насафі, ібн Маліка, розум – «це душевна сила, завдяки якій людина пізнає сутності речей»<sup>2</sup>. Отже, наголошує ще один коментатор, аль-'Айні,

<sup>1</sup> Шарх Манар аль-Анвар лі-Усул аль-Фікх... – С. 112.

<sup>2</sup> Там само. – С. 213.

саме через це відповідальність як наслідок усвідомлення з'являється в людини вже після досягнення повноліття<sup>1</sup>.

На відміну від своїх попередників, Шараф ад-Дін аль-Киримі пропонує трохи інше, складніше пояснення<sup>2</sup>, передусім, саме завдяки використанню філософської термінології. Автор тлумачення зазначає, що «розум перебуває й у голові, й у серці», тобто охоплює й вербально-логічні, й не-логічні (емотивні) засоби пізнання. «Дія» (*фі'ль*) пов'язується Шараф ад-Діном аль-Киримі з «органами тіла», а ті, своєю чергою, з «думками» (*афкар*). *Акль*, тобто, «розум», у цій схемі називається «духом», який пояснюється через терміни «розумова сила» та «мисляча душа». Останні два поняття, швидше за все, запозичені автором із лексики арабських перипатетиків та неоплатоніків, які активно коментували, наприклад, аристотелівську «Книгу про душу». Саме розум «дає відповідь» серцю, тобто переважає над чуттєвим пізнанням.

Шараф ад-Дін аль-Киримі, втім, зауважує, що осягнення певної сутності відбувається не за «душевним впливом», а за «згодою й натхненням від Усевишнього Господа»<sup>3</sup>. Оскільки «відчуття створені для осягнення чуттєвого, а розум – усього іншого», то поява уявлення про Творця, вважає Шараф ад-Дін аль-Киримі, вимагає саме раціонального, а не чуттєвого пізнання. Тому, на думку Шараф ад-Діна аль-Киримі, ан-Насафі загалом хотів сказати, що «осягнення розумом» сильніше за «осягнення відчуттями», адже розум починає «діяти» там, де відчуття вже завершують свою дію<sup>4</sup>.

Спираючись на філософський тезаурус, Шараф ад-Дін аль-Киримі описує й поняття *Таухід*, «сповідання віри в єдиного Бога»: «це – віра в існування сутності, яка Сама Себе зумовлює, сутності, Якій притаманно все найдосконаліше, яка має прекрасні імена – наприклад, знає про все загальне й конкретне, яка спроможна на все можливе»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Аль-Киримі. Шарх Кітаб Манар аль-Анвар. – С. 225а-227б.

<sup>3</sup> Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 903. Арк. 225а.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 226б.

<sup>5</sup> Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. Mss. No. 903. Арк. 227а.

Один із доказів існування Бога – наявність «видимих змін» (*тагайїрат аз-загіра*) у світі, котрі можна осягнути відчуттями, «які вказують на те, що існує Той, Хто вічно впливає на світ, Той, Хто все це змінює»<sup>1</sup>. Поняття, вживані аль-Киримі (*ваджіб аль-вуджуд*, «те, що саме себе зумовлює», *куллійят*, «загальності», *джузі'їят*, «частковості», *мумкінат*, «можливі речі») свідчать про його обізнаність із традиціями т.зв. «пост-авіценнівського» *каляму*, який постав у XII – XIII століттях. Зокрема, біля його витоків були такі послідовники ібн Сіні, як Фахр ад-Дін ар-Разі (1149–1210), Насір ад-Дін ат-Тусі (1201–1274), Кутб ад-Дін ар-Разі (1295–1365)<sup>2</sup>.

Якщо вдатися до типових логіко-сміслових співвідношень арабомовної філософської думки («основа – похідна», «зовнішнє – внутрішнє»), то можна стверджувати, що саме 'акль («розум») та раціональне загалом відіграло для Шараф ад-Діна аль-Киримі роль першооснови ('асль), тоді як *хасс* («відчуття») та сенсильне загалом було тільки похідним (*фуру'*), посереднім, проміжним, транзитним. Розум – це «внутрішнє» (*батин*), індивідуальне, яке тягне за собою відповідальність, а почуття – «зовнішнє» (*загір*), загальне, видиме (недаремно зміни в природі аль-Киримі називає саме «видимими», *загіра*). Шуканий смисл, тобто здатність осягнути вимоги релігійного закону, з'являється лише тоді, коли досягається гармонія між розумом та відчуттям (у самому тексті ан-Насафі вжито поняття *'іттідаль*, «розміренність»). Лише так, тобто через цю серединність і поміркованість, людина, вважав Шараф ад-Діна аль-Киримі, здатна до появи індивідуального розуміння, яке, своєю чергою, стає правовою підставою для відповідальності за свої вчинки. Помітно, що Шараф ад-Дін аль-Киримі, на відміну від інших коментаторів праці ан-Насафі, формулював проблему співвідношення розуму та відчуттів радше в інтелектуальній, ніж суто правовій перспективі, що також було виявом доктрини поміркованості.

Ще один приклад вирішення Шараф ад-Діном аль-Киримі складних питань ісламського права з позицій поміркованості – проблема

<sup>1</sup> Там само. Арк. 213b.

<sup>2</sup> Wisnowski R. *One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology*. – P. 65–100.

розуміння «доброго» (*хасан*) та «злого» (*кабіх*), яка з'явилася ще за часів перших філософських дискусій у мусульманському світі (VIII – IX століття) та була пов'язана із класичним середньовічним запитом про співвідношення традиції та розуму. Формулювалося це питання так: що саме визначає вчинок як «добрий» чи «поганий» – тільки «почуте» (тобто саме релігійне одкровення), тільки «осмислене» (тобто індивідуальний розум) чи й перше, й друге водночас? Що має першочергове значення – «почуте» чи «осмислене»?<sup>1</sup> «Добре» є «добрим» лише тому, що таким його визначив релігійний закон, чи ці поняття залежать лише від обґрунтованості індивідуальним розумом? Певною мірою цей запит можна вважати проблемою моральної автономії мусульманської релігійно-філософської традиції.

Є безліч відповідей на це питання, яке водночас стосується й мусульманського права (*фікх*), й віроповчальної доктрини ісламу ('*ақида*). Сам ан-Насафі, працю якого коментує Шараф ад-Дін аль-Киримі, в тексті *Манар аль-Анвар* висловлює таку думку: «Те, що наказано робити, з логічною необхідністю (*дарурат-ан*) має бути саме «добрим»... Адже Бог не наказує чогось лихого»<sup>2</sup>. Зауважмо, що слова «Бог не наказує чогось лихого» є цитатою з Корану (Коран, 7:28), а тому й традиційно використовувалися як доказ «зрозумілості» наказів та заборон релігійного закону (*шарі'а*). Утім, загалом позиція ан-Насафі викликала додаткові запитання (на які й намагалися відповісти автори численних коментарів); окрім того, як свідчить 'Айд аш-Шаграні, серед ханафітів не було одностайної думки щодо проблеми розуміння «доброго» та «злого» (дослідник нараховує цілих п'ять поглядів на це питання, висловлених переважно мислителями матуридитської школи)<sup>3</sup>.

Аль-Киримі, своєю чергою, намагається розв'язати проблему, спираючись на доволі широку джерельну базу. Помітно, що йому були знайомі і думки му'тазилітів та аш'аритів, і відмінності між

<sup>1</sup> Аш-Шаграні, 'Айд. Ат-Тахсін уа т-Такбіх аль-'Аклійан уа Асарагумма фі Маса'іл Усуль аль-Фікх: [у 3-х т.] / 'Айд аш-Шаграні. – Ер-Ріяд: Дар Ішбілія, 1429/[2006]. – Т. 1. – 514 с.

<sup>2</sup> Шарх Манар аль-Анвар лі-Усуль аль-Фікх... – С. 48.

<sup>3</sup> Аш-Шаграні, 'Айд. Ат-Тахсін уа т-Такбіх аль-'Аклійан уа Асарагумма фі Маса'іл Усуль аль-Фікх. – Т. 1. – С. 337.



позиціями ханафітів-матуридитів. Підтримуючи думку ан-Насафі про поділ «доброго» на «добре саме по собі» та «добре для чогось іншого», аль-Киримі наводить чимало конкретних прикладів: омо-віння перед молитвою саме по собі не вважається «добром» («адже призводить до охолодження»), але виступає таким лише завдяки тому, що робить можливою обрядову молитву<sup>1</sup>. Так само й *джигад* не вважається «добром» сам по собі, «оскільки завдає страждань творінням і спустошує землю», але стає таким, «адже звеличує слово Боже та перемагає Його ворогів»<sup>2</sup>. Аль-Киримі засуджує му'тазилітів, оскільки й перша, й друга школа (тобто й басрійська, й багдадська) вважали, що «добре» та «зле» утверджуються розумом ще до того, як він осягає істину релігійного закону; навіть більше, му'тазиліти навіть вважали, що саме «розум» (*'акль*), а не переказане одкровення (*накль*) стає онтологічною причиною обов'язковості «доброго» та неприйнятності «злого»<sup>3</sup>.

«Нашу» й «серединну» позицію (Шараф ад-Дін аль-Киримі озвучує від імені матуридитської школи) автор *Шарх Манар аль-Анвар* формулює так: «Авжеж, розум відіграє певну роль (*буквально: «має певну частку»*). – М. Я.) в окремих питаннях релігійного закону, зокрема в тому, що стосується віри, обрядових приписів, утвердження справедливості та істинності намірів (*іхсан*). Тому конкретний припис доводить та пояснює те, «слушність» чого вже утверджена в розумі, а також зумовлює обов'язковість того, що [самим розумом] не пізнається»<sup>4</sup>. Розум, стверджує Шараф ад-Дін аль-Киримі – це лише необхідний засіб для пізнання «доброго та злого», а не причина, яка зумовлювала б їхню обов'язковість. «Обов'язковість [буття доброго «добрим»] установлює лише саме Бог», підсумовує кримський мислитель<sup>5</sup>. Як бачимо, позиція Шараф ад-Діна аль-Киримі мала поміркований характер і була покликана знайти спільне рішення для багатьох

<sup>1</sup> Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903. Арк. 58а.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Там само.

проблем, сформульованих попередниками, намагаючись уникати як крайнощів чистого текстуалізму (тобто буквального прийняття текстів) так і безапеляційного раціоналізму.

Учнем Шараф ад-Діна аль-Киримі був *Ахмад бін 'Абд Аллаг аль-Киримі* (пом. 1457 р.). За свідченням Махмуда аль-Кафауї, цей учений навчався в Хафіз ад-Діна ібн аль-Баззас (у 1402–1404 р.) та Шарафа ад-Діна аль-Киримі. Народився Ахмад бін 'АбдАллаг аль-Киримі в Криму. Абсолютно в усіх джерелах учений фігурує лише під нісбою «Кримський» (*Аль-Киримі, Аль-Киримі, Аль-Кураймі* тощо). Близько 1436 року, як зазначає Мехмет Бурсалі, Ахмад аль-Киримі залишив свою батьківщину (вірогідно, через складні політичні обставини) та прибув до Мерзифону на півночі Малої Азії. У той час Османська імперія стрімко зростала як центральна політична сила сунітської частини мусульманського світу, куди мігрувало чимало вчених із сусідніх регіонів<sup>1</sup>. Особливо ця міграція, за даними Ертугруля Юктена, зростає за часів султана Мурада II (1421–1444, 1446–1451)<sup>2</sup>. Ахмад аль-Киримі був особисто знайомий із Мурадом II, якому той значно сприяв у кар'єрних починаннях<sup>3</sup>.

На відміну від багатьох інших учених свого часу, Ахмад аль-Киримі займав лише освітні, а не адміністративні посади. Відомо, що, крім медресе у Мерзифоні, Ахмад аль-Киримі викладав у Стамбулі, Едирне та Бурсі. Уже за життя Ахмад аль-Киримі здобув неабияку славу: один із найвідоміших османських авторів, Мулла Хосров (пом. 1480 р.), надіслав йому свій коментар до філологічної праці *аль-Мутавваль Са'д ад-Діна ат-Тафтазані* (яка, своєю чергою, є коментарем до присвяченого питанням риторики конспекту Шамс ад-Діна аль-Казвіні до енциклопедичного твору Абу Йа'куба ас-Сакакі *Міфтах аль-'Улум*, «Ключ до наук»). Отримавши негативну рецензію, Мулла Хосров зробив усе можливе, щоб переконати Ахмада аль-Киримі у своїй правоті: для цього йому знадобилося покликати чимало «найвидатніших учених» на спеціальну трапезу та в їхній присутності дискутувати з опонентом<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ökten E. *Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment From the Perspective of al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya*. – PP. 55–70.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ташкубри-Заде. Аш-Шакаїк ан-Нуманійя. – С. 70–71.

<sup>4</sup> Там само.

Зберігся й переписаний у 1794 році в Карахісарі (Туреччина) рукопис, який до певної міри відображає розбіжності між авторами, вміщуючи як основний текст *хашійю* Ахмада аль-Киримі на *Мутавваль*, а вже на берегах – *хашійю* Мулли Хосрова та деяких інших авторів<sup>1</sup>. Прикметно, що Мавля Хосров розумів текст ат-Тафтазані буквальноше, у чіткому філологічному контексті, тоді як Ахмад аль-Киримі підходив до деяких питань набагато ширше. Наприклад, коли ат-Тафтазані називає пошук і здобуття знань про науки «найбажанішою з-поміж моральних чеснот» (*ахаку аль-фада'їл*), Мулла Хосров зазначає, що йдеться про першочергове прагнення до пізнання концепцій та уявлень, загальних і часткових питань різних наук. Ахмад аль-Киримі розтлумачує цю тезу трохи інакше, радше в аристотелівському сенсі: «Людське щастя полягає в удосконаленні людських душ через набуття теоретичних законів, які полягають у пізнанні справжньої сутності речей»<sup>2</sup>.

Відомо, що в Ахмада аль-Киримі було й чимало учнів: серед них гадується його пасинок Махмуд Челебі, який заслужив славу суфія<sup>3</sup>, а також Йусуф бін Джунайд ат-Тукані (пом. бл. 1497 р.) з Токату, автор чималої кількості праць у галузі ханафітського права, каляму та тлумачення Корану<sup>4</sup>.

Серед іншого, Ахмад аль-Киримі був автором глоси на коментар до Корану аль-Байдауі, яка мала назву *Місбах ат-Та'дїл фі Каушф Анвар ат-Танзіл* («Світило виправлення у розкритті “Світочів зіслання”»), глоса до одного з найвідоміших тлумачень Корану, написаного Абдаллою аль-Байдауі (пом. 1286/1320 р.). Ахмад аль-Киримі, як свідчить рукопис із бібліотеки Сулейманіє, написав цю працю не пізніше 50-х років XV століття<sup>5</sup>. Це дозволяє розглянути *Місбах ат-Та'дїл фі Каушф Анвар ат-Танзіл* як одну з перших глос до коментаря аль-Байдауі й

<sup>1</sup> Аль-Киримі, Ахмад. Аль-Му'авваль фі хауваші аш-Шарх аль-Мутавваль. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 2958Y. 505 арк.

<sup>2</sup> Аль-Киримі, Ахмад. Аль-Му'авваль фі хауваші аш-Шарх аль-Мутавваль. арк. 12.

<sup>3</sup> Ташкубри-Заде. Аш-Шакаїк ан-Нуманійя. – С. 315.

<sup>4</sup> Аль-Лакнауі, 'Абд аль-Хай. Кітаб Фава'їд аль-Багійя фі Тараджім аль-Ханафійя. – С. 226–227.

<sup>5</sup> Аль-Киримі, Ахмад. Місбах ат-Тадїл фі Шарх Анвар ат-Танзіл. Süleymaniye Kütüphanesi. Fe 591. 291 f.

чи не першої, написаної в Османській імперії, можливо, навіть раніше за вже згадану глосу Ібн ат-Тамджіда. Загалом, як свідчить один із найавторитетніших каталогів, на коментар аль-Байдауї написано як мінімум 333 глоси, серед яких за давністю праця Ахмад аль-Киримі посідає сьоме місце<sup>1</sup>. Саме Ахмад аль-Киримі був одним із перших популяризаторів екзегетичної спадщини аль-Байдауї у Османській імперії, оскільки, згідного того ж каталогу, попередні шість авторів мали перське походження та працювали переважно на теренах сучасного Ірану<sup>2</sup>. *Мисбах ат-Та'дїл фі Кашиф Анвар ат-Танзіл* охоплює лише дві сури Корану (*Аль-Бакара* й *Аль 'Імран*), завдяки чому, власне, містить розлоге тлумачення уже згаданого аяту про «серединну громаду».

Коментуючи відповідні слова аль-Байдауї, Ахмад аль-Киримі робить детальний філологічний аналіз речення, звертаючись до символіки Кааби як центру, а також набуття релігійною громадою відповідних «добродесних рис», які із цим пов'язані. У цьому випадку, вважає Ахмад аль-Киримі, «серединність» означає метафору, хоча з лексичної позиції йдеться конкретно про «справедливість» як відмову схилитися на якийсь конкретний бік, «хороший» чи «поганий».

Повторюючи тези аль-Байдауї про уникнення «применшення» й «перебільшення», а також згадку моральних характеристик («хоробрість» і «щедрість»), Ахмад аль-Киримі зауважує, що насправді «щедрість» – це «гілка» від «хоробрості», тобто певні моральні категорії варто розглядати не в горизонтальній, а у вертикальній перспективі. Це важлива деталь, оскільки далі Ахмад аль-Киримі розкриває свої етичні погляди (у перспективі «поміркваності») досить детально.

Отже, «Усевишний сконцентрував у людині три сили, перша з яких полягає в основі пізнання речей і прагненні бачити наслідки, і називається «розумною раціональною силою», «душею, що заспокоїлася» і «ангельською душею». Друга сила – здобуття користі й бажання насолоди, і тому називається «тваринною пристрасною силою» і «душею, що підбурює до зла». Третя – це сила, яка прагне підкоряти

<sup>1</sup> Аль-Фігіріс Аш-шаміль лі-ту-Турас аль-'Арабі аль-Ісламі аль-Махтут. – Амман: Му'асаса Аль аль-Бейт, 1987. – Т. 2. – С. 321–343.

<sup>2</sup> Аль-Фігіріс Аш-шаміль лі-ту-Турас аль-'Арабі аль-Ісламі аль-Махтут. – Т. 2. – С. 321.

й називається «гнівливою силою», яка також називається, «душею, яка ганить»<sup>1</sup>. «Розміреність» (*'imtidal*), пише Ахмад аль-Киримі, полягає в тому, що перша сила повинна провадити до мудрості, друга – до гніву, третя – до хоробрості. Саме це «основи» для всіх інших чеснот, і помірність в основному призводить до помірності в другорядному<sup>2</sup>. «Серединність» громади, на думку Ахмада аль-Киримі, стає причиною того, що мусульмани заслуговували бути «свідками людям». Ахмад аль-Киримі розлого «історизує» сутність цього свідчення: «Серединній громаді необхідно міркувати про становища минулих громад і становища їхніх пророків, те, як вони поводитися з ними, і як поводитися себе пророки задля виконання покликання»<sup>3</sup>. Як бачимо, в цьому коментарі Ахмад аль-Киримі поєднує одразу три підходи до розуміння – це і суто філософський (ідея трьох сил), і власне теологічний, і що цікаво, суфійський (і це не дивно, оскільки серед праць Ахмада аль-Киримі зберігся трактат про захист спадщини видатного суфія шейха Ібн Арабі від атак опонентів, а також коментар до праці «Ключ до потаємного» учня Ібн Арабі Садр ад-Діна аль-Кунауї). Зокрема, коранічні поняття «душі, що заспокоїлася», «душі, яка підбурює до зла» й «душі, яка ганить» активно використовувалися в суфізмі, а в даному випадку Ахмад аль-Киримі рівняє їх із поняттями суто філософськими; як і в своїй праці *Насіхату ль-Гаїміна* («Настанова для розгублених»), мислитель прагне поєднати різні світогляди, довівши цим їхню несуперечливість.

Власне, ця «несуперечливість» і «серединність» розкривається й у поглядах Ахмада аль-Киримі на проблему пізнання. Ахмад аль-Киримі розвиває й інші думки, зокрема, ідею «відмінності» (*mugayyira*) та «співвіднесеності» (*munasiba*) між суб'єктом та об'єктом: «Відмінність дає змогу усвідомити відсутність, яка й спонукає до пошуку, а співвіднесеність дає змогу відчутти об'єкт пошуку»<sup>4</sup>. Ці судження також слід розуміти в онтологічному контексті – «відмінність» позначає

<sup>1</sup> Аль-Киримі, Ахмад. Місбах ат-Таділ фі Шарх Анвар ат-Танзіл. – С. 141

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Аль-Киримі, Ахмад. Місбах ат-Таділ фі Шарх Анвар ат-Танзіл. – С. 148.

<sup>4</sup> Аль-Киримі, Ахмад. Насіха аль-га'імін уа фатіха аль-хатімін. Арк. 13b.

передусім віддаленість від об'єкта як такого. «Співвіднесеність», яка означає спільність із однією або кількома властивостями об'єкта пізнання, є своєрідним «попереднім знанням». Ахмад аль-Киримі вживає ці два поняття як смислові межі процесу пізнання, яке не передбачає ні абсолютної тотожності, ні абсолютної відмінності. Ці «крайнощі», зрештою, не видаються можливими, оскільки тотожним собі може бути лише абсолютне буття, а «абсолютна відмінність» – це лише відмінність між буттям і небуттям. Ахмад аль-Киримі пояснює: «Тому, прагнучи пізнання, використовують те, що схоже із шуканим, а не щось відмінне. Якби шукане було недосяжним з усіх боків, то зник би пошук, а якби було взагалі невідомим, то не змогло би стати шуканим. Так само, якби стала можливою співвіднесеність з усіх боків, то не було би потреби в прагненні до шуканого, адже в такому разі шукав би сам себе»<sup>1</sup>.

Процес пізнання, на думку Ахмада аль-Киримі – це реалізація парадигми «першооснова – похідна» (*асль – фара'*, букв. «корінь» – «гілка»), типової для арабомовної релігійно-філософської думки. «Осягнення частини невід'ємних властивостей чи випадкових особливостей – це і є нагальна потреба, яку створює співвіднесеність, заохочуючи до пізнання тієї дійсності, яка й виступає як першооснова, доступна для відчуттів», – зауважує Ахмад аль-Киримі. «Першооснова», тобто дійсність (*хакіка*), розкривається після осягнення «похідних» властивостей – виявів (*таджаллійят*) божественного. За таких умов пізнання набуде характеру «сходження» (*'урудж*), у якому властивості як вияви божественного у світі індивідуальних предметів сприйматимуться як «сліди» (*асар*) дійсності абсолютного буття. У подальших тезах Ахмад аль-Киримі ставить під сумнів можливість раціонального пізнання такої дійсності: «Далі треба сформулювати логічні судження та засновки у відповідності з напрямом думки, який може привести до такого пізнання. У підсумку можна досягнути цієї дійсності, пізнавши всі рівні її властивостей та їхніх складових. Проте це не завжди можливо, оскільки в шукача може або не вистачати розумових сил та, відповідно, здатності до пізнання, або можуть виникнути якісь інші

<sup>1</sup> Аль-Киримі, Ахмад. Насіха аль-га'імін уа фатіха аль-хатімін. Арк. 13б.

перепони»<sup>1</sup>. «Шукачі» розширюють перелік властивостей, досягнутих їхнім пізнанням, але далеко не завжди це наближає їх до справжньої сутності речі. Навіть гіпотетичні оцінки дійсності відрізнятимуться між собою: «Думки різних спостерігачів про одну й ту саму річ відрізняються між собою внаслідок відмінностей між невід’ємними властивостями та випадковими особливостями, на які спрямовані їхні відчуття»<sup>2</sup>. Це, відповідно, дозволяє сприймати відмінності позицій як «частини істини», які по-своєму виявляють єдність у множинності, але кожна з яких має право на існування.

Враховуючи обізнаність Ахмада аль-Киримі з калямом і з суфізмом, цілком передбачуваною виглядає його спроба наблизити позиції обох шкіл. Спираючись на традиції середньоазійського та перського каляму, де велику роль відіграла спадщина ібн Сіни, Ахмад аль-Киримі намагався обґрунтувати онтологію та гносеологію суфізму в межах понять, вживаних переважно в середовищі каляму. Ахмад аль-Киримі не зводить розбіжності між суфіями та муттакалімами до протиставлення «внутрішнього» (*батин*), відомого першим, та «зовнішнього» (*загір*), яким начебто обмежуються останні (як це робить чимало суфійських авторів). Істина ж, на думку Ахмада аль-Киримі, полягає не у відмові від одного на користь іншого, а у поєднанні різних світоглядів, відмінності між якими лише зовнішні, формальні, а в дійсності ж навіть різні, на перший погляд, підходи, засвідчують про одне й те ж саме.

Ця передусім суфійська лінія поміркованості знайшла своє відображення й у творчості *Ібрагіма бін Хакка бін Муххамада аль-Киримі* (пом. 1593) чи не найбільш видатного представника кримського суфізму. Походив цей мислитель із українського степу (Дешт і-Кипчак – низів’я Дніпра й далі на Схід), початкове навчання отримав у Криму, а вже десь у 60-х роках XVI ст. відбув до Константинополя. Там він навчався в Мусліх ад-Діна Нур ад-Діна-Заде (1502–1573), учителя султана Сулеймана Кануні (1520–1566) й учня відомого суфійського мислителя Балі Суфйалі (пом. 1554) з османської на той час Софії (нині столиця Болгарії). Уже приблизно в середині 70-х років XVI століття,

<sup>1</sup> Цит. праця. Арк. 14а.

<sup>2</sup> Аль-Киримі, Ахмад. Насіха аль-га’імін уа фатіха аль-хатімін. Арк. 14а.

Ібрагім аль-Киримі повертається в Крим. Після смерті давнього приятеля та покровителя хана Девлета I Герая (1551–1577), знову відбуває в Константинополь, де спочатку оселяється в суфійській обителі Мустафи-Паші, а згодом у іншій, поблизу мечеті «Мала» Айя-Софія (Küçük Ayasofya). У тій же обителі, окрім Ібрагіма аль-Киримі, мешкали ще кілька вихідців із Криму, зокрма Іса Татар-Ефенді й інші. Помер Ібрагім аль-Киримі 12 джумада ль-ахіра 1001 року (12 березня 1593 Р. Х.), був похований на кладовищі поблизу «Едирнейської брами» (Edirnekari), яке існує й до наших часів. Відомий також син Ібрагіма аль-Киримі – ‘Абд Аллаг ‘Афіф ад-Дін-Ефенді (пом. 1640 р.), який повернувся до Криму, де обійняв посаду судді в османській Кефе<sup>1</sup>.

Серед усіх праць Ібрагіма аль-Киримі окреме місце посідає праця під назвою *Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван уа Мада-риджд аль-Малік аль-Маннан фі байан ма’ріджд аль-інсан* («Дарунки Всемилоствого в поясненні рівнів буття» та «Сходинки Всеблагого Царя в поясненні сходження людини»), написана в 1584–1590-му роках. Книга збереглася як мінімум в одному примірнику в Народній бібліотеці м. Кастамону (Туреччина), датованому 1000 роком гіджри (1591), тобто переписаним ще за життя автора<sup>2</sup>. Зазначено, що переписувачем був дехто Мустафа Шекер-Заде, який переписав її в «обителі при Кучук Айя Софії», вірогідно, під наглядом чи навіть за проханням самого Ібрагіма аль-Киримі. І хоча обидві книги свідомо по-єднані в одну (так зазначає сам автор), Ібрагім аль-Киримі наголошує, що в першій («Дарунки Всемилоствого») викладено вчення про «сім ступенів сходження» до Бога, а в другій («Сходинки Всеблагого Царя») «п’ять ступенів зішестя».

Будучи представником хальветійського суфізму, Ібрагім аль-Киримі продовжує лінію, закладену в місцевій традиції Ахмадом аль-Киримі. Він також пише про перші три «кола» вдосконалення душі – це *ан-нафс аль-аммара* («душа, яка підбурює»), *ан-нафс аль-лаувама* («душа, яка ганить») й *ан-нафс аль-мульгіма* («натхненна душа»). Як корінь

<sup>1</sup> Див.: Якубович М. М. Філософська думка Кримського ханства. – К.: Комора, 2015. – С. 119–132.

<sup>2</sup> Аль-Киримі. Мавагіб ар-Рахман фі байан маратіб аль-акван. Kastamonu İI Halk Kütüphanesi. No. 3649. Арк. 1–236.



(*асль*), перша символізує «темну природу», а погані моральні риси виступають як «гілки». Саме тому на цьому рівні, зазначає Ібрагім аль-Киримі, душа стає султаном («володарем») над раціональними та ірраціональними силами людини. Можна розуміти «душу, яка підбурює», як просте *его*, яке не усвідомлює своїх учинків. Єдиною можливістю скерування такої душі в правильному напрямі, залишається «зовнішній», тобто обрядово-нормативний бік релігійного закону (*загір аш-шарі'а*). Друге «коло», яке символізує наступний стан душі на шляху до істини, має назву *ан-нафс аль-лауама* («душа, яка ганить»). Це «коло» означає душу, яка очищує себе від поганих моральних рис і прагне виконувати релігійні обов'язки (*такаліф*) настільки старанно, наскільки може. Султаном на цьому рівні духовного розвитку стає вже не душа, а дух (*рух*), тоді як індивідуальний розум відіграє роль візира («міністра») «султана». Натомість душа стає наче «дружиною» розуму, що, засвідчує спроби встановити певну гармонію між чуттєвим та раціональним пізнанням, знайти серединний шлях між містицизмом і раціоналізмом.

Вказана тема прослідковується й в іншій праці Ібрагіма аль-Киримі, а саме короткому трактаті *Рісала фі ль-Куфр аль-Хакікі* «Послання про справжнє невір'я», який, попри, на перший погляд, «релігійний» зміст, також стосується викладу суфійської антропології та онтології. Цей рукопис, який зберігся як мінімум у одному примірнику, доступний у відомій бібліотеці Сулейманіє в Стамбулі та присвячений проблемі справжньої сутності віри й невір'я, озвученій деяким «шейхом» («Сказав один шейх, най святитись його прах...»)<sup>1</sup>. Насправді ця проблема була сформульована в так званому «листуванні» між перським мислителем ібн Сіною (980–1037) і середньоазійським суфієм Абу Саїдом Абу ль-Хайром (949–1049). Відомі, зокрема, листи, які містять обговорення десяти тем, а саме логіки, етики, онтології та ін. Вони розглядаються одними дослідниками як автентичні, іншими ж ставляться під сумнів як псевдоєпіграфічна спроба зблизити авіценнізм і суфізм у більш пізній період.

<sup>1</sup> Аль-Киримі, І. *Рісала фі ль-Куфр аль-Хакікі* уа ль-Іслям аль-Маджазі. Mss. Şer'iyye, No. 815/4. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi. 30 арк.

Текст, який, вірогідно, викликав чимало питань у сучасників і наступників, породив дискусії, чим можуть бути «віра» (*іман*) і «невір'я» (*куфр*) із позиції доктрини «єдності буття», тим більше, що коранічне поняття *кафара*, яке типово перекладається як «не вірувати», серед своїх значень має «заперечувати», «бути невдячним», «приховувати». Це, своєю чергою, слугувало підставою розглядати його не в суто нормативному (тобто як антитезу ісламу), а у світоглядному сенсі, вбачаючи істину в усьому, що виявляє Бога, незалежно від формального віросповідання; власне, такою була й позиція самого ібн Арабі.

Ібрагім аль-Киримі, якого той же рукопис називає «Шейхом ісламу й мусульман, Помічником громади й релігії, нащадком Правдивого Посланця Божого, Полносом знаючих і Провідником подорожніх», намагається запропонувати свою відповідь. Отже, ці три «випадки» (*шухус*, букв. «індивідуації») означають три рівні пізнання, а саме «знання про достовірне» (*ільм аль-йакін*), «споглядання достовірного» (*'айн аль-йакін*) і, нарешті, «істина достовірності» (*хакк аль-йакін*). На цій кінцевій стадії вчинки, які походять від людини, «засвідчують» божественні дії, що й називається «здійсненням» (*тахаккук*), доказ чому є в Корані: «не ти кинув, коли кидав, але Бог кинув» (Коран, 8:17; ідеться про жменю піску, яку Пророк Мухаммад кинув у ворогів під час битви біля Бадру). У підсумку, людина, яка пройшла всі ці «щаблі», стає свідком «єдності божественної самості» й розуміє таємницю коранічного аяту «Все, що на землі, гине, крім його Лику» (Коран, 28:88). Ось тому «подорожній» стає «віруючим в існування Істинного й невіруючим в існування творіння, будучи при цьому незалежним, а не перебуваючи під впливом». «Незалежний» (*мустакільль*) тут означає «вільний від творінь», у чому, власне, і полягало суфійське розуміння свободи (поняття *хуррійя*, *істікляль* та ін., які, між іншим, у сучасній арабській мові вживаються й у модерному суспільно-політичному значенні). «Закони обов'язкого існування тут перемагають закони часткового», – наголошує Ібрагім аль-Киримі, і здійснивши метафоричну «загибель» (*фана'*) у божественній волі, подорожній стає «віруючим, а не невіруючим». Така людина виходить «із метафоричного, формального ісламу» (*аль-іслям аль-маджазі ар-расмі*) входить в «істинний необхідний іслам» (*аль-іслям аль-хаккані аль-джабарі*), а також в «істинну віру».

Цікаве й тлумачення приписуваних Ібн Сіні слів про те, що людина, яка перебуває поза цими рівнями, «не становить жодної цінності» й тому «не належить до сукупності сущих речей». Тут, вважає Ібрагім аль-Киримі, існує два пояснення. Перше, «вище», пов'язане з тим, що людина, яка досягнула «істинного буття», визнає, що не може досягнути ще більших висот, тобто осягнути свою самість, ставши найвільнішою з найвільніших; друге, «нижче», коли людина взагалі не знає про ці істини й тому залишається на рівні «тварини, одягнутої в людську форму».

Таким чином, Ібрагім аль-Киримі намагається узгодити різні позиції – від радикального суфізму до буквального прочитання сакральних текстів. Цікаво, що ідея «свободи», яку він обґрунтовує як підхід до пошуку гармонії між внутрішнім і зовнішнім, між «єго» людини (власне, *нафс*), душа, знайшла розвиток у працях його учня, **Абу Бакра бін Расула аль-Киримі**. Єдина відома його праця зберігається в Державній бібліотеці Берліну (Німеччина), зокрема, в складі невеликої рукописної збірки XVII ст. вміщено трактат під назвою «Найвищі істини» (*Аль-Хакаїк аль-'Алійя*)<sup>1</sup>. Досить розлогий текст, написаний на 30 аркушах, містить кінцевий колофон, тобто відомості про автора, місце переписування й рік. Автором підписався сам Абу Бакр бін Расуль аль-Киримі, який витворив свою працю в *завійя* (тобто обителі суфіїв) Мехмеда-Паші в Кефе, сучасній Феодосії (АР Крим). Указано й час написання трактату – від часу *иттікафу* (нічного бдіння в мечеті) у перші десять ночей місяця рамадана 1021 року гіджри, тобто з кінця жовтня 1612-го року по перші десять ночей зу ль-хїдджа того ж року (кінець січня 1613-го). Абу Бакр бін Расуль аль-Киримі прямо пише, що викладає свої знання на підставі іджази («дозволу») від Ібрагіма аль-Киримі, та й загалом вплив учителя в його працях вельми помітний. Він буквально цитує учителеві тексти тільки одного разу, повідомляючи, з його слів, що начебто перед великим суфієм Джамі (1414–1492) ангели вклонялися в земному поклоні так, як перед Адамом у Корані (Коран, 7:11). Інших біографічних подробиць про життя Абу Бакра аль-Киримі, на жаль, відшукати поки не вдалося.

<sup>1</sup> Аль-Кафауї, Абу Бакр бін Расуль. Аль-Хакаїк аль-'Алійя. Petermann, No. II 441. Staatsbibliothek zu Berlin. Арк. 1–30.

Загалом трактат Абу Бакр бін Расуля аль-Киримі оповідає про те, як треба розуміти деякі аяти Корану, але виходячи з їхнього не «зовнішнього», а «внутрішнього» смислу. Цей внутрішній смисл – переважно традиція хальватійського суфізму, розвинута під впливом школи Мухі д-Діна ібн Арабі. Схоже до свого вчителя, Абу Бакр бін Расуль аль-Киримі розглядає ісламський символ віри «немає бога, крім Бога» не в сенсі заперечення божественності всього, крім Бога, а в сенсі запереченні справжності існування всього, крім Бога одного. Тобто – руху від ідеї *ахадія*, «одиночності», до *вахідія*, «єдності». Тому, на думку Абу Бакра бін Расуля, Бог змінив напрям молитви з Єрусалиму (символ «одиночності») на Мекку (символ «єдності»), що відбулося в мединський період діяльності Мухаммада (622–632), що знову повертає нас до контексту аяту про «серединну громаду». На якомусь етапі світорозуміння людина повинна осягнути, що за індивідуалізацією речей стоїть їхнє буття, а цим «чистим буттям» є справжнє, істинне й Божественне. Це, на думку, Абу Бакра аль-Киримі, і стає шляхом до щастя (*са'ада*).

Цитуючи апокрифічний хадіс «кожна річ повертається до своєї основи», Абу Бакр бін Расуль, окрім питань буття, пропонує досить цікаву антропологічну концепцію. Як і його вчитель Ібрагім аль-Киримі, Абу Бакр бін Расуль звертається до поняття *істікляль*, що також означає «незалежність», «самостійсть», тобто людську свободу. Дивлячись на множинність світу й розуміючи, що сама по собі вирізняється серед інших речей самістю («ана», тобто «я»), людина починає розглядати себе як *мустакіль*, «незалежну». Але міркуючи про своє буття в таких термінах, вона лише продукує ілюзію, і тому повинна осягнути кінцеву залежність від «основи», а ця основа – божественний вияв. Утім, саме виокремлення «я» серед світу речей слугує першою підставою для набуття свободи від творінь, простіше кажучи, для Абу Бакр бін Расуля поняття «незалежності» не є абсолютним, це радше проміжна фаза, коли людина починає сприймати світ навколо як вияв справжнього буття, але сутність цього справжнього буття ще не осягнула. І лише осягнувши його, людина стає намісником Божим на землі, як про це говорить Коран: «Я поставлю на землі намісника» (Коран, 2:30). І так, вважає Абу Бакр бін Расуль,

як «політичний» халіфат є обов'язком громади й виявом Божої могутності на землі, так само й «духовний» халіфат людини обов'язковий для індивіда. Таким чином, усвідомлюючи своє божественне призначення на землі, а не зваблюючись примарною «незалежністю», людина й набуває справжньої гідності. Лише побачивши в єдності множинність і зрозумівши справжнє значення слів про те, що «немає бога, окрім Бога», людина поєднує в собі два єства – уявне, тобто своє свідоміччя, і матеріальне, задане самою природою (*такміль ан-нухатейні вагмійя уа каггарійя*). На позначення цього єства використано термін *нуха* (букв. «зразок», «копія»), тобто образ великого світу, закладений в людині як у малому (мікрокосм), також широко вживаний Ібрагімом аль-Киримі. Отже, через встановлення цієї «межовості» або «серединності», людина усвідомлює свою власну природу, відходить від прив'язок до «зовнішнього», стає «незалежною» в духовному сенсі. Істина в пізнавальному сенсі – це свідомі зусилля, скеровані на бачення за зовнішнім світом його внутрішньої, «божественної» частини, і, услід за Ахмадом аль-Киримі, помітно, як Ібрагім аль-Киримі й Абу Бакр бін Расуль аль-Киримі намагаються показати, яким чином підходи «великого шейха» Ібн Арабі могли бути узгоджені з іншими позиціями мусульманської інтелектуальної традиції.

Схожі погляди можна було простежити й у працях інших коментаторів праць Ібн Арабі, зокрема *'Абдаллага аль-Буснаві* (1584–1644) з Сараєво, який розглядав людську природу як проміжок між двома крайнощами. Божественне піклування про світ (*тарбійя*), наприклад, цей автор розглядає як «безпосереднє» й «опосередковане». «Якщо говорити про Всевишнього, то ніякої опосередкованості тут бути не може взагалі, а якщо про все інше, то тут вона може бути, і буває двох видів – та, за яку хвалять, і та, за яку ганять». Далі автор говорить про душевне й тілесне, і через самого себе, тобто свою серединність, людина розуміє сутність Божественного піклування. Більше того, сама сутність етики людини – це «прийняття й потреба», і конкретно в цьому випадку йдеться про потребу в Божественному, яку людина повинна усвідомити через свою «серединність»; розвиває цю думку Абдаллаг аль-Буснаві й в тлумаченні аяту сури «Аль-Фатіха» про

«прямий шлях» (*ас-сират аль-мустакім*), а також інших, зокрема «і ти – високої моралі» (Коран, 68:1)<sup>1</sup>.

Окрім суфізму, де питання богопізнання й осмислення етичних якостей людини грали велику роль, до проблематики поміркованості зверталися й послідовники каляму, ісламської теологічної думки, яка в XVII столітті мала енциклопедичний характер. Чільне місце серед них посідав *Айюб бін Муса Абу ль-Бака аль-Кафауї* (1619–1682/1684), вихідець із Кефе й автор декількох праць, передусім «Книги загальних понять» (*Аль-Кулліят*). У Кефе аль-Кафауї починав свою кар'єру (його батько Муса був муфтієм, що долучився до будівництва відомої Феодосійської мечеті), згодом опинився у Філібе (нині м. Пловдив, Болгарія), але інтригами був зміщений з посади й поновив свій кар'єрний шлях лише після ханського клопотання перед султаном. Згодом аль-Кафауї оселився в Істіньє (нині частина Стамбула) на березі Босфору, і там же, вочевидь, завершив свою працю, присвячену великому візиту Кара Мустафі-Паші (1634/1635–1683).

Понад 3000 термінів, пояснення яким дає в своїй енциклопедії аль-Кафуї, містять, серед іншого, і поняття, які близькі до теми поміркованості ісламу. Зокрема, термін *васат* аль-Кафауї пояснює наступним чином: «У своїй основі своїй мова йде про місце, яке рівновіддалене від різних країв, або знаходиться на рівній відстані по ширині, як, наприклад, центр кола, або язичок терезів. Уже далі це слово почало означати добрі моральні якості, тобто віддалені від перебільшення чи применшення. І тому слова «І ось так Ми зробили вас серединною громадою» означає «зробили тими, хто далекий від перебільшення чи применшення в усіх справах»<sup>2</sup>. Важливо, не як конкретно Абу ль-Бака' аль-Кафауї розуміє серединність, а як пояснює змістовні особливості ісламського віровчення. Наприклад, у такому важливому питанні, як Божественні валстивості та їхнє розуміння – і тут було як мінімум дві позиції, або буквально розуміння, або алегоричне витлумачення, але Абу ль-Бака' в усіх випадках нама-

<sup>1</sup> Аль-Буснауї, 'Абдалла. Маррату ль-Асфійя. Ред. А. Аль-Музіді. – Каїр: Дар аль-Хакіка, 2007. – С. 120, 170–175.

<sup>2</sup> Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Кулліят. – Бейрут Му'асаса ар-Рісала, 1998. – С. 938.

гався сформулювати «наш погляд» (тобто матуридитську доктрину) як третій шлях.

Актуально було це й для інших питань. Так, Абу ль-Бака аль-Кафауї вирізнявся й самостійними зусиллями на шляху тлумачення Корану. Власне під *тафсіром* Корану Абу ль-Бака' аль-Кафауї розумів «переказане від сподвижників», а під *таувілем* – «отримане внаслідок вивчення правил арабської мови». Наприклад, у розумінні айату «Він виводить живе з мертвого» (Коран, 30:19) *тафсіром* буде «поява птаха з яйця», а *таувілем* – «поява віруючого з невіруючого й знаючого з незнаючого». Визнаючи можливість тлумачити Коран логічними аргументами (легальність цього, на думку Абу ль-Бака' аль-Кафауї, підтверджена *іджмою*, «загальною згодою релігійних авторитетів»), автор *Куллійят* усе ж заперечує можливість розуміння смислів Писання «через термінологію послідовників *калямю*», як, утім, і містиків: «слова суфіїв про Коран взагалі не є *тафсіром*». «Прихований сенс», вважає Абу ль-Бака' аль-Кафауї, який вміщено в Коран, не має суперечити смислу зовнішньому, і це ще раз доводить його відданість спробі узгодити різні, навіть суперечливі світогляди<sup>1</sup>.

Так само Абу ль-Бака аль-Кафауї намагався підвести під спільний знаменник містицизм і раціоналізм. «Буття, яке досліджують філософи (*агль ан-нізар*, «люди теорії») – це лише акцидентальний вираз сутностей, на яких воно й тримається. Однак містики (*арбаб аль-кашф*, «люди відкриттів») вважають буття чимось істинним, тим, що підтримує сутності...». Отже, якщо раціоналісти ставлять у центр сутність, то містики – саме буття. Абу ль-Бака' аль-Кафауї наводить простий приклад – якщо раціоналісти говорять про колір скляного посуду, то містики вважають скло лише місцем «вияву» кольору вмісту, тобто обидва погляди, в принципі, мають свою значущість.

Бажання вийти на «узгоджений» і «серединний» шлях помітне й у прикінцевих тезах праці аль-Кафауї, так званому «Розділі про різні питання». Серед іншого, аль-Кафауї тут пропонує наступні тези: «Бу-квалльні смисли певних здогадок не повинні суперечити раціональним доказам»; «слідування загальній думці в раціональних судженнях мож-

<sup>1</sup> Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Куллійят. – С. 261–262.

ливе лише у випадку необхідності»; «дія на підставі більш істинного знання й більш вірогідної здогадки обов'язкова з точки зору як розуму, так і релігійного закону, навіть якщо при цьому зберігається багатозначність»; «слова про те, що буквальні смисли традиції мають перевагу над достовірними раціональними доказами, – це абсурд. Насправді традиція – похідна від розуму, а заперечення правильності похідної з необхідністю призводить до заперечення і самого засновку, і цієї похідної, що абсурд»; «слід йти за розумом і відшукувати правильний шлях для розуміння традиції, щоб вона збіглася з раціональним»; у цих тезах помітна спроба уникати крайнощів як текстуалізму, так і раціоналізму. В окремих рукописах також присутня наступна теза аль-Кафауї: «Не можна дотримуватися текстуальних доказів в раціональних питаннях так, як, власне, в текстуальних; наприклад, для досягнення переконаності (*йакін*) по відношенню до питань загальної згоди або одиничного хадісу... досягнення ж переконаності в доктринальних питаннях відповідає розуму тоді, коли різні докази ведуть до одного змісту за допомогою різних виразів і взаємопов'язаних контекстів». У певному сенсі, це ще й відповідь на питання про віру й науку, яка гостро постала перед ісламським світом у ранньомодерний період, завершившись реформаційними рухами колонізаційного модерну.

Цього ж підходу Абу ль-Бака аль-Кафауї дотримувався й в своїх інших працях, зокрема, намагаючись розв'язати деякі питання мусульманського права (праця «Тухфету ш-Шаган», «Подарунок заспраглому»). Викладаючи, наприклад, етичні погляди («добрі й погані моральні якості»), Абу ль-Бака аль-Кафауї апелює до того, що прийнятно «для шаріату й розуму водночас», тобто, як інші кримські автори (Шараф ад-Дін аль-Киримі й інші) вважає, що етика має не лише суто релігійні («так написано»), а й раціональні підстави, тобто усе те, що «добре» чи «погане» в сакральному тексті, може й мусить бути усвідомлене ще й розумом як добре чи погане.

Цю лінію продовжує й *Мухаммад бін Мустафа аль-Аккірмані* (1700–1761), вихідець із Білгорода-Дністровського. Отримавши освіту в Аккермані і навіть, ймовірно, розпочавши там кар'єру, Мухаммад аль-Аккірмані перебрався до Стамбулу, де мав якийсь стосунок до султанського двору. У 1753 році Мухаммад аль-Аккірмані став суддею



в місті Ізмір (Туреччина), а в 1758 – зайняв таку ж посаду в Каїрі. Нарешті, в серпні 1760 року Мухаммад аль-Аккірмані стає ханафітським суддею Мекки. У цей час територія Хіджазу, де розташовані Мекка та Медина, перебувала в складі Османської імперії (з 1519 року). Від 1536 року ханафітський суддя Мекки призначався в Стамбулі, а в 1565 році вийшов наказ про те, що судді трьох інших мазгабів (шафіїтського, малікітського та ханбалітського) повинні обов'язково консультиватися саме в суддівському управлінні ханафітів. Таким чином, посада ханафітського судді в Мецці, яку займав аль-Аккірмані, відіграла важливу роль в османській адміністрації Хіджазу. Помер Мухаммад бін Мустафа аль-Аккірмані у вересні 1760 року й, вірогідно, був похований саме там, Мецці<sup>1</sup>.

Одне із зацікавлень Мухаммада аль-Аккірмані, в яких виразно помітна спроба самостійного осмислення – це питання етики, зокрема, проблеми свободи волі та відповідальності, в яких автор намагався віднайти середній шлях між абсолютною свободою й абсолютним примусом. Показовим у цьому плані є, зокрема, коментар до одного з відомих хадісів, у якому йдеться про інтенції («воістину, вчинки оцінюються згідно з намірами»).<sup>2</sup> На початку викладу матеріалу Мухаммад аль-Аккірмані звертається до звичних формулювань про те, що неприйнятний вчинок, зроблений через незнання або без лихого наміру, не вважається гріхом. Сама лише інтенція (*нійя*), втім, може визначитися й кінцевим інтересом – наприклад, «обман» (*кізб*) в умовах війни використовується цілком свідомо та з наміром, але «користь» (*масляха*), «добро якої переважає зло», легітимізує такі вчинки<sup>3</sup>. Яким чином тоді можна «правдиво» оцінювати вчинки?

Оскільки людство створене для поклоніння Богу, то, відповідно, все своє життя людина може триматися добрих намірів, навіть у своїх щоденних справах. На думку Мухаммада аль-Аккірмані, інтенції не є єдиними, а поділяються на три категорії. Перша – це страх перед

<sup>1</sup> Див. реконструкцію біографії у: Yakubovych, Mykhaylo. Muhammad al-Aqkirmani and his 'Iqd al-La'ali: the Reception of Ibn Sina in Early Modern Ottoman Empire // The Journal of Ottoman Studies. – 2013. – No. 41. – P. 197–219.

<sup>2</sup> Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. – С. 5–6.

<sup>3</sup> Там само.

Богом, друга – сподівання на Божественну милість, а третя – просто бажання прославити Господа<sup>1</sup>. Тут зустрічаємо типову мусульманську ідею про те, що найвище цінується перед Господом той добрий учинок, який звершується з любові до самого Господа, а не зі страху перед пеклом чи з бажання заслужити рай. У зв'язку із цим постає питання про свободу волі та інтенційність, зокрема те, як наміри можуть визначатися самою людиною. Мухаммад аль-Аккірмані, відповідаючи на це запитання, наголошує на тому, що «інтенція не є предметом вільного вибору»: «Знай, що інтенція – це не слова “матиму такий намір!”», сказані людиною про себе чи вголос. Насправді це спонука, яка виникає в серці й схиляє його до уявної мети, швидкоплинної чи віддаленої. І коли цього «ухилу» (*майль*) немає, то неможливо його витворити чи здобути лише за допомогою волі». Отже, підсумовує Мухаммад аль-Аккірмані, «наміри походять від Божественного натхнення»<sup>2</sup>.

Це породжує ще одне запитання, пов'язане із проблемою відповідальності. Якщо інтенції постають незалежно від суб'єкта, то в який спосіб реалізується свобода волі та відповідальність? Намагаючись відповісти на це запитання, Мухаммад аль-Аккірмані поділяє «спонуку серця» (*хаува тір аль-кальб*), які призводять до появи інтенцій, на три категорії. До першої категорії, зокрема, й належать ті, за які людина не несе відповідальності, оскільки не приймає їх із власної волі та, відповідно, немає спроможності щось протиставити цим «спонукам». Судячи з цитованих хадісів, Мухаммад аль-Аккірмані зараховує сюди спонтанні думки, які не слугують підставою для праведних чи неправедних учинків. Друга категорія – це вже сформоване переконання (*'иттікад*), зокрема «невір'я» та «нововведення», за які, вважає Мухаммад аль-Аккірмані, людина буде обов'язково відповідати. Третя категорія – це ті «спонуки», серед яких людина спроможна обирати, наприклад, здійснення доброго чи поганого вчинку. Якщо суб'єкт опиняється в умовах, коли ніщо не заважає йому вчинити гріх, але страх перед Богом зупиняє його, то за це, відповідно, людина не буде покарана та

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. – С. 7.

ще й отримає винагороду. Загалом же процес трансформації спонуки в інтенцію та згодом у вчинок, Мухаммад аль-Аккірмані пояснює словами Абу Хаміда аль-Газзали: спочатку виникає певна спонука, потім з'являється «схильність» (*майль*), далі певне переконання, а вже тоді «актуальний намір», який, відповідно, і трансформується в дію. Саме на цьому, кінцевому етапі, з'являється поняття відповідальності, яка, наголошує Мухаммад аль-Аккірмані, залежить від двох речей: спроможності (*кудра*) та вільного вибору (*іхтійар*)<sup>1</sup>.

Детальну відповідь на проблему божественного передвизначення та свободу волі людини Мухаммад аль-Аккірмані формулює в іншій праці, яка відома переважно під назвою «Послання про часткову волю». Поняття «часткова воля» (*ірадату ль-джузійя*), як довів у своєму дослідженні Ф. Брукмейр, розвинулося в османській інтелектуальній культурі після Мухаммада аль-Біркауві як своєрідний «міст» між матуридитським та ашаритським баченням проблеми свободи волі<sup>2</sup>. Ф. Брукмейр порівнює доктрину «часткової волі» (притаманну й деяким напрямам сучасної мусульманської думки) із протестантською етикою, наголошуючи на тому, що раціоналістичне витлумачення свободи вибору стало одним із чинників економічного успіху, наприклад, Туреччини<sup>3</sup>.

Загалом поняття «часткової волі» розвинулося як інтерпретація матуридитської доктрини людських учинків, яку дослідники схильні порівнювати з відомим ученням про примат інтелекту над волею в Томи Аквінського<sup>4</sup> та розглядати як найпоміркованішу та найузгодженішу в мусульманському мисленні позицію<sup>5</sup>. Д. Пессано зазначає, що в «Книзі однобожжя» (*Кітаб ат-Таухід*), автором якої безсумнівно ж є Абу Ман-

<sup>1</sup> Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. – С. 8.

<sup>2</sup> Bruckmayr, Philipp. The Particular Will (al-irādāt al-juz'īyya): Excavations Regarding a Latecomer in Kalām Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse // European Journal of Turkish Studies. – 2011. – No. 13. – P. 2–19.

<sup>3</sup> Вказ. праця. – P. 19.

<sup>4</sup> Pessagno, J. Meric. Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Maṣūr al-Māturīdī // Journal of the American Oriental Society. – 1984. – Vol. 104. – No. 1. – PP. 177–191.

<sup>5</sup> Brodersen, A. Göttliches und menschliches Handeln im māturīdītischen kalām // Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik. – 2013. – Vol. 2. – PP. 117–139.

сур аль-Матуридї<sup>1</sup>, здійснюється «дослідження екзистенційної динаміки людського вчинку»<sup>2</sup>. У загальних рисах погляд самого Абу Мансура аль-Матуридї на проблему свободи волі можна описати так<sup>3</sup>. Учинки людей (*аф'аль*) створені Богом там само, як усі речі. «Можливість» (*кудра*) діяти, тобто готовність здійснити певний вчинок, також створюється Богом, оскільки складається з умов та обставин, а вони, своєю чергою, передвизначені. Свобода волі людини полягає в тому, обирати їй певну дію чи відмовитися від її виконання. Наперед знаючи про вибір людини (щоправда, знання не означає «примусу» до цього вибору), Бог творить чи не творить цю дію. Таким чином, роль суб'єкта – це перетворювати потенцію в акт, хоча й потенція (*кудра*), й акт (*фі'ль*) створено не суб'єктом, а Богом. Динаміка цього процесу, як зазначає Дж. Пессано, нагадує аристотелівську ентелехію, ідею довершення буття<sup>4</sup>.

На думку Абу с-Сана' ал-Ляміші (пом. бл. 1144 р.), одного з головних матуридитських апологетів середньовіччя, свободу вибору людини взагалі неможливо заперечувати, оскільки вона зрозуміла інтуїтивно: «Наділена розумом людина, якщо поміркує сама про себе, то з логічною необхідністю зрозуміє, що саме вона обирає те, що робить, без примусу та насилля, оскільки вона через інтуїцію власного розуму (*бадігату ль-'акль*) пізнає те, що має безпосередню спроможність робити це чи не робити»<sup>5</sup>. Залишається відкритим питання того, наскільки вагому роль відіграє цей індивідуальний розум у керуванні людською волею, оскільки сам розум спирається на *'imtikād*, «переконавання». Мухаммад Хайят ас-Сінді (пом. 1750 р.) у праці *Аль-Іфадату ль-Маданія фі ль-Ірадату ль-Джузія* («Мединське провозвіщення про часткову волю») каже прямо: «Те, що Всевишній створює вчинок, не означає,

<sup>1</sup> Див.: Özervarlı, Sait. The Authenticity of the Manuscript of Mātūrīdī's Kitāb al-Tawhīd: A Re-examination // *İslām Araştırmaları Dergisi*. – 1997. – Sy. 1. – S. 19–29.

<sup>2</sup> Pessagno, J. Meric. *Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Mansūr al-Mātūrīdī*. – P. 182.

<sup>3</sup> Аль-Матуридї, Абу Мансур. *Кітаб ат-Таухід* / Ред. Б. Тупаглу, М. Уруші. – Бейрут–Стамбул: Дар Садір, Мактаба аль-Іршад, [Б. д.]. – 414 с.

<sup>4</sup> Pessagno, J. Meric. *Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Mansūr al-Mātūrīdī*. – P. 183.

<sup>5</sup> Аль-Ляміші, Абу с-Сана'. *Ат-Тамгід лі-Кава'ід ат-Таухід* / Ред. 'А. Туркі. – Бейрут: Дар аль-Гарб аль-Іслямі, 1995. – 260 с.

що раб Божий змушений його виконувати, адже вчинок створюється лише після волі раба Божого та рішучості в цій волі»<sup>1</sup>.

Своє слово у розв'язання проблеми вніс і Мухаммад аль-Аккірмані. У вже згаданому османомовному трактаті (який у середньому займає близько п'ятнадцяти сторінок тексту) він намагається пояснити матуридитську позицію, давши оцінку «неправильним» інтерпретаціям (наприклад, му'тазилітам, перипатетикам та ін.). С. Далькіран, автор дослідження одного зі скорочених варіантів «Послання», розглядає цей текст як один із найвдаліших викладів розв'язку проблеми свободи волі та передвизначення<sup>2</sup>. Розвиваючи той самий підхід, що й у коментарі до хадісу «Воістину, вчинки оцінюються згідно з намірами», Мухаммад аль-Аккірмані намагається з'ясувати онтологічні підстави для реалізації свободи волі. *Іхтіяр*, «вибір», стає можливим тоді, коли актуалізуються чотири складові. По-перше, це *тасаввур*, «уявлення» про дію, по-друге, *шевк* («потяг», «бажання», те ж саме, що *майль*), по-третє, власне, сама «часткова воля», і, нарешті, по-четверте, «рух органів» (*тахрік-і а'за*). Як *тасассур*, так і *шевк* належать до «існуючих речей» (*умур і-мевджудандир*), а отже, створені Богом (оскільки все, що існує, створене Богом, а будь-які винятки суперечать ідеї монотеїзму). Проте власне *іраде*, «воля», походить уже від раба, тож Господь лише завершує реалізацію цієї волі, створюючи сам учинок. Отже, підсумовує Мухаммад аль-Аккірмані слідом за іншими авторами, знання Господом того, що саме обере Його раб, не означає примусу до вчинку<sup>3</sup>.

Фактично головне у праці Мухаммада аль-Аккірмані – це довести, що «часткова воля» як рішення перетворювати можливість (*кудра*) на акт (*фі'ль*) саме й забезпечує свободу вибору. Навіть якщо повернутися до дискусії навколо того, який онтологічний статус має сама часткова воля (сам Мухаммад аль-Аккірмані розглядає це явище як *халь*, «стан»),

<sup>1</sup> Ас-Сінді, Мухаммад. Аль-Іфадату ль-Маданійя фі ль-Ірадату ль-Джузіійя. – Ер-Ріяд: Мактаба ар-Рушд, 2002. – С. 179.

<sup>2</sup> Dalkiran S. Akkirmâni'nin İrâde-i Cüziyye ile İlgili Risâlesi ve Değerlendirmesi // EKEV Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler. – 1998. – No. 2. – S. 177.

<sup>3</sup> Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аф'аль 'ібадат уа ірадат джузіійя. Kabinet rukopisov, starých a vztácných tlači. Univerzitna knižnica v Bratislave. No. 412. Арк. 1–2.

а не *шай'*, «реч»), слід визнати, що ініціюється певний учинок саме людиною, а, отже саме вона цілковито відповідає за наслідки<sup>1</sup>. Показово, що Мухаммад аль-Аккірмані намагався дослідити структуру людського вибору (всіх «етапів», які проходить суб'єкт, реалізуючи потенцію в акт), на що попередні автори звертали порівняно мало уваги, зосереджуючись лише на понятті «вибору» як зрозумілому самому по собі. Визначення же «часткової волі» саме як «стану», а не «речі», якій притаманне буття, дало змогу водночас зберегти відданість матуридистській доктрині передвизначення, з іншого боку, утвердити поняття відповідальності. Особливий акцент на *свідомому* виборі між *несвідомими* «порухами душі» (оскільки, на думку Мухаммада аль-Аккірмані, «інтенція не є предметом вибору») можна охарактеризувати як спробу наголосити на раціональній складовій етики. Ця «раціональність», окрім практицизму (який помітив у матуридизмі Ф. Брукмайр), виявляється ще й у моральному аспекті, оскільки саме поняття розуму ('*акль*') в первинному сенсі означає «стримування». Навіть більше, індивід, який реалізує свою свободу волі, повинен критично сприймати й власні переконання, вже «задані» попередньо (як *тасаввур*, «уявлення»).

Усе це дає змогу вважати етичні погляди Мухаммада аль-Аккірмані спробою побудови індивідуалістичної етики в межах релігійного світогляду, близьку до підходів, сповідуваних і модерними європейськими просвітниками. Таким чином, Мухаммад аль-Аккірмані, поряд із іншими османськими й кримськими авторами, довершує класичну доктрину передвизначення та свободи волі, яка в подальшому вже не ставала предметом критичної ревізії<sup>2</sup>. Фактично тут продовжується та ж сама лінія, що й в Шараф ад-Діна аль-Киримі й Абу ль-Бака аль-Кафауї – знаходиться «середній шлях» між вірою і розумом, а дискусії минулих часів вирішуються у спосіб, максимально прийнятний для усіх можливих підходів, як мінімум, у межах сунітських теологічних шкіл (ханбалізму, ашаризму, матуридизму). Фактично це спроба знайти вихід із проблеми, який задовольнить усі сторони.

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аф'аль 'ібадат уа ірадат джузія. Арк. 10.

Ідею «поміркованості» можна віднайти в працях балканських авторів, зокрема відомого мислителя *Хасана Кафі аль-Акхісарі* (1544–1615). Автор, який народився в селищі Прусак (за османів називалося Акхісар; нині містечко в Боснії і Герцеговині), навчався у Стамбулі, обіймав посаду судді в Белграді, здійснив хадж у Мекку, а також брав участь у військових походах османів, зокрема успішній облозі Егеру (нині Угорщина) в 1596 році. Пізніше Хасан Кафі повернувся до рідного Прусаку, де мав свої мечеть, медресе, суфійське теккіє (обитель) та навіть караван-сарай для гостей.

Відома спадщина Кафі передусім політичною теорією. У книзі «Основи мудрості в світовому ладі» (*Усул аль-хікам фі нізам аль-’алям*) мислитель звертається до питання стосунків між правителем і підлеглими. Свою працю Хасан Кафі починає з того, що, побачивши чимало «суперечок» у суспільстві його часів, він пригадав аят із Корану: «Воістину, Бог не змінить становища людей доти, доки вони не змінять самих себе» (Коран, 14:11). Поліпшить же лад у світі лише «правильна політика» (*хусн ас-сійяса*), описати яку Хасан Кафі й береться в своєму трактаті. На відміну від середньовічних текстів, де *сійяса* означала передусім нагляд за дотриманням вимог шариату з боку влади й впровадження покарань за їхнє порушення (*ікамату ль-худуд*), Хасан Кафі розуміє *сійясу* досить широко, практично в такому ж сенсі, в якому ми розуміємо сьогодні слово «політика». Відповідно, працю він ділить на три розділи, перший з яких присвячений поняттю «справедливість», другий – необхідності колективного прийняття рішень (*мушаувара*), третій – стосункам правителя й війська.

Чим же була «справедливість» для Хасана Кафі? Передусім поняття *’адль* для нього асоціювалося із категоріями «благо» (*хайр*) й «добро» (*хасан*); цитуючи різну літературу т.зв. «адабного жанру» (повчання правителям та ін.), Хасан Кафі, серед іншого, наводить такі слова, приписувані одному перському мудрецю: «покращує владу... гарне поведження з підданими, ненасильницьке отримання бажаного від них, добре ставлення до них зі справедливістю, безпека на дорогах і поновлення прав для скривдженого»<sup>1</sup>. Загалом «рецепт успіху»

<sup>1</sup> Аль-Акхісарі, Хасан Кафі. Усул аль-хікам фі нізам аль-’алям. – Кувейт: Мактаба Галі, 1987. – С. 22.

в Хасана аль-Кафі наступний: «людину підвищує чотири речі – стриманість, знання, добродієність і щедрість»<sup>1</sup>. Ця «стриманість» полягає у розважливості: «Цар для творінь Божих як гора для землі. Йому треба бути стійким і стриманим, терплячим і гідним довіри. Нехай не поспішає карати того, хто щось про нього скаже, і нехай не буде від нього безпеки тому, хто псує серця підданих...».

Загалом класичний ідеал правителя Хасан Кафі вбачає і в античності (перський Ардашір, грецький Олександр), і в постатях середньовічних ісламських правителів. Кожному султану, втім, потрібен хороший візир, оскільки «коли він стає кращим, стає кращою влада, а коли гіршим – стає гіршою влада». Цікаво, що ідеалом «правильної політики» є, висловлюючись сучасною мовою, рейтинг султана. Хасан Кафі пише: «як сказав один мудрець, дивуюся тому, хто купляє за гроші рабів, але не купляє вільних людей своїми вчинками». «Рука султана повинна бути широкою, адже не йдуть за ним люди, лише як заради мирських благ... його милість не повинна бути обмежена якоюсь групою людей». Ця досить реалістична порада дещо контрастує, наприклад, із середньовічними текстами, згідно з якими народ повинен був коритися правителю, яким би той не був; тут, навпаки, Хасан Кафі дещо зміщує акценти.

Особливу роль Хасан Кафі відводить «раді», тобто необхідності колегіального прийняття рішень, що особливо актуально для сучасних мусульманських політичних доктрин, які завдяки ідеї «шури» знайшли середній шлях між авторитаризмом і демократією. Цілий розділ, присвячений цьому, нагадує погляди сучасних ісламських реформаторів на інститут *шури* (фактично «ісламського парламентаризму»). На початку Хасан Кафі відзначає: «Усевишній Бог сказав: «І радься з ними у справі» (Коран, 3:159). Відомо, що Пророк (мир йому й благословення) був найбільш знаючим серед них усіх, але це було сказано для того, щоб стати Сунною та звичним шляхом для всієї умми. Отже, не варто султану та його представникам вирішувати питання одноосібно, а звертатися за порадою до знаючих, розумних і досвідчених людей...». Цитуючи деякі хадіси, Хасан Кафі також

<sup>1</sup> Вказ. праця. – С. 26



застерігає від того, щоб радники перетворювалися на помічників, які під час прийняття рішення переслідуватимуть власні інтереси.

Завершує свою працю Хасан Кафі описом вимог до війська. Вирізняє його погляди ідея особистого контролю за військом з боку султана, а саме військо мислиться не як самостійна сила, а як інструмент до становлення державного ладу, від ситуації в якому залежить доля влади як такої. Не зайвим буде відзначити, що в абсолютній більшості мусульманських країн залишається актуальним зворотній стан справ: враховуючи значну роль армії у внутрішній політиці (на відміну від західних держав, де армія є лише інструментом, а не суб'єктом), достатньо згадати нещодавню ситуацію в Єгипті, де влада законно обраного президента змінилася військовою диктатурою. Хасан Кафі застерігає військових від гонитви за трофеями, наголошуючи на тому, що османська армія розпустилася настільки, що почала грабувати власне населення. Як відомо, у 80-х роках XVI ст. унаслідок значної девальвації валюти, пов'язаної із збільшенням надходжень срібла з Нового світу на європейські ринки, погіршилася економічна ситуація. Одним із наслідків цього для османів стали яничарські бунти й повстання з вимогою збільшення платні. Найбільша проблема «ісламського війська» – неухважність правителів до того, що відбувається у його лавах, поспіх у веденні бойових дій (у той час, коли треба «почекати шансу»), а також «применшення загрози» з боку ворога. Якщо ці негаразди не буде подолано, вважав Хасан Кафі, держава зазнає поразки й потрапить під владу немусульман. Вочевидь, будучи добре ознайомленим із ситуацією, Хасан Кафі зауважив ті негативні тенденції, яких на фоні численних перемог кінця XVI ст. його сучасники ще не помічали.

Цікаво також, що Хасан Кафі був чи не першим ісламським автором XVI ст., який забив на сполох, оцінивши технічну перевагу сусідів Османської імперії, пов'язану із удосконаленням вогнепального озброєння: «уперше в історії ми спостерігали слабкість у битві з немусульманами, адже ті вороги, з якими у нас війна, винайшли й почали використовувати такий вид зброї, яким перемогли нас; а потім, коли ми узяли його в них, то здобули перемогу, з Божою поміччю; сьогодні ж наші вороги пішли дуже далеко в застосуванні

нової зброї – мушкетів і всього іншого». Зауважимо, що писалося це на початку 90-х років XVI століття, в період розквіту Османської держави. Як відомо, Османська імперія, маючи своє військово-виробництво, загалом копіювала західні зразки, і навіть досить вдалі спроби «йти в ногу з часом», здійснені в наступних століттях, залежали передусім від іноземних фахівців<sup>1</sup>. Розуміючи цей стан справ (тим більше, проживаючи в регіоні, який був ареною протистояння з Габсбургами), Хасан Кафі розглядав ефективні іноземні здобутки як те, чого потребує й мусульманська держава.

Серед іншого, Хасан Кафі також був автором коментаря до приписуваної Мухаммаду аль-Біркауві праці *Раудат аль-Джаннат фі Усуль аль-’Іттікадат* («Райські сади в основах доктрин»), під назвою *Азгар ар-Раудат* («Квіти в садах»). У ньому, серед іншого, мислитель повноцінно виклає свій погляд на ісламську поміркваність: «Іслам перебуває між перебільшенням, а саме порушенням меж... і применшенням, коли від межі далеко відходять... І перебільшення, і применшення – усе це хибно й ганебно, оскільки виводить від справедливості й істини. Межа, яка визначає уявлення про Бога в релігії істини, це уявляти його так, як Він сам описав Себе у Своєму Писанні і як через це Йому поклонявся Посланець. І так само уникати уподібнення, а саме Творця творінням, тобто конкретно тілесною формою... І уникати заперечення, тобто коли не визнають ані властивостей Божих, а ні Його самості...»<sup>2</sup>. Далі Хасан Кафі говорить про серединність між «примусом» і «свободою волі», наголошуючи на поміркваній доктрині «людей Сунни» і, нарешті, звертається до морально-етичної тематики, а саме «Люди Сунни йдуть середнім шляхом між легковажністю й розпачем, між страхом і надією, і це і є справжнє упокорення Богу, адже легковажність заперечує покарання, а розпач заперечує прощення, і обидві ці

<sup>1</sup> Див.: Granth, Jonathan. Rethinking the Ottoman "Decline": Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries // *Journal of World History*. – 1999. – Vol. 10. – No. 1. – P. 179–201.

<sup>2</sup> Аль-Акхисарі, Хасан Кафі. *Азгар ар-Раудат.фі Шарх Раудат аль-Джанан*. – Бейрут-Куала-Лумпур: Дар аль-Кутуб аль-’Ільмія, Islamic University of Malaysia, 2011. – С. 198–199.

якості суперечать ісламу»<sup>1</sup>. Таким чином, серединність виявляється в трьох речах – поміркованості у Богопізнанні, «проміжному» погляді на проблему свободи волі, і, нарешті, виваженій думці про стосунки Бога й людини, тобто поміркованості як в стосунку до страху перед покаранням, так і надії на прощення.

\*\*\*

Спадщина східноєвропейських ісламських авторів минулого, серед іншого, містила чимало тез, які варто розглядати в контексті ідеї «поміркованості», враховуючи й той факт, що дехто буквально її формулював (Ахмад аль-Киримі, Абу ль-Бака' аль-Кафауї, Хасан Кафі). У цілому ж ця ідея формувалася через призму етики, тобто спроби поєднати буквально розуміння текстів і їхнє раціональне тлумачення (Шараф ад-Діна аль-Киримі), теорію пізнання, яка припускала «легальне» співіснування різних думок (Ахмад аль-Киримі), антропологію, де людина мала подолати власну суперечливість (Ібрагім аль-Киримі, Абу Бакр бін Расуль аль-Киримі), суспільно-політичні ідеали реформи (Хасан Кафі), проблему свободи волі й передвизначення (Мухаммад аль-Аккірмані). З одного боку, спроба побудувати інтегральний і несуперечливий світогляд була рисою пост-класичної ісламської філософії, з іншого – конкретно в східноєвропейському регіоні, який входив до османського інтелектуального простору, існувала необхідність визнання культурної, етнічної й конфесійної множинності як факту, пропонуючи ті розв'язки проблем, які матимуть найширший смисловий обрій. Усі ці традиції, закладені в той час, продовжилися й в наступні роки.

---

<sup>1</sup> 200.

### III. ВАСАТИЙЯ: СУЧАСНА КОНЦЕПЦІЯ ПОМІРКОВАНОСТІ

#### *Досвід ісламського світу ХХ ст.*

Автори, яких ми розглядали у попередніх розділах, творили в період або раннього середньовіччя, або раннього модерну; фактично маємо дві традиції, одна з яких називається «класичною» (VIII – XIII ст.), інша – «посткласичною» (XIV – XIX ст.). І ось тут виникає питання – коли ж мусульманський світ уперше стикнувся з модерном, тобто трансляцією західних концепцій в глобальний простір? З одного боку, це почало відбуватися ще в Османській імперії XVIII століття, коли, по-перше, з'явилося книгодрукування (1728 рік), а, по-друге, почали перекладатися деякі західні праці. Уже в наступному, XIX столітті, модерн прийшов практично в усі регіони мусульманського світу, починаючи від Єгипту, куди в 1798 році вдерлися війська Наполеона, і завершуючи Південно-Східною Азією. У тому ж таки XIX столітті були «модернізовані» (тобто потрапили під вплив західної культури) Балкани, Крим, Кавказ і Середня Азія; і вже на кінець XIX століття маємо цілу плеяду мусульманських авторів, які водночас були обізнані і зі своєю власною, і західною традицією.

Проте ще століттям до того, наче відчуваючи цю кризу, мусульманський світ заштовхнувся з реформаційними рухами, які вболівали за повернення до першооснов традиції. Суфійський рух Ахмада аль-Фасі (1760–1837) в Марокко, ханафітський Валі Аллага Деглеві (1703–1762) в Індії, ханбалітський Мухаммада бін 'Абд аль-Уаггаба (1703–1791) в Аравії, шіїтський Вахіда Бігбігані (1706–1791) в Персії й багато інших, пропонували свій погляд на мусульманський світ, виходячи з ідеї глибокої кризи, в якій він опинився. Фактично це була «автохтонна» реформа, на зміну якій прийшов модерн та його

«просвітники» (уже із західним поглядом на життя); ці два століття багато в чому визначили основний діапазон, в межах якого різні мусульманські ідеологічні рухи взаємодіяли між собою й в столітті ХХ і, певною мірою, взаємодіють досі.

Значною мірою період кінця ХІХ століття став для мусульманського світу «формативним», адже це той час, коли творили перші провісники «ісламського відродження» Джамаль ад-Дін аль-Афгані (1839–1897), Мухаммад Абдуг (1849–1905), 'Абд ар-Рахман аль-Кавакібі (1855–1902) та інші. Відповідно, уже в цей час, коли перед мусульманськими інтелектуалами постало питання узгодженості різних світоглядів, з'явилася й апеляція до «серединного шляху»; так, у відомій праці «Природа колоніалізму й боротьба з поневоленням» єгипетський мислитель аль-Кавакібі пише: «Далі прийшов іслам, покращивши юдаїзм і християнство й будучи заснованим на мудрості й рішучості, руйнуючи язичництво як таке; і ще заснувавши основи політичної свободи, *середні* (курсив наш. – М. Я.) між демократією й авторитаризмом»<sup>1</sup>. Власне, саме аль-Кавакібі чи не вперше в історії новітньої мусульманської філософської думки починає розуміти «справедливість» (*'адль*) як «рівність» (*тасаува*): «Воістину, Господь встановлює справедливість...» (Коран, 16:90) означає рівність»<sup>2</sup>. З'явилося нове бачення ісламу як «особливого шляху», який буде уникати небажаних крайнощів, але, разом із тим, забезпечить права усіх членів суспільства (*хукук*); помітно, як тут відбувався перехід від класичної «етики чеснот» до «етики прав і обов'язків»: якщо моральним ідеалом минулого були різні «добродесні якості», яких мала набувати людини, то в умовах модерну ці якості залишилися виключно в релігійному дискурсі: на перше місце виходять права й обов'язки особистості, того, як вона їх дотримується. Яким чином ця зміна, разом із іншими перетворенням в ісламському світі, вплинула на ідею поміркованості? Що таке сучасна ідеологія «серединного шляху» – наслідок розвитку середньовічних концепцій, особливо актуальних для посткласичного періоду, чи все ж таки данина сучасності?

<sup>1</sup> Аль-Кавакібі, 'Абд ар-Рахман. Табаї аль-Істібдад уа Масарі аль-Істібдад. – Каїр: Калімаат Арабія, 2011. – С. 25.

<sup>2</sup> Вказана праця. – С. 27

Якщо звернутися до «сучасного» розуміння вже згаданого аяту про «серединний шлях», то варто передусім зачитувати фрагмент із тафсіру «Маяк» (*Аль-Манар*), який розпочав писати вже згаданий єгипетський просвітник *Мухаммад Абдуг*, а продовжив його учень *Рашид Ріда* (1865–1935). Цитуючи свого вчителя й намагаючись пояснити, чому, маючи на увазі «найкращу й найсправедливішу громаду», в Корані все ж вжито слово, яке буквально означає «середня», Рашид Ріда пропонує наступне поснення. По-перше, йдеться про «вигідність позиції», оскільки той, хто знаходиться посередині, бачить обидві крайнощі рівновіддаленими й може їх порівняти; по-друге, бути найкращими означає уникати крайнощів як у релігійній доктрині, так і в етиці й практичних речах<sup>1</sup>. Більше того, Рашид Ріда вперше говорить про «поміркованість» як «справедливе» ставлення до матеріального й духовного в ісламі, оскільки, на його думку, в доісламські часи окремі групи лише тяжіли до матеріального, а інші віддавалися аскетичним практикам. Мусульманська громада натомість «дотримується усіх прав, і прав Господа, і прав своєї душі, і прав свого тіла, і прав близьких, і прав інших людей». Отже, громада повинна йти шляхом «розмірності в думках», а також «ні в чому не перебільшувати, і так само не зупинятися на зовнішніх смислах тексту»<sup>2</sup>. Як бачимо, розвиваючи посткласичний ісламський погляд на «поміркованість», Рашид Ріда додає сюди вже модерні інтерпретації – передусім ідею «забезпечення прав» і, по-друге, спробу уникнути буквальних інтерпретацій Корану й Сунни. Як згодом повторить цю тезу шейх «аль-Азгару» *Мустафа аль-Марагі* (1881–1945): «Іслам прийшов, поєднуючи два права: право духу й право тіла, і також даруючи кожному мусульманину усі людські права, адже людина – тіло й дух. Якщо бажаєш, можеш навіть сказати, що людина – це тварина й ангел, і довершується вона лише тоді, коли віддає належне право кожній частині»<sup>3</sup>. Певною мірою, ці тези можна назвати «ісламським гуманізмом», який в дечому нагадує середньовічні зразки (Аль-Фарабі, Ібн Баджаг, Міскавейг,

<sup>1</sup> Тафсір аль-Манар. – Каїр: Дар аль-Манар, 1947. – Т. 2. – С. 4.

<sup>2</sup> Вказ. праця. – С. 7.

<sup>3</sup> Тафсір аль-Марагі. – Каїр: Аль-Бабі аль-Халіяббі, 1946. – Т. 2. – С. 6.

ат-Таухіді та ін.). Більш консервативні автори тих часів (зокрема, відомий саудівський релігійний авторитет 'Абд ар-Рахман ас-Са'ді, 1889–1956) розглядали *уммат-ан васат-ан* також в дещо модерному руслі: «Аллаг дарував громаді знання й стриманість, справедливість і добротність, яку не дарував іншим, і тому вони, тобто серединна громада, досконалі й помірковані»<sup>1</sup>.

Дуже близько до формулювання ідеї поміркованості підійшов і видатний представник ісламського відродження в Тунісі **Мухаммад ат-Тагір ібн 'Ашур** (1879–1973). Автор численних праць, серед яких значної популярності набули «Світанок уже близько», «Думки іджтігаду», «Основи прогресу в ісламі» і, звісно, фундаментальне тлумачення Корану «Звільнення й просвітництво» (*Ат-Тахрір уа т-Танвір*). У 1947 році також вийшла праця «Цілі шаріату» (*Макасід аш-Шаріа аль-Ісламійя*), в якій Ат-Тагір ібн Ашур запропонував своє бачення головних релігійних і суспільно-політичних перспектив ісламу в сучасному світі. Цікаво, що першою «ціллю шаріату» Ат-Тагір ібн 'Ашур називає «терпимість» (*ас-самаха*). Це поняття він пояснює так: «терпимість – простота взаємодії з іншими на основі гармонії. І це середина між тиском одних людей на інших і вседозволеність»<sup>2</sup>. Цю ж саму «серединність (тавассут) між применшенням і перебільшенням ат-Тагір ібн 'Ашур розглядає як «джерело усіх досконалостей», наводячи різні хадіси, які заохочують терпиме ставлення до іншого («Помилує Господь ту людину, яка продає й при цьому стримана, яка купує й при цьому стримана, і яка стримана, коли вимагає повернення борку» та ін.). Після відповідної аргументації, ат-Тагір ібн 'Ашур робить наступний висновок: «Мудрість терпимості в шаріаті полягає в тому, що цей шаріат належить до вродженої релігії, тобто того, що близьке до природи людини й легко приймається душами. Для людини природньо віддалятися від складнощів, і тому Господь сказав: Аллаг бажає вам полегшення, адже людина створе-

<sup>1</sup> Ас-Са'ді, Абд ар-Рахман. Тайсір аль-Карім ар-Рахман фі Тафсір Калям аль-Маннан. – Ер-Рійяд: Дар ас-Салям, 2002. – С. 158.

<sup>2</sup> Ібн 'Ашур, ат-Тагір. Макасід аш-Шаріа аль-Ісламійя. – Катар: Візарату ль-Аукаф уа ш-Шуйун аль-Іслямійя, 2004. – Т. 3. – С. 188.

на слабкою<sup>1</sup>. І так само Бог побажав, щоб шаріат був всеосяжним і довготривалим, а це можливо тоді, коли Уммі буде легко виконати накази»<sup>2</sup>. Як бачимо, Ат-Тагір ібн Ашур ставить в один ряд поняття *самаха* («терпимість», «стриманість», «толерантність»), *тавассут* (серединність) та *'иттідаль* («гармонія»), пропонуючи власне формулювання ідеї поміркованості.

Реципієнтами згаданого вище методу, який поєднував у собі як класичні зразки, так і модерні концепції, стало ціле покоління мусульманських авторів першої половини ХІХ ст. Передусім варто згадати про так званий «політичний іслам» і одного з його головних представників у довоєнному Єгипті, *Хасані аль-Банні* (1906–1949). Будучи добре ознайомленим як із західною наукою, так і зі спадщиною мусульманських авторів, Хасан аль-Банна розвинув ідеї Джамаль ад-Діна аль-Афгані й Мухаммада Абдуга, розглядаючи іслам крізь призму його «всеосяжності» (*шамілійя*). У кінцевому підсумку Хасан аль-Банна виокремив певні риси ісламської поміркованості, які й запропонував у якості свого проекту реформи в ісламському світі.

Із поміж його праць цікавою є «Послання до студентів», виголошене в 1939 році. У ньому він намагався відповісти на запити опонентів (секуляристів-соціалістів передусім), що, мовляв, «іслам не політика». Хасан аль-Банна запитує: «Скажіть мені, браття, заради Бога, якщо іслам – це не політика, і не суспільство, і не економіка, і не культура, то що це? Поклони з порожнім серцем?»<sup>3</sup> Що ж натомість пропонує Хасан аль-Банна?

Іслам для нього – це «доктрина й поклоніння, батьківщина й громадянство, толерантність і сила, етика й матеріальне життя, культура й закон, і мусульманин хоче керуватися ісламом в усіх сферах свого життя, а кого питання мусульман не хвилюють, той не з них». Нарешті, Хасан аль-Банна говорить: «Іслам мусульманина не буде повноцінним, доки не стане політичним». Мова, зрештою, йде про

<sup>1</sup> Коран, 4:28.

<sup>2</sup> Ібн 'Ашур, ат-Тагір. Макасід аш-Шаріа аль-Ісламійя. – Т. 3. – С. 193

<sup>3</sup> Маджму' р-Расайл аль-Імам аш-Шагід Хасан аль-Банна. – Олександрія: Дар ад-Даува, 1990. – С. 311.



те, щоб для мусульманина справа Умми як такої стала визначальним принципом, і в такому значенні давнє мусульманське поняття «громади» набуває нового сенсу. Природно, усі ці слова слід розуміти в контексті суспільно-політичної ситуації в Єгипті, який лише нещодавно звільнився від колоніального панування (та й то формально, оскільки британці залишалися в Єгипті), була помітна криза слабого монархічного режиму, за владу боролися різні групи, серед яких були й прихильники встановлення ісламського ладу (передусім рух «Братів-мусульман», біля витоків якого й знаходився Хасан аль-Банна). Для Хасана аль-Банни *Умма* – це не просто «абстрактна сила», це основний носій влади, тобто фактично це «народ», тільки не в етнічному чи громадянському, а в громадянсько-релігійному сенсі. Більше того, ісламська умма повинна стати «вчителем і добрим прикладом для усіх народів», і саме в цьому стосунку, тобто зразковості ісламської громади як свідків добра, Хасан аль-Банна розуміє аят із виразом *уммат-ан васат-ан*. Утім, уточнює Хасан аль-Банна, ця «ісламська політика» в жодному випадку не заперечує «конституційний парламентський» лад; попри, здавалося б, досить радикальне налаштування, Хасан аль-Банна засуджував «будь-яке насилля», що може йти зі сторони мусульман, і так само закликав неухильно дотримуватися прав не-мусульманських меншин. Навіть викладаючи ісламську релігійну доктрину, Хасан аль-Банна постійно підкреслює, що «вчення салафів» (тобто перших поколінь Умми) знаходиться між «двома крайнощами». Попри це, що Хасан аль-Банна не вживав поняття *васатийя* в його сучасному значенні, шейх Юсуф аль-Карадуві, наприклад, вважав Хасана аль-Банну «та його школу» одним із прикладів ідеї поміркованості ісламу (поряд із алжирським реформатором Абд аль-Хамідом бін Бадісом (1889–1940) та ін.)<sup>1</sup>.

Продовжив лінію Хасана аль-Банни відомий єгипетський мислитель *Мухаммад аль-Газалі* (1917–1996). Автор десятків праць і сотень статей, Мухаммад аль-Газалі неодноразово звертався до «серединності» ісламу. Алжирські дослідники Юсуф 'Абд аль-Ляуві

---

<sup>1</sup> Аль-Карадауі, Ю. Фікг аль-Васатийя аль-Іслямія. – Бейрут: Дар аш-Шурук, 2009. – С. 82.

й Нура Ханніш виокремлюють сім особливостей, в яких розкривалася поміркованість ідей мислителя<sup>1</sup>.

Першою серед них згадується релігійна толерантність. «Ми, мусульмани, не знаємо, що таке релігійний фанатизм», – писав Мухаммад аль-Газзалі, наводячи приклади життя єврейської громади в арабському світі, яка існувала тут століттями. Це загалом відповідає дійсності, оскільки єврейське населення тривалий час проживало в Іраці, Сирії, Ємені, Марокко та інших частинах ісламського світу, лише у 50-х роках емігрувавши до Ізраїлю, а загострення стосунків сталося внаслідок посилення арабсько-єврейського протистояння в Палестині. Мухаммад аль-Газзалі був активним прихильником міжрелігійного діалогу, засуджував фанатизм і ненависть до іншого лише на підставі відмінних переконань. З цього, до речі, випливала й друга риса його поміркованості – етика діалогу, коли до іншого звертаються не із тотальним запереченням, а із закликком дійти до згоди. Третя ж риса поміркованості – це «конструктивний діалог», коли критика покликана продукувати суспільну згоду, а не розлад; так само (і це вже четверта риса), Мухаммад аль-Газзалі засуджував «фанатизм» (*та'ассуб*).

П'ята риса – це ставлення ісламу до жінки, фактично йдеться про серединність між феміністичним і патріархальним підходами; шоста – ставлення до Корану й Сунни, яке буде уникати буквалізму й ґрунтуватися на науковому вивченні й критичному ставленні до традиції, яка перебуває між сьгоднішніми віруючими й першоджерелами; нарешті сьома риса – заклик здобувати як релігійні, так і наукові знання: «Сама природа ісламу зобов'язує громаду, яка його тримається, бути освіченою, щоб там зростало число культурних, і зменшувала частка неосвічених. Це так, оскільки істини цієї релігії, її основи й похідні, вони не передаються у спадок або просто поширюються самі по собі, але виводяться із Мудрого Писання й Проникливої Сунни»<sup>2</sup>.

Нарешті, повною мірою тема «поміркованості ісламу» розкрита в працях *Юсуфа аль-Карадаві* (нар. 1926), одного з найбільш ви-

<sup>1</sup> Абд аль-Ляуві, Юсуф, Ханніш, Нура. Кийям аль-Васатийя фі Хітаб Шейх Мухаммад аль-Газзалі // Абхас Мултака аль-Васатийя – 2017. – Аль-Ваді: Джаміату ль-Ваді, 2017. – С. 105–120.

<sup>2</sup> Аль-Газалі, Мухаммад. Хасад аль-Гурур. – Каір: Кітаб ІНС, 1998. – С. 73.

значних ісламських авторитетів сучасності. Серед десятків праць цього мислителя, варто виокремити «програмну роботу» «Слова про ісламську поміркованість та її головні особливості», яка була написана в 2007 році й чимало разів перевидавалася<sup>1</sup>.

Аль-Карадауї починає з ідеї «розміреності» (*таваззун*) і «гармонії» (*'imtidal*), які, на його думку, представлені в світі як такому. І, відповідно, іслам закликає мусульманську громаду «відображати» цю гармонію в щоденному житті. Поміркованість – це «особливість цієї громади серед інших», і передусім, «як дійшло від Пророка», «поміркованість означає справедливість». Цікаво, що Юсуф аль-Карадауї цитує поіменно лише двох екзегетів, і це посткласичні автори Фахр ад-Дін ар-Разі й Абу Су'уд аль-Імаді (що іще раз підтверджує наведені в першому розділі міркування про те, що ідея поміркованості була остаточно сформульована в посткласичний період)<sup>2</sup>. Серед інших значень поміркованості – *істікама*, тобто здатність перебувати на «прямому шляху», віддаленому від будь-якої «кривизни». Також поміркованість – це «благість» громади, «безпека», «сила» і «єдність» мусульман.

Виділяючи змістовні особливості «поміркованості», Юсуф аль-Карадауї розпочинає з переконань. На його думку, ісламська релігійність перебуває між крайнощами міфологічної довірливості, яка готова усе приймати на віру, а також радикальним матеріалізмом, який вірить лише в те, що відповідає його індивідуальному розуму. З цього, відповідно, походять уже всі інші властивості (розділення Бога й світу, відмова від сакралізації пророків, прагнення до гармонії між текстами й розумом та ін.).

Те ж саме, вважає Юсуф аль-Карадауї, притаманно й актам поклоніння (*ібадат*), які влаштовані так, що мусульманин може займатися справами «земного життя», не забуваючи про «майбутнє» й навпаки. Аналогічно Юсуф аль-Карадауї розглядає й етику – тут іслам встановлює середній шлях між раціональним та ірраціональним, матеріальним і духовним; відповіднич чином побудоване й ісламське законодавство, яке провадить людину середнім шляхом між крайнощами.

<sup>1</sup> Аль-Карадауї, Ю. Фікг аль-Васатійя аль-Іслямійя. – Бейрут: Дар аш-Шурук, 2009. – 157 с.

<sup>2</sup> Вказ. праця. – С. 16.

Важливо, що Юсуф аль-Карадауї звертається й до суспільно-політичної перспективи ісламу. Наприклад, в його уявленні, «поміркованість» це ще й гармонійність між індивідом і соціумом, тобто ісламу чужий як індивідуалізм, так і колективізм, і в цьому стосунку аль-Карадауї навіть критикує грецьку філософію, адже «колективізм Платона суперечить... індивідуалізму Аристотеля»<sup>1</sup>. Так само Юсуф аль-Карадауї порівнює досвід ісламу із іншими релігіями, у тому числі різними античними й середньовічними єресями (маздакізмом, наприклад, який пропагував спільність майна й заперечував родину).

Цікаво, що для Юсуфа аль-Карадауї поміркованість ісламу – це не просто одна з гідних рис релігії, а ще й особистий досвід віри. Шейх Юсуф аль-Карадауї пише: «Господь вже давно пошанував мене розбудовою як поміркованого напруму, так і методу поміркованості, і це не була якась дія навмання, данина традиції чи якийсь стихійне бажання, але тільки тоді, коли переді мною постали ясні докази й беззаперечні аргументи про те, що цей метод розкриває саму сутність ісламу як такого, а не ісламу якоїсь країни, секти, мазгабу, джамаату чи якогось періоду»<sup>2</sup>. Першою своєю книгою, яку аль-Карадауї називає причетною до «поміркованості», стала «Дозволене й заборонене в ісламі», уперше видана ще в 1960 році. Нарешті, Юсуф аль-Карадауї перераховує двадцять особливостей (буквально «знаків», *ma'alim*) ісламської поміркованості:

- Розуміння ісламу як всезагальності;
- Авторитет Корану й Сунни;
- Виховання відкритих Господом духовних цінностей;
- Різні рівні шаріатських обов'язків;
- Етичні цінності;
- Оновлення й іджтігад, як того вимагають обставини;
- Гармонія між утвердженими й змінними речами;
- Ідеал легкості в фетвах;
- Доброта у заклиці до ісламу;

<sup>1</sup> Вказ. праця. – С. 28.

<sup>2</sup> Вказ. праця. – С. 31.

- Поступовість ісламського розвитку особистості;
- Поєднання між протилежностями (наприклад, духовним і матеріальним);
- Мир і боротьба за нього;
- Необхідність звільнення ісламських земель від чужої влади;
- Дотримання прав релігійних меншин;
- Повага до розуму;
- Гуманістичні суспільні цінності;
- Дотримання прав жінки й пошана до неї;
- Захист родинних цінностей;
- Визнання права націй на вибір своїх правителів;
- Посилення економіки ісламської громади відповідно до норм ісламського права;
- Єдність ісламської громади;
- Віра в суспільний плюралізм і мультикультуралізм;
- Уникнення безпідставного звинувачення в невір'ї;
- Розвиток ісламських меншин у світі;
- Захист навколишнього середовища;
- Необхідність реформи й зміни;
- Об'єднання всіх сил Умми;
- Заклик до оновлення ісламського права;
- Визнання цивілізаційної місії ісламу;
- Використання ісламської спадщини на благо<sup>1</sup>.

Це перелік, звісно, не був вичерпний для самого Юсуфа аль-Кардауї, який зробив ідею ісламської поміркованості інтегративною ідеологічною системою, що зайняла своє місце серед інших мусульманських підходів до сучасності.

Водночас з'явилися в ХХ і й в ХХІ столітті й критичні думки про ідею «поміркованості». Серед іншого, в 2007 році в ліванському часописі «Каліма» вийшла стаття Муттаза аль-Хатиба «Про критику твердження про поміркованість і розміреність» (*Фі накд аль-кавлъ аль-васатийя уа ль-'иттідаль*). Прихильникам ідеї поміркованості

---

<sup>1</sup> Вказ. праця. – С. 40–57.

автор закидає копіювання західних підходів, передусім ідеалів політичного «центризму», а також певну суб'єктивність: мовляв, коли Заходу й країнам арабського світу необхідно було протистояти Радянському Союзу в Афганістані, про «поміркованість» ісламу ніхто не говорив, мова йшла про боротьбу (попри те, що ідеал поміркованості сформувався задовго до тих подій). Більше того, розгортаючи свою критику *аль-васатийя*, Муттаз аль-Хатиб звертається до спадщини... Льва Троцького (!), а саме його праці *Аль-Васатийя уа ль-Умамійя ар-Рабіа* (вочевидь, ідеться про статтю «Центризм і четвертий Інтернаціонал»); Троцький закидав центристам «безпринципність», що, відповідно, Муттаз аль-Хатиб закидає й сучасним мусульманським рухам; наприклад, Троцький писав: «Фатальна хвороба центрризму полягає в тому, що з цих загальних концепцій він не здатний зробити мужні тактичні і організаційні висновки», проте, видається, порівняння стосується радше політичної позиції якихось ісламських груп, ніж поміркованості в релігії як такій, яка далека від центрризму в партійному сенсі.

Але навіть традиційну інтерпретацію коранічної поміркованості (*уммат-ан васат-ан*) в тлумаченнях Корану Муттаз аль-Хатиб ставить під сумнів: «Мова йде не про середину між крайнощами або двома сторонами, а лише про кращість громади (*хайрійя*)»<sup>1</sup>, звертаючись при цьому до тафсіру ат-Табарі (який писав, що «середній у мові арабів це кращий»), проте чомусь забуваючи про думку самого ат-Табарі, яку ми вже цитували вище: «Я вважаю, що *васат* у цьому місці означає частину, яка знаходиться між двома краями». Таким чином, сам «критичний» погляд навряд чи витримує критику як таку.

Звісно, в певному сенсі можна погодитися із тим, що нині поняттям «поміркованості» можуть прикриватися й різні «не-поміркувані групи», особливо після глобальних зсувів на Близькому Сході в період з 2011 року, але до змістовних особливостей ісламської філософської думки ці тези стосунку не мають. Як уже було вказано вище, ХХ століття стало розкриттям потенціалу передусім посткласичного ісламу,

<sup>1</sup> Аль-Хатиб, Му'таз. Фі накл аль-кавлъ бі ль-васатийя уа ль-'іттідаль // Маджалля аль-Каліма. – 2007. – No. 54. – С. 106–120.

і тому розглядати ісламську «поміркваність» як виключно «модерну ідею», сформульовану під впливом сучасності, буде антиісторично й навіть дещо провокаційно. Надто, коли йдеться про Східну Європу, де століттями побутувала своя традиція ісламської релігійності, мало залежна від новочасних близькосхідних політичних баталій.

### ***Поміркваність в ідеалах східноєвропейських мусульман XIX – XX ст.***

«Ісламський простір» Східної Європи в XIX столітті переживав дещо інші процеси, ніж Близький Схід чи Північна Африка. Опинившись у зоні впливу великих імперій (Австро-Угорщини, Росії), місцеві мусульмани розглядалися політичними центрами як потенційно проблемні суб'єкти, які повинні бути якомога сильніше інтегровані в метрополію. Ситуація, утім, була досить відмінна, оскільки в соціальній ієрархії мусульманська еліта мала відповідні привілеї (наприклад, «західні татари», які мешкали на просторі Білорусі, Польщі, Литви й України, зберігали свої старі права шляхти в царській Росії); з іншого боку, глибокі кризи, в яких опинилися імперії та імперські ідеології напередодні Першої світової війни, не могли не позначитися й на мусульманах. Саме події 1914–1918 років перекроїли політичну карту Східної Європи, а три великі імперії – Австро-Угорщина, Російська імперія і, дещо пізніше, Османська, припинили своє існування. «Весна народів», як називали цей період в історії Європи, стала шансом на порятунок від поневолення й для багатьох мусульманських народів, які, з одного боку, трималися своєї національно-релігійної спадщини, з іншого, мали сучасні на той момент політичні й суспільні уявлення. Не дивно, що саме на просторі колишньої Російської імперії з'явилася й перша новочасна демократична мусульманська держава (Азербайджанська Демократична Республіка, 1918–1920). Попри те, що подальші роки XX століття стали трагічними для багатьох мусульманських народів Східної Європи, особливо Криму й Кавказу, ця спадщина на довгі роки залишилася в національній свідомості, створюючи можливості й для сучасного відродження.

Фактично вже з кінця XIX ст. перед мусульманами стояв вибір: іти шляхом вестернізації, тобто осучаснення, чи залишатися відданими традиційним цінностям минулого? На соціальному рівні дедалі більше визрівало протиріччя між мусульманською елітою й мусульманськими масами – інтелектуали XIX століття жорстко критикували «відсталість» і «регресивність» в окремих регіонах, де на зміну славним традиціям минулого прийшла вульгарна релігійність у вигляді «шанування святих місць», неосвіченість, бідність, відсутність будь-яких реформ у різних сферах суспільного життя; «мусульманське духовенство» виступало в якості консерватора традиційного ладу, де маси закріпаченого селянства обслуговували багату еліту, що ніяк не піклувалася про їхній добробут. Усі ці явища викликали гостру критику з боку мусульманських просвітників, пройняту тогочасними соціалістичними уявленнями; наприклад, азербайджанський мислитель *Гасан-Бек Зардабі* (1842–1907), вболіваючи за відродження свого народу, був послідовним критиком місцевих форм релігійності (популярного суфізму-муридизму, крайнощів у шиїзмі та ін.), боровся з неприйняттям мусульманами європейського одягу і європейських звичаїв, негативним ставленням до світської освіти та ін<sup>1</sup>.

Одним із найбільш відомих представників «ісламського просвітництва» (так званого джадідизму, «руху за оновлення»), започаткованого ще Шігаб ад-Діном Марджані, 1918–1889) став кримськотатарський педагог, просвітник і вчений *Ісмаїл Гаспринський* (Ісмаїл Гаспиралі, 1851–1918). З 1881 року Гаспринський видає чи не першу в Російській імперії «тюркську» газету – «Терджиман» («Перекладач»), пропонує нові підходи до освіти, виступає за розвиток національної культури й мови, але, разом із тим, виступає за релігійне відродження, зокрема вперше на теренах України друкує в Бахчисараї оригінальні арабомовні Корани (з 1894 року). Серед інших праць, у 1881 році Ісмаїл Гаспринський видав російськомовну працю «Русское мусульманство», яка багато в чому може вважатися «програмною».

Перш, ніж перейти до викладу основних ідей цієї праці, які фактично стали ідеологією поміркованості (і це ставить Гаспринського

<sup>1</sup> Див.: Геюшев З. Б. Мироззрение Г. Б. Зардаби. – Баку: Тэжнур, 2014. – 544 с.



в один ряд з Мухаммадом Абдугом, Рашідом Рідою й іншими), варто наголосити, що поняття «руське» для Гаспринського було синонімом «сучасне», «європейське» й тому не повинно розглядатися в буквальному сенсі. Фактично стосунки між «татарами і руськими», про які говорить Гапспринський, були частковим випадком життя мусульманських народів у не-мусульманському оточенні; оскільки більшість мусульман (навіть кавказців) в Російській імперії тих часів називали «татарами», так само Гаспринський під «руськими» має на увазі всіх не-мусульман імперії; більше того, в окремих тезах Гаспринський зауважено критикує імперський лад, але якби його тези були більш відвертими, то, вочевидь, цензура не пропустила би працю до друку, а тому це саме той випадок, коли доводиться читати «між рядків».

Ісмаїл Гаспринський, будучи солідарним із мусульманами інших країн, відзначає певні зрушення на Близькому Сході. Він, зокрема, пише: «Чи не дивно, що мусульманські суспільства багатьох азійських центрів, як Константинополь, Смірна, Каїр, Дамаск, Туніс і багато інших, – настільки випередили в усіх відношеннях суспільства російських мусульман, що серед тих мусульман ви відчуваєте Європу, пожвавлення розумового і морального життя, чуєте нові, далеко не азійські ідеї і прагнення; тим часом як сучасний стан яких-небудь бахчисарайців, казанців, касимовців і інших представляє нам матеріальну і розумову картину часів Івана Грозного, Єрмака та Чобан-Гірея, із затхлою атмосферою непорушності й застою?» Цікаво, що, на його думку, набагато більш успішними виявилися мусульмани, що жили на просторі Великого Князівства Литовського: «Знаменний і єдиний виняток у цьому відношенні складають нечисленні громади литовських мусульман, розкиданих по Литві, які, зберігши і неухильно охороняючи свої мусульманські традиції, добре засвоїли європейську культуру і спосіб життя і розумово стоять на чолі російського мусульманства». Звісно, певною мірою Гаспринський змальовує романтичний образ «литовських татар», але насправді він підкреслює їхню інтегрованість у суспільне й політичне життя, яка згодом, до речі, принесе свої плоди й для Криму (варто згадати постать Сулаймана (Матвія) Сулкевича (1865–1920), який очолював Кримський крайовий уряд у 1918 році, а в 1919–1920 стояв біля витоків уже згаданої Азербайджанської Демократичної Республіки).

Натомість, через втрату власної спадщини й відсутності спроби знайти спільну мову із новим світом, мусульманська громада зазнала величезних втрат: «Тільки напівзруйновані, розбиті пам'ятки старовини з їх написами, деякі засмальцьовані, запилені книги свідчать, що колись і татари могли писати і говорити красиво, вміли замислюватися над речами, які вимагають думки, розуміли краси Гафіза, людяність Шейха-Сааді і сміливий політ думки Ібн-Сіни та інших арабських і перських письменників і філософів». Як бачимо, Гаспринський захоплюється спадщиною минулого, але неконструктивна й непоміркувана позиція його сучасників перекреслює ці здобутки: «Мусульманину майже байдуже, хто ним керує, – він за своїм законом зобов'язаний покорою, – аби тільки влада над ним була справедлива і в проявах своїх не заважала релігійно-побутовій стороні його життя. При цьому умови він не відчуває до навколишнього ні ворожнечі, ні симпатії; він робиться індиферентним. Все не своє його не цікавить, все, що не входить в коло його знань, звичок і вірувань, – йому чуже і не потрібно. Для всіх випадків життя, для всіх питань розуму і серця він не потребує допомоги досвіду, критики і науки: все це замінює вічний Коран із незмінними відповідями та вказівками на всі питання життя і смерті»<sup>1</sup>.

Проблема, як бачимо, полягає не у першоджерелах, а у ставленні до них, у тому, що, по-перше, мусульмани начебто втратили свою власну політичну теорію, перетворивши її на рабську покору будь-якій владі, а, по-друге, критично ставляться до раціональної науки, дивлячись на минуле як на завершене й усталене. Консерватизм також дає свої плоди: «Хоча мусульмани і позбавлені високої європейської культури як сили для самозбереження, але вони в своїй релігії, і тому що виникає з неї, тобто своєму громадському побуті мають досить міцну, майже непереборну силу опору різним чужим впливам на шкоду своїй національній індивідуальності. Звичайно інтерес, вигода – стимул дій людини, але і вони безсилі нерідко перед переконаннями мусульманина. Наприклад, по всій Росії ви не знайдете мусульманина,

<sup>1</sup> Див.: Гаспринский И. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. – Симферополь: Тип. Спиро, 1881. – 45 с.

який торгує в шинку або тримає будинок терпимості». Гаспринський наводить як приклад «литовських татар»: «Незважаючи, однак, на настільки виняткові умови і крайню розпорошеність поселень, литовські мусульмани зберегли ісламизм, як релігію, тип і традиції – як татари. Незважаючи на масу вкрай несприятливих умов місцевості і життя, вони пережили кілька століть, зберігши свою релігію і наполегливо відстоюючи свою індивідуальність. У них такі ж мечеті, ті ж обряди, як у інших мусульман. Правда, через брак коштів вони не мають мектебів і медресе, але у них існують пересувні школи – ходжі, що переходять з однієї місцевості в іншу, де треба і бажають вчитися правилам ісламу. Кожна сім'я татар має необхідні священні книги з перекладами арабського тексту на польсько-литовську мову. Увійшовши до будинку, в хатину литовського мусульманина, ви неодмінно помітите на стінах рамки з красиво написаними і розфарбованими висловами з Корану і вензелевим іменами Аллаха, Пророка, Алі, Омара та інших. Словом, подорож по Литві переконало мене, що ісламизм (в сенсі іслам. – М. Я.) майже непереможний і що віровідступництво між литовськими татарами – явище настільки ж рідкісне, як, наприклад, в Криму». Знову ж таки, як би перебільшено ці тези не звучали, але «литовські татари» століттями зберігали свою релігію, та й сьогодні це основий кістяк мусульманський організацій Польщі, Литви й Білорусі.

Які ж рецепти для виходу з кризи пропонує Гаспринський? Передусім, відродження національних традицій, а також гармонійне поєднання традиції і сучасності: «Мусульманин не знає іншої книги, крім Закону Божого, іншої науки, крім богослов'я. Географія, історія, арифметика та інше йому зовсім невідомі. У його переконанні російська школа – це мектеб; гімназія та інше – це російське медресе. А так як він має свій мектеб і медресе і бажає бути муллою або кадїєм, а не попом або суддею, то його не цікавлять ні руська школа, ні руські книги, яких він, через незнання, навіть трохи кілька побоюється», – пише Гаспринський, маючи на увазі під «руським» усе європейське, тобто сучасне. Але, разом з тим, важливо дотримуватися поміркованого балансу, сприймаючи релігійний та науковий світогляд як взаємодоповнюючі й не суперечливі, а не впадаючи в іншу крайність. «Мусульманин за простотою і патріархальністю свого побуту, за чистотою навіюваних

Йому з дитинства релігійно-моральних принципів, чужий хитрості і лицемірства, якими він гребує, людина чесна. Солідно освічений мусульманин до хороших якостей мусульманина пересічного приєднує ширші, гуманні погляди на речі; наука і знання, не хитаючи в ньому мусульманських основ і симпатій, висвітлюють, гуманізують його погляди, знищуючи, звичайно, забобони і пересуди. Але ті мусульмани, які волею долі, так чи інакше, засвоять яку-небудь іноземну мову і набудуть зовнішнього лоску європеїзму, без солідної наукової підкладки, на жаль, ці люди майже втрачені для корисного життя. Це – люди, які втратили хороші якості свого племені й які засвоїли погані риси іншого. У молодості вони зазвичай люди дешевих вільних принципів, шанувальники Бахуса і Венери, на старості років вони огидні ханжі і лицеміри, щоб старанно відмолювати гріхи молодості в боротьбі з усякою новизною і світлом дійсного знання і прогресу... Борони нас Боже від таких плодів цивілізації!» Отже, крайність секуляризму так само чужа для Гаспринського, як і крайнощі релігійного фанатизму.

У підсумку Гаспринський пропонує наступне: «Наша релігія вчить, що добро можна творити у три способи: працею, словом і милостинею, – і те, і друге, і третє однаково бажані Богу і благородні: бідний допомагає ближньому роботою, вчений – повчанням, багатий – милостинею. Отже, ви навчилися, набули знань і добрих правил: не зберігайте їх лише при собі, старайтеся передавати ваші знання ближнім, одноплемінникам; перекладайте на татарську мову хороші руські книги, пишіть для бідних, темних татар, намагайтеся відкривати й покращувати школи, поширювати мистецтва і ремесла». Цей дещо «народницький», певною мірою навіть соціалістичний ідеал просвітництва, вочевидь, був єдиним виходом для національного відродження в умовах кінця XIX століття. І «середній шлях», який був в своїх, особливих формулюваннях задекларований Гаспринським, надовго став зразком для кримських татар та їхнього відродження у XX й навіть XXI столітті.

Поза європейським чи, загалом, західним контекстом важко буде зрозуміти й постать *Мухаммада Асада* (Леопольда Вайса, 1900–1992), «мусульманського Лева зі Львова», як його свого часу назвав видатний український орієнталіст Ярема Полотнюк. Майбутній мислитель і політичний діяч народився в єврейській родині у Львові на вулиці

Личаківській (нещодавно навіть вдалося віднайти адресу маєтку, де жили Вайси), отримав гарну європейську освіту, працював журналістом і багато подорожував Сходом; повернувшись в іслам, Мухаммад Асад не лише відзначився перекладом Корану (“The Message of Qur’an”, уперше опублікований в 1980 році, а згодом ще й перекладений німецькою, боснійською й іспанською мовами), а й низкою публіцистичних і художніх праць, серед яких чільне місце посідає автобіографічний роман «Шлях до Мекки»<sup>1</sup>. Радник саудівського короля ’Абд аль-Азіза й фундатора Пакистану Мухаммада Джинни (згодом мислитель навіть був представником Пакистану в ООН), Мухаммад Асад знав ісламський світ не з класичної чи європейської літератури, а з власного досвіду, з усіма його позитивними й негативними аспектами. Це, власне, і вплинуло на його уявлення про необхідність реформи в мусульманському світі, переформатування суспільно-політичних аспектів мусульманської доктрини відповідно до потреб сучасності. В чому ж конкретно це виражалося?

Ідея «помірковності», сформульована Мухаммадом Асадом в його перекладі Корану (зокрема, цитованого аяту із сури «Аль-Бакара»: «a community of the middle way», «громада середнього шляху»), пояснюється ним так:

«Йдеться про громаду, яка балансує між крайнощами й реалістична в оцінках людської природи та її можливостей, заперечуючи як вседозволеність, так і надмірний аскетизм. Закликаючи до поміркованості (*moderation*) в кожному аспекті життя, Коран спонукає віруючих не віддавати надто сильної уваги фізичному й матеріальному аспекту свого життя, але встановлює, разом із тим, людські потяги й бажання до «плотського життя» як такі, що запланованого самим Богом і як законне. Якщо аналізувати глибше, то вислів «громада середнього шляху» можна трактувати як ісламський погляд на проблему людського існування як таку: заперечення ідеї про усталений конфлікт між духом і плоттю, і чітке підтвердження того, що Бог запланував єдність цих двох аспектів життя. Цей виражений погляд походить безпосередньо із концепції Божественної Єдності, а також єдності

<sup>1</sup> Минулого року з’явився в українському перекладі Ю. Косенка (Київ: УЦД, 2018).

мети, яка присутня в Його творінні: більше того, згадка про «громаду середнього шляху» в цьому місці слугує вступом до теми Кааби, тобто символу Божої єдності»<sup>1</sup>.

Цю тезу Мухаммад Асад уперше висловив ще в праці «Іслам на роздоріжжі», написаній в 1933 році:

«...Іслам іде середнім шляхом. Коран вчить нас молитися так: “Господи! Дай нам добро в земному житті й добро в майбутньому житті!” (Коран, 2:201). Тому повна оцінка цього світу й того, що він пропонує не обов’язково повинна бути гальмом для наших духовних зусиль»<sup>2</sup>.

Отже, Мухаммад Асад вкладає в «поміркованість» досить глибокий смисл, і фактично бачить усі «крайнощі» в релігії, які засуджуються таким розумінням цього аяту Корану, як проблему відношення матеріального й духовного; зрозуміло, що це сучасна інтерпретація, але вона пов’язана із образом Заходу в мусульманському світі як «матеріалістичної цивілізації», і, разом із тим, образом Сходу як «духовної»; баланс між тілесним і духовним, в такому тлумаченні, і закарбований у словах про «серединність» ісламу, що в цілому відповідає посткласичним інтерпретаціям як конкретно цього аяту, так і «самосвідомості» мусульманської традиції, уявлення про істину як про «відповідність» внутрішнього й зовнішнього (*загір – батин*). Серед іншого, це шей важливе питання відносин між індивідуальним і соціальним в ісламі, між текстом, тобто Кораном і Сунною, і сучасною дійсністю – яким чином можна подолати це протиріччя, особливо в нових умовах глобальної «вестернізації» світу?

Виходячи з ідеалів поміркованості й осуду як «консерватизму», так і «лібералізму» в ісламі, Мухаммад Асад звертається до цього питання в праці «Принципи держави й уряду в ісламі», вперше опублікованої ще 1961 року<sup>3</sup>.

Виходячи з того, що мусульманська громада «найкраща» (як про

<sup>1</sup> Див.: The Message of The Qur’an. Translated and explained by Muhammad Asad. – Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980. – 1257 p.

<sup>2</sup> Asad, Muhammad. Islam at Crossroads. – Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982. – P. 27.

<sup>3</sup> Asad, Muhammad. The Principles of State and Government in Islam. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961. – 107 p.

це говорить Коран, 3:110: «Ви – найкраща громада, створена серед людей, закликаєте до добродесного й забороняєте відрадне, і віруєте в Аллага...»), то справжня ісламська місія передусім – це принести справедливість усім людям, незалежно від того, мусульмани вони чи не-мусульмани. І так, вважає Мухаммад Асад, повинно бути «завжди й в усіх обставинах», до чого й повинна готуватися мусульманська громада. Друге завдання громади – відійти від так званого «консерватизму» й пристати на «творчий дух», оскільки «закон ісламу – не лише предмет розлогих книг по фікгу й промовистих п'ятничних проповідей, але жива й динамічна програма людського життя...». Залишається, утім, відкритим питання – а як сформулювати цей «закон» у сьогоднішній, коли мусульманський світ розділений на різні школи?

Мухаммад Асад водночас шанобливий і критичний до цієї ситуації. «Замість того, щоб мати істинне й просте – і завдяки цьому доступне для розуміння – уявлення про ісламське право, мусульманам даються гігантські й багатогранні томи правових умовиводів і витлумачень (другорядний іслам, яким вони були), створені окремими вченими й школами думки тисячоліття назад»<sup>1</sup>. І, як наслідок, в кожному регіоні працюють свої традиції, такі, як ханафітська в більшості сунітів, джафаритська у шиїтів та ін.; але, відзначає Мухаммад Асад, «жодна з правових шкіл не може забезпечити потреб часу». Отже, «ісламська держава», концепцію якої вибудовує Мухаммад Асад, повинна бути прийнятною для всіх громадян (і це по-перше), без відповідного поділу на релігійно-правові школи, а, по-друге, мусить формулювати Божественний Закон таким чином, щоб показати його актуальність абсолютно для всіх часів.

Ця всезагальність і універсальність стає для Мухаммада Асада головною рисою необхідного ісламського права, тобто повинно відбутися те, що називається «гармонізацією» (*harmonization*), фактично актуальне притосування мусульманського права до сучасної дійсності; певною мірою це саме той процес, який вимагає руху до центру з обох напрямів, оскільки, з одного боку, утверджені принципи не можуть бути змінені просто «на користь» дійсності, з іншого – у них

<sup>1</sup> Цит. праця. – Р. 100.

обов'язково повинен бути потенціал до змін самої дійсності на краще. Власне, одним із сучасних розв'язків цієї проблеми стала ідея *макасід* («цілей») і *масаліх* («загальних благ»), яку в кінці ХХ століття, серед іншого, сформулював видатний арабо-американський мислитель Тага аль-Альвані (1935–2006). Зокрема, в своїй програмній роботі «Цілі шариату» (*Макасід аш-Шаріа*), подібно до Мухаммада Асада, Тага аль-Альвані проводить межу між «одкровенням і спадщиною»<sup>1</sup>, формулюючи теорію «права цілей шариату» й «права пріоритетів». У випадку з першим «усе, що прийшло в Писанні Аллага й пояснено в Сунні Його Пророка, мир йому й благословення Аллага, містить пізнавану розумом мудрість, відкрита вона чи прихована, і відкривається ця мудрість через осмислення тексту, пошук прикладів у історії (букв.: «ходінні по землі») чи розгляді дійсності»<sup>2</sup>. «Право ж пріоритетів... полягає у визначенні якихось речей як необхідних зараз, а інші можна відкласти на потім, відповідно до забезпечення цінностей шариату»<sup>3</sup>. Тобто, не можна вимагати від людини чи громади «всього відразу», якщо не забезпечені найбільш важливі й першочергові речі, зокрема й в середовищі ісламських меншин в не-ісламському оточенні.

Мухаммад Асад, розуміючи усі складнощі процесу «реформи ісламського права», пише: «Якщо коротко, редукція ісламського права до його оригінальної форми й змісту, тобто явних, самих собою очевидних (*загір*), неоднозначних наказів Корану й Сунни – це *єдиний* шлях для мусульман відновити щире розуміння ісламської ідеології, подолати культурну стагнацію й занепад, відмовилися від заскорузлого автоматизму, який так сильно домінує в релігійній думці, зробивши шариат живою основою для ісламської держави»<sup>4</sup>.

Конкретно Мухаммад Асад пропонує реалізувати свою програму наступним чином. Майбутня «ісламська держава» (тобто реформована за ісламськими принципами) повинна через свій «парламент» (*маджліс аш-шура*) визначити комітет учених з ісламського права з різних шкіл,

<sup>1</sup> Альвані, Тага. Макасід аш-Шаріа. – Бейрут: Дар аль-Гуда, 2001. – С. 22–25.

<sup>2</sup> Вказ. праця. – С. 125.

<sup>3</sup> Вказ. праця. – С. 126.

<sup>4</sup> Asad, Muhammad. The Principles of State and Government in Islam. – P. 103.



які здійснять відповідну кондифікацію законодавства у відповідності із «текстами, очевидними самими по собі». Ці тексти, відповідно, повинні бути «однозначними», бути «наказами» або «заборонами», а також мати відповідне значення для соціальної поведінки людини. Мухаммад Асад закликає звертатися тільки до найбільш авторитетних хадісів, тобто уникати дискусивних питань, щоб таким чином зробити їх прийнятними для всіх мусульман. Цікаво, що кінцеву редакцію цього «ісламського законодавства» повинен також утверджувати парламент, тобто фактично процедура проходить демократичний шлях – і тут ми також бачимо спробу знайти «серединність» між безапеляційним запровадженням «ісламського законодавства» в редакції авторитарної влади, а також крайнощами ліберального народовладдя, яке діятиме через світське законодавство. Цікаво, що схожу ідею пропонував свого часу й видатний турецький мислитель Бадіуззаман Саїд Нурсі (1878–1960), розглядаючи *шуру* як «ключ до ісламського щастя» й пропонуючи вирішувати складні релігійно-правові проблеми саме в такий спосіб<sup>1</sup>.

Наскільки реалістичними буди думки Мухаммада Асада? Зокрема, свою працю він завершує так: «Очевидно, що така переорієнтація думки стане болючим процесом для багатьох. Вона радикально відрізняється від усталених позицій, до яких мусульмани звикли в ході своєї історії, і так само з тим, що мусульмани відмовилися змінювати багато соціальних звичаїв, які були «санкціоновані» століттями; і так само думку, що всі можливі шляхи мусульманського життя вже були прописані в якійсь конкретній книзі з права. Усе це означає, що ми будемо рухатися в напрямі тих обр'їв, яких ще ніхто не торкався»<sup>2</sup>.

Серед інших східноєвропейських мусульманських мислителів, чільне місце посідає й постать *Алії Ізетбеговича* (1925–2003). Боснійський мислитель і політичний діяч (який у 1990–1996 році став президентом Боснії і Герцеговіни), у 1970 році Алія Ізетбегович написав так звану «Ісламську декларацію», яка стала чи не основним документом боснійського національного й релігійного відродження; влада тогочасної Югославії прискіпливо слідкувала

<sup>1</sup> Саїд Нурсі. Аль-Хутбату ш-Шамійя. – Стамбул: Envar Neşriyat, 2017. – С. 48.

<sup>2</sup> Asad, Muhammad. The Principles of State and Government in Islam. – P. 107.

за цими зрушеннями і, як наслідок, 1983 року Ізетбеговича було засуджено до 14 років в'язниці за «боснійський націоналізм», з якої він звільнився лише в 1989 році. Юрист за освітою, Ізетбегович став засновником партії «Демократична дія» (*Stranka Demokratske Akcije*), яка прийшла до влади в Боснії і Герцеговині після розпаду Югославії. Алія Ізетбегович був послідовним борцем за права боснійців, витримавши хорватсько-боснійську війну (1992–1994), а вже в 1995 році разом із хорватськими законами розгромив так звану «Сербську Країну» на Сході сучасної Хорватії (операція «Буревій»). Також саме Ізетбегович був підписантом «Дейтонської угоди» (14 грудня 1995 року), яка поставила крапку в головному етапі боснійсько-сербської війни.

«Ісламська декларація» Ізетбеговича – це, передусім, політичний документ, який дещо підсумовує досвід політичної боротьби мусульман ХХ століття і, серед іншого, не позбавлений досить тонких геополітичних міркувань. Попри те, що минуло майже 50 років з часу його написання (1970 рік, 1990 – англійський переклад, що зробив його відомим)<sup>1</sup>, у просторі європейського ісламу навряд чи можна відшукати якийсь інший текст або маніфест, що пропонував би повноцінну модель ісламського відродження, та ще й з позиції ісламської поміркованості. За виключенням «Хартії мусульман Європи» (2008), окремих документів українських мусульмани («Хартія мусульман України», «Соціальна концепція мусульман України») та ін., якихось нових кроків у цьому напрямі зроблено не було – європейське мусульманське співтовариство залишається не менш фрагментованим на різні групи впливу, ніж весь ісламський світ.

Алія Ізетбегович починає з того, що завершення ХХ століття (нагадаємо, це писалося в 1970 році) стане для ісламського світу не таким, як перша половина того ж століття – передусім завдяки тому, що нове покоління мусульман стане більш активним й зможе подолати відсталість і стагнацію.

«Світ із 700 мільйонів людей, з великими природними ресурсами, займаючи першокласне географічне становище, будучи спадкоємцем

<sup>1</sup> Izetbegovic, Alija. The Islamic Declaration. – Sarajevo: n. d., 1990. – 77 p.

великих культурних і політичних традицій і носієм ісламської думки, не може залишатися у положенні васала», – пише Алія Ізетбегович у передмові до своєї праці. Який же рецепт він пропонує для виходу з ситуації, з якої «третього не дано: або ісламське відродження, або пасивність і стагнація»?

Передусім Алія Ізетбегович поділяє сучасний мусульманський світ на умовних консерваторів і умовних лібералів, пропонуючи «середній шлях». «Якщо перші бачать іслам тільки в минулому, то другі заглядають у невідоме майбутнє», – пише він. Цікаво, але обидві групи мають дещо спільне між собою: «вони дивляться на іслам лише як на релігію, в європейському сенсі цього слова»<sup>1</sup>. Як розуміти ці слова? Передусім, виходячи з того, що ціла низка понять, якими Коран описує іслам (передусім *дін*, далі *мілля*, *шира'а*, *мінгадж* та ін.) має дещо ширше значення, ніж релігія, зокрема, найбільш вживана лексема *дін* означає «закон», «спосіб життя», певний тип відносин, коли хтось приймає авторитет іншого, що набагато ширше, ніж уявлення про релігію як «віру в надприродне». До речі, історично мусульманський світ також еволюціонував до статичнішого уявлення про *дін* і, наприклад, за підрахунками Вільфреда Сміта, автора книги «Смисл і кінець релігії», вже в період пізнього середньовіччя у назвах різних мусульманських праць дедалі частіше фігурує термін *іслам*, аніж *іман* («віра»)². Таким чином, відбувається певна формалізація релігійності, так само, як, наприклад, сьогодні маркером ісламськості для багатьох слугує термін *'акида* («доктрина», «переконання», до речі, не вживаний ані в Корані, ані в Сунні), «правильність» якої слугує чи не єдиним показником «істинної релігійності». На противагу цьому, Алія Ізетбегович пише про ісламський підхід як про «єднання віри й знання, моралі й політики, ідеалів та інтересів», тобто пропонується певний інтегральний світогляд. Засуджуючи консерваторів, Алія Ізетбегович так само негативно ставиться до «лібералізаторів» і прихильників світського світогляду: «Зайзвичай це «татові синочки», вивчені в Європі, з якої вони повертаються з від-

<sup>1</sup> Izetbegovic, Alija. The Islamic Declaration. – P. 8.

<sup>2</sup> Smith, Wilfred. The Meaning and the End of Religion. – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – P. 115–118.

чуттям захоплення багатим Заходом і власної переваги над нужденним і відсталим оточенням, з якого вони походять»<sup>1</sup>. Це дещо перегукується із наведеними вище тезами Гаспринського, висловленими ще в ХІХ ст. («Але ті мусульмани, які волею долі, так чи інакше, засвоять яку-небудь іноземну мову і набудуть зовнішнього лоску європеїзму, без солідної наукової підкладки, на жаль, ці люди майже втрачені для корисного життя»). Алія Ізетбегович досить категоричний: «Замість стандартів, вони запроваджують культ стандартів, замість розвитку потенціалу їхнього власного світу, вони культивують бажання, відкриваючи шлях корупції, примітивізму й моральному хаосу»<sup>2</sup>.

Пропонуючи будувати мусульманський світ як «ісламську федерацію» (за прикладом Європейського Союзу, успішне майбутнє якого Алія Ізетбегович передавав у тій же декларації як «найбільш конструктивну подію для Європи ХХ ст.»), Ізетбегович, зрозуміло, визнає національні права як засіб збереження культури, мови та ін.; застерігає від вестернізації під виглядом націоналізації, коли саме на ґрунті «імпортованого» націоналізму визрівали різні секуляристичні рухи, наприклад, партія «БААС», активна у Лівані, Сирії, Іраці; насправді ж для мусульманського світу не може бути іншого патріотизму, аніж ісламу. Але Ізетбегович застерігає: «передусім ми проповідники, і лише в другу чергу – воїни. Наша зброя – особистий приклад, книга й слово», маючи на увазі мусульманський світ.

Загалом від «релігійного відродження» Алія Ізетбегович очікує три речі. По-перше, це виправлення соціальних негараздів через ідеали Корану, і мова йде передусім про ненасильницьку боротьбу. По-друге, для цього необхідні люди, які готові на самопожертву в ім'я високих ідеалів. По-третє, першочергової завдання ісламського світу – це швидкий розвиток освіти й індустріалізації. На думку Ізетбеговича, потенціал для цього цілком реальний, оскільки ісламська громада має виняткову рису – це «етична» й «емоційна» спільнота, що фактично повертає нас до традиційного розуміння умми крізь призму «серединності» («... як результат тривалого впливу ісламської етики»). Розкривається ця

<sup>1</sup> Izetbegovic, Alija. The Islamic Declaration. – P. 8.

<sup>2</sup> Izetbegovic, Alija. The Islamic Declaration. – P. 11.

«етичність» через «живі уявлення про людську рівність, соціальну справедливість, терпимість і милість до всіх»<sup>1</sup>.

Звісно, «Ісламська декларація» Алії Ізетбеговича має чимало паралелей як із лівими, так і з правими рухами ХХ ст.; можна відшукувати там різні ідеологічні елементи, а окремі тези викликають певні питання, які, утім, знімаються розумінням того, в яких умовах цей документ писався. Головним його мотивом була сучасна політична участь мусульман, яка принесе свої плоди й буде ґрунтуватися на поверненні ісламської громади передусім як етичної, а не умовної політичної спільноти, і саме тому Алія Ізетбегович пропонував федеративну модель для ісламського світу, яка, втім, досі залишається романтичним ідеалом. Проте для європейських мусульман, особливо в Східній Європі, спадщина Ізетбеговича стала значним джерелом для натхнення, особливо в умовах боротьби різних ісламських ідеологій.

Аналіз праць трьох великих мислителів ХІХ – ХХ століть, а саме Ісмаїла Гаспринського, Мухаммада Асада й Алії Ізетбеговича залишає відкритим питання: а що означала «поміркованість» ісламу не лише для інтелектуальних еліт, а широких верств сповідників ісламу в Східній Європі? Як «поміркованість» ісламу розуміють і реалізують сьогодні, на початку ХХІ ст.?

Реагуючи на виклики сучасності, східноєвропейські мусульмани не залишалися осторонь світових подій ані в ситуації 1914–1918 років, ані пізніше, особливо якщо йдеться про досвід Криму чи Кавказу. Досить цікаві процеси відбувалися у той час і поза межами історичного «мусульманського світу», а саме в Європі, де 1935 року в Женеві відбувся Європейський мусульманський конгрес. Продовжуючи традицію попередніх зібрань у Каїрі (1926) та Єрусалимі (1931), цей захід, влаштований за ініціативи мусульманського просвітника Шакіба Арслана (1869–1946), зібрав 66 делегатів із одинадцяти європейських країн. На ньому обговорювалися питання про відкриття нових мечетей (зокрема у Будапешті), налагодження зв'язків між європейськими мусульманами, шукалися шляхи вирішення актуальних для ісламського світу проблем. Цікаво, що європейські мусульмани (зокрема, представники

---

<sup>1</sup> Izetbegovic, Alija. The Islamic Declaration. – P. 76–77.

Югославії) звертали увагу на те, що для них особливо актуальними є їх власні «регіональні» проблеми, які також потребують нагального вирішення. Варто відзначити той факт, що усі ці конгреси (особливо Єрусалиський і Женевський) відбувалися на тлі дедалі більш песимістичних очікувань від ісламського світу загалом, розуміння того, що трансформований в світську державу 1924 року Халіфат відновити буде дедалі складніше. Тому основні дискусії, які велися в рамках цих зібрань, стосувалися консервативної чи ліберальної перспективи ісламу, що, зрештою, й втілювалося у згаданих вище тезах Аллі Ізетбеговича як представника вже наступного покоління боснійського ісламу<sup>1</sup>.

Не чекаючи підтримки від колонізованого ісламського світу, європейські мусульмани першої половини ХХ ст. самостійно намагалися поліпшити своє становище, відчуваючи себе повноцінними громадянами європейських країн. Мусульмани в Східній Європі не просто були «інтегровані» в місцеві суспільства, вони склали їхню частину, маючи спільні громадянські, патріотичні, національні, культурні й інші цінності. Важливою була й військова участь, якщо мова йшла про захист інтересів держави й суспільства в цілому. Наприклад, у вихорі боротьби за відновлення держави польські татари сформували Полк татарської кінноти (січень 1919 року), який у лютому 1920 отримав назву «Татарський полк уланів імені Мустафи Ахматовича». Влітку 1920 року, під час подій радянсько-польської війни улани полку брали участь у боях на Волині, зазнавши значних втрат. Уже після 1936 року, коли іслам набув офіційного правового статусу в Польщі як визнана державою релігія, діяльність полку була поновлена, але вже в якості Татарського батальйону 13-го полку Віленських уланів; під проводом Олександра Єлашевича батальйон брав участь у боях з нацистами у вересні 1939 року. Загалом у цей період, особливо в часи діяльності муфтія Якуба Шинькевича (1925–1939), польські мусульмани були активними учасниками суспільного й політичного життя, обіймаючи важливі посади в державі; наприклад, у 1938–1939 роках Ольгерд Найман Мірза Кричинський був прокурором Верхов-

<sup>1</sup> Див.: Bougarel, Xavier. Farewell to the Ottoman Legacy? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina // Nathalie Clayer Eric Germain. Islam in Inter-War Europe. – London: Hurst Publishers, 2008. – P. 313–343.

ного Суду у Варшаві. У січні 1938 року у м. Вільно (нині Вільнюс, Литва) було проведено й Перший Всепольський мусульманський конгрес, на якому створено Найвищу мусульманську колегію, що мала досить широкі повноваження й фактично обмежувала владу муфтія. Помітно, що, перебуваючи під впливом загальних суспільних настроїв, мусульманська громада Польщі тяжіла до певної демократизації; приблизно так і ж зміни відбувалися й на Балканах та, в 1920-х роках, у Криму (Всекрымські з'їзди мусульман, де відносно демократично обирали муфтія). Схожі процеси відбувалися й в Албанії, де в другій половині 1920-х років відбулася модернізація ісламської освіти й судочинства.

Чим була ісламська поміркованість практично? Як приклад, можна навести релігійне й суспільно-політичне тло, в якому формувалися громади татар Великого Князівства Литовського. Ця етнічна група, яка існує на просторах Східної Європи (Латвія, Литва, Білорусь, Польща, Україна) понад 500 років, в цілому зберегла свою релігійну ідентичність, і це в тому регіоні, який найбільше страждав як від військових і етнічних конфліктів, так і кривавого ХХ століття, та й нині переживає досить складні трансформації. Татарські громади, які сформувалися внаслідок міграції окремої татарської знаті з простору Золотої Орди, були носіями сунітського ісламу ханафітської школи, з численими елементами суфійської та інших популярних форм релігійності. Можна поставити цікаве питання: яку стратегію обрали ці громади для того, щоб зберегтися в ранньомодерних умовах, тим більше, конфліктів між християнським і мусульманським світом?

Якщо виходити із «максим» деяких сучасних напрямів ісламу, а особливо тих салафітських авторитетів, які ще в 80-х роках писали про «неприпустимість проживання серед невірних», то перед тими громадами постав би нелегкий вибір: або еміграція, або асиміляція; у той же час, литовські татари віднайшли «середній шлях», який цілком відповідав потенціалу ханафітського права, зумівши зберегти свою релігійність. Хтось, зрозуміло, може заперечити, оскільки приклад литовських татар на Волині й Поділлі свідчить саме про асиміляцію (нині тут лишилося обмаль татар, які ще вважають себе мусульманами), але ці кризові явища припали саме на ХХ століття, тим більше,

що мали місце переслідування за національною ознакою і, взагалі, радянський період був найскладнішим для мусульман України.

Перше, в чому виявилася поміркованість литовських мусульман – це питання мови. Так, занепад знання татарської відбувся досить рано, ще в XVI–XVII століттях, і литовські татари були змушені перейти на використання місцевих мов, але користуючись на письмі арабською графікою. Це було правильне рішення, оскільки воно дозволяло культивувати знання арабської принаймні на рівні читання (і якогось лексичного мінімуму знання Корану), але водночас ставило мусульман в одну мовну площину з іншими народами. І саме тому старопольська мова, з елементами старобілоруської й староукраїнської, співвідношення яких варіювалося в різних текстах, стала однією з «мов ісламу»; активно розвивалися й переклади, передусім Корану, який було здійснено в тому ж таки XVI столітті, а чимало арабізмів і тюркізмів входили до польської, білоруської, української. Подібні феномени використання арабської графіки для слов'янських мов, між іншим, спостерігалися й на Балканах (так звана «боснійська арабіця»). І попри це, століттями Коран читався в молитвах лише арабською мовою, тобто базова вимога ханафітського мазхабу не зазнавала змін.

Іще одне питання – статус жінки. Як і абсолютна більшість ранньомодерного населення Східної Європи, литовські татари зберігали типову форму жіночого одягу, яка передбачала покриття голови; водночас роль жінки в суспільстві не обмежувалася родиною, жінки мали велике значення в релігійних громадах як носії традиції (бували випадки, що в XIX – XX ст. вони чи не єдині зберігали вміння читати тексти арабськими літерами), як передавачі релігійного знання; попри те, що дуже поширеними були міжрелігійні шлюби, зокрема одруження татар на місцевих жінках, полігамія практично не мала місця серед литовських мусульман. Звісно, значно вплинула на гендерні уявлення литовських мусульман модернізація XX століття, але в цілому, в умовах відродження релігійності, існує тенденція повернення до вихідних коранічних цінностей в одязі, соціальних зв'язках та ін. Варто зауважити, що на теренах Східної Європи роль жінки у відтворенні ісламської релігійної традиції в цілому була вищою, ніж в інших регіонах ісламського світу. Наприклад, у Сараєво кінця XVIII століття



жінки становили майже третину всіх задокументованих власників приватних бібліотек, серед яких були й такі, що мали у власності десятки рукописів і друкованих книг. Це, як зазначає Асім Зубцевич, вище показників у Салоніках, Трабзоні й Дамаску тих часів<sup>1</sup>.

Цікаве явище – це ще й мечеті литовських татар, які наслідували місцеву архітектуру. Зазвичай це були дерев'яні споруди (дуже рідко кам'яні), схожі на невеликі православні чи католицькі каплиці, й відрізнялися лише прибудованими мінаретами або й одним мінаретом на даху. Вони чудово вписувалися в місцеву архітектуру, і, в певному сенсі, наслідували ідеал ранньоісламських часів, тобто простих молитовних споруд, які не будуть мати нічого зайвого. Втративши мережу релігійної освіти (невідомо, щоб у литовських татар існували якісь медресе), продовжилася традиційна система передачі знань від одного покоління до іншого.

Татари, які опинилися в нових умовах, не були дистанційованими від суспільного життя. Передусім, вони виконували функції захисників місцевих магнатів, і за це отримали статус шляхти; чимало татар займали високе становище чиновників, і ще у XVIII ст. виконували різні функції з охорони правопорядку. Так, під час єврейського погрому 1726 року в Острозі (нині Рівненська обл., Україна), ротмістр Халем-бек та інші татари заступилися за євреїв, унаслідок чого зазнали жорстких побоїв і переслідувань з боку місцевих погромників<sup>2</sup>. Аналогічні випадки траплялися й пізніше, в часи гайдамацьких походів. XX століття узагалі позначилося значним представництвом литовських татар (зокрема, в Польщі) в суспільному житті, і приклади відродження ісламу на демократичних засадах уже наводилися дещо вище.

Якщо ж говорити про доктринальні речі, то серед литовських татар зберігалася відданість сунітським релігійним концепціям, принаймні у збережених текстах чітко простежується вплив середньоазійського матуридизму. Водночас, литовські татари не знали тих проблемних дискусій, які відбувалися серед теологів посткласичного періоду – вони радше оперували поняттям *іман*, ніж *іслам*, викладали певні

<sup>1</sup> Zubcevic, Asim. Book ownership in Ottoman Sarajevo 1707–1828 (unpublished doctoral thesis). – Leiden: Leiden University, 2015. – P. 266–267.

<sup>2</sup> Kaźmierczyk A. Tumult w Ostrogu w roku 1726 // Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego. – 2000. – № 2. – S. 197–206.

приписи віри в цілому, але були позбавлені тем «властивостей Божих», «створеності чи вічності матеріального світу», питань «свободи волі й передвизначення» та інших розбіжностей, досі актуальних для різних напрямів ісламу. Користуючись переважно напрацюваннями або пізнього класичного, або раннього посткласичного періоду, литовські татари зверталися передусім до ритуальної й соціальної практики ісламу, а не до теоретичних дискусій; останні фактично заміняли оповіді про пророків та різні екстракоранічні матеріали, зокрема хадіси (інколи навіть з існадами) та ін., а також фольклорні речі. Навіть посилання на якісь джерела, крім Корану й Сунни, були великою рідкістю, хоча детальний аналіз показує суттєву спільність татарських перекладів Корану із тафсіром ас-Са'лябі (пом. 1035), як і його коротким викладом в редакції аль-Багауї (пом. 1122), особливо популярними ще в період XII–XIII ст., ще до масового поширення тлумачень аз-Замахшарі й аль-Байдауї. У деяких текстах (так званий «Кітаб Луцкевича» XVIII ст.) зустрічається й посилання на працю *Хулясату ль-Фатаува* Тагіра бін Ахмада аль-Бухарі (пом. 1176 р.), тобто джерела ще класичного періоду, які литовські татари інтерпретували своїм чином, відповідно до власних умов. Це не означає, утім, що вони мислили себе окремо від інших мусульман – ще в текстах середини XIX ст., створених на Волині, зберігалися молитви за султана Османської імперії як за халіфа всіх мусульман, тобто навіть в таких віддалених від всього ісламського світу регіонах мусульмани відчували загальну ісламську солідарність.

Це не означає, що литовські татари сповідували якусь «полегшену» версію ісламу; насправді кетаби, тексти, написані слов'янськими мовами й писані арабськими літерами, містять чимло етичних приписів і так само тематику заборон, передусім застереження від важких гріхів (невір'я, вжиток алкоголю та ін.). Наприклад, той самий Кітаб Луцкевича містить перелік дій, які можуть призвести до невір'я людини – це і багатобожжя, і невиконання «фарзів» (обов'язкових речей), і свідоме заперечення загальної згоди стосовно халялю й хараму та ін<sup>1</sup>. Як помітно, литовські татари не запроваджували чогось «ново-

<sup>1</sup> Мишкинене, Галина. Кітаб Ивана Луцкевича. – Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2009. – С. 786

го» у мусульманську традицію, як і не відмовлялися від «старого», але трималися «класичного» ісламу, використовуючи весь потенціал поміркованості й серединності задля збереження своєї ідентичності і, разом із тим, безконфліктного співіснування з оточенням, активної суспільної й політичної ролі на новій батьківщині.

### *Ісламська поміркованість на зламі століть*

Початок 90-х років став новою сторінкою в історії східноєвропейського ісламу. Розпад СРСР і Югославії, новий «парад незалежностей» призвів до значного переформатування ісламських громад, появи нових можливостей для релігійного відродження. З іншого боку, це був час військових конфліктів, в якому значно постраждали мусульмани (передусім йдеться про колишню Югославію і Кавказ); в окремих регіонах, на жаль, попри відносно стабільні 90-ті й 2000-і, мусульмани продовжують перебувати у вкрай непевному становищі (тимчасово окупований Крим). Відродження ісламу, яке, попри всі складнощі, відбувалося досить швидко й інтенсивно, особливо в 90-х роках, відбувалося двома шляхами. Умовно їх можна назвати «традиційним», коли відроджувалися централізовані інституції (так звані муфтіяти), а також «модерним», коли створювалися об'єднання демократичного типу, часто з умовними й обмеженими повноваженнями релігійного лідера. Оскільки ісламська система релігійного авторитету радше говорить про перевагу знання над якимись адміністративними функціями, система централізованих муфтіятів має як свої переваги, так і недоліки: з одного боку, це представництво передусім корінних мусульман, через яке вони можуть впливати на суспільство, з іншого – дуже часто муфтіяти надто політизовані або взагалі пасивні в суспільно-політичному плані, що не влаштовує багатьох послідовників ісламу. Як наслідок, практично в усіх країнах оформилися свої системи як «муфтіятського», так і «альтернативного» ісламу, і стосунки між цими просторами можуть бути вкрай різними, від співпраці до конфлікту. Проте, в умовах міграції (а Східна Європа залишається регіоном, де еміграція має свою динаміку наміри іміграцією, тобто «свої» ідуть частіше, ніж приїзять

«чужі») кордони стають дедалі умовнішими, інформаційні технології узагалі нівелюють традиційне уявлення про простір, і тому релігійне життя має тенденцію радно до багатоманітності, ніж до уніфікації. Яку роль у цих процесах відіграє ідея поміркованості?

Якщо не враховувати європейської частини Росії, де, певно, мешкає чи не більша частина мусульман регіону, найбільшими центрами ісламу залишається Боснія і Герцеговина, Албанія, Польща й Україна. Починаючи з 90-х років, тут зверталися до ідей поміркованості, що стало особливо актуальним після 2001 року, коли теракти у США підсилили ісламофобські настрої у світі, а подальша «війна з тероризмом» значно вплинула на створення негативного образу ісламу й мусульман. У відповідь на це, ісламські громади почали активніше брати участь у міжрелігійному діалозі, і навіть створювати спеціальні платформи для цього. Наприклад, у 2012 році з'явився «Центр васатийя – діалогу» (Centar za Dijalog – Vesatijja) в Сараєво, створений Ісламською спільнотою Боснії і Герцеговини. Серед іншого, центр видає різну літературу, присвячену «середньому шляху», як відомих східних авторів (Юсуф аль-Карадауї, Вагба аз-Зугейлі та ін.), так і боснійських, проводить різноманітні заходи та ін. Певні зрушення в цьому плані робляться й в сусідніх балканських країнах, а також у Польщі, Литві, Україні.

Виходять і відповідні дослідження, написані релігійними діячами. Альмір Фатіч, відомий боснійський сходознавець, розглядає поняття «поміркованості» в семантичному сенсі, порівнюючи із традиційними ісламськими лексемами *iktisad* («стриманість»), *'imtidal* («розміреність»), *tavazun* («рівновага»)¹. В руслі поміркованості виходять і значимі напрацювання місцевих мусульман – зокрема, варто відзначити працю «Сучасні мусульманські дилеми» (за редакцією А. Алібашича і М. Юсича)², видану в 2015 році в Сараєво, а також «Послання про єдність мусульман» сучасного кримськотатарського

¹ Fatić, Almir. Semantika umjerenosti u izvorima islama // Novi Muallim. – Jesen 2017. – God. XVIII. – Br. 71. – S. 81–87..

² Jusić, Muhamed, Alibašić, Ahmet. Savremene muslimanske dileme: pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, eskstremizam, terorizam. – Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015. – 458 s.

мислителя Сейрана Аріфова<sup>1</sup>. На сьогодні «поміркованість ісламу», коли йдеться про формалізовану ідею *васатийя*, або про етичну «серединність» ісламу, залишається чи не головним інтелектуальним трендом у розвитку ісламу в Східній Європі, спільним ґрунтом, на якому знаходять мову громади різних напрямів. Досить добре це ілюструє «Хартія мусульман України», підписана 34-ма організаціями українських мусульман у 2016 році: «Щодо питань, які викликають сьогодні дискусії в мусульманській уммі, мусульмани України дотримуються «золотої середини», керуючись словами Всевишнього «Ось так Ми зробити вас громадою помірності, щоб ви були свідками людям, а Посланник – свідком вам» (Коран, 2:143) та уникаючи будь-яких крайнощів». Більше детально ці погляди розкрити в «Соціальній концепції мусульман України» (2017)<sup>2</sup>.

Цікаво, що ця ідея відобразилася й в сучасних перекладах Корану на східноєвропейські мови. Так, якщо порівняти два найпопулярніших польських переклади (Й. Белявські, 1986 і М. Чахоровські, 2018), побачимо наступні тлумачення виразу *уммат-ан васат-ан* з сури «Аль-Бакара», 143: “W ten sposób My uczyniliśmy was narodem znajdującym się pośrodku” («В такий спосіб Ми зробили Вас народом, який знаходиться посередині», Й. Белявські), “Tak uczyniliśmy was wspólnotą stojącą pośrodku” («Так зробили Ми вас спільнотою, що стоїть посередині», М. Чахоровські).

У боснійських перекладах, зокрема новітніх, можна прочитати: «I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu» («І так само з вас створили праведну громаду», Б. Коркут, 1977), “I tako smo vas učinili zajednicom srednjom”, М. Мліво, 1994); у болгарських перекладах читаємо: «И така ви сторихме общност по средата» («І так створили вас громадою посередині», Ц. Теофанов, 1997), «Така сътвори ви Той като един народ по средата» («Так створив вас Той як один народ посередині», І. Добрев, 2009); російською: «Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины» («Ми зробили вас громадою, що тримається середини», Е. Кулієв, 2002).

<sup>1</sup> Арифов, Сейран. Послание о единстве мусульман. – Ичня: Формат, 2019. – 412 с.

<sup>2</sup> Див. додаток.

Македонською мовою цей аят перекладено «И ете, така, Ние ве направивме средишен народ» («І так Ми зробили вас серединним народом», Хасан Джило, 1997), угорською: “Es Mi ekképpen benneteket a középúton járó” («І так Ми поставили вас на середній шлях», Окват Ксаба, 2012), румунською: “Noi v-am făcut pe voi un neam de mijloc” («І так ми зробили вас середньою громадою» Г. Грегоре, 2000), чеською: “A takovýmto způsobem jsme vás učinili obcí vzdálenou krajnosti” («І таким способом ми зробили вас громадою, віддаленою від крайнощів», І. Грбек, 1972), нарешті словацькою: “Učinili sme vás (muslimovia) stredným a umierneným (striedmym a spravodlivým) spoločenstvom (vaše spoločenstvo je podobne ako vaše náboženstvo striedme, ani nie priveľmi tvrdé a ani nie priveľmi mäkké)” («Ми зробили вас (мусульманам) середньою і поміркованою (середньою і справедливою) спільнотою (ваша спільнота, як і ваша релігія, серединна, не надто тверда і не надто м’яка)», А. Аль-Сбенаті, 2006).

Можна переконатися, що більше десяти найбільш вживаних у Східній Європі перекладів смислів Корану однозначно розуміють вказаний аят у контексті ідеї про поміркованість ісламу, а деякі (зокрема, найпопулярніші чеські та словацькі) взагалі містять розлоге пояснення того, що ісламська громада перебуває на однаковій відстані від «крайнощів перебільшення й применшення»; ймовірно, це результат як впливу посткласичного ісламського періоду, так і сучасних підходів до ісламської поміркованості, що були широко прийняті в регіоні.

Як зазначає М. Ашраф Аділь, ісламська поміркованість водночас належить до індивідуальних і соціальних людських чеснот, що загалом дозволяє проводити паралелі із європейською філософською думкою ще з давньогрецьких часів. Основою для ідеалу поміркованості, відродження якої належить до нагальних потреб ісламської громади, повинна стати «належна ісламська освіта і заснування адекватних інституцій в усіх сферах життя»<sup>1</sup>. Йдеться про розкриття «всеосяжності ісламу», але не в політичному аспекті, а передусім соціальному, який вимагає активності як від мусульман у «базовому» мусульманському регіоні, так і за його межами.

<sup>1</sup> Adeel, M. Ashraf. Moderation in Greek and Islamic Traditions and a Virtue Ethics of the Quran // American Journal of Islamic Social Sciences. – 2015. – Vol. 32. – No. 3. – P. 28.

## Післямова

Сьогодні у Східній Європі – в найширшому політичному значенні цього слова – мешкає понад десять мільйонів мусульман, чимало з яких стали свідками складних конфліктів 90-х років (Кавказ, Балкани) і сучасності (українські Крим і Донбас). На відміну від Західної Європи, де точка відліку сучасного ісламу розпочалася з періоду міграції 60–70-х років, Східна Європа формувала свою ісламську ідентичність на основі корінного ісламського населення, будуть це боснійці, албанці, помаки, литовські чи кримські татари. І, як підтверджує наша праця, в основі цієї ідентичності завжди знаходилася спроба примирити конфліктні світогляди, знайти серединний шлях між крайнощами, віднайти якнайкращий вихід із конфліктних ситуацій. Мусульмани тут ніколи не мислили себе окремо від інших громад (етнічних чи релігійних), а ті «мусульманські держави», які існували на просторі регіону, зокрема Османська імперія і Кримське ханство, були країнами із багатоконфесійним населенням; та ж сама Османська імперія залишалася не лише центром сунітського ісламу, а ще й «першого серед рівних» православ'я.

Складна історична доля й конфлікти Сходу й Заходу, в яких Східна (в тому числі Центральна й Південна Європа) ставали ареною боротьби, позначилися й на ісламській інтелектуальній традиції регіону, передусім авторах XIX й XX ст. Більш рання традиція, яка формувалася в умовах домінування ісламської релігійності, утім також не була виключно відтворенням певних релігійних максим. Якщо переглянути праці авторів XV–XVIII століть, тобто так званого «посткласичного періоду» в житті мусульманської громади, можна помітити цікаву тенденцію – був це суфізм чи теологія, ісламське право чи тлумачення Корану, мислителі регіону намагалися узгодити різні суперечливі світогляди, що було викликано, серед іншого, самим середовищем. Тут було місце й таким глобальним науковим проектам, як *Кулліят* Абу ль-Бака аль-Кафауві, який спромігся інтегрувати в один підхід і право, і теологію, і суфізм, а також таким, як Мухаммад аль-Аккірмані, автор, який чи не найкраще в Османській імперії відповів на питання про божественне передвизначення і свободу волі. Певною

мірою, їхній світогляд характеризувався *інтегральністю*, в якій поміркованість, хай навіть не формалізована в конкретну доктрину, відігравала провідну роль.

Зрозуміло, що ідея «поміркованості» була сформована саме в посткласичний період ісламу, а також доповнена сучасним прочитанням; можна, звісно, вишукувати у середньовічних коментарях до Корану впливи з боку аристотелізму й неоплатонізму (ідея «золотої середини»), так само як в сучасних ісламських концепціях поміркованості зважати на прочитання класичних текстів у «вестернізованому» тлумаченні. Утім, чи означає це, що в іслам приносять щось «нове», чи, можливо, це радше про підхід, а не про зміст, про певні ситуації, в яких розкриваються одні особливості й відходять на задній план інші? Помітно, що як у ранньомодерний, так і у модерний період ісламські автори Східної Європи акцентували увагу саме на несуперечливості ісламу й дійсності, звертаючись як до самих етичних основ, так і до похідних ісламського права, тих норм, які мали сприяти узгодженості й безконфліктному співіснуванню різних світоглядів, якщо ті, звісно, не виходять за певні усталені мусульманським розумінням межі. І саме тому в Східній Європі мусульманська громада досить рано відчула

кризові явища, і такі постаті, як Хасан Кафі аль-Акхісарі чи Мухаммад аль-Аккірмані пропонували певну модель реформ, що знайшло свої плоди вже в XIX й XX століттях. Соціальний досвід мусульманських громад, які або були носіями політичної ісламської ідентичності (кримські татари, зокрема) й згодом опинилися в не-ісламському оточенні, демонструє толерантне бачення міжрелігійних стосунків, поміркованість і демократичність в політичних уявленнях. Певно, нам ще належить переосмислити як конфлікти тих часів (відносини Кримського Ханства й Речі Посполитої, наприклад, від яких залежала й доля українських земель), так і мирні ініціативи, зазирнути не стільки в політичний, скільки в ідеологічний бік тогочасних стосунків.

З іншого боку, XXI століття ставить нові виклики як перед мусульманами регіону, так і перед представниками інших віросповідань. Видається, що ідея поміркованості ісламу, сформульована не як данина якимось політичним трендам чи окремим групам, покликана зберегти власну ідентичність за рахунок активної суспільно-політичної участі,



і, разом із тим, забезпечити гармонійне й толерантне співіснування з оточенням. Більше того, це саме та основа, наколо якої можливий діалог самих мусульманських громад, а саме тих сил, які свідомо уникають крайнощів і займають конструктивну позицію в стосунку до етносів і держав, до яких належать. Певно, у складний час геополітичної непевності, «поміркованість» залишається принципом, який доможе вберегтись від неправильних рішень, і попри це не втратить того значного потенціалу, який багато років попри всі складнощі накопичувала східноєвропейська частина глобальної мусульманської Умми.

## Обрана бібліографія

- Adeel, M. Ashraf. Moderation in Greek and Islamic Traditions and a Virtue Ethics of the Quran // *American Journal of Islamic Social Sciences*. – 2015. – Vol. 32. – No. 3. – P. 1–28.
- Asad, Muhammad. *Islam at Crossroads*. – Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982. – 104 p.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. By Muhammad Asad. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961. – 107 p.
- Aşıkpaşazade Tarihi. – Ankara: Bilge Kültür Sanat, 2013. – 1093 S.
- Başeskiya, Mulla Mustafa. *Ljetopis (1746–1804)*. – Sarajevo: Sarajevo-Publishing, 1997. – 472 s.
- Bougarel, Xavier. Farewell to the Ottoman Legacy? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina // Nathalie Clayer Eric Germain. *Islam in Inter-War Europe*. – London: Hurst Publishers, 2008. – P. 313–343.
- Bravmann, Meir M. *The Spiritual Background of Early Islam*. – Leiden; Brill, 1972. – 336 p.
- Brodersen, A. Göttliches und menschliches Handeln im māturīdītischen kalām // *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik*. – 2013. – Vol. 2. – PP. 117–139.
- Bruckmayr, Philipp. The Particular Will (al-irādāt al-juz’iyya): Excavations Regarding a Latecomer in Kalām Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse // *European Journal of Turkish Studies*. – 2011. – No. 13. – P. 2–19.
- Bruckmayr, Philipp. The Spread and Persistence of Maturidi Kalam and Underlying Dynamics // *Iran and the Caucasus*. – 2009. – Vol. 13. – P. 59–92.
- Chittick W. The Divine Roots of Human Love // *Journal of the Mubayyidin Ibn ‘Arabi Society*. – 1995. – Vol. XVII. – PP. 55–78.
- Dalkiran S. Akkirmânî’nin İrâde-i Cüziyye ile İlgili Risâlesi ve Değerlendirmesi // *EKEV Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler*. – 1998. – No. 2. – S. 173–179.
- Fatić, Almir. Semantika umjerenosti u izvorima islama // *Novi Muallim*. – Jesen 2017. – God. XVIII. – Br. 71. – S. 81–87.
- Granth, Jonathan. Rethinking the Ottoman ”Decline”: Military Technolo-

- gy Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries // *Journal of World History*. – 1999. – Vol. 10. – No. 1. – P. 179–201.
- Izetbegovic, Alija. *The Islamic Declaration*. – Sarajevo: n. d., 1990. – 77 p.
- Jusić, Muhamed, Alibašić, Ahmet. *Savremene muslimanske dileme: pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. – Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015. – 458 s.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-religious concepts in the Qurʾān*. – Montreal: McGill University Press, 1966. – 284 p.
- Kaźmierczyk A. *Tumult w Ostrogu w roku 1726* // *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*. – 2000. – № 2. – S. 197–206
- Ökten, Ertuğrul. *Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqāyiq al-Nuʿmāniyya* // *Journal of Ottoman Studies*. – 2013. – No. 41. – P. 55–70.
- Özervarlı, Sait. *The Authenticity of the Manuscript of Mātūrīdī's Kitāb al-Tawhīd: A Re-examination* // *İslām Araştırmaları Dergisi*. – 1997. – Sy. 1. – S. 19–29.
- Pessagno, J. Meric. *Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Maṣūr al-Mātūrīdī* // *Journal of the American Oriental Society*. – 1984. – Vol. 104. – No. 1. – PP. 177–191.
- Smith, Wilfred. *The Meaning and the End of Religion*. – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – 340 p.
- Tesfir z Olity (Alitusa). *Рукопис. Приватна колекція*.
- The Message of The Qur'an*. Translated and explained by Muhammad Asad. – Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980. – 1257 p.
- Waardenburg, Jacque. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. – Paris: Walter de Gruyter, 2002. – 436 p.
- Walid A. Saleh. *The Formation of the Classical Tafṣīr Tradition: The Qurʾān Commentary of Al-Thaʿlabī (d. 427/1035)*. – Leiden-Boston: Brill, 2004. – 278 p.
- Wisnovsky R. *One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology* // *Arabic Sciences and Philosophy*. – 2014. – Vol. 14. – P. 65–100.
- Yakubovych, Mykhaylo. *Muhammad al-Aqkirmani and his 'Iqd al-La'ali: the Reception of Ibn Sina in Early Modern Ottoman Empire* // *The Journal of Ottoman Studies*. – 2013. – No. 41. – P. 197–219.
- Zubcevic, Asim. *Book ownership in Ottoman Sarajevo 1707–1828*

- (unpublished doctoral thesis). – Leiden: Leiden University, 2015. – 355 p.
- ’Абд аль-Ляуві, Юсуф, Ханніш, Нура. Кийям аль-Васатийя фі Хітаб Шейх Мухаммад аль-Газзали // Абхас Мултака аль-Васатийя – 2017. – Аль-Ваді: Джаміату ль-Ваді, 2017. – С. 105–120.
- Абу Зейд, Насір Хамід. Аш-Шафії уа Таасіс аль-Ідіулуджійя аль-Васатийя. – Каїр: Аль-Марказ ас-Сакафі аль-Арабі, 2007. – 190 с.
- Абу Наср аль-Фарабі. Послання, що вказує на шлях до щастя [три шляхи до щастя]. Переклад з арабської та коментарі М. М. Якубовича // *Sententiae*. – 2017. – No. 1. – С. 93–104.
- Аз-За’бі, Халід. Шарх Манар аль-Анвар ли-Шараф бин Камаль аль-Кураймі. Мін бідайя аль-кітаб хатта нігайя аль-істідлялят ас-сахіха, дірасатан уа тахкікан. – Ер-Ріяд: Джа’мія Мухаммад Са’уд аль-Іслямійя, 1431/2010. – 804 с.
- Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аф’аль ‘ібадат уа ірадат джузіійя. *Kabinet rukopisov, starých a vzácných tlačí. Univerzitna knižnica v Bratislave*. No. 412. Арк. 1–30.
- Аль-Акхісарі, Хасан Кафі. Азгар ар-Раудат.фі Шарх Раудат аль-Джанан. – Бейрут-Куала-Лумпур: Дар аль-Кутуб аль-’Ільмійя, Islamic University of Malaysia, 2011. – 448 с.
- Аль-Акхісарі, Хасан Кафі. Усул аль-хікам фі нізам аль-’алям. – Кувейт: Мактаба Галі, 1987. – 113 с.
- Аль-Багдаді, ’Абд аль-Кагір. Аль-Фірк байна аль-Фірак. – Каїр: Мактаба ібн Сіна, 1988. – 320 с.
- Аль-Бікаї. Нізам ад-Дурар фі Танасубі ль-Айаті уа с-Сувар. – Каїр: Дар аль-Кітаб аль-Ісламі, 1984. – Т. 1–22.
- Аль-Буснауві, ’Абдалла. Маррагу ль-Асфійя. Ред. А. Аль-Музіді. – Каїр: Дар аль-Хакіка, 2007. – 187 с.
- Альвані, Тага. Макасід аш-Шаріа. – Бейрут: Дар аль-Гуда, 2001. – 190 с.
- Аль-Вахиді. Асбаб ан-Нузул. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Арабі, 1990. – 412 с.
- Аль-Газзали, Абу Хамід. Іхья ’Улум ад-Дін. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-’Ільмійя, б. д. – Т. 1–3.
- Аль-Газалі, Мухаммад. Хасад аль-Гурур. – Каїр: Кітаб ІНС, 1998. – 223 с.
- Аль-Кавакібі, ’Абд ар-Рахман. Табаї аль-Істібад уа Масарі аль-Істібад. – Каїр: Калімаат Арабіійя, 2011. – 122 с.

Аль-Карадауї, Ю. Фікг аль-Васатийя аль-Іслямія. – Бейрут: Дар аш-Шурук, 2009. – 157 с.

Аль-Кафауї, Абу Бакр бін Расуль. Аль-Хакаїк аль-'Алія. Petermann, No. II 441. Staatsbibliothek zu Berlin. FF.1–30.

Аль-Кафауї, Абу ль-Бака'. Кітаб Куллійят. – Бейрут: Му'асаса ар-Рісала, 1998. – 1287 с.

Аль-Киримі, Ахмад. Аль-Му'авваль фі хауваші аш-Шарх аль-Мутавваль. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 2958Y. 505 арк.

Аль-Киримі, Ахмад. Аль-Му'авваль фі хауваші аш-Шарх аль-Мутавваль. No. 2958Y. 505 арк.

Аль-Киримі, Ахмад. Місбах ат-Таділ фі Шарх Анвар ат-Танзіл. Süleymaniye Kütüphanesi. Fe 591. 291 f.

Аль-Киримі, Ахмад. Насіха аль-га'імін уа фатіха аль-хатімін. Basel University Library. M III 25. 222 арк

Аль-Киримі, Ібрагім. Мавагіб ар-Рахман фі Байан Маратіб аль-Акван. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. No. 3649. 236 арк.

Аль-Киримі, Ібрагім. *Рісала фі ль-Куфр аль-Хакікі уа ль-Іслям аль-Маджазі*. Mss. Şeriyeye, No. 815/4. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Аль-Киримі, Шараф ад-Дін. Шарх Манар аль-Анвар. Princeton University Library. Mss. No. 903.

Аль-Лакнауї, 'Абд аль-Хайї. Кітаб Фава'їд аль-Багія фі Тараджім аль-Ханафія. – Каїр: Матба'ас-Са'да, 1907. – 264 с.

Аль-Ляміші, Абу с-Сана'. Ат-Тамгід лі-Кава'їд ат-Таухід / Ред. 'А. Туркі. – Бейрут: Дар аль-Гарб аль-Іслямі, 1995. – 260 с.

Аль-Майдані, Абд ар-Рахман. Аль-Васатийя фі ль-Іслям. – Бейрут: Му'асаса ар-Райан, 1996. – 198 с.

Аль-Матуріді, Абу Мансур. Кітаб ат-Таухід / Ред. Б. Тупаглу, М. Уруші. – Бейрут–Стамбул: Дар Садір, Мактаба аль-Іршад, [Б. д.]. – 414 с.

Аль-Маш'арі, Саліх. Шарх Манар аль-Анвар лі-Шараф бін Камаль Аль-Киримі. Мін аль-істідляят аль-фасіда іля нігайя аль-кітаб, дір-асатан уа тахкікан. – Ер-Ріяд: Джа'мія Мухаммад Са'уд аль-Ісламія, 1431/2010. – 612 с.

Аль-Мубаракфурі. Мараату ль-Мафатіх. – Ісламабад: аль-Джаміату ас-Салафія, 1985. – Т. 1–9.

- Аль-Фігріс Аш-шаміль лі-ту-Турас аль-'Арабі аль-Іслямі аль-Махтут. – Амман: Му'асаса Аль аль-Бейт, 1987. – Т. 2. – 650 с.
- Аль-Халяббі. Іршад аль-Укуль ас-Саліма аль-Мустакіма іля ль-Усул аль-Каввіма фі Ібталъ аль-Бідаа аль-Сакіма. İstanbul Körgülü Yazma Eserler Kütüphanesi. Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 703. – 185 арк
- Аль-Хатиб, Му'таз. Фі накд аль-кавлъ бі ль-васатийя уа ль-'іттідалъ // Маджалля аль-Каліма. – 2007. – No. 54. – С. 106–120.
- Арифов, Сейран. Послание о единстве мусульман. – Ичня: Формат, 2019. – 412 с.
- Ар-Разі, Абу Бакр. Мухтар ас-Сихах. – Сайда-Бейрут: аль-Мактаба аль-Асрійя, 1996. – 696 с.
- Ас-Са'ді, Абд ар-Рахман. Тайсір аль-Карім ар-Рахман фі Тафсір Калям аль-Маннан. – Ер-Рійяд: Дар ас-Салям, 2002. – 1150 с.
- Ас-Сінді, Мухаммад. Аль-Іфадату ль-Маданійя фі ль-Ірадату ль-Джузія. – Ер-Рійяд: Мактаба ар-Рушд, 2002. – С. 179.
- Аш-Шаграні, 'Айд. Ат-Тахсін уа т-Такбіх аль-'Аклійан уа Асарагумма фі Маса'іл Усуль аль-Фікг: – Ер-Рійяд: Дар Ішбілія, 1429/[2006]. – Т. 1–3.
- Гаспринский И. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. – Симферополь: Тип. Спирос, 1881. – 45 с.
- Геюшев З. Б. Мировоззрение Г. Б. Зардаби. – Баку: Тэknур, 2014. – 544 с.
- Ібн 'Ашур, ат-Тагір. Макасід аш-Шаріа аль-Ісламійя. – Катар: Візарату ль-Аукаф уа ш-Шуйун аль-Іслямійя, 2004. – Т. 1–3.
- Ібн Кутлубуга. Хуляса аль-Афкар. Шарху Мухтасар аль-Манар. – Бейрут: Дар ібн Хазм, 1424/2003. – 206 с.
- Кахалля, Умар. Муджам аль-Муалліфін. – Бейрут: Му'асаса ар-Рісала, 1993. – Т. 1–9.
- Маджму' р-Расайл аль-Імам аш-Шагід Хасан аль-Банна. – Олександрія: Дар ад-Даува, 1990. – 508 с..
- Мавсуа аль-Хадіс аш-Шаріф. Аль-Кутуб ас-Сітта / За ред. Саліх бін 'Абд аль-Азіз Аль аш-Шейх. – Ер-Рійяд: Дар ас-Салям, 1419/1998. – 2754 с.
- Мишкинене, Галина. Китаб Ивана Луцкевича. – Vilnius: lietuvių kalbos institutas, 2009. – 796 с.
- Рісала фі вуджуд. Princeton University Library. Robert Garrett Collection. No. 2621Y. FF. 1166.
- Саїд Нурсі. Аль-Хутбату ш-Шамійя. – Стамбул: Envar Neşriyat, 2017. – 70 с.

- Тафсір Абу с-Су'уд. – Каїр: Дар Іхья Турас аль-'Арабі, б. м. – Т. 1–5.
- Тафсір аз-Замахшарі. – Бейрут: Дар аль-Ма'ріфа, 2009. – Т. 1–3.
- Тафсір аль-Байдаві. – Бейрут: Дар Іхья ат-Турас аль-Арабі, б. д. – Т. 1–5.
- Тафсір аль-Бахр аль-Мухіт лі ль-Абу Хайан. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 1993. – Т. 1–8.
- Тафсір аль-Кавваші. – Багдад: Марказ аль-Бухус уа д-Дірасат аль-Іслямійя, 2006. – Т. 2. – 519 с.
- Тафсір аль-Кур'ан аль-Азим. Б. м.: Дар ібн аль-Джаузі, 2010. – Т. 1–7.
- Тафсір аль-Кушайрі. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 2008. – Т. 1–3.
- Тафсір аль-Маварді. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, б. д. – Т. 1–6.
- Тафсір аль-Манар. – Каїр: Дар аль-Манар, 1947. – Т. 1–12.
- Тафсір аль-Марагі. – Каїр: Аль-Бабі аль-Халіябі, 1946. – Т. 1–30.
- Тафсір ас-Са'лябі. – Бейрут: Дар Іхья ат-Турас аль-Арабі, 1997. – Т. 1–5.
- Тафсір ас-Сана'ані. – Бейрут: Дар аль-Мактаба аль-'Ільмійя, 1999. – Т. 1–3.
- Тафсір ат-Табарі. – Каїр: Дар Гаджар, б. д. – Т. 1–26.
- Тафсір ат-Тусі. – Бейрут: Дар Іхья Турас аль-Арабі, б. д. – Т. 1–10.
- Тафсір Ібн Касір. – Ер-Ріяд: Дар Тайба, 1999. – Т. 1–8.
- Тафсір Фахр ар-Разі. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1981. – Т. 1–32.
- Фатх аль-Гафар бі-шарх аль-Манар. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 1422/2001. – 510 с.
- Халіфа, Хаджі. Кітаб Кашф аз-Зунун 'ан Асамі ль-Кутуб уа ль-Фунун. – Бейрут: Дар Іхья' ат-Турас аль-'Арабі, [б. д.]. – Т. 2. – 2084 с.
- Хашійя аль-Кунауі 'аля тафсір аль-Байдаві уа маа-га хашійя ібн ат-Тамджід. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 2001. – Т. 1–20.
- Хашійя Мухі д-Дін Шейх Заде 'аля Тафсір аль-Каді алль-Байдаві. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 1999. – Т. 1–8.
- Шарх Ахадіс аль-Арбаїн. – Стамбул: Акдам Матбаї, 1905. – 305 с.
- Юзеев А. Очерки Марджани о восточных народах. – Казань: Татарское книжное издательство, 2003. – 175 с.
- Якубович М. М. Кримськотатарська рукописна спадщина в бібліотеках материкової частини України: каталог. – Острог: Центр ісламознавчих досліджень Національного університету «Острозька академія», 2018. – 60 с.

**Додаток**

**СОЦІАЛЬНА КОНЦЕПЦІЯ  
МУСУЛЬМАН УКРАЇНИ (2017)<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Підписана Духовним управлінням мусульман України «Умма», Громадською спілкою «Всеукраїнська асоціація „Альраїд“», Асоціацією мусульман України, Духовним управлінням мусульман Автономної Республіки Крим та іншими організаціями.





## **Передмова**

Події в Україні після 2013 року – «Революція Гідності», окупація Криму, конфлікт на Донбасі – значною мірою вплинули на мусульманську громаду України та вкотре актуалізували питання про те, яке місце в житті країни сьогодні займають мусульмани, як будують відносини між собою, з представниками інших релігій, державою, інститутами громадянського суспільства тощо. У грудні 2016 року представники 34 мусульманських організацій країни підписали «Хартію мусульман України», і тепер виникла потреба докладно розглянути окремі аспекти мусульманського представництва в українському суспільстві, а також чітко задекларувати принципи, підходи й механізмів реалізації Божественних приписів стосовно до цього світу, де «намісником Бога» є сама людина (Коран, 2:30). Це спонукало нас викласти всі позиції окремим документом, що продемонструє ісламську оцінку різних царин життя людини та суспільства, а також визначити ту роль, яку відіграє в цьому іслам і мусульмани. З огляду на історичні приклади, зокрема, такий важливий ісламський текст, як «Мединська угода» (622), та сучасні напрацювання («Хартія мусульман Європи», «Хартія мусульман України»), Соціальну концепцію мусульман України (СКМУ) варто сприймати як фатву, тобто богословсько-правовий висновок, розроблений, викладений та оприлюднений представниками найавторитетніших ісламських учених та організацій України. Спираючись на Коран, Сунну, одностайну думку вже проведених досліджень та низку сучасних ісламських документів («Загальна ісламська декларація прав людини», «Каїрська декларація прав людини в ісламі» та ін.), Соціальна Концепція мусульман України, як і будь-яка фатва, залежить від місця, часу та обставин. Її положення відповідно можна інтерпретувати лише на основі приписів ісламського віровчення та їх реалізації в конкретних соціально-історичних реаліях сучасної України.

## Вступ

### **1. Єдинобожжя як мета заклику пророків і посланців (мир їм)**

Ісламське віровчення у своїх найголовніших тезах проголошує, що метою створення людей було їх поклоніння, і це поклоніння має бути звернене тільки до Єдиного Бога. Зауважмо, ісламський термін «поклоніння» (ібада) має дуже широке значення. Сутністю його є заклик не тільки визнавати Єдиного Бога, гідного поклоніння, як Творця й Володаря, єдиного у Своїй Божественності та Божественних властивостях, а й здійснювати різні акти поклоніння винятково заради Бога, Його вдоволення, не переходячи тих меж у цьому, що їх визначив Сам Господь.

Ідея Єдинобожжя (тавхїд) передбачає звернення від помилкового до істинного, визнання Бога єдиним і неухильне виконання заради Бога й відповідно до Корану та Сунни пророка Мухаммада (мир йому й благословення) того, що Всевишній визначив людині. Іслам не розглядає форми поклоніння, звернені не до Бога як чинні, та закликає людину пізнавати Свого Творця так, як Він відкрив Себе через Прекрасні Імена та Досконалі Атрибути в Корані й Сунні, а також чинити все, повсякчас усвідомлюючи, що Творець завжди бачить Його та охоплює все Своїм Слухом, Зором і Знанням (Коран, 9:40).

### **2. Ісламський шаріат як закон милості та справедливості**

Накази Бога та поклоніння Єдиному Богові, як і всі дії заради Єдиного Бога, встановлені і пояснені на шляху, що веде до Божественного вдоволення, тобто шаріаті. Шаріат – невід’ємна частина ісламу. Це є

той самий шлях, яким ідуть побожні чоловіки й жінки, відповідаючи на заклик єдиногобожжя, прагнучи заслужити милість свого Господа.

Мета шаріату ґрунтується на забезпеченні можливості повсякчасного поклоніння Богові та має зберігати іслам як релігію, життя людини як цінність, розум людини як інструмент для пізнання шаріату та виконання Божественних приписів, збереження нащадків як можливості продовження роду, а також майна як дозволеної власності людини. Шаріат втілює ідеал милості та справедливості, передбачаючи як категоричні, так і варіативні форми відповідальності. Остаточна мета шаріату – це досягнення побожними чоловіками й жінками щастя в обох світах: світі земному, тимчасовому (дунья) та світі вищому, вічному (ахир). Найвищою нагородою на завершенні цього шляху буде можливість споглядати свого Господа.

### ***3. Поміркованість ісламу як віддаленість від крайнощів***

Зважаючи на Божественне слово «Ми спрямували вашу громаду на середній шлях, щоб ви були свідками для людей, а Посланець – свідком для вас» (Коран 2:143), ісламський шаріат характеризується помірністю в різних питаннях, закликаючи уникати крайнощів применшення та перебільшення.

Шаріат наказує побожним чоловікам і жінкам справедливо та розумно оцінювати дійсність, вдаватися до потрібних дій зі щирим наміром і чинити все заради вдоволення Божого, але уникати надмірності та крайнощів, бо крайнощі ґрунтуються на сліпих вольових порухах і ведуть до помилок, екстремізму, максималізму та інших негативних наслідків як для особистості, так і суспільства загалом.

Помірність – особлива риса шаріату. Його вимоги цілком можна виконати, бо вони нескладні, як про це сказав Всевишній Аллаг: «Аллаг бажає вам полегшення, а не утруднення» (Коран, 2:185); «Він обрав вас і не зробив у релігії жодних труднощів» (Коран, 22:78). «Воістину, релігія несе в собі полегшення» (Муслім, Аль-Бухарі), – засвідчив посланець Аллага (мир йому і благословення). Отже, іслам виступає проти всіх видів крайнощів.

## Розділ 1. ЕТИЧНІ ЦІННОСТІ ІСЛАМУ

### *1. Моральні якості мусульманина і мусульманки*

Всевишній Аллаг наводить, як приклад, мусульманам Пророка (мир йому і благословення): «Воістину, ти маєш чудову вдачу!» (Коран, 68:4). Підкреслюючи в багатьох аятах Корану та хадисах Сунни такі якості мусульманина й мусульманки, як щирість, справедливість, вірність, хоробрість, терпіння, милосердя, чесність, співчуття та інші, шаріат закликає мусульман докладати всіх зусиль на шляху самовдосконалення, бо до цього закликав Пророк (мир йому і благословення): «Воістину, я посланий тільки для того, щоб поліпшити звичаї» (Ахмад).

Ці звичаї виявляються не тільки в самооцінці людини, а й у тих стосунках, які вона будує з іншими людьми – як близькими до неї (сім'я), так і загалом в суспільстві сущих: «Найліпший серед вас – той, хто ліпше за всіх ставиться до своєї сім'ї» (Ат-Тірмізі); «Най-улюбленіші для Аллага – ті, хто чинить найбільше добра людям» (Ат-Табарані).

Моральні якості в ісламі є не даниною певним громадським ідеалам, а наслідком богобоязливості людини: «Найліпший серед вас перед Аллагом – найпобожніший» (Коран, 49:13). Ісламська мораль (адаб) не має меж і виявляється в певному типі відносин, які мусульманин практикує незалежно від національних, релігійних, расових, мовних або інших відмінностей між людьми: «Не увірує той з вас, хто не бажає своєму братові того ж, чого й собі» (Аль-Бухарі, Муслім).

### *2. Відповідність дій переконанням*

Ідеалом співвідношення теорії та практики в ісламі є знання істини та відповідні їй вчинки. Аллаг засудив у Корані тих, хто знає істину, але не діє відповідно до неї («є під гнівом», Коран, 1:7), а також

тих, що чинять без знання того, що треба («що заблукали», Коран, 1:7). Коран закликає побожних чоловіків і жінок не йти за тим, про що вони не мають знання: «Не йди за тим, про що не маєш знання, адже слух, зір і серце – усіх їх спитають про обіцяне» (Коран, 17:36); а натомість здобувати потрібні знання: «Кажі: Господи! Помнож мої знання» (Коран, 26:114).

Іслам відокремлює достеменне знання (якін) від припущення (занн) («Припущення ніяк не замінить істини», Коран, 10:36), засуджуючи тих, хто спирається лише на останнє («Уникайте багатьох припущень, адже деякі припущення є гріхом», Коран, 49:12). Заохочуючи знання та людей знаючих (Коран, 58:11), Аллаг закликає побожних чоловіків і жінок чинити відповідно до істини: «...ті, хто увірував і чинив добрі справи» (Коран, 10:4, 11:11).

Справи людини також є одним із критеріїв відплати й покарання: «Хто створив смерть і життя, щоб випробувати вас і побачити, чії вчинки будуть ліпшими» (Коран, 67:2). справи мають відповідати словам Господа «О ті, хто увірував! Для чого мовите, чого не чините? Дуже ненависно Аллагові, коли мовите, чого не чините» (Коран, 61:2–3).

### ***3. Ісламський погляд на природу людини і суспільства***

В ісламському віровченні людство постає як єдина громада людей («сини Адама»), розділена на різні групи. Бог посилав пророків і посланців (мир їм) до людей з метою їх навчити і спрямувати на прямий шлях єдинобожжя. Водночас люди зорганізовані народами й племенами з метою «взаємного пізнання» (Коран, 49:13).

Бог засудив у Корані тих, хто знає істину, але не живе згідно з нею, тих, хто зрадив Завіту й порушників клятв. Через визначену Богом долю людини, яка бере на себе відповідальність (Коран, 33:72), виникає поділ між людьми. Бог «випробовує одних із вас другими» (Коран, 47:4). Однак «Аллаг не змінює становища людей, поки вони не зміняться самі» (Коран, 13:11), тобто не погіршує становище народу, що тримається прямого шляху.

Випробовуючи людей, Бог дозволив одним захищатися від інших, підтримуючи суспільний лад: «Якби Аллаг не дозволяв одним людям захищатися від інших, то були б знищені монастирі, церкви, синагоги та мечеті, де часто згадують ім'я Боже» (Коран, 22:40).

Як засіб запровадження гармонії в суспільстві, іслам визначає імператив суспільної моралі: «Нехай станете ви громадою, що закликає до добра, спонукає до праведного й забороняє негідне, – такі будуть щасливі. Саме такі матимуть успіх!» (Коран, 3:104).

## **Розділ 2. ПРАВА ЛЮДИНИ В ІСЛАМІ.**

### ***1. Іслам і людська гідність***

Іслам визначає людину як намісника Бога на Землі (Коран, 2:30), давши їй переваги перед іншими творіннями: «Ми вшанували синів Адама й дозволили їм пересуватися землею та морем, наділили їх добрами й дали їм великі переваги перед багатьма іншими творіннями!» (Коран, 17:70). Зважаючи на це покликання та вроджену природу людини, що спонукає нас до прийняття єдинобожжя (Коран, 30:30), іслам закликає людину берегти власну гідність, розуміючи і визнаючи покладену на неї відповідальності.

Коран і Сунна приписують людині не тільки відчувати й реалізувати повноту своїх прав, а й поважати права іншого – від прав сусіда до суспільного ладу держави, спільнотного життя. Кожна людина має право на захист свого життя, власності, честі та релігії як невіддільних складових її гідності, а також, поважаючи і права інших, має право вимагати того ж і від них.

Відповідно до «Загальної ісламської декларації прав людини» (1981) та інших документів, іслам гарантує право на життя, право на свободу, право на рівність і із заборонаю всіх форм дискримінації, право на правосуддя, право на неупереджений суд, право на захист від зловживання владою, право не піддаватися тортурам, право на захист

честі та репутації, право на притулок, право релігійних меншин, право та обов'язок участі в керуванні громадськими справами, право на свободу віровизнання, думки та слова, право на свободу створення об'єднань, право на захист власності, право на соціальний захист, право на створення сім'ї та пов'язані з цим питання, право на освіту, право на приватне життя, право на свободу пересування та зміну місця перебування чи помешкання тощо. Іслам заборонив кримінальне переслідування та покарання без законного судового рішення. Іслам забезпечує права людей з обмеженими можливостями та особливими потребами і закликає мусульман сприяти їх захисту та реалізації їх прав.

## ***2. Особисті свободи в ісламі***

Іслам розглядає особистість мусульманина та мусульманки як повноцінну та наділену правом свободи вибору. Відтак побожні чоловіки й жінки мають право реалізувати особисті свободи так, як вважають за доцільне, а саме – обирати потрібний одяг, вживати відповідну їжу, обирати рід занять, змінювати країну проживання, створювати сім'ю та ін. – за умови, що ці дії не порушуватимуть відповідні приписи шариату й будуть у змозі спиратися на бажане та заохочуване, зокрема на Сунну.

Хадис «Аллаг прекрасний і любить прекрасне» (Муслім) закликає мусульман до гідної реалізації особистої свободи, але застерігає від гордині, тобто переоцінки матеріальної складової буття (гординя – це відкидання істини, зарозумілість і зверхність).

Іслам обстоює захист персональних даних як невтручання в особистий простір і приватне життя людини.

## ***3. Іслам і право на свободу думки***

Згідно з ісламським віровченням, кожна людина має право висловлювати свої думки та переконання тією мірою та в такий спосіб, як це визначено шариатом. Ніхто не має права поширювати брехли-



ві відомості або інформацію, що має на меті завдати шкоди іншим (Коран, 49:12). Справедливе слово – один із видів «заклику до добра та заборони негідного», а також зусиль на шляху Аллага: «Найліпше зусилля на шляху Аллага – (проголошення) справедливого слова в присутності несправедливого правителя» (Абу Давуд, Ат-Тірмізі).

Іслам заохочує шукати інформацію, забороняє приховувати істину та закликає людей казати гідні слова. Різні думки щодо одного питання іслам визнає як факт реальності. З погляду ісламу, ці думки не розглядаються як помилкові, поки не суперечать явно основам шаріату (усуль). Щодо інших релігійних поглядів, то ісламський шаріат закликає утримуватися від догани, образи чи приниження їх носіїв, даючи можливість вільного віровизнання за кожним в межах, визначених шаріатом. Іслам визнає права інших релігій, зважаючи на різні історичні моделі минулого (сусідство, протекція, захист тощо) та сучасності (фікг меншин, міжрелігійний діалог та співпраця тощо).

## **Розділ 3. ІСЛАМ І СІМ'Я**

### ***1. Чоловік і жінка в ісламі***

Іслам розглядає питання, пов'язані з чоловіками й жінками, у двох аспектах. По-перше, в перспективі віровчення (акиди), де не може бути відмінності між вірою чоловіків і вірою жінок, бо воно звертається до людини взагалі. По-друге, в перспективі фізіологічних та психологічних особливостей чоловіків і жінок, їх спільного та відмінного.

Ідеал чоловіка в Корані і Сунні – це сильна людина, що може захистити свої основні права та заступатися за ближнього. Чоловік має чимало обов'язків, пов'язаних як з питаннями індивідуального розвитку, так і з роллю в сім'ї та суспільстві. Особливою роллю чоловіка є утримання сім'ї, докладання зусиль на шляху Аллага та інші акти поклоніння – в широкому розумінні цього слова як соціальної дії.

Жінка в Корані та Сунні має свої особливості в питаннях релігійних обов'язків, наприклад, п'ятничної молитви. Іслам наголошує на особливій ролі жінки в суспільстві в питаннях збереження шлюбу та сім'ї. Водночас першоджерела ісламського віровчення заохочують жінок брати активну участь у різних царинах життя.

## ***2. Шлюб в ісламі***

Іслам розглядає шлюб як союз чоловіка і жінки, заснований на добровільних засадах, взаємному коханні, любові, симпатії та бажанні бути разом: «Серед Його знамень – те, що Він створив вам дружин із вас самих, щоб ви знаходили в них спокій, і встановив між вами любов і милість. Воістину, в цьому – знамення для тих, хто думає!» (Коран, 30:21).

Іслам заборонив будь-які інтимні стосунки поза шлюбом, зокрема й одностатеві відносини. Так звані «одностатеві шлюби» в ісламі категорично заборонені.

Зберігати шлюб – обов'язок подружжя, як чоловіка, так і жінки. З погляду ісламу, розлучення – крайня форма вирішення взаємних проблем, що дозволена лише за наявності вагомих шаріатських аргументів: «Найненависніше для Аллага з дозволеного – це розлучення» (Абу Дауд). Іслам закликає мусульман у питаннях шлюбу виходити з приписів Корану та Сунни.

## ***3. Виховання дітей в ісламі***

Іслам закликає подружжя виховувати дітей належним чином, уникаючи надмірності, заподіяння фізичної або психічної шкоди. Заохочується виховання релігійних цінностей, зокрема, перебування дітей у мечетях, ранні уроки релігійної етики тощо. Найліпший приклад для дітей – їхні батьки.

Взагалі виховання дітей зводиться до таких принципів: усі діти народжуються зі здоровою духовною природою; батьки повинні

вчити й наставляти своїх дітей з добротою та милосердям; дітям потрібні обмеження; дітям потрібні обов'язки.

Іслам наполягає на захисті дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківської опіки, заохочує допомогу, усиновлення та опікунство.

Іслам передбачає належний захист і реалізацію права на освіту дітей з особливими потребами.

Іслам закликає молодь повноцінно розвиватися як духовно, так і фізично, вести здоровий спосіб життя, планувати дозвілля з користю для особистого й суспільного розвитку, уникати забороненого й триматися приписаного шаріатом.

## **Розділ 4. ПРАЦЯ В ІСЛАМІ**

### ***1. Концепція праці в ісламі***

Праця – одна з головних цінностей ісламу. Аллаг Всевишній заохочує активність людей у пошуках щастя в обох світах: «І нехай заради цього змагаються ті, хто хоче змагатися!» (Коран, 83:26).

Згідно з ісламською доктриною, людина має докласти максимум зусиль («і будьте горливі на шляху Аллага, як Він на це заслуговує», Коран, 22:78), щоб досягти потрібного і бажаного для вас результату, й діяти тільки законним, з погляду шаріату, чином: «Аллаг дозволив торгівлю і заборонив лихву» (Коран, 2:275). Більше того, корисна праця розглядається як добра справа, що її приймає Аллаг у побожних чоловіків і жінок.

### ***2. Права працівників в ісламі***

Згідно з «Загальною ісламською декларацією прав людини», іслам поважає працю і працівників та наказує мусульманам ставитися до працівника справедливо, гідно та щедро. Працівник має право не тільки на вчасну оплату його праці – він має право на відпочинок і дозвілля.

Іслам вимагає, з одного боку, неухильно дотримуватися й виконувати угоди: «О ви, хто увірував, додержуйте зобов'язань!» (Коран, 5:1); «Розплатитися з працівником, поки не висох його піт» (Ібн Маджа); «Всевишній Аллаг каже: „У День Воскресіння Я буду проти трьох: того, хто обіцяв Моїм іменем і зрадив; того, хто продав у рабство вільного та витратив ці гроші; того, хто найняв працівника, вимагав від нього доброї роботи, але не заплатив йому“» (Аль-Бухарі). З іншого ж боку, працівник повинен виконувати свою роботу професійно, якнайліпше: «Воістину, Аллаг велить робити все якнайліпше» (Муслім).

### ***3. Ісламський погляд на трудову міграцію***

Згідно з Кораном, мусульманинові й мусульманці дозволено шукати милості Аллага там, де вони вважають за потрібне: «Чи земля Аллага не розлегла, щоб ви не могли переселитися?» (Коран, 4:97). Переселення можливе в тому разі, коли на новому місці – незалежно від того, чи це ісламська держава, а чи ж ні – побожний мусульманин і мусульманка можуть вільно визнавати й практикувати іслам. Таким чином трудова міграція може розглядатися в двох перспективах: з одного боку, це спонукає ісламський світ вирішувати гострі соціальні, політичні та економічні проблеми, що викликають міграцію, а з іншого – мусульмани в світських державах є носіями ісламського заклику до людства.

## **Розділ 5. НАУКА ТА ОСВІТА В ІСЛАМІ**

### ***1. Знання та наука в ісламі***

Коранічні приписи, Сунна та історичний досвід ісламу свідчать: ісламська культура – це культура розуму, що пізнає Божественні настанови з метою досягнення людством щастя в обох світах. Іслам

розглядає розум і продуктивність розуму як невіддільну складову людського суспільства. Розглядаючи технічний прогрес як загалом позитивне явище, іслам підкреслює науковий внесок мусульманських учених минулого і сучасності в різні галузі: математику, астрономію, медицину тощо. Водночас іслам застерігає від використання розуму та науки з метою, що суперечить шариатові, спрямованій на пригнічення певних народів, нещадну експлуатацію ресурсів Землі, порушення екосистеми або погіршення моральних засад суспільства. Іслам заохочує наукові дослідження, пропонуючи власну модель наукових пошуків як у фундаментальній, так і в прикладній науці.

## *2. Ісламська освіта*

Іслам розглядає освіту як обов'язкову творчу основу для суспільного розвитку. Здобуття побожними чоловіками та жінками релігійних і світських знань сприяє побудові та розвитку суспільства, де не буде невігластва, екстремізму і фанатизму.

Мусульманська модель освіти передбачає всебічний розвиток особистості на рівні початкової, середньої та вищої освіти. Право на здобуття знань – одне з базових людських прав. Мусульмани закликають уряди ісламських країн робити все можливе з метою створення таких навчальних і наукових закладів, які стануть світовими лідерами в освіті та науці.

Питання навчальної етики, зокрема відносини між учителем та учнем й самими учнями, принципів і методики викладання, іслам закликає вирішувати на основі моральних норм шариату та сучасних досягнень освітньої психології. З погляду ісламу, процес здобуття знань передбачає моральне становлення особистості.

Мусульмани України, маючи можливості, надані законодавством, докладають потрібних зусиль для розвитку початкової, середньої та вищої ісламської освіти, а також навчання одновірців у провідних навчальних закладах країни та за кордоном.

## Розділ 6. ЕКОНОМІКА В ІСЛАМІ

### *1. Багатство і бідність в ісламі*

Іслам розглядає багатство та бідність як реалізацію людиною можливостей, наданих їй Богом: «Аллаг щедро наділяє або обмежує тому, кому хоче» (Коран, 13:26). З огляду на те, що багатство – це лише «тимчасове задоволення», іслам закликає до активної доброчинності, тобто витрачання того, чим Він наділив людину. Водночас іслам спонукає долати бідність, сприяти економічному зростанню, реалізації різних проектів, спрямованих на підвищення добробуту людини.

Ні бідність, ні багатство не гарантують прощення гріхів або нагороди в майбутньому житті, бо «Аллаг не дивиться на зовнішність і на багатство, а дивиться на серця та вчинки» (Муслім).

Іслам закликає регулярно платити закят і податки, що сприяють економічному, суспільному та культурному розвитку.

### *2. Економічна діяльність в ісламі*

Аллаг Всевишній каже в Корані: «Користай із того, що дав тобі Аллаг, шукаючи наступного життя! Не забувай про свій наділ на цьому світі та чини іншим добре – як Аллаг чинить тобі добре! І не збиткуй на землі! Воістину, Аллаг не любить нечестивих!» (Коран, 28:77).

Унікальність ісламської економічної моделі полягає в 4 принципах:

- а) абсолютна заборона лихварського відсотка (ріба), створення банківської системи, заснованої на позиках і спільній участі банку-партнера та підприємства-позичальника.
- б) заборона мати справу з активами / пасивами, що не вироблені, бо це призводить до маніпуляції товарами й послугами, яких не існує.

- в) важливість джерела доходу та заборона видів економічної діяльності, що суперечать шаріату;
- г) податкова та соціальна відповідальність суб'єктів економічної діяльності; величезну роль грає обов'язковий закят для фізичних і юридичних осіб, добродійність та участь бізнесу в соціальних проектах.

### ***3. Ісламські фінанси і ісламський банкінг***

Ісламський банкінг, тобто спосіб вести банківські справи згідно з релігійними приписами ісламу, – один із пріоритетів будівництва ісламської економіки, а також ісламізації економіки у світських державах. Зважаючи на міжнародну практику ісламського банкінгу, цей сектор економіки – один із найперспективніших і разом з розвитком халяль-індустрії є пріоритетним напрямком діяльності ісламських організацій. Особливу увагу слід приділити ісламській оцінці нових технологічних досягнень в економічній сфері (криптовалюта та ін.)

### ***4. Власність в ісламі***

Іслам не тільки дозволяє приватну власність, а й заохочує економічний розвиток, участь у якому, зокрема в торгівлі, названа в Корані «пошуком милості Божої».

Згідно з «Загальною ісламською декларацією прав людини», здійснюючи економічну діяльність, усі люди мають право на багатства природи та її ресурси – це добро, дароване Всевишнім усьому людству. Відтак,

- а) кожен має право заробляти на життя способом, дозволеним шаріатом;
- б) кожен має право на власність – як індивідуально, так і спільно з іншими;
- в) націоналізація в інтересах громади – легітимна;

- г) незаможні мають право на певну частину добробуту багатих, відповідно до закятю; цю частину визначають і збирають відповідно до закону;
- д) усі засоби виробництва треба використовувати тільки в інтересах суспільства й не можна використовувати несумлінно або недбало;
- е) для забезпечення розвитку збалансованої економіки та запобігання можливості експлуатації в суспільстві, ісламський закон забороняє монополії, закриту комерційну практику, лихварство, примусове укладання угод і публікацію свідомо неправдивої реклами.

## **Розділ 7. ІСЛАМ І ПОЛІТИКА**

### ***1. Іслам і держава***

Ісламське розуміння держави та державності виникло в мусульманській громаді часів пророка Мухаммада (мир йому і благословення) та праведних халіфів. Іслам проголошує авторитет влади, що керується приписами Корану та Сунни:

«О ви, хто увірував! Коріться Аллагові, коріться Посланцеві та тим, хто має владу між вами! А як сперечаетесь про щось, то зверніться до Аллага та Його Посланця, якщо віруєте в Аллага та в День Останній! Це буде найліпше і матиме найліпші наслідки!» (Коран, 4:59).

Унікаючи крайнощів у питаннях побудови ісламського суспільного ладу, ісламське віровчення реалістично оцінює дійсність, закликаючи побожних чоловіків і жінок нести ісламський заклик в усі царини життя, по змозі розширюючи застосування ісламської релігійної практики.



## ***2. Мусульманські меншини в світських державах***

З огляду на сучасні напрацювання в галузі фікту релігійних меншин та інших положень шаріату, рекомендації мусульманам, що живуть у світських державах, мають зважати на місцеві реалії та традиції. Мусульмани – як корінні мешканці, так і новоприбулі в іншу країну – повинні дотримуватися місцевого законодавства, поважати культуру, традиції та інші особливості країни нового перебування, залишаючи за собою право уникати забороненого. Треба виявляти справедливість, доброту, терпіння й водночас докладати всіх зусиль для збереження своєї релігійної ідентичності, розвитку релігійної освіти, відкриття нових молитовних кімнат, мечетей тощо.

Історично мусульмани України були не тільки широко представлені серед різних верств її населення ще києво-руського часу, а й обіймали посади у війську та державних структурах. Більше того, Україна тривалий час частково належала ісламського світу. Мусульманські держави корінних народів, зокрема Кримське ханство, поставали основою для подальшого втілення в життя ідеї кримськотатарської національно-територіальної автономії.

У питаннях виборчого права мусульманам належить керуватися інтересами місцевої громади та віддавати перевагу тим кандидатам, що сприятимуть збереженню ісламської ідентичності, зміцненню міжрелігійних відносин та взагалі успішності держави.

## ***3. Іслам і громадянське суспільство***

Ісламське бачення справедливості та рівності людей перед Богом передбачає не тільки теоретичну оцінку соціальної дійсності, а й практичну реалізацію цих принципів. Саме тому боротьба проти корупції, несправедливості, тиранії, дітовбивства, невігластва та інших негативних явищ у суспільстві та державі є пріоритетом мусульманської громади країни. З огляду на це будь-які дії, що відповідають шаріату й дають користь як мусульманам, так і немусульманам, слід визнати за бажані, а в певних випадках і як обов'язкові. Розширення

гуманістичної та творчої ролі ісламу в будівництві інститутів громадянського суспільства призведе до посилення ціннісних орієнтирів – це відкриває широкі можливості для ісламського заклику.

#### ***4. Іслам і патріотизм***

Ідея патріотизму, тобто любов до Батьківщини в межах, дозволених шари'атом, не суперечить засадам ісламу – поки не загрожує асабією, тобто національною, расовою чи іншою нетерпимістю. Громадянство мусульмани розуміють передусім як соціальну спільність, а не виняткові кривні зв'язки.

Мусульмани України обстоюють збереження та розвиток національної ідентичності та мови. Вони підтримують українську мову як єдину державну, а кримськотатарську – як мову корінного народу Криму; підтримують культуру та традиції національних меншин України.

Захист Батьківщини – громадянський обов'язок мусульманина, бо служить інтересам захисту його честі, власності та сім'ї.

Іслам передбачає капеланське служіння у збройних силах країни, так і в місцях позбавлення волі.

## **Розділ 8. ІСЛАМ І МЕДИЦИНА**

### ***1. Ставлення ісламу до медичної теорії та практики***

Медицина – невід'ємна складова ісламської цивілізації та культури. Свідченням цього є великий список досягнень ісламських лікарів Середньовіччя та Нового часу. Іслам виходить із принципу не вчинення якоїсь шкоди організму людини під час лікування, індивідуального підходу під час лікування до пацієнта, а також максимально точної діагностики хвороби.

Відповідно до хадиса «Даючи хворобу, Аллаг дає і зцілення від неї» (Аль-Бухарі), іслам заохочує розвиток медичних наук, зокрема пошук нових засобів і форм лікування.

Іслам захищає права лікарів і пацієнтів, розглядає медичне обслуговування як обов'язкову частину суспільного життя, незалежно від національних, расових, гендерних, релігійних чи інших відмінностей. Мусульмани України, як і інші її громадяни, закликають реформувати медицину в країні, зробити її якіснішою та доступнішою.

## ***2. Ісламська медицина***

Разом з досягненнями конвенційної медицини, іслам закликає мусульман практикувати традиційну ісламську медицину, зокрема практики, відомі з Корану та Сунни: хіджаму, рук'я, фітотерапію тощо. Мусульмани України докладають потрібних зусиль, щоб ісламська медицина розвивалася, як і медицина конвенційна, а ті, хто її практикує, робили це якнайліпше, досягаючи ефективного результату.

## ***3. Іслам і питання біоетики***

Питання біоетики, передусім у частині новітніх наукових досягнень, перебувають у зоні особливої уваги мусульман, а їхня оцінка залежить від відповідних норм шаріату. Біоетика взагалі розглядається в контексті фікгу, ісламського релігійного права. Зважаючи на сучасні напрацювання мусульманських вчених у цій галузі (конференцій Ісламської організації з медичної науки (IOMS) та ін.), іслам закликає вивчати як шаріатську, так і наукову складову багатьох питань.

Іслам дозволяє та заохочує донорство крові, позитивно ставиться до клонування органів – за умови користі його дії та невчинення шкоди пацієнту – і донорства органів. Однак практика сурогатного материнства ставиться ісламом під сумнів, бо ж в такий спосіб заохочується перелюб.

Евтаназію іслам уважає за самогубство. Він забороняє аборт, але в деяких випадках допускає можливі запропоновані шари'атом винятки: загроза життю матері та дитини на ранньому терміні вагітності.

Іслам закликає захищати персональні дані пацієнтів.

## **Розділ 9. ІСЛАМ І ДОВКІЛЛЯ**

### ***1. Поняття «природа» в ісламі***

Довкілля не раз згадується в Корані, починаючи від ландшафтних феноменів (гори, річки, моря) й закінчуючи космічним простором. Всевишній Аллаг приписав людині чистоту (Коран, 2:222), і в відомому хадисі сказано: «Чистота – половина віри» (Муслім). Тож побожні чоловіки й жінки повинні дотримуватися чистоти в усіх питаннях взаємодії з довкіллям. Людина, живучи серед інших творінь, існує в цьому оточенні та багато в чому залежить від нього, а відтак повинна його цінувати.

### ***2. Ісламська екологічна етика***

Іслам розглядає забруднення довкілля як одну із ознак настання Судного дня, пов'язану з діяльністю людини: «Зло з'явилося на землі й на морі через те, що люди чинять своїми руками, щоб вони скуштували частину того, що накоїли! Може, вони вернуться [на прямий шлях]!» (Коран, 30:41). Численні хадиси закликають побожних чоловіків і жінок із милістю, співчуттям й любов'ю ставитися до фауни, флори та інших складових природи.

Охорона довкілля, запровадження нових технологій виробництва, розвиток альтернативних форм енергетики та інші сучасні підходи до екології мають бути пріоритетом мусульманської громади,

що вже тривалий час бере участь у різних екологічних акціях в Україні та за її межами. Іслам заохочує добре ставитися до тварин і захищати їхні права. Мусульмани повинні закликати українське суспільство наслідувати приклад провідних країн у цьому питанні.

## Розділ 10. ВІЙНА І МИР В ІСЛАМІ

### *1. Іслам і проблеми миру*

Термін іслам як «поко́ра, послу́х» Богові невіддільний від слова «мир» (салям), тим-то ісламські вчені не раз наголошували на мирній сутності ісламу. У Корані та Сунні війна засуджується як негативне явище в історії людства, породжене несправедливістю. Іслам несумісний з тероризмом, екстремізмом і нетерпимістю. Істинно мусульманські громади виступають проти використання терміну «священна війна» щодо ісламу, бо ісламська релігійно-правова практика визнає збройний опір тільки в двох випадках: а) як боротьбу за відновлення прав мусульман; б) як боротьбу за збереження чинного державного ладу.

Зважаючи на людські страждання від нескінченних війн у багатьох країнах ісламського світу, дійсно ісламські організації закликають до миру та миротворчої діяльності, до діалогу й розв'язання конфліктів, відповідності до ісламських уявлень про справедливість.

Мусульмани України, постраждавши від наслідків окупації Криму та Донбасу, солідарні з одновірцями цих українських теренів та виступають за якнайскоріше відновлення справедливості, зокрема й територіальної цілісності України.

Шаріат визначає певні правила війни, вимагає гуманного ставлення до цивільного населення та військовополонених, збереження природного середовища та наявної інфраструктури, а також заборону катування. Іслам виступає за ліквідацію зброї масового враження – ядерної, хімічної, бактеріологічної – в усьому світі.

## ***2. Ісламська концепція мирного співіснування***

Згідно з Кораном, мусульманська громада повинна спиратися на ісламські уявлення доброти та справедливості у відносинах з представниками інших релігій, що виявляють подібну повагу до мусульман: «Аллаг не боронить вам, бути добрими та справедливими до тих, хто не воював з вами через релігію!» (Коран, 60:8). Іслам заборонив публічно ображати інші віровчення, закликає до миру й терпимості в суспільстві.

Мусульмани України разом з представниками інших віровизнань вважають, що стабільність, мир і процвітання мають не тільки загальну користь для всіх громадян держави, а й є одним із чинників збереження, розвитку та зміцнення ісламської ідентичності.

## **Глава 11. ІСЛАМСЬКИЙ ЗАКЛИК І СУЧАСНІСТЬ**

### ***1. Етика проповідників***

Зважаючи на коранічний припис «Клич на шлях Господа твого з мудрістю й добрим напученням! Розмовляй з ними в найліпший спосіб. Воістину, твій Господь ліпше знає, хто збився з шляху Його, і Він ліпше знає, хто йде шляхом простим!» (Коран, 16:125), іслам визначає вимоги до проповідників: вони повинні не тільки мати релігійні знання, а й знати місцеву специфіку. Мусульмани України розглядають заклик до ісламу як загальноісламську цінність, що стоїть вище за особисті думки, вузькоконфесійні інтереси, пропаганду окремих груп, політичних партій тощо. Крім того, особи, що закликають до ісламу, повинні дотримуватися ісламських норм поведінки й бути прикладом для інших.

З огляду на значний досвід ісламського заклику, маємо розуміти, що він спрямований не тільки на визнання ісламу як останнього

Божественного свідчення людству, а й на подолання нав'язаних ісламофобських стереотипів, на зміцнення миру, злагоди та традиційних цінностей у суспільстві, бо Аллаг каже про Свого пророка: «Ми послали тебе лише як милість для світів» (Коран, 21:107).

## *2. Участь у міжрелігійному діалозі*

Міжрелігійний діалог, до якого вже тривалий час долучені мусульмани України, не є засобом обговорення або розуміння власної релігії через полеміку, а механізмом донесення ісламського віровчення до представників інших релігій та зміцнення міжрелігійного миру. Іслам має давню традицію вивчення інших релігій та спонукає досліджувати релігійний досвід з метою уникнення помилок і відхилень на шляху поклоніння Єдиному Богові. Історичний досвід корінного народу України, кримських татар, – прекрасний приклад толерантності й мирного співіснування різних культур і релігій. Співпраця та діалог з представниками інших віросповідань гарантують ісламське представництво в суспільному житті країни, ухвалення важливих рішень у царині релігійного законодавства, вирішення важливих соціальних проблем.

В духовному Гімні України не сказано про якогось «вузькоконфесійного Бога». Бог – один для всіх людей, а тому в ньому лунає сприйнятий і мусульманами країни заклик: «Боже великий, єдиний, нам Україну храни!»

«Скажи: «О люди Книги! Дійдімо ж єдиного слова між нами й вами: щоб ми поклонялися нікому, тільки Аллагові, щоб не додавали Йому нічого як рівного, і щоб жоден із нас не брав собі [за Господа] іншого, тільки Аллага!» А якщо вони відвернуться, то скажи: «Будьте свідками, що ми – віддані Йому!» (Коран, 3:64).





Наукове видання

Михайло ЯКУБОВИЧ

ІСЛАМ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ:  
традиція поміркованості

Літературний редактор: *Вікторія Назарук*  
Верстка та макетування: *М. Захарченко*

Підписано до друку 19. 08. 2019 р.  
Формат 60х90/16. Папір офсетний. Гарнітура  
Times New Roman.  
Ум. друк. арк. 9, 95. Обл.-вид. арк. 8,25  
Наклад 5000 прим. Зам. № 87.

Видавець і виготівник: ПП «Формат» 16703,  
Чернігівська обл., м. Ічня,  
вул. Івана Стороженка, 2 тел. (04633) 2-17-96

Свідоцтво про внесення  
до Державного реєстру  
Суб'єктів видавничої справи  
ДК № 2689 від 16.11.06.