

Мохаммад Хашім Камалі

**ТАДЖДІД, ІСЛЯХ ТА
ЦИВІЛІЗАЦІЙНЕ ОНОВЛЕННЯ
В ІСЛАМІ**



*Тадждід, іслях та
цивілізаційне оновлення
в ісламі*

Мохаммад Хашім Камалі

*Книга надрукована за підтримки
Асоціації освітнього розвитку*

*Центр ісламознавчих досліджень
Національного університету
«Острозька академія»*



Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Острог – 2020

Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam
Mohammad Hashim Kamali

Таджід, іслах та цивілізаційне оновлення в ісламі
Мохаммад Хашім Камалі

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки, 2020

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

ISBN:

Переклад: Ольга Тимчишин
Редакція: Михайло Якубович
Обкладинка: Шіраз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	5
Вступ і підсумок	7
Значення й широта охоплення	8
Текстуальне походження таджіду	13
Іслях і таджід: розвиток у 20-му сторіччі	20
Рух ісламського відродження, сучасність і таджід	25
Доречність макасід	30
Критика таджіду	32
Заклик до теологічного відродження	35
Цивілізаційне оновлення (таджід хадарі)	41
Підбиття підсумків та рекомендації	46
Примітки	51

ПЕРЕДМОВА

Міжнародний інститут ісламської думки (МІІД) та Міжнародний інститут передових ісламських студій (МІПІС), Малайзія, з великим задоволенням презентують спільний випуск №27 серії брошур «Випадкові папери», що має назву «Тадждід, іслях та цивілізаційне оновлення в ісламі» і написаний визнаним вченим та спеціалістом в царині ісламського права та юриспруденції, Мохаммедом Хашімом Камалі. Він видав багато творів, присвячених різним шаріатським темам. Багато які з його книжок, як от «Принципи ісламської юриспруденції; Закон Шаріату; Введення» та «Підручник з вивчення хадисів» використовуються як праці для посилань в англомовних університетах по всьому світі.

Базова тема цієї брошури полягає в тому, що цивілізаційне оновлення є інтегральною частиною ісламської думки. Брошура розглядає значення, визначення та походження таджіду й ісляху та їхній зв'язок з іджтіхадом, і те, як вони виявлялися у писаннях і у інтелектуальному внескові лідерів ісламської думки впродовж історії. Вона також розвиває пов'язані з таджідом формули й напрямні лінії, які мають спрямувати зусилля сучасних мусульман у куванні засад гармонії між цивілізаціями та їхньої співпраці заради спільного блага.

Там, де дати наводяться згідно з ісламським календарем (гіджра), вони супроводжуються позначкою *рік гіджри*. В інших випадках вони відповідають григоріанському календарю і позначаються н.е., чи до н.е., якщо це потрібно. Арабські слова транскрибуються, за винятком тих, які увійшли у загальний вжиток. Діакритичні значки було додано тільки до тих арабських імен, які не вважаються сучасними.

З моменту свого заснування у 1981, МІД став великим центром для полегшення серйозних вчених зусиль. З цією метою, він, за десятиріччя, реалізував численні програми дослідження, семінари й конференції, а також здійснив низку видань наукових праць в царині суспільних наук та теології, число яких на сьогодні перевершило 700 назв англійською й арабською мовами, багато з них були перекладені іншими великими мовами.

Заснований у 2008 в Куала-Лумпурі, Міжнародний інститут передових ісламських студій (МІПС), Малайзія, є незалежним дослідницьким інститутом, покликаним здійснювати академічні дослідження з практичними, політично релевантними, імплікаціями на іслам та сучасні проблеми. За відносно короткий період, МІПС перетворився на динамічний публічний форум, який займається проведенням семінарів та виданням творів, присвячених Малайзії, мусульманському світу та взаємодії ісламу з іншими цивілізаціями. МІПС Малайзія видає щоквартальний міжнародний рецензований журнал «Іслам та цивілізаційне оновлення», що два місяці «МІПС бюлетень та іслам і сучасні проблеми», книжки, монографії й серію «Випадкові папери». Впродовж минулих дев'яти років МІПС провів близько 280 заходів, семінарів, круглих столів, національних та міжнародних конференцій, присвячених широкому спектру питань, що стосуються ісламу та мусульманського світу. Детальну інформацію про діяльність МІПС та здійснені ним видання можна знайти на сайті www.iais.org.my. Персональний сайт професора Камалі: www.hashimkamali.com.

Лондонський офіс МІД та МІПС Малайзія, Куала-Лумпур
Лютий 2018

Тадждід, іслях та цивілізаційне оновлення в ісламі

ВСТУП І ПІДСУМОК

Історія ісламської думки відзначається постійною традицією внутрішньої ревіталізації й реформування, втіленою у принципах іслях і тадждід. Головна мета полягала в тому, щоб привести існуючі реалії та соціальні зміни у відповідність до трансцендентного й універсального стандарту Корану й Сунни завдяки процесу відновлення й реформування. Традиція іслях-тадждід, таким чином, є суттєвим викликом для мусульманського статус-кво і пропонує свіжу інтерпретацію Корану й Сунни, зрозумілих та втілених у життя завдяки методології тлумачення й іджтіхаду, а також і завдяки відкиданню непевних чужорідних напашарувань, які поприлипали до початкового послання ісламу.

Ця брошура складається з двох частин, перша з яких містить аналіз тадждиду, його визначення та широту охоплення, його текстуальне походження та подальший вплив на розвиток схоластики. Друга частина стосується ісляху у поєднанні з рухом ісламського відродження, взаємодією та відповідями на західну модерність та секуляризм. Західні виклики ісламу також стимулювали нові й більш допитливі підходи до ісляху й тадждиду. Коротка дискусія, яка торкається також вивчення питання про відповідність цілям шаріату ісляху й тадждиду, супроводжується оглядом західної критики й відповідей на неї, даних мусульманськими мислителями. Останній розділ звертається до питання про те, як цивілізаційне оновлення (аль-тадждід аль-хадарі) має розумітися у своєму ісламському контексті. Ця брошура закінчується висновком та деякими дієвими рекомендаціями.

ЗНАЧЕННЯ Й ШИРОТА ОХОПЛЕННЯ

Тадждід буквально означає оновлення, коли щось робиться або стає новим, і коли воно відновлюється до початкового стану. Оновлення як таке має на увазі настання якоїсь зміни в суб'єкті ділання, до якого воно прикладається. Щось, відомо, існувало у початковому стані, потім воно стало зазнавати впливу факторів і змінилося. Коли воно відновлюється до того стану, у якому було до настання зміни, то це і є таджід. Таким чином, виявляється, що таджід також має на увазі існування чинного прецеденту, принципу чи сукупності принципів, які стали жертвою спотворення або нехтування, і потребують відновлення до стану своєї початкової чистоти. Тадждід не обов'язково пов'язується з новими починаннями й новими принципами, так як буде показано нижче, завдання оновлення й таджиду не прив'язуються до надмірно обмежених застосувань чи до простого оживлення минулого прецеденту. Застосування таджиду є, таким чином, схожим на набуття різних вимірів, як я це детально показую нижче.

Мусульманські вчені записали низку визначень таджиду, деякі з яких тісно пов'язані з прецедентом, тоді як інші схильні до більшої відкритості. Найбільш раннє визначення, письмове, стосовно таджиду є визначенням Ібн Шіхаба аз-Зухрі (помер у 124 р.г./724 н.е.), який писав, що таджід в хадисі (як то розглянуто нижче) «означає відновлення того, що зникло чи померло завдяки нехтуванню Кораном та Сунною і їхніми вимогами». Ібн аль-Асір (помер у 606 р.г./1210 н.е.) дав визначення таджиду, яке відображає більше розвиток схоластики, яка була добре розвинута на той час. Тадждід, відповідно, прирівнюється до відновлення спадку провідних мазхабів. Муджаддід, або той, хто здійснює таджід, таким чином, описується як «видатний лідер, який з'являється на початку кожного сторіччя, щоб оживляти релігію для умми й зберігати мазхаби для того, щоб їх дотримувалися під проводом їхніх відповідних імамів». У ширшому контексті, Ас-Суйюті (помер у 911 р.г./1505 н.е.) писав, що «таджід в релігії означає відновлення її керівної ролі, пояснення її істини, а також викорінення шкід-

ливих нововведень (бід'а), екстремізму (аль-гхулюв) чи недба-
льства в релігії». Він далі додав, що таджід також означає за-
безпечення користі для людей, суспільних традицій та норм
цивілізації й Шаріату.

Пишучи наприкінці 20-го сторіччя, Аль-Карадаві розумів
таджід як «поєднання корисного старого з набутим новим –
аль-кадім ан-нафі ва аль-джадід ас-саліх», та набуття «відкри-
тості по відношенню до зовнішнього світу без того, щоб роз-
чинятися в ньому». Він взаємно наклав таджід та іджтіхад і до-
дав, що «іджтіхад охоплює інтелектуальні й гносеологічні ви-
міри таджіду, але таджід є ширшим у розумінні, що він та-
кож охоплює психологічні й філософські виміри (відновлен-
ня)». Отже, таджід й іджтіхад торкаються того самого в інте-
лектуальному плані, але таджід має емоційний компонент,
який виявляється у колективній активності й русі. Багато су-
часників Аль-Карадаві письмово висловили своє схвалення
його бачення: Камал Абуль Маджд, Мунір Шафік, Умар
Убайд Хасана й Фатхі ад-Даріні – якщо назвати лише кількох.
Хасан ат-Турабі є відверто критично налаштованим, з іншого
боку, - він належить до тих, хто обмежує таджід відроджен-
ням духу релігійності й теологічних доктрин, і тільки. Адже,
таджід цілком може стосуватися індивідуального чи колек-
тивного іджтіхаду в теоретичних і практичних питаннях, або
може насправді візуалізувати новий прототип, який об'єднає
позачасові настанови Шаріату з новою реальністю та умова-
ми. Турабі далі додав, що релігійний таджід має два аспекти,
один, який дивиться на Шаріат зсередини й складається сут-
тєво з його відновлення, тоді як інший розсуває периметри,
привносячи нові елементи, які можуть брати участь у татвір
ад-дін, себто, у диверсифікації джерел релігії. Таджід далі
простягається до значення «тотального оновлення у всіх ас-
пектах», включаючи царину політичної реформи шляхом
розроблення механізму для системи управління, базованої на
принципі шури».

Розуміння таджіду й того, що він означає для комента-
торів, таким чином, зазнало впливу багатьох чинників, один з
яких є історичним – те, що чинило виклик людям і суспіль-

ствам у різні періоди історії, є очевидно не однаковим. Це також має на увазі, що люди схильні інтерпретувати таджід у світлі свого власного досвіду й умов. Іншим чинником є точка зору інтерпретатора та його спеціалізація. Юрист може зрозуміти таджід не так, як історик чи соціолог. Превалювання імітації чи такліду впродовж багатьох сторіч є ще одним чинником, який впливає на розуміння таджіду. Фактор часу є явно важливим для таджіду: читання поглядів вчених двадцятого сторіччя чи факхів може добре забезпечити різне бачення таджіду у порівнянні з їхніми більш ранніми колегами. Це частково через те, що таджід є внутрішньо динамічним та багатовимірним, і може пов'язуватися з багатьма іншими ідеями й принципами. Всеохоплююче прочитання таджіду також, з високою ймовірністю, виходить за суто теологічні рамки і торкається питань заклопотаності відновленням ісламського суспільства й цивілізації. На думку Мухаммада Імара, оскільки умма стикається з кризою у своїй взаємодії з модерністю; найбільш імовірно, що таджід прочитусь писання у поєднанні з новою реальністю крізь лінзи раціональності й іджтіхаду.

Можна також послатися на дві інші арабські традиції, які трапляються у ісламському реформістському дискурсі, а саме ат-тагйір та ат-татвір. Ат-тагйір (зміна) могло означати або регенерацію й відновлення того, що існувало раніше, і це перекується з таджідом, або ж могло означати пошук зміни статус-кво без посилання на прецедент, що є татвіром. Обидва ці поняття задіяні у поступовому реконструюванні та реформі, але якщо зміна є раптовою й безпрецедентною, тоді вона кваліфікуватиметься як савра/інкіляб (революція). Деякі зміни можуть складатися, на додачу, з очищення й вичищення небажаних напашувань, породжених сумнівними практиками, здійснюваними у ім'я релігії – це, найбільш імовірно, відповідатиме природі ат-танкіх (буквально, очищення, вичищення), а не відновленню чи оновленню як такому. Тож, не можуть бути простежені білі або чорні категорії, оскільки в реальності багато з цих концепцій накладаються одна на одну і діють спільно.

Ще одне пов'язане слово, уже згадуване, - це іхья (оживлення, відродження), яке очевидно має на увазі відновлення статус-кво як такого, без необхідності будь-яких спроб вдосконалити чи реформувати його. Деякі автори, однак, використовують поняття іхья у загальному розумінні, що не виключає відновлення й реформи. Це можна сказати про визнану працю імама Аль-Газалі (помер у 1111 н.е.) «Воскресіння наук про віру», тоді як вибір видатного індійського автора Вахїдуддіна Хана, викладений у книзі «Відновлення релігійних наук», ця видатна книга дійсно згадана, з іншого боку, доносить значення тільки оживлення, радше ніж таджїду. Джалал ад-Дін ас-Суйюті використовував таджїд у своїх творах у розумінні, головним чином, однак, іджтіхаду. Дві добре відомі праці двадцятого сторіччя, які розглядають походження таджїду і які є вартими уваги, це праці єгиптянина Абд аль-Мутаала ас-Саїді «Обновителі в ісламі» та праця Мухаммада Ікбала «Реконструкція релігійної думки в ісламі», - обидві книги заглиблюються в різноманітні аспекти таджїду. Інші автори, які зробили внесок у дискурс таджїду не так давно, - це, окрім Мухаммада Абдо й Рашида Рїда, Юсуф аль-Карадаві, Мухаммад аль-Газалі, Абуль Аля аль-Маудуді, Хасан ат-Турабі, Ісмаїл Раджі аль-Фарукі, Фазлур Рахман, Таха Джабїр Альвані і багато інших. Хтось, можливо, вагатиметься стосовно ідентифікації їх як обновителів у традиційному розумінні цього слова, однак існує мало сумнівів стосовно їхнього суттєвого внеску у розвиток ідей у цьому напрямку. Тоді видається, що загальноприйняте значення таджїду як такого зазнає змін, можливо, з приходом глобалізації, великою кількістю нових ідей та швидкістю їх розповсюдження.

Також можна зробити коротку згадку про арабські слова ан-нахда і ас-сахва (пробудження, постання), які схильні позначати рух і вимогу змін. Деякі рухи використовують ці слова у своїх гаслах, які закликають до тотального відродження минулої спадщини, тоді як інші є критичними по відношенню до модерності та вестернізації, але є й такі, котрі дотримуються більш збалансованого погляду на таджїд.

Зважаючи на його внутрішній динамізм, таджід навряд чи може бути суб'єктом наперед визначеної методології та рамок, які пояснювали б, до певної міри, чому мусульманські вчені часто підкреслювали свою стурбованість ісламською автентичністю стосовно того, що правильно може бути підсумоване цим. «Справжній обновитель є тим», згідно з Аль-Карадаві, «хто омолоджує релігію самою релігією. Таждід, здійснюваний шляхом синкретизму й імплантації того, що не має підстав в релігії, не кваліфікується як таждід». Ще, Аль-Карадаві також відкидає твердження деяких, що релігія, її догми та принципи, не є відкритими для таждіду – кажучи, що коли іслам є відкритим до таждіду згідно з чіткою постановою тексту, було б неправильно змінювати суттєві стовпи й вірування ісламу в ім'я таждіду. Поза межами цих конкретних рамок, іншими словами, іслам залишається відкритим для таждіду у всіх сферах.

Потреба в таждіді акцентується і нормою і практикою. На певному ступені свого розвитку, стикання спільноти з оригінальним імпульсом і передумовами ісламу можуть бути послабленими, або навіть втраченими, під впливом змінених умов – як такід, колоніалізм, наступаючий секуляризм й глобалізація – як то вже згадувалося.

Довга історія ісламу безсумнівно була свідком як омолодження внаслідок таждіду, так і мертвотної стагнації внаслідок такіду. Вага спотворень і нашарувань стала такою значною, що їм навіть вдалося проголосити, на певному етапі, ніби двері креативного мислення й іджтіхаду є зачиненими. Однак, спільнота потребує натхнення таких мислителів і обновителів, таких яскравих особистостей, як імам Абу Хамід Аль-Газалі; Ібрагім Аш-Шатібі (помер у 1388) з його інноваційним внеском у вивчення вищих цілей, або макасід, Шаріату; Такіуддін ібн Таймійя (помер у 1328 н.е.), провісник політичного оживлення, багатогранний знавець цивілізаційного оновлення, Абдуррахман ібн Хальдун (помер у 1406) й Шах Валіуллах ад-Дехлеві (помер у 1762), й багато інших. Деякі навіть називали Салахуддіна аль-Айюбі (помер у 1193) обновителем іншого виду.

Можна також вказати на інформаційну перевантаженість. Покоління за поколінням, вчені додавали свої особисті дедукції й інтерпретації до початкових вчень релігії, що могло призвести до небажаного ефекту набуття релігією більшої заплутаності й віддаленості від пересічної людини. Замість знання вчення релігії, як то робили попередники, здобутого шляхом персонального прямого просвітлення, пересічна людина часто опиняється в становищі, коли їй треба покладатися на викладення, отримані з других рук, запропоновані людьми, які спеціалізувалися на вивченні певних аспектів ісламу. Думки цих посередників, природно, відрізняються й верифікація правильних позицій часто вимагає докладання великих зусиль освіченої праці, результатом стає поява додаткових напруг до первинного послання. Прямий контакт і усвідомленість мусульманами сутності ісламу, як наслідок, витісняються розробленими правилами і обтяжуючими екстраполяціями.

ТЕКСТУАЛЬНЕ ПОХОДЖЕННЯ ТАДЖДІДУ

Тадждід походить від настанов, які містяться у визнаних хадисах, які були ретельно проаналізовані й витлумачені досвідченими коментаторами. Доречно процитувати хадис: «Бог ви-рошуватиме для цієї умми, на початку кожного сторіччя, ко-гось, хто буде омолоджувати для неї її релігію».

Ключове слово тут, це йуджаддід, яке походить від дієслів-ного кореня, джаддада, що означає оновлювати щось, або від-новлювати щось. Муджаддід, активний дієприслівник від цьо-го кореня, стосується того, хто відновлює чи оживляє застосу-вання ісламу в мусульманській спільноті. Тадждід, відповідно, застосовується для позначення відновлення й регенерації за-стосування ісламу в суспільстві, повернення його знову до шляху ісламу, такого, яким він був від початку. Наголос ро-биться на оживленні ісламських догм та принципів, які були знехтувані, витіснені на узбіччя чи забуті під вагою нових умов і розвитку. Відновлення й поширення чистоти тих принципів серед людей та досягнення того, щоб вони діяли у відповід-

ності з цими принципами і є головним завданням муджаддіда. Згідно з коментатором хадису, «таджід означає оживлення того, що було витіснене на узбіччя, з Корану й Сунни, і видання фетв на їх основі, а також викорінення шкідливих інновацій (біда'а), які підважують встановлену Сунну». Це визначення, здається, відповідає тому, що говорив Аз-Зухрі, як ми то вище цитували, хіба що з незначними додатками – як буде обговорено пізніше. Подальше коментування хадиса, який ми розглядаємо, Аль-Манаві (помер у 1621) додає, що «йуджадді ляга дінага» означає, що муджаддід прояснює та відділяє Сунну від того, що є шкідливими нововведеннями й біда'а, і бореться з ними.

Коментатори далі додали, що послання цього хадису схильне виходити за межі свого буквального значення: він на рівні засади акцентує увагу на необхідності відновлення, інтерпретування й іджтіхаду щодо безпрецедентних питань і розвитку, якого умма може зазнати з часом. У юридичних питаннях, які турбують Шаріат, таджід є спорідненим з іджтіхадом і повинен, тому, регулюватися методологічними настановами іджтіхаду, які вироблені наукою про джерела ісламського закону, усуль аль-фікх. Широко визнається, що іджтіхад є принциповим інструментом ісламу в плані конструктивної регенерації та відновлення, який цілком може складатися і з таджіду, хоча два поняття технічно різняться в тому відношенні, що іджтіхад здійснюється, головним чином, у поєднанні зі справами практичного фіксу, правових та юридичних питань, тоді як таджід не є настільки обмеженим і простягається до всіх аспектів релігії, а в дійсності і життя умми, її етики, життєвого стилю і цивілізації. Коротше, іджтіхад може бути розділеним на два типи: креативний і класифікаційний, обидва з яких мають містити елемент оригінальності і свіже розуміння джерел настанов, щоби кваліфікуватися у якості іджтіхаду.

Хадис, який розглядається, також має на увазі, що іслам не помре і не зійде на манівці зовсім, і що Бог допоможе цій уммі відновити зв'язок з початковими посланнями ісламу. Хадис просто розуміється як донесення послання надії й запевнення

у тому, що Бог допоможе цій уммі бути на правильному шляху й знайти засоби у своєму минулому для того, щоб зустріти нові виклики.

Муджаддід має посідати певні кваліфікації, які включають: 1) чітке розуміння змінного й незмінного в ісламі. Незмінне в ісламі відноситься до сутності віри, поклоніння й моралі, також і рішучих велінь, які містяться в Писанні. Ісламські принципи в сфері цивільних трансакцій є, з іншого боку, відкритими для інтерпретування та вдосконалення. 2). Знання правил необхідності й шаріатських висновків, які стосуються виняткових умов. 3). Знання місця раціональності й раціоналізації в розумінні Писання. 4). Належна увага до маслаха і законних інтересів людей. 5). Належне дотримання загальних звичаїв суспільства.

Той факт, що хадис, який ми розглядаємо, посилається на муджаддідів в однині, не обов'язково означає появу тільки одного муджаддіда у кожному даному місці чи в кожному сторіччі. Це тому, що арабський іменник «чоловік», в принципі, може стосуватися і однини і множини. Таджід, відповідно, може здійснюватися або однією людиною, або групою людей, партією чи рухом. Як би там не було, поява таких людей, як муджаддіди, про що багато і красномовно написано у творах ранніх коментаторів, згідно з тим, чому віддають перевагу сучасні інтерпретації таджіду, пов'язана з колективною діяльністю, яка здійснюється групою улемів, спеціалістів та вчених у різних дисциплінах. Один муджаддід може бути юристом, інший – політологом, ще інший – економістом і так далі. В сучасних умовах, таджід та пов'язана з ним концепція іслях (яку ми розглянемо нижче) обидва є орієнтованими на рухи і їхній поєднаний імпульс як на внутрішнє життя індивідів, так і на їхню колективну діяльність, схильні до набуття оновленої визначності у модерні часи. Понад те, таджід та іслях не можуть бути змістовно роз'єднаними, просто тому що їхня внутрішня сутність та зовнішня поведінка індивіда, можна сказати, є за необхідністю переплетеними. В контексті Малайзії, Рух мусульманської молоді Малайзії, який постав у 1971 році, набув значну частину своєї мотивації внаслідок поєднання

таджіду й іслаху, що закликає до духовної й моральної трансформації індивідів та реалізується у побудові більш рівноправного й справедливого суспільства.

Іслам не обмежується виключно індивідуальною духовністю, окрім того, він виявляється у зовнішній поведінці індивідів і в суспільних відносинах, духовність сама по собі може бути суб'єктивною, неправильно витлумаченою, і навіть розглядатися як антисоціальна – як це часто говорять про деякі суфійські рухи. Для головної течії суфізму, ця інтеграція внутрішньої духовності людини із зовнішньою поведінкою є очевидною і співпадає з головною лінією ісламу, з його фундаментальним принципом тавхіду. Тож, не важко побачити, що таджід та іслах мають бути інтегральним і логічним продовженням одне одного.

Понад те, таджід не обмежується традиційними дисциплінами, такими як теологія, фікс чи хадисознавство, але також продовжується до науки й технології, економіки та інших царин знання, які є важливими для оживлення умми й ісламської цивілізації. Інша точка інтерпретації постає як питання чи є релігія того часу, в якому живе муджадід, тим, що він має оживити у світлі умов відповідного часу, чи все ж таки йдеться про іслам, який превалював за життя Пророка (с.а.с.). Лексика хадису підтверджує перше твердження: фраза йуджадід ляга дінага, таким чином, означає, що муджадід відроджує для умми релігію, яку вона практикує на той час, коли живе муджадід. Хадис не говорить, наприклад, «релігія Аллага, чи релігія пророка Мухаммада, чи іслам як такий», але говорить, замість того, саме про релігію, яку умма практикує. Муджадід, можна бути певним, «не покликаний для того, щоб відтворити якийсь старий сценарій з історії умми. Радше, він по-новому застосовує принципи ісламу у їхньому сучасному контексті, так, що спільнота отримує змогу жити й символізувати ті ідеали й принципи.

Як же слід розуміти фразу «кожні сто років», що міститься в хадисі, який ми розглядаємо? Багато хто зрозумів її буквально і зайняв себе серією міnorних питань, на кшталт того, чи з'являється муджадід на початку сторіччя, чи наприкінці його.

А що коли хтось помер за тиждень чи за місяць до початку сторіччя – тоді слід виключити визнаних імамів як от Малік (помер у 975), Абу Ханіфа (помер у 767) та Ібн Ханбал (помер у 855) просто з тієї причини, що вони не відповідають цим метикованим калькуляціям. Інші додавали, що посилення на сторіччя може означати не більше, ніж індикацію періоду, після якого мусульманська спільнота, чи будь-яка людська спільнота, якщо на те пішло, може вимагати оживлення, відродження. Теорія Ібн Хальдуна про піднесення й падіння цивілізацій, на що йде близько чотирьох поколінь, може додати довіри до такого тлумачення. Циклічний паттерн піднесення й занепаду цивілізацій, що його Ібн Хальдун ідентифікує, є тонко пов'язаний зі станом наук і мистецтва, з глибиною диверсифікації чи то пак станом ремесел та промисловості і, перш за все, з якісним управлінням, особливо ж з його відданістю справедливості. Послання хадису може просто полягати в тому, що таджід відбуватиметься достатньо часто для забезпечення того, щоб мусульманська спільнота залишалася у контакті зі своїм корінням. Для того Бог Всевишній посылатиме муджаддідів коли умма потребуватиме їх, і це в дійсності може статися у будь-який час чи проміжок даного сторіччя. Деякі автори підкреслили необхідність у муджаддідах в часи збурень та зовнішньої агресії. У зв'язку з цим, цікаво зазначити, що Абу Дауд ас-Сіджістані, автор визнаного «Сунан Абу Дауд», записав хадис про таджід, як перший хадис у розділі про «випробування та збурення».

Як зазначалося раніше, таджід має на увазі рівень стагнації, який характеризується занепадом суспільства й покоління. Муджаддід б'є на сполох і пробуджує людей, щоб вони були відповідальними й намагалися знову запалити в собі прагнення до боротьби й зміни на краще. Мусульмани-індивіди й групи повинні у зв'язку з цим прислухатися до принципу Корану, який проголошує, що «Воістину, Аллаг не змінює людей, доки вони не змінять самих себе» (сура «Грім», аят 11).

Багато хто згадував Омара ібн Абдул-Азіза (помер у 101 р.г./719 н.е.), імама Шафії (помер у 205 р.г./895 н.е.) як муджаддідів другого й третього сторіччя гіджри відповідно. Багато

хто також додавав Абуль-Хасана аль-Ашарі (помер у 324 р.г./936 н.е.), Абу Бакра аль-Баккилані (помер у 403 р.г./1013 н.е.) й Абу Хаміда аль-Газалі (помер у 505 р.г./1111 н.е.), які заявляли про себе на початку наступних трьох сторіч, як про третього, четвертого й п'ятого муджаддідів відповідно. Однак, лише перші два імені, загально згадуються у цьому контексті, а потім, проте, зважаючи на належність до того чи іншого мазхабу, коментатори схильні посилатися на відомі імена, які належали до того чи іншого мазхабу, до того ж, що й відповідний коментатор.

Поява й становлення мазхабів була фактором, що зумовив панування принципу безумовного слідування (таклід), який зробив внесок, своєю чергою, до поширення уявлення про так зване «зачинення дверей іджтіхаду» й пригнічення духу вільного дослідження та вченості. Чи могло це також означати, що таджід також втратив усіляке значення на тлі пригнічення іджтіхаду й домінування такліду? Не випадає говорити про те, що таджід прийшов у повний занепад, оскільки цього не сталося, але вчені продовжували говорити про таджід обмеженого типу, часто в рамках їхнього власного мазхабу чи школи думки.

Інше питання постає: чи в хадисі, який ми розглядаємо, йдеться про муджаддіда для всієї умми, чи кожна країна й спільнота могли мати своїх власних муджаддідів? У відповідь можна сказати, що таджід, як оновлення чи відновлення ісламу, в принципі мусить означати те, що він охоплює усю умму. Ще можна додати, що зокрема, завдяки величезній території поширення ісламу, різні географічні й регіональні сегменти умми можуть мати своїх власних муджаддідів. Однак, твердження деяких ранніх коментаторів про те, що хадис про таджід у дійсності має на увазі членів родини Пророка як носіїв таджідау чи то муджаддідів, суперечить тону багатьох інших хадисів, які говорять радше про знання й ерудицію, ніж про родину й генеалогію вчених як таких. Якби точка зору щодо аглу-ль-бейт мала надійне тлумачення, тоді називання певних осіб, таких як Омар ібн Абдул-Азіз, аш-Шафії та інші, які не належали до аглу-ль-бейт, не матеріалізувалося би в першу

чергу. Обговорюючи це, один оглядач навіть процитував хадис, в якому Пророк посилався на Салмана аль-Фарісі як на одного з його аґлю-ль-бейт, - то був жест просто підкреслення близькості й співчуття, незважаючи на те, що він не був членом його родини як такої.

Аль-Карадаві спостеріг, що таджід у посиланні на релігію у зазначеному хадисі відображає визнане розуміння релігії, підтвердження віри людини й поновлену відданість автентичним принципам ісламу. Базове послання хадису, додає він, полягає у визнанні незворотності соціальних змін з плином часу, яке очікується в кожному сторіччі і в кожному поколінні. Хоча сам хадис просто говорить про початок кожного сторіччя без чіткого визначення календарних рамок чи калькуляцій, більшість коментаторів зрозуміли це так, що він стосується календаря гіджри й позначення сторіч за гіджрою. Ще, немає в принципі заперечень проти застосування його до іншого календаря, якщо використовується такий само проміжок часу. Щодо того чи сторіччя повинно відраховуватися з моменту народження пророка Мухаммада, або з моменту його смерті, Аль-Карадаві вказує, що в цьому контексті переселення Пророка з Мекки в Медину було найважливішим, оскільки воно позначає новий початок у дуже багатьох вимірах, і тому, це найбільш адекватна відправна точка для таждіду. Це також співпадає з ісламським календарем за гіджрою, який починається саме з цієї події, - переселення Пророка в Медину.

Деякі коментатори додають далі побороювання шкідливих нововведень у релігії до розуміння таждіду. Це додавання виникло, як здається, у зв'язку з розвоєм сект, таких як хариджити, мутазиліти й шкіл фікху. Вчені-хадисознавці тоді намагалися акцентувати увагу на проблематиці біда'а при витлумаченні цього хадису. При детальнішому розгляді, однак, видається, що таджід може включати боротьбу з нововведеннями, але також може й не включати, це не взаємозамінні поняття. Андалузський юрист Ібрагім аш-Шатібі (помер у 1388), правильно спостеріг, що хадис містить позитивне послання і стосується загального блага й користі для всієї умми в цілому. Хадис не повинен, іншими словами, набувати сектантського чи

фракційного звучання. Коментуючи спостереження Аш-Шатібі, Абід аль-Джабірі також писав, що відновлення й таджід у наш час означають знайдення практичних рішень для проблем, які викликають загальну стурбованість, тих проблем, з якими не стикалися у минулому.

ІСЛЯХ І ТАДЖІД: РОЗВИТОК У 20-МУ СТОРІЧЧІ

Іслях (реформа) у сучасному контексті, перш за все, стосується праць вчених 20-го сторіччя: Мухаммада Абдо (помер у 1905), Мухаммада Рашида Ріда (помер у 1935) та їхнього наставника, Джагалуддіна аль-Афгані (помер у 1897). Коранічне походження ісляху означає ширше значення «примирення», «боротьби за мир» та «благочестивих дій», як то пояснюється нижче.

Салах та іслях в Корані часто стосуються загального блага людей. Віруючі, таким чином, заохочуються підбадьорювати один одного у праведній поведінці – «амаль саліх», яка може складатися з того, що є хорошим та рекомендованим (ма'руф) чи полягати у прагненні миру та примирення серед людей (іслях байна н-нас) («Жінки», 4:114). Іслях також може полягати у викоріненні корупції, чи нечестя, що протистоїть іслях («Перешкоди», 7:56). Наміри людей досягнути миру й салаху, а не тільки їхні дії, також приносять їм винагороду, адже «...Та Аллаг відрізняє нечестивого від добродійного...» («Корова», 2:220) і винагородить мусліхін і всіх тих, хто заохочував схвалену Богом діяльність заради блага людства («Перешкоди», 7:170).

Тісний зв'язок між іслях і таджід підкреслюється аналізом, який визначає, що таджід сам по собі означав би мало, якби не був спрямований виключно на досягнення ісляху. Далі визнається, що іслях неодмінно презентує виклик для панівного релігійного, культурного й інтелектуального статус-кво. Потенція іслях-таджід в ісламській історії зумовлюється укоріненістю в Писанні й розвитком консенсусу, який встановлює межі ортодоксії. Стимулюючи еволюцію релігійного й культурного життя умми, головна турбота традиції таджід-іслях

полягає у збереженні її єдності та згуртованості. В такому дусі, важлива мета проекту реформування на зламі двадцятого сторіччя полягала у відновленні консенсусу серед мусульман. Водночас, було припущено, що ісламська думка не є більше повністю внутрішньо генерованою, але значною мірою зазнає впливу зовнішніх викликів або складається з реакції на них, - викликів західних і незахідних ідей та доктрин.

Немає консенсусу щодо визначення іслах в ісламському контексті. Це частково зумовлюється тим, що майже кожен сектантський рух заявляв про те, що є виразником іслах. Згідно з деякими підрахунками, навіть ультраконсервативні вагабіті вважаються реформістами, адже вони також надихаються бажанням очистити релігію від шкідливих впливів інновацій та закликають до початкової простоти раннього ісламу. Мухаммад Абдо визначав іслах таким чином, що це наближає його до таджіду. Таким чином, іслах це:

«Звільнення думки від кайданів такліду для розуміння релігії так, як її розуміли засновники цієї умми (салаф) ще до того, як виникли непорозуміння – шляхом прямого звернення до джерел ісламу і з урахуванням також норм раціональності, якою Бог наділив людський інтелект. Йдеться про викорінення замішання й виконання Божих послань для збереження людства й світового порядку».

Це доволі довге визначення спричинило певну критику через свою спробу інтегрувати сліди західної модерності й раціоналізму у фабрику іслаху. Але навіть так, провідні фігури в русі іслах, такі як Мухаммад Абдо, Джагалуддін аль-Афгані, Хайруддін ат-Тунісі (помер у 1899), Абдурахман аль-Кавакібі (помер у 1903) усі були доволі критично налаштованими по відношенню до сліпого наслідування Заходу. У згоді із вченням Ібн Рушда аль-Куртубі (помер у 1198), Аль-Афгані та Абдо також відмовлялися приймати те, що розум є несумісним з вірою (іман) і дотримувалися думки, що реформістський рух зазнає невдачі, якщо мусульманські клерикали продовжувати-

муть проповідування чесноти такліду. Прибічники ісляху також наголошували на потребі продовження іджтіхаду, будучи переконаними в тому, що сучасні проблеми потребують сучасних відповідей.

Салафітський реформістський рух може бути відрізненим від ваггабізму у тому плані, що останній прагне очищення релігійної практики й думки від усіх чужих елементів, щоб врятувати мусульман від Божого гніву; вони протистоять усім проявам суфізму в ісламі й більше переймаються боротьбою з нововведеннями, радше ніж захистом позитивних аспектів реформування. Рух також не бачить потреби у новому тлумаченні тексту чи в іджтіхаді для адаптації до умов сучасного життя.

Рух іслях Абдо – Ріда поступово розділився на дві гілки, одна з яких схилилася до модерності, а друга – до відродження минулого прецеденту. Перша була пов'язана, головним чином, з думками вчених двадцятого сторіччя – Касіма Аміна, Лютфі ас-Сайїда, Хусейна Хайкала, а друга – з працями Рашида Ріда й Абдо. Утворилася також і серединна школа думки ісляху, яка знайшла своє відображення у творах, головним чином, Мустафи аль-Марагі, Алі Абд-ар-Разіка, Махмуда Шалтуда, Абдулли Дразы та інших.

Можна сказати, що салафіїя, що виводить свою назву від слова «салаф», яким позначають праведних предків, є чимось спотвореним і використовуваним, скажімо, терористами з Аль-Каїди. Будь-які подібні приписування не повинні означати, як правильно помітив Насар Мір, що салафіти неодмінно є пов'язаними з тероризмом чи навіть швидше за все і є терористами чи екстремістами. Тільки спотворене розуміння салафізму може застосовуватися у такому контексті. Терористи є, звісно, тими, кого треба судити за їхньою поведінкою, незважаючи на асоціації, хай вони правдиві чи вигадані, з будь-яким конкретним рухом.

Відновлення й реформування набули іншого виміру після падіння Османського халіфату в 1924 році. Деякі реформатори, такі як Аль-Афгані та Аль-Кавакібі, асоціювали відновлення у релігії з великою політичною реформою. Виник консен-

сус, наприклад, щодо інтеграції коранічного принципу шура (консультацій) в управління та підзвітності уряду виборцям. Деякі реформатори також прагнули покращити становище жінки в суспільстві. Мухаммад Абдо й Мухаммад аль-Газалі, в принципі, відмовлялися приписувати нерівноправність жінки ісламу, але вважали таке становище результатом невігластва й неправильного тлумачення ісламських текстів. Захисники реформ також наголошували на відновленні ісламської освіти та на інтеграції наукового знання в шкільну програму ісламських закладів освіти.

Сайед Хосейн Наср постулював верховенство принципу таджід над ісляхом: таджід має такі ісламські корені, яких бракує ісляху. Наср притримувався того погляду, що саме таджід є чи не найбільш важливою відповіддю ісламу сучасному світові. Сильніші духовні корені таджиду неможливо заперечити, хоча, у ширшому значенні, резонно зауважити, що таджід та іслях доповнюють одне одного. Зважаючи на ширший спектр ісламських догматів та принципів, іслях постає інтегральним, навіть якщо й не базується на чіткому тексті, духові й меті текстуальних настанов ісламу. Дискурс двадцятого сторіччя щодо таджиду був у дійсності таким, що мав попередника у вигляді руху іслях, котрий започаткували Аль-Афгані й Абдо.

Пошук знань був зроблений обов'язковим для мусульман, чоловіків та жінок, у відповідності з хадисом. Іслам також є свідомим внутрішнього зв'язку між знанням та праведною поведінкою, велінням заохочувати хороше й забороняти погане, велінням дотримуватися справедливості – усе цілковито у світі динамічної перспективи ісляху й таджиду в мусульманській спільноті. Інтимний зв'язок між ільмом та ісляхом, на якому дуже чітко наголошується в ісламі, також означав те, що муджадід має бути алімом певного рівня визнання. Освічений обновитель безсумнівно має прагнути до заохочення правильного й відкидання неправильного, впорядкування правильним чином справ людей, встановлення справедливості серед них, підтримки істини на противагу брехні й пригнічуваних на противагу гнобителям.

Найсвіжіша артикуляція ширшого розуміння таджіду й іслаху в сучасному контексті знаходиться, мабуть, у Мекканській декларації (грудень 2005) Організації Ісламської Конференції (тепер Співпраці), ухваленій на саміті голів держав, вона є наступною:

«Усі уряди й народи умми є одностайними у своєму переконанні, що реформування й розвиток є пріоритетами, на які мають бути спрямовані усі зусилля в рамках того, що є глибинним чином вмонтованим у нашу ісламську соціальну конструкцію. Водночас, ця конструкція має залишатися в гармонії з досягненнями людської цивілізації й спиратися на принцип консультацій, справедливості та рівності у своєму прагненні досягнути хорошого управління, розширеної політичної участі, встановлення верховенства закону, захисту людських прав, застосування соціальної справедливості, прозорості й відповідальності, боротьби з корупцією та розбудови інституцій громадянського суспільства».

Мортаза Мотаґарі (помер у 1981), провідний шийтський філософ та теолог, у своїй книзі «Труднощі в реформуванні та відновленні ісламської думки» багато говорив про таджід. Як на нього, таджід чи відродження ісламу означає не відродження чи відновлення релігії самої по собі шляхом зміни її правил та настанов чи видозміни її вчення. Радше, йдеться про відновлення акту мислення про релігію, який призводить до оживлення в душах послідовників того впливу, і відповідно, напрямку дії. Іншими словами, це люди та їхній спосіб мислення мають відновлюватися, а не іслам як такий.

Сприйняття відновлення Мотаґарі на рівні засади підкреслюється часовою інтерпретацією, яка призводить до дії: текст може бути зрозумілим різними шляхами і у світлі нового підходу до розвитку є рекомендованим підхід таджіду. Це також може потягнути за собою позбавлення релігії від усіх напарувань, які є наслідком облудного досвіду й обтяжували та послаблювали її.

Ця артикуляція таджіду є дуже схожою, як хтось може зауважити, на таку Аль-Карадаві і багатьох інших сунітських мислителів. Адже, як і більшість його сунітських колег, він наголошує на проведенні чіткого розрізнення між змінними та незмінними принципами ісламу, кажучи, що останні не є відкритими для оновлення й таджіду. Він далі пропонує злиття між раціональністю, емоційністю й іджтіхадом, який спирається на ресурси раціональності (акль) й поміркованості (васатійя). Мотаґарі був переконаним у тому, що знання не продукує дію, якщо йому бракує мотивації. Його погляди у цьому відношенні схильні до інтеграції деяких шіїтських юридичних постулатів в акль у відповідності з його підходом до таджіду.

В іншому місці, Мотаґарі розширює охоплення таджіду, коли він пише, що таджід не обмежується релігією, але також розширюється до філософії й науки, додаючи, що включення філософської позиції в таджід допомагає інформувати нас про стан справ, про те, як ми розглядаємо наше оточення і вплив на нас з боку зовнішніх чинників. Наука є здатною забезпечувати корисне знання, зважаючи на те, як працюють речі, а релігія робить внесок у нашу здатність надихатися надією та посилювати мотивацію і також має здатність надавати трансцендентності й святості людським цілям.

РУХ ІСЛАМСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ, СУЧАСНІСТЬ І ТАДЖІД

Такі вирази, як «ісламський модернізм», «ісламське відродження» та «ісламське реформаторство» пов'язані з поняттями іслах і таджід, часто вони приписуються, як уже згадувалося, Аль-Афгані, Абдо й Ріда. Ісламський модернізм у працях цих та інших мислителів покликаний примирити сучасні цінності, такі як конституціоналізм, наукові дослідження, сучасні методи освіти, права жінок, культурне відродження та ін. з догмами й принципами ісламу. Ісламське відродження у другій половині 20-го сторіччя вплинуло на посилення спорідненості таджіду з настановами Писання ісламу. Плідна праця Мухаммада Ікба-

ла «Реконструкція релігійної думки в ісламі» була перекладена арабською мовою Аббасом Махмудом аль-Аккадом у 1955, а праця Абдул-Мутаала ас-Саїді «Аль-муджадідун фі аль-іслам мін аль-карн аль-авваль іля аль-рабі' ашар» з'явилася у тому ж році. В обох обговорювалися широта охоплення й простір, що його забезпечують ісламські джерела для відновлення й регенерації. Книга Аміна аль-Хулі «Тадждід в релігії», спочатку опублікована у вигляді статті, а потім саме як книга, також містила міркування на подібні теми.

Цікаво зазначити, що попередня книга Ас-Саїді, опублікована на початку 1950-х, «Історія реформи в Азгарі», зосереджувалася більше на концепції ісляху, започатковуючи тим часом заклик до революційного реформування, але у ній майже нічого не говориться про таджід, хоча він став центральною темою його наступної книги, що вийшла друком у 1955 році. Головна причина такого зміщення фокусу уваги полягала, перш за все, у тому, що західна модерність почала проникати й змішувати іслях з течіями думки, які не були суто ісламськими. І по-друге, поширення націоналізму й секулярних ідеологій під час постколоніального періоду складало тоді провідне політичне гасло. До цього слід додати поразку арабів, яку їм завдав Ізраїль, і тертя, які мали місце між правлячими тогочасними урядами й ісламськими рухами у багатьох мусульманських країнах. Клімат кризи превалював й іслях почав давати дорогу таджіду завдяки тому, що він має краще обґрунтування в Писанні.

Фазлур Рахман (помер у 1988) хвалив Абдо за визнання потреби у реформуванні, так само, як він хвалив Хасана аль-Банна (помер у 1949) й Абуль-Аля аль-Маудуді (помер у 1979) за привернення уваги до надмірностей ісламського модернізму й захист ісламу супроти секуляризму. Але він критикував їх, водночас, за відсутність «методу» й спеціальної природи рішень, які вони пропонували для великих проблем. Фазлур Рахман намагався, своєю чергою, артикулювати нову ісламську методологію, оскільки він був переконаний у тому, що традиційні методи виявилися недостатніми для приведення мусульманської думки в інтелектуальні рамки сучасного сторіччя.

Він сфокусував увагу на Корані й на правильній методології, зокрема, його тлумачення. Місія Рахмана може бути підсумована як зусилля, спрямоване на відновлення морального запалу Корану з метою формування кораноцентричної етики. Адже без чітко сформульованої етичної системи, навряд чи можна справедливо ставитися до ісламу.

Фазлур Рахман критикував «атомістичний підхід» традиційної вченості. Методології юристів також бракувало наявності широкої соціально-етичної теорії, яка, як він був переконаний, мала б підкреслювати закон. Насправді, юристи, у своєму пошуку розвитку високо структурованої правової системи, випустили з виду плинність, яка могла стати наслідком такої теорії. Фазлур Рахман роз'яснив яким чином коранічна настанова була тісно пов'язана з релігійним, політичним, економічним та культурним життям мешканців Хіджазу, і більш широко, мешканців Аравії. Однак, цей тісний зв'язок пізніше був розірваний довгими диспутами ісламської теології й права, створюючи при цьому прірву, яка ставала дедалі глибшою. Одкровення почало розглядатися як історичне й трансцендентне, що його годі збагнути людству. Випадки одкровення, які відігравали життєво важливу роль у поясненні певних текстів, були витіснені на узбіччя й зв'язок між тафсіром, фікхом, теологією та реальним життям мусульман ще більше ослабився. Примітно зазначити, також, що мусульманські твори щодо етики були розроблені, переважно, за межами шаріатських рамок і були виразно базованими на грецьких та римських джерелах.

У своєму творі, присвяченому таджіду в фікху, Джамамалуддін Атійя піднімає декілька питань, які закликають до відновлення фікху у багатьох сферах. Починаючи справами особистої присвяти (ібадат), Атійя зазначив, що також багато уваги приділяється ритуальному виконанню і це робиться за рахунок духовного компоненту ібадату. Тоді як психологи багато говорять про низку корисних психологічних та формуючих характер моментів, зумовлених молитвою й постом, це все повністю відсутнє у фікху. Що стосується шлюбу, то Коран охарактеризував його як «дружбу й співчуття» (мавадда ва рах-

ма), тоді як вчені-факіхи звели його до контракту власництва (акд аль-тамлік), позначаючи цілковитий відхід від початкового духу Корану та його ширшого послання щодо людської гідності (карама), справедливості й справедливого ставлення (аль-адль валь-іхсан). Наголос як в ібадат, так і в контрактах припадає замість формальностей, підвалин та умов (аркан ва шурут) на високо обмежені формулювання, які часто є компромісними щодо сутності й духу суб'єкта й схильні до реверберації середньовічних суспільних цінностей. Потім знову, іслам є релігією єдності (тавхід), тоді як роздільний вплив шкіл фікху, чи то мазхабів, на мусульманську єдність є або перебільшенням, або неправильно зрозумілим. Школи права були проявом широти у науковому дослідженні й іджтіхаді, але вони втратили фокус і стали інструментом фанатизму й незгоди серед мусульман. Подібним чином, вчені-факіхи у царині такліду стали зосереджуватися на деталях і прийняли атомістичний підхід до закону за рахунок розвитку загальних теорій і всеохоплюючих настанов. Тут є, понад те, певна неузгодженість між фікхом та віруваннями й етичними нормами ісламу і тим, як усе це має бути пов'язаним з управлінням.

У цьому світі, Атійя розповідає про те, що чув від Аль-Карадаві як той, будучи юнаком у Єгипті, відвідував уроки під час Рамадану у місцевій мечеті пізніми вечорами, які проводилися між молитвами магіріб та іша. Уроки були про омовіння та чистоту. Тоді Аль-Карадаві з гумором додав, що «протягом усіх 30 ночей ми так і не вийшли за межі розгляду цієї теми». Порівняйте це з підходом, який застосував Пророк, коли до нього прийшов бедуїн і запитав його про те, як виконувати молитву, і Пророк відповів йому просто: «молись так, як я це роблю і ти це бачиш».

У своїй книзі «Ісламський фікх на шляху тадждиду», Мухаммад Салім аль-Ава говорить про стагнацію фікху через довготривале панування такліду і піднімає низку питань, які чекають на нові відповіді. Він також зазначив, що політична юриспруденція не досягла успіху в інтегруванні коранічного принципу шура й відповідальності/підзвітності. Аль-Ава наголошує, що обмеження володіння голови держави більше не є

варіантом, а необхідністю, і що в багатьох інших сферах фікх повинен розвиватися завдяки всеохоплюючому іджтіхаду: забезпечувати відповіді на проблеми громадянства, свободи зібрань, політичних партій в контексті національної держави, і мирних відносин з іншими державами. Понад те, право жінок на участь у політичному житті спільноти, їх здатність і можливість діяти як судді чи свідки і абсолютна рівність її права на життя, як роз'яснюється у деяких схоластичних роботах, були постійно дискримінованими – з посиланням на приклад грошей за кров, або дійя. Подібні питання постають щодо рівності у плані фундаментальних прав немусульман і формулювання фікху щодо накладання на них особливого податку (джізья), ставлення ісламу до мистецтва й музики, а також проблем кримінального права, які торкаються віровідступництва й закону про свідків, особливо про методи доведення, які мають бути приведеними у відповідність з сучасними і надійнішими науковими методами встановлення фактів.

Салім аль-Ава почав свою раніше згадану книжку оглядом книги Джамала аль-Банна, яка називається «На шляху до нового фікху», і виявляє спільні риси у їхніх відповідних підходах до деяких проблемних аспектів оновлення фікху. Аль-Ава коментує, однак, точку розходження між ним та підходом Аль-Банна: тоді як Аль-Банна, здається, відходить від встановленої методології щодо оновлення й реформ, Аль-Ава думає, що більшість питань можуть бути розглянутими за допомогою прийнятої ісламської методології й іджтіхаду.

Далі, презентується доволі довгий список проблем, який включає здорову дозу самокритики серед мусульманських вчених – генеза, яка, як хтось може сказати, оновлення й тадждіду. Деякий прогрес у вирішенні багатьох з цих проблем був досягнутий впродовж двадцятого сторіччя, як от реформа сімейного законодавства і вченості, хоча прогрес є неочевидним у багатьох країнах і в цілому є еkleктичним. Багато з авторів, яких я обговорював, не тільки піднімали питання й торкалися проблем, але також намагалися запропонувати шляхи для їхнього вирішення, хоча б у перспективі. Обсяг не дозволяє деталізувати, але в іншому творі я спробував надати більш

вичерпну картину реформи ісламського законодавства у двадцятому сторіччі, виміряну за допомогою статутного законодавства, юридичної доктрини та дослідження. «Ісламське відродження» двадцятого сторіччя було свідком аспектів оживлення, які включали як салафітський тип підходу до цього питання, так і модерну реформу, здійснювану шляхом статутного законодавства. Однак, одна сфера не побачила відчутного вдосконалення, базованого на концепції таджіду, - це конституційне право й урядування. Але навіть тут Арабська весна 2011 та події, які відбулися опісля, були, безсумнівно, свідченням публічного запиту на підзвітність і хороше управління, де можуть змішатися інноваційна ісламська думка, демократія й права людини, і призвести до корисних змін. Це могло би означати відмінний напрямок від недоладного копіювання західних законів і конституцій, яке так і не змогло сповнити свої найбільш очікувані обіцянки конституціоналізму, демократії й верховенства права в мусульманському світі. Ще, на момент виходу цієї праці, Арабська весна, на жаль, не досягла тих результатів, яких бажалося, чи то через цупке утримування влади диктаторами, які протистоять власним народам тільки для того, щоб нехтувати їх законними вимогами й побажаннями.

ДОРЕЧНІСТЬ МАКАСІД

Відновлений інтерес до макасід аш-шаріа, вищих цілей Шаріату, простежується в ісламській думці й науці останніх десятиріч як часткова відповідь на текстуальні обертони схоластичних методологій тлумачення й іджтіхаду. Макасід тепер стало прийнятним терміном для посилення й критерієм реформістської ідеї та ініціативи. Коли б таджід не запроваджував ініціативу, план чи мету, яка може бути підкорена п'яти головним макасід (тобто, заруріят), вона, найбільш імовірно, є автентичною й проходить верифікацію у такому контексті. Однак, у випадку, коли приклад таджіду не може бути пов'язаний з жодною із визнаних макасід (цілей Шаріату), застосовується таке правило, що може бути використаний негативний тест, тобто, що таджід є дійсним, якщо він не суперечить

жодній із незмінних норм і жодному із незмінних принципів ісламу. У цьому випадку, не буде потреби отримувати підтверджуючий доказ з ісламських джерел, щоби довести прийнятність таджіду. Застосування таджіду до догми й базових засад (аркан) ісламу є явно обмеженим. Але оскільки таджід може стосуватися питань за межами цієї сфери й проблем, які стосуються відносин між людьми й му'амалат з більшою гнучкістю, то неважко побачити його доречність у справі цивілізаційного оновлення й вирішення проблем, які турбують сучасність.

Пов'язування макасід із таджідом може бути унаочнене з посиланням на економічний розвиток, що не є юридичною концепцією, як не є і виразно релігійною, проте боротьба з бідністю шляхом економічного розвитку й реалізацію справедливого розподілу багатства є важливими аспектами, одночасно, й макасід і таджіду. Імами Аль-Газалі та Аш-Шатібі дотримувалися поглядів, що ісламська думка має перейматися ширшими цілями нашої релігії, а не тільки аспектом заборон або суто буквалістськими тлумаченнями. Таке бачення якнайкраще може бути досягнуте шляхом привернення уваги до макасід, які є повністю орієнтованими на мету, мають ширше охоплення і здатні підніматися над окремими випадками, котрі іноді можуть вести у різних напрямках і потребувати того, щоб їх зробили когерентними у світлі макасід.

Якщо на них поглянути під іншим кутом, самі макасід можуть бути розвинені завдяки таджіду. Деякі аспекти макасід, які залишилися недорозвиненими, могли б бути розробленими завдяки дослідженню, орієнтованому на таджід. Це можна сказати про роль раціональності (акль) в ідентифікації макасід і про те, чи може бути розширенням охоплення й перелік традиційно перелічуваних суттєвих (головних) макасід, чи то заруріят, з метою включення інших цінностей і цілей, які є чітко підтримуваними у Писанні. Подібним чином, дві інші категорії макасід, а саме додаткові (хаджіййят) і поліпшуючі (тахсініййят) можуть потребувати кращих індикаторів і методологічної визначеності, щоб мінімізувати свавільність у їхній ідентифікації. Автор цієї праці в іншому місці обговорив цю

тому більш детально, тож тут достатньо сказати, що важливий аспект пов'язування таджідів і макаїд полягатиме у куванні більшої близькості між настановами Писання (нусус) та цілями, які вони переслідують, макаїд, і тоді можна буде специфікувати пов'язаний з таджідом вимір. Однак, більше не є достатнім виводити постанови (хукм) Шаріату з тексту у повній ізоляції й зневазі до його цілей та завдань, адже треба у дійсності бачити як може та конкретна постанова запропонувати вирішення у напрямку, орієнтованому на таджідів, для умми п'ятнадцятого (за гіджрою)/двадцять першого сторіччя.

КРИТИКА ТАДЖІДУ

Клімат кризи, який домінував у постколоніальному мусульманському світі, також почав роз'їдати довіру до таджіду. Суспільна думка ставала дедалі більш критичною по відношенню до рухів таджіду в Туреччині, наприклад, яка пережила колапс Османського халіфату й появу сумнівних груп прибічників таджіду й іслаху, як от та, що її очолював Ататюрк, з його прозахідними й секулярними обертонами – що їх Рашид Ріда згодом назвав імітаційним таджідом, зараженим західними моделями. Таджід більше не розглядався у його зв'язку з хадисом Пророка, але в рамках західної модерності і, таким чином, було поставлено під сумнів його автентичність. Деякі навіть почали прирівнювати таджід до секуляризму, а інші – до шкідливих нововведень (біда'а) під личиною ісламу.

Розвиток двадцятого сторіччя у дискурсі таджіду може бути підсумований у вигляді наступних чотирьох кластерів:

1. Орієнтований на прецедент таджідів, який прагнув, головним чином, вирішувати нові проблеми за допомогою іджтіхаду. Прибічники цієї позиції пов'язували таджідів з минулими прецедентами, що було важливим компонентом також і салафітського руху. Прецедент тут розуміється не тільки як такий, що складається з тексту й підтверджується Писанням, а також як елемент спадку мазхабів, освічених особистостей та імамів минулого, що з очевидністю наб-

лижало його до імітації й такліду, за винятком того, що прибічники такого підходу залишалися відкритими до іджтіхаду, хоча й досить обмеженого та суворо регульованого. Рашид Ріда, Саїд Рамадан аль-Бути й Махмуд ат-Таххан представили цю течію думки.

2. Відстоювання відкритого іджтіхаду (аль-іджтіхад аль-мафтух), що прочитує Писання й раціональність поряд одне з одним. Мухаммад Ікбал, Абдул-Мутаал ас-Саїді, Амін аль-Хулі та Юсуф аль-Карадаві представили цю течію у своєму заклик до лібералізації ісламської думки, вони обстоювали Шаріат та іджтіхад у тандемі з сучасними реаліями й розвитком.
3. Ісламізація знання (ісламійя аль-ма'аріфа) й рух епістемологічної реформи, який прагне подолати чинну кризу цивілізації (азмат аль-хадара) шляхом методологічної реформи й інновації. Ця течія думки представлена базованим у Віргінії Міжнародним інститутом ісламської думки з моменту його створення у 1981 році. Інститут та його засновники є критично налаштованими до підходу такаїд з одного боку й розглядають виклики сучасності крізь призму західних доктрин з іншого. Тадждід для прибічників цієї течії означає реформування методології думки (іслях манахідж аль-фікр), яке складається з двох прочитань, а саме – з прочитання Писання (кіра'ат ан-насс) та прочитання екзистенційної реальності (кіра'ат аль-кавн), бік-о-бік у світлі ісламських цінностей. Фокус явно перебуває на знаряддях та методології більше ніж на предметі справи й змісті. Абдул-Хамід Абу Сулайман, Таха Джабір Альвані, Імадуддін Халіл, Мухаммад Камал Хасан та інші є представниками цієї течії.
4. Тадждід з урахуванням глобалізації, що пропонує ширше розуміння таджіду, яке не є прив'язаним до якоїсь конкретної методології чи рамок, але прагне відповідати на виклики сучасності у їхньому власному контексті. Глобалізація застала мусульманський світ і поставила перед ним виклики цивілізаційних пропорцій, тож зусилля в царині відновлення й таджіду, відповідно, мають брати до уваги природу виклику й охоплювати його більш широко, в усіх

його вимірах. Прибічниками такої течії стали Мухаммад Абід аль-Джабірі, Абуль-Касим Хадж Ахмад, Абдуррахман аль-Кавакібі, Мухаммад ат-Тальбі та інші, які наголошують, що рухи таджіду в минулому зазнали невдачі в реалізації своїх задумів, головним чином, через еклектичні підходи до методологічних питань, спадщини минулого й сучасного розвитку, коли сучасна реальність прочитувалася, переважно, крізь призму релігії й спадщини минулого.

Мусульманські реформістські рухи, згідно з Малеком Бен-набі (помер у 1973), хибували на погане планування й брак напрямку. Результатом стало змішання двох шкіл думки, а саме модерністів і реформістів. Перша втратила свій шлях, коли попрямувала у бік Заходу, шукаючи там готових рішень для місцевих проблем, тоді як друга залишилася сервільною по відношенню до слави минулого, відданою статус-кво й нездатною проникнути у саму сутність хвороби. Інший оглядач зазначає, що іслам став жертвою патерналізму і звівся до серії ритуалів, які пригнітили ширші цивілізаційні цілі. «На жаль, суто не цивілізаційні питання» стали повісткою дня для багатьох сучасних рухів ісламського відродження. У 2005, під час конференції «Діалог цивілізацій», яка проводилася в Каїрському університеті, Тарік аль-Бішрі спостеріг, що «модернізм у мусульманському використанні постколоніального періоду в цілому базувався на засадах західної модерності й цивілізації. Мусульмани дивилися на самих себе крізь призму Заходу». Інший коментатор на тому ж заході, Ібрагім аль-Баййюмі, зазначив, що «сучасний дискурс серед ісламських рухів значною мірою складається з апроксимації й порівняння з західною моделлю. Ліберальні секулярні рухи некритично сприйняли те у якості моделі для свого власного порядку денного». Це ілюструється у роботі Касима Аміна, який обстоював рівність статей під впливом ідей Абдо, але швидко піддався течіям західної модерності, так що його довіра до ісламу була значною мірою затінена дедалі більшим впливом на нього західної думки.

Критика таджіду Мортазою Мотагарі висвітлює два типи перешкод для того, що він назвав проектом відродження: внутрішні та зовнішні. Перші, своєю чергою, стосуються двох факторів, один з яких – це релігійна інституція, котра потребує позбавлення від негативних стереотипів і має спробувати стати більш відкритою до оновлення певних аспектів, котримі переймається іслам, наприклад, свобода думки, статева рівність та сучасна наука. Другий фактор, який стримує справжнє відродження, – це політична тиранія, яка, очевидно, не є чимось новим, оскільки вона була частиною мусульманського досвіду впродовж тривалого часу. В минулому, тиранія спиралася на релігію, щоб легітимізувати себе шляхом приписування собі статусу постання за Божим велінням. В наш час, політична тиранія оперує під різними личинами, чи то в собіє приходу до влади, чи в походженні своєї влади й використанні релігії як засобу для проведення тенденційної політики. Цьому треба протидіяти і висвітлювати істину заради користі суспільства. Також необхідно звільнити освітні заклади від політичного фаворитизму.

Слабкість дискурсу таджіду, на що правильно звернув увагу Мотагарі, є внутрішньою слабкістю самого таджіду, як от відсутність всеохоплюючого плану й бачення. Іноді він фокусується на одному аспекті на шкоду іншим, і також стає принагідно надто ідеалістичним. Цей недолік погано визначеної методології таджіду пригнічує його прогрес.

Зовнішніх перешкод для відродження є три: 1) іноземний колоніалізм, здійснюваний шляхом економічної чи політичної експлуатації й контролю; 2) культурна й моральна інвазія суспільства, що суперечить ісламським цінностям – особливо з настанням глобалізації; і 3) ідеологічні й інтелектуальні проникнення, які спотворили наше бачення світу.

ЗАКЛИК ДО ТЕОЛОГІЧНОГО ВІДНОВЛЕННЯ

Мортаза Мотагарі, якого ми згадували раніше, також вдавався в деталі теології каламу, до певної міри, звісно, і ми почнемо спочатку з розгляду його праці на цю тему. Мотагарі

говорить про старий калам і новий калам. Він є критичним щодо першого через його діалектичний характер і віддаленість від справжніх умов мусульманського життя. Новий калам, який він згадує, базується на кумулятивних внесках, головним чином, мусульманських мислителів двадцятого сторіччя, таких як Мухаммад Ікбал, Джамалуддін аль-Афгані, Мухаммад Абдо та інші. Цей новий дискурс щодо каламу є заякореним у тавхіді й пов'язується, значним чином, з життям мусульман та з людськими взаєминами в цілому. Наступні параграфи підсумовують погляди Мотаґарі на розвиток, пов'язаний з каламом:

Мотаґарі визначає калам в цілому наступним чином: «Калам (схоластична теологія) є використанням доводів, базованих на логіці, яка спочатку використовувалася для захисту ісламської віри супроти ересі й фальшивих кредо, котрі траплялися в ісламському суспільстві.

Діалектичний калам спочатку був розвинений і застосований у багатьох добре відомих конфронтація і прагнув зберегти згуртованість ісламу. Однак, під час подальшого розвитку, калам почав ставати збіркою логічних релігійних та філософських концепцій, презентованих у вигляді базових принципів, без яких людина не може бути мусульманином. Ця практика почала набувати форми в часи перших політичних розбіжностей, які виникли в рамках ісламу, йдеться про запровадження елліністичної філософії та формування різноманітних груп і кредо. Це використовувалося як знаряддя, завдяки якому кожна секта підтверджувала свою легітимність. Різні секти розвинули різні методи для захисту своїх поглядів, використовуючи теологічне й філософське знання, набуте з різних джерел. Незважаючи на це все, каламу вдалося зберегти свій зв'язок з основами релігійної віри, хоча він включає деякі суто філософські теми. Його точка зору завжди стосувалася існування й атрибутів Всемогутнього Бога, визначення долі наперед, одкровення, пророцтва, Судного Дня, імамату, управління та інших відповідних тем. А отже, монотеїзм залишався базисом для усіх інших тем, які розроблялися, і з цієї причини калам став відомим як ісламська теологія.

Під час його розвитку, залишилося єдине питання суто теоретичної природи його тлумачень, і як могли ті тлумачення впливати на індивідів та суспільство? Калам сильно спирався на діалектику й розвинувся у парадоксальну теоретичну методологію й концепції, які ледве пов'язані з повсякденним життям. Він також переймається несуттєвими питаннями і припинив чинити скільки-небудь суттєвий вплив на персональне життя мусульманина та його зв'язок зі Всемогутнім Господом.

Неоднозначність каламу у стосунку до широти охоплення і меж людської активності мала вплив на мусульман. Цей аргумент не повністю залежить від діалектики, але радше є простим питанням зв'язку між Богом та Його творіннями. Постулат, що Бог Всевишній є абсолютним чинником відповідає вірі у визначення наперед, яка, своєю чергою, піднімає багато питань, котрі стосуються відповідальності людини. В результаті, ті, котрі є втягнутими у суперечності, прагнуть забезпечити будь-яке виправдання, котре може підтримати їхню претензію.

Альтернативний шлях стверджує, що центральність людства у творенні Бога означає те, що людина наділена здатністю самостійно керувати своїми діями. Підтвердження відповідальності людини за її вчинки, на засадничому рівні, є виправданим у Шаріаті. Заява, що Бог є агентом усіх дій, є тривозможною, оскільки вона включала б усе скоєне людиною, хороше чи погане, і робила би принцип етичної відповідальності, своєю чергою, позбавленим сенсу.

Соціальні та психологічні ефекти принципу монотеїзму не ставляться під питання, хоча теоретична діалектика не потребує проникнення нашої загальної усвідомленості з метою демонстрації живих наслідків віри. В цілому, такі теми не сягають за межі вченої дискусії, і їхній ефект як мотиваційних принципів у соціальній свідомості залишається мінімальним. Калам почався як засіб захисту віри й напучення людства, хоча закінчився він як майже цілковите підгризання усього й вплинув на в'янення релігії.

Мусульмани мали почекати на появу модерності, перш ніж вони змогли шукати свіжий підхід до праці, позбувшись неод-

нозначності, з якою вони зіткнулися. Новий калам двадцятого сторіччя, що постав, відновлює базові функції ісламу, як вони визначені у Писанні. Це повинно звільнити людину та її потенціал і оживити її ефективність у керуванні ритмом власного життя, вільного від проблем заплутаних діалектичних аргументів. Понад те, оживляюча практика відсвіжує душу, мотивує людину й дає їй надію.

Мотаггарі підтверджує, що Мухаммад Ікбал був першим, хто спробував застосувати такий підхід, після того, як він побачив необхідність реформування каламу. Замість простого підтвердження абсолютного знання Бога, людина повинна будувати відносини, які забезпечують внутрішню мотивацію, яка оживлює її серце, отримуючи таким чином перемогу над лінощами та інерцією.

Цей потяг ідей також вплинув на роботу Малека Беннабі, який написав книгу «Призначення мусульманського світу»:

«Наша проблема полягає не в доведенні існування Бога. Радше, вона полягає у нашій здатності відчувати й переживати досвід Його присутності, з усвідомленням того, що Він є джерелом усілякого життя, влади й дії, походження волі, визначення й вирішення».

Не можна було очікувати такого від традиційного каламу, оскільки він прославляв дискусію й заміщав культурну й психологічну ефективність теоретичними ідеями про існування Бога. Мусульманські мислителі, як наслідок, прийшли до реформування традиційного каламу, щоби він зміг впливати на особисте життя мусульман. Однак, був ще один фактор. У великому поспіху скрізь усе модернізувати, мала місце безпрецедентна взаємодія між культурами та релігіями світу. Найважливіші питання повинні були мати справу з прогресом й цивілізацією, а нові світогляди й відкриття збудили цікавість і затьмарили релігійну віру.

Мотаггарі підтверджує, що Аль-Афгані зробив першу спробу відтворити перспективу монотеїзму у сподіванні, що це відповідатиме вимогам прогресу. У своїй критиці атеїстичних

доктрин, він сфокусувався на вірі у принцип тавхіду і на єдиному пристановищі для всіх створінь – на їхньому зібранні у День Суду для звітування – і на його позитивному ефекті для цінностей людини і відчуття відповідальності за свої дії. Він наголосив на важливості цих двох моментів, кажучи, що вони продукують потужні обмежувачі для приборкання душі й недопущення того, щоб вона ставала деструктивною; вони приборкують віроломство й шахрайство і вони є незамінними для досягнення справедливості. Аль-Афгані вірив, що монотеїзм міг би допомогти поступові цивілізації і, як наслідок, сприяти щастю й духовній досконалості людини. Для досягнення цього, викривлення, які накопичилися впродовж років, мають бути виправлені.

Мотаггарі продовжує наратив: Мухаммад Абдо наслідував книгу Джамалуддіна аль-Афгані й розробив найважливіше бачення ісламської думки свого часу у праці «Теологія єдності». Він підкреслив ефект свідомості, відвівши їй таку ж роль, як і розуму: людина є не просто раціональною, але також має усвідомлення своєї залежності від влади Бога Всемогутнього та Його настанов щодо того, як провадити свою діяльність. Книга надає багато настанов для віруючого щодо того, як оживити душу, пробудити свою свідомість та підкорити її ниці поривання.

Абдо вважає тавхід таким, що звільнив енергію, яка надихає людську гідність та свободу і доносить послання, що люди були створені рівними, і що всі мають працювати разом для досягнення і просування цих цінностей. І як монотеїзм приписує усі переконання сутності підкорення Богу Всемогутньому, він також відстежує соціальні відмінності назад до єдності, і як наслідок, результат полягає у свободі волі людини, у свободі її ідей та думок. Однак, Абдо припустив, що багато ісламських переконань було спотворено під час регресу, що його зазнали мусульмани з плином часу. Ще, іслам зазнав занепаду пропорційно до занепаду його віруючих.

Ареф Алі Найєд, спеціаліст у галузі каламу (теології), директор базованого в Дубаї Kalam Research&Media (KRM) та колишній професор у Папському інституті арабських та іс-

ламських студій (Рим) видав пристрасний заклик до відновлення теології співчуття. Тут я підсумовую презентацію на конференції, яку він зробив у Кембриджі, а потім видав під назвою «Зростаючі екології миру, співчуття й благословення». Найед говорив про теологічну стагнацію, себто про те, що калам став здебільшого ритуальним, політизованим, зазнав радикалізації та потрапив у порочне коло насильства, здійснюваного у ім'я релігії. Є потреба і заклик до всіх нас бути «ревними сторожами супроти насильних і таких, що спотворюють викривлень наших традицій. Ми повинні усі об'єднатися у засудженні усілякої жорстокості навіть по відношенню до однієї єдиної душі з-поміж створінь Бога, адже це є рівнозначним нападу на все людство».

Оновлений калам повинен коренитися у настанові Корану й традиції пророка Мухаммада, і показувати, що найкращим шляхом до любові Бога є практика любові, співчуття й служіння Його створінням. Калам співчуття має ґрунтуватися на ісламській традиції «оновлення (таджід) і духовної боротьби вчених (іджітахад)». Хороша теологія є автентично закоріненою в традиції й щедро плідною благом для людства. Погана теологія є штучно пов'язаною з традицією, або навіть відірваною від неї, і не продукує нічого, окрім колючок, які ранять людство.

Найед розглядає численні пасажі з Корану й хадисів на підтримку свого заклику. У зв'язку з цим, на підтримку таких поглядів, наводять власні слова Бога з Корану, де Він стверджує:

«Ваш Господь зробив для Себе милість обов'язком»
(6:54)

І хадис пророка Мухаммада:

«Господь виявляє милість по відношенню до милостивих рабів. Будь милостивим до мешканців Землі і Той, Хто на небесах, буде милостивим по відношенню до тебе».

Тоді це стає для нас приписом, вбудовувати співчуття «у самісінський центр нашої теологічної екології і робить його осердям нашого співжиття». Понад те, сунітська традиція каламу (Ашарі, Матуріді чи Ханбаль) не може бути відновленою, додає Найєд, без взаємної поваги й взаємного заохочення з відновленням шийтським каламом (будь то дванадесятники, зейдити чи ісмаїліти), а також з ібадитським каламом. Сунітський калам також не може бути відновленням і оживленням без базованого на взаємній повазі міжрелігійного діалогу та співпраці з сучасними юдейськими, християнськими, буддистськими й індуїстськими теологами. Адже творення Богом є тим самим джерелом реальності нашого плюралістичного розмаїття. Тож відновлена ісламська теологія не зможе працювати як слід в ізоляції від визначеної Богом складності теологічного розмаїття.

Різні спільноти й школи з різними доктринами й теологією повинні, звісно, свідчити про те, у що вони вірять і що визнають істиною. Тож вони будуть доходити згоди й розходитися, але вони «повинні робити це смиренно й м'яко», а мусульмани повинні дотримуватися істини коранічної настанови щодо доброти, проповідування поміркованості й чемного переконування (сура 16:125). Коли ми перелічуємо диспути, які є в принципі не вирішуваними, давайте будемо сприймати їх саме такими, і покладатися на Бога, щоб Він показував нам правильний шлях.

ЦИВІЛІЗАЦІЙНЕ ОНОВЛЕННЯ (ТАДЖДІД ХАДАРІ)

Як ми розуміємо значення цивілізаційного оновлення в ісламі – це питання, яке я розгляну далі.

Ісламське вчення несе в цілому певну усвідомленість та просвітлення як для окремого індивіда, так і назовні, воно інформує й просвітлює, використовуючи набір певних принципів та звертаючись також до людського розуму. Зовнішній вимір цієї усвідомленості є цивілізаційною місією, яка торкається відносин між людьми й спільнотами і того, як вони взаємодіють, своєю чергою, зі своїм земним габітусом та дов-

кіллям. Це є фокусом ісламського вчення на намісництві людини на землі (істіхляф фі ль-ард) та її відповідальності за її розбудову та створення справедливого соціального порядку, який є етично базованим та збагаченим духом щирості. Ісламське вчення також охоплює поняття нагадування (зікр), доброї поради (насіха) та постійної боротьби, чи джихаду, за самовдосконалення і вдосконалення суспільства, у якому живе людина, а потім, звісно, ісляху й таджіду. Нагадування й добра порада вважаються необхідними, зважаючи на те, що цінності, щойно згадані, можуть стати жертвою людської забудькуватості й нехтування. Оскільки носій таджіду нагадує про те, що є релігійним обов'язком і «привертає увагу до цивілізаційного бачення ісламу, то таджід є як релігійною, так і практичною необхідністю ісламу».

Ідея свідомої усвідомленості теоретичного стрижня ісламського вчення доноситься в Корані наступним чином:

«Скажи: «Це — мій шлях. Разом із тими, хто йде за мною, я закликаю до Аллага так, як мені дано це зрозуміти. Преславний Аллаг! Я не багатобожник!»» (сура «ІОнус», 12:108).

«Заклик до Аллага», вимовлений пророком, описаний у цьому аяті як наслідок свідомого розмірковування й переконання, доступного для розуму і для верифікації ним, що також є маніфестацією підходу Корану до релігії як такої. Свідоме переконання має інтегруватися у внутрішнє усвідомлення віруючого та впливати на його зовнішню поведінку й роль, яку він відіграє у постійному пошуку соціального вдосконалення.

Цивілізаційне оновлення є широким та всеохоплюючим, такою, відповідно, є й роль таджіду, який має бути багатим своїм змістом та вимірами. Таджід також може бути широким чи мати справу тільки з тими аспектами цивілізації, які хоче оновити. Як вже зазначалося, таджід є інклюзивним для всієї мусульманської спільноти і не обмежується якимись конкретними групами й регіонами. Він також не обмежується якоюсь

конкретною сферою релігії, але є інклюзивним по відношенню до всього ісламу. Таджід, таким чином, може мати справу зі специфічними аспектами ісламської віри (їбадат та акида), хоча і не в плані їхньої сутності, але в плані усунення недовіричних напруг і ухилень від них, а також у плані досягнення вищих рівнів інтелектуальної чистоти в інтеграції раціональної думки з сутністю віри й поклоніння. Якщо релігійні практики стали занадто ритуальними, аж до ступеня ізоляції їхнього значення й духу, тоді відновлення явно має бути бажаним. Подібно, якщо непевність у впливі секуляристської модерності й науки піднімає питання щодо їхньої прийнятності чи неприйнятності з точки зору ісламу, тоді іслях і таджід мають відіграти в цьому свою роль.

Таджід та іслях, як було зазначено раніше, не обмежуються конкретним часовим відтинком і можуть вступати в дію, коли виявляються ухилення від ісламських норм чи нехтування ними. Без припущення монополії будь-якої групи над цими ідеями, важливо зазначити, що тим не менш, таджід, іслях та іджтіхад у спеціалізованих сферах та питаннях здійснюються експертами, хай то будуть окремі індивіди чи організації або інститути, у відповідності із зверненням Корану до віруючих: «...Запитайте про це в людей Нагадування, якщо ви не знаєте» (16:43). Це є особливо доречним у наш час, коли спеціалізація дисциплін стала надзвичайно глибокою. Таджід та іджтіхад у питаннях, які стосуються Шаріату, повинні інтегрувати нусус та ахкам (текст і постанови) з їхніми дійсними цілями й макасід – так само, як і з їхньою сучасною імплікацією, як про те вже говорилося. Ісламська цивілізація базується на поміркованості у відповідності з коранічним баченням васатійїя (сура «Корова», 2:143), так само, вона є універсальною й інклюзивною, вона розглядає усіх людей як братів. Ісламська цивілізація також, в еволюційному відношенні, є такою, що оновлення й реформування співвідносяться з дійсними потребами й вигодами (маслаха) людей. Це також має надихатися коранічними настановами щодо співчуття (рахма) й мудрості (хікма). Два інші важливі виміри цього бачення – це

неупереджена справедливість і, як вже зазначалося, добре ставлення по відношенню до інших (аль-адль ва аль-іхсан).

Я тепер підсумовую різні виміри цивілізаційного оновлення в ісламі у його зв'язках, особливо, з іншими великими цивілізаціями:

1. Реципрокність з тим, що є кращим. Це базується на коранічному аяті: «Не рівні між собою добро та зло. Відплати зло чимось добрим, і тоді той, із ким ти ворогував, стане для тебе наче близький друг» (41:34). Це важлива настанова для ісламського бачення відносин з різними Іншими – у дійсності, це чудова настанова для мирного співіснування та кооперації у взаємно вигідних справах. Мусульмани повинні, іншими словами, перейматися сучасними проблемами, котрі турбують суспільство, конструктивно, і виявляти ініціативу у відповідності з духом Корану, - духом справедливості та корисності – і навіть понад те: виявляти реципрокність з тим, що є кращим, усе у світлі хорошого судження й хікми.
2. Визнання та відстоювання плюралізму в культурному, політичному й соціально-правовому компонентах цивілізації. Це також базується на коранічній декларації й настанові: «...Кожному з-посеред вас встановили Ми різні закони й приписи. Якби побажав Аллаг, то створив би Він вас громадою єдиною, але випробовує Він у тому вас, що дарував вам. Змагайтеся ж у добрих справах, до Аллага ви всі повернетесь, і звістить Він вам про те, щодо чого були ви незгодні одне з одним! (5:48; див. також 49:13).
3. Розвиток взаємовигідної кооперації та обміну з іншими спільнотами й цивілізаціями. Можливість такої кооперації є широкою в царинах, скажімо, науки й комерції, захисту довкілля, боротьби з тероризмом та насильством, ядерною зброєю та зброєю масового ураження. Відносини з не мусульманськими спільнотами й націями повинні, перш за все, будуватися на засадах раціональності, радше ніж юридичних специфікацій, які не мають підтвердження в Пи-

сання, як от поділ світу на два полюси – Дар аль-Іслам та Дар аль-Куфр, і т.д.

4. Заохочення й подальший розвиток юриспруденції меншин (фікх аль-акаліййят) для мусульманських меншин в не мусульманських країнах. Це повинно базуватися на коранічному принципі, який стверджує, що «...На жодну людину не покладається більше, ніж може витримати вона...» (2:233) та на його постанови щодо усунення труднощів (раф аль-харадж). Це також означає застосування певної відданості принципу спільного громадянства для меншин в мусульманських країнах, що відповідає принципу рівності перед законом і взаємно доброго ставлення з більшою спільнотою. Це також стосується і стосунків між мусульманами й немусульманами у всьому світі.
5. Цивілізація, в нормі, переймається красою, мистецтвом і культурою, а отже, увага акцентується на заохоченні прекрасного у відповідності до цінностей ісламу. В Корані є безліч посилань на необмежений потенціал Землі для зростання прекрасної флори й фауни, садів та річок, говориться про те, що Бог створив прекрасних птахів, тварин та життя у морях. Інструктивними у цьому відношенні також є два хадиси, які ми можемо процитувати: «Господь Прекрасний і любить прекрасне», та «Воістину, Бог усе наділив красою». Таким чином, це залежить від нас, спонукати себе до відкриттів та проявляти красу в собі та в наших стосунках з оточенням й іншими спільнотами та цивілізаціями.
6. Непохитна відданість просуванню рівності, свободи, прав людини, статевої справедливості й захисту людської гідності жінок. Ми також закликаємо звернути увагу на дотримання етичних норм та вимірів цивілізації, якими так часто нехтують і які так часто витісняють на узбіччя.
7. Рішуче обстоювання й відданість справі подолання міжконфесійного конфлікту між сунітами та шіїтами, які є послідовниками ісламу. Це є закликом до вжиття заходів для примирення у відповідності з баченням Корану: «Воістину, усі віруючі є братами, тож встановлюй мир між своїми братами...» (49:10), такою має бути реальність відносин

між усіма мусульманськими спільнотами й націями. Сутність цієї теологічної єдності унаочнюється тим тріюізмом, що всі шість основ віри (іман) та п'ять стовпів (аркан) релігії є ідентичними для сунітських та шіїтських послідовників ісламу.

Я також можу додати згадку про базований в Куала-Лумпурі Міжнародний інститут передових ісламських студій (МППС), який почав працювати як ісламський аналітичний центр у жовтні 2008. МППС є неурядовим інститутом дослідження ісламу та сучасних проблем. Інститут дотримується базового бачення цивілізаційного оновлення (тадждід хадарі), яке має на меті розширення охоплення дискурсу відродження останніх десятиріч 20-го сторіччя від надзвичайно вузького фокусування на питаннях фікху, поведінки, що мусульмани вдягають і що вони їдять, і т.п., до питань, які відображають найвищу занепокоєність умми ширшими темами й цілями ісламської цивілізації. Недостатня увага, у цьому контексті, приділялася питанням справедливості й хорошого управління, викорінення бідності, науки, технології та охороні довкілля, а також стосункам ісламу з іншими цивілізаціями – питанням, які зараз складають головний порядок денний МППС Малайзія. Інститут видає щоквартальний рецензований часопис «Іслам і цивілізаційне оновлення», який є присвяченим сучасним та пов'язаним з політикою дослідженням і служить у якості платформи для просування суспільних дебатів, конференцій та семінарів.

ПІДБИТТЯ ПІДСУМКІВ ТА РЕКОМЕНДАЦІЇ

Незважаючи на деякі, до певної міри, деструктивні течії та уявлення, котрі вплинули на ісламську думку у постколоніальний період, зрозуміло, що «потенціал тадждиду є перманентною рисою умми з самого моменту її появи до кінця часів... Потенціал може бути послабленим або посиленним низкою чинників, але він залишається у спільноті точно тому, що його складники містяться у Корані та Сунні». Навіть у сьогоденнішніх,

здавалося б, вестернізованих мусульманських спільнотах, потенціал таджіду є присутнім. Складність нашого нинішнього суспільства може модифікувати роль аліма-муджаддіда, як і сам порядок денний таджіду й справи перезавантаження й функціонування держави може сьогодні потребувати різних імпульсів як від технократів та професіоналів, так і від улемів. Але пошук таджіду й здатність умми прагнути до нього є очевидно унаочненою з появою рухів ісламського відродження у багатьох мусульманських країнах. «Існує явно латентна енергія для таджіду в кожній мусульманській спільноті», навіть у тих, які, як видається, опинилися на далекій периферії.

Сучасна вченість явно розширила широту охоплення таджіду до справ, які перебувають поза межами встановленого тексту й прецеденту. Це частково зумовлюється знайомством ісламу з модерністю й з природою викликів, які постали перед уммою в добу глобалізації. Проблеми автентичності й верифікації ідей, презентованих у ім'я іслаху й таджіду, завжди перебували у фокусі дискурсу та уваги вчених. Занепокоєність з приводу відданості прецедентам минулого стала перебільшеною й надмірною за рахунок звуження широти охоплення реформістського й ревівалістського дискурсу. Виклик, який залишається і який потребує постійного залучення лідерів мусульманської думки, полягає у встановленні правильного балансу акцентів між хоча й дійсними, але іноді конфліктуючими, пулами ісламської автентичності та формуванням адекватної відповіді на сучасні питання. Проблеми хорошого управління, економічного розвитку, науки й технології, наприклад, не можуть бути повністю вирішеними шляхом звернення до прецедентів минулого чи розглядання їх винятково крізь призму релігії й права. Ширші проблеми цивілізації й науки також мають на увазі потребу в більш диверсифікованих відповідях, які, водночас, не будуть суперечити ісламським цінностям. Я тепер пропоную наступне:

- Таджід є важливим інструментом досягнення відновлення й соціального прогресу в гармонії з релігійними принципами. Ще, це широка й всеохоплююча концепція, яка не

повинна зводитися до вузьких технічних питань та обмежених тлумачень.

- Ісламський дискурс щодо відновлення й таджіду рухається у тандемі з панівними умовами історії й часу. Він виявляє внутрішнє розмаїття й широту охоплення для того, щоб гідно мати справу з новими викликами. Відносно відкрите розуміння таджіду на початку зазнало згодом обмежень у зв'язку з кристалізацією провідної школи теології й права. Пов'язаний з таджідом дискурс у двадцятому сторіччі схилявся до того, щоб побачити нові обрії, але потім увійшов у напружену фазу конфронтації з західною модерністю та міжнародними умовами, які викличним чином змінювалися. Ще, дискурс таджіду просунувся вперед і став ширшим, більш активним і припинив бути сферою відповідальності виключно окремих муджадідів, але також став справою рухів і лідерів суспільної думки й політиків, діячів освіти, провідних ЗМІ та ширших кіл мусульманської спільноти. Зараз таджід має розглядатися у своєму ширшому контексті і не розглядатися більше як прерогатива винятково індивідів та муджадідів.
- Таджід та іслях доповнюють один одного у тому сенсі, що відновлення й регенерація є саме тим, що слід намагатися здійснити, коли йдеться про знехтування, або навіть неправильне розуміння чи спотворення принципів ісламу. Таким чином, таджід означатиме здійснення необхідного виправлення й реформи шляхом ісляху і прокладатиме шлях для оновленого прочитання ісламу образними шляхами.
- Таджід також має доповнюватися іджтіхадом. Якщо таджід не регулюється своєю власною методологією, то іджтіхад та його різновиди збагачуються розробленою усуль аль-фікхом методологією. І хоча ми не пропонуємо, щоб таджід був підпорядкований іджтіхаду, тим не менш, він повинен користатися підтримкою його ресурсів. Таджід повинен надихатися, наскільки це можливо, прямо з Корану та Сунни, але також і з ширшого бачення макаїд аль-шаріа. Принципи й методології іджтіхаду повинні, по-

дібним чином, доповнювати застосування таджіду до юридичних проблем.

- Таджід не є однією з тем фікху і не може бути підпорядкованим якимось окремішностям будь-якої однієї дисципліни. Він є мультидисциплінарним і надихається та підтримується усіма сферами ісламського знання, а також тими сучасними науками, які не суперечать ісламським цінностям. Цей мультидисциплінарний підхід до таджіду повинен тепер здобути більше визнання.
- Треба виявляти пильність супроти синкретизму та змішування деструктивних і секулярних доктрин, які є закоріненими в різних філософіях та світоглядах. Штучне поєднання не є заміником для справжньої гармонії. Тільки вона може запропонувати потенціал для зростання, тоді як штучна припасованість є короткотривалою і може навіть посіяти насіння конфлікту, чого треба уникати.
- Таджід і іслах не слід обмежувати конкретикою будь-якої однієї дисципліни вивчення, але слід розглядати ширшу картину цілей ісламської цивілізації, знехтувані аспекти відповідальності/підзвітності й хорошого управління, викорінення бідності та стосунки ісламу з іншими цивілізаціями таким чином, щоб це відповідало базовим цінностям ісламу.
- Буде складно досягнути рівноваги й балансу ісламського дискурсу в кліматі напруженості, посиленої ісламофобії та упередженості провідних ЗМІ по відношенню до ісламу. Коли турбулентна політика, екстремізм та насильство приголошують соціальний клімат, таджід, швидше за все, занепадатиме. Справжній таджід отримуватиме користь від конструктивного середовища нормальності й миру, яке має бути спільною метою й сферою відповідальності лідерів як ісламської, так і західної думки, а також урядів.
- Мусульмани повинні об'єднати зусилля з іншими спільнотами й націями для того, щоб вирішити спільні проблеми торгівлі людьми, вживання наркотиків та пов'язаних з цим хвороб, морального занепаду й гноблення шляхом інно-

ваційних рішень, які можуть добре бути досягнутими з використанням таджіду. Таджід у добу глобалізації може, таким чином, набути міжнародних вимірів і масштабу спільних рішень для мусульман і немусульман.

- Незважаючи на роботу, яка була вже виконана для відродження теології каламу з метою глибшого його укорінення в тавхідоцентричність, і досі актуальним залишається питання щодо подальшого вдосконалення з метою наближення каламу до співчутливої й милосердної сутності ісламу. Лідери ісламської думки й релігійні діячі повинні вести перед у виробленні ідей і такого порядку денного, який допоміг би досягти зазначених цілей.
- Відновлений наголос на монотеїзмі і на тому, як він повинен впливати на життя мусульман, явно запрошує звернути увагу на стан внутрішньомусульманської єдності, особливо у контексті розламу між сунітами й шіїтами, який тільки поглибився впродовж останніх десятиріч двадцятого століття і потребує рішучих дій для виправлення становища.

ПРИМІТКИ

1. Пор. John O. Voll, “Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah,” за John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), p. 32f.
2. Ібн Манзур аль-Іфрікі, *Лісан аль-'араб*, том 2, с. 202; а також Мухаммад ібн Абу Бакар ар-Разі, *Мухтар ас-Сінан*, с. 95 — цит. за Аднан Мухаммад Імама, *Ат-тадждід філь-фікр аль-іслямі* (Бейрут: Дар ібн аль-Джаузі, 2001), с. 19.
3. Ібн Хаджар аль-‘Аскалані, *Тауалі ат-та'сіс лі ма'алі Мухаммад ібн Ідріс* — цит. за Абдуррахман аль-Хаадж Ібрагім, “Ат-тадждід: мін ан-насс ‘аля аль-хитаб: бахс фі таріхійят мафхум ат-тадждід”, *Ат-тадждід* (Куала-Лумпур: ПУМ, 1420 р.х./1999 р.), том 3, ч. 6, с. 100.
4. Мубарак ібн Мухаммад аль-Джазарі ібн аль-Асір, *Джамі' аль-усуль лі-ахадіс ар-Расуль*, за ред. Абдуль-Кадира аль-Арнаута, 3-є вид. (Бейрут: Дар аль-Фікр, 1983), том II, с. 321.
5. Джалаладдін ас-Суюті, *Аль-джамі' ас-сагир* — цит. за Аднан Мухаммад Імама, *Ат-тадждід філь-фікр аль-іслямі* (Бейрут: Дар ібн аль-Джаузі, 2001), с. 19.
6. Юсуф аль-Карадаві, *Ліка'ат ва хіварат хауль кадая аль-іслам валь-'аср* (Каір: Мактаба Вахба, 1992), сс. 85-86.
7. Абдуррахман аль-Хаадж Ібрагім, “Ат-тадждід: мін ан-насс ‘аля аль-хитаб: бахс фі таріхійят мафхум ат-тадждід”, *Ат-тадждід* (Куала-Лумпур: ПУМ, 1420 р.х./1999 р.), с.115.
8. Хасан ат-Турабі, *Тадждід аль-фікр аль-іслямі*, 2-є вид. (Джедда: аль-Дар ас-Су'удійя лін-Нашр, 1978 р.), с. 176, с. 32.
9. Аль-Хаадж Ібрагім, “Ат-тадждід: мін ан-насс”, с.125.

10. Там само, с. 103.
11. Usman Muhammad Bugaje, "Concept of Revitalisation in Islam," (неопублікована дисертація), <http://dar-sirr.com/Tajdid.html>, с. 5.
12. Мухаммад Імара, *Азмат аль-фікр аль-іслямі аль-му'асир* (Каїр: Дар аш-Шарк аль-Аусат, 1990), с. 85, с. 83.
13. Ахмад Сідкі ад-Даджані, *"Афкар фі ат-таджід"*, опубліковано Міністерством вакфів та ісламських справ Кувейту (Кувейт: Мактабат аль-Авкаф, 1955), с. 20.
14. Див. детальніше Абдус-Саттар ас-Саїд, "Тадждід аль-фікр аль-іслам: машру'їят у давабіту" в ред. Махмуд Хамді Закзук, *Тадждід аль-фікр аль-іслямі* (Каїр: Візарат аль-Авкаф, 1430 р.х./2009 р.), с. 364.
15. Пор. Абу Бакр ар-Рафік, "Ат-таджід ва ахаммійяту філь-'аср аль-хадіс" в ред. Махмуд Хамді Закзук, *Тадждід аль-фікр аль-іслямі* (Каїр: Візарат аль-Авкаф, 1430 р.х./2009 р.), с. 603.
16. Пор. Аммар ат-Талібі, "Ат-таджід фі фікр Малек бін Набі", в ред. Махмуд Хамді Закзук, *Тадждід аль-фікр аль-іслямі* (Каїр: Візарат аль-Авкаф, 1430 р.х./2009 р.), с. 863.
17. Юсуф аль-Карадаві, *Хауль кадая аль-іслам валь-'аср*, 3-є вид. (Каїр: Мактаба Вахба, 1427 р.х./2006 р.), с. 89.
18. Там само, с. 85.
19. 'Абдулла аль-Хатиб ат-Табрізі, *Мішкат аль-масабіх*, під ред. Мухаммада Насируддіна аль-Албані, 2-е вид. (Бейрут: Аль-Мактаб аль-Іслямі, 1399 р.х./1979 р.), том 1, хадис №247. Це збірка достовірних хадисів, що об'єднує всі шість основних збірників хадисів, відома як *Аль-Кутуб ас-сітта*. Детальніше аналіз цього хадису та його важливість для цивілізаційного оновлення див. Mohammad Hashim Kamali, *Civilisational Renewal: Revisiting the Islam Hadhari Approach*, 2nd edn., (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies, 2009), p. 51ff.
20. Usman Muhammad Bugaje, in "Concept of Revitalisation in Islam," (неопублікована дисертація), <http://dar-sirr.com/Tajdid.html>, ss. 2-3.

21. Пор. Аднан Мухаммад Імама, *Ат-тадждід філь-фікф аль-іслямі* (Бейрут: Дар ібн аль-Джаузі, 2001), с. 17.
22. Мухаммад Шамсуддін 'Азімабаді (дата смерті 1858 р.), *'Аун аль-ма'буд шарх Сунан Абу Давуд*, том II, с. 391, цит. за Аднан Імама, *Ат-тадждід філь-фікф аль-іслямі* (Бейрут: Дар ібн аль-Джаузі, 2001), с. 17.
23. Мухаммад 'Абдур-Рауф аль-Манаві, *Фаіз аль-Кадир*, том 2, с. 357, цит. за Аднан Імама, *Ат-тадждід філь-фікф аль-іслямі* (Бейрут: Дар ібн аль-Джаузі, 2001), с. 17.
24. Суфі Абу Таліб, "Ат-тадждід ва дарурат ат-тавазун", доповідь, представлена на Третьому міжнародному форумі випускників аль-Азхару (Куала-Лумпур, 16 лютого 2008 року), с. 5.
25. Мухаммад Масад Якут, "Назарат фі хадіс ат-тадждід: фі хада аль-карн нахтадж іля харака тадждідіія шаміля ва мутакаміля ва мустаніра", <http://saaid.net/al dawlah/359.htm>, сс. 2-3 (доступ 26 серпня 2012 року).
26. Пор. Аднан Імама, *Ат-тадждід філь-фікф аль-іслямі*, с. 26.
27. Текст доповіді Османа Бакара «Релігійна реформа та дискусії щодо ісламізації Малайзії», представленої на форумі «Мусульманська реформа в Південно-Східній Азії» в Національному університеті Сінгапуру (5-6 березня 2008 року), с. 4.
28. Там само, с. 7. Осман Бакар додає, що відповідно до свого розуміння концепцій *тадждід* та *іслах*, мусульманський молодіжний рух АВІМ запропонував освітню програму, що об'єднала духовне оновлення й соціальну реформу, на меті в якій стояло досягнення соціальної справедливості. У 1970-х роках АВІМ був єдиним у своєму роді рухом ісламського відродження, який справив значний вплив на малайзійське суспільство того часу.
29. Мухаммад Масад Якут, "Назарат фі хадіс ат-тадждід", с. 4.
30. Usman Bugaje, in "Concept of Revitalisation", р. 5.
31. Пор. 'Абдуррахман ібн Хальдун, *Мукаддима Ібн Хальдун*, за ред. Хаміда Ахмада Захіра (Каїр: Дар аль-Фаджр лі ат-Тарас, 1425 р.х./2004 р.), с. 483.

32. Пор. Bugaje, in “Concept of Revitalisation”, p. 4.
33. Пор. Халіл Ахмад ас-Сахаранфурі,
34. Там само, с 5; Аль-Хаадж Ібрагім, “Ат-тадждід: мін ан-насс”, с. 104
35. Деякі вчені вважають, що слід також брати до уваги кінець століття. З тієї причини, що перший муджадід 'Умар ібн' Абдуль-'Азіз помер на початку другого століття ісламської історії, а з'явився в кінці першого. Ця точка зору також враховує той факт, що перше сторіччя хіджри очолював сам Пророк — звідси думка, що відлік ведеться саме з кінця цього століття.
36. Таким чином, Такі ад-Дін ан-Надві дійшов висновку, що правильне розуміння хадису не обмежує *тадждід* жодною конкретною людиною, громадою чи місцевістю.
37. У хадисі йдеться про те, що Салман є «одним із нас, або *ахль аль-бейт* — Салман мінна *ахль аль-бейт*». Пор. Ісам Ахмад аль-Башир, “Ат-тадждід філь-фікр аль-іслямі”, в ред. Махмуд Хамді Закзук, *Тадждід аль-фікр аль-іслямі*, с. 91.
38. Юсуф аль-Карадаві, *Умматуна бейна карнайн*, 3-є вид. (Каїр: Дар аш-Шурук, 1427 р.х./2006 р.), с. 10; Удем, *Мін Аджлі Сахва Рашида: таджаддуд ад-дін ва танаххуд ад-дунья* (Каїр: Дар аш-Шурук, 1421 р.х./2001 р.), с. 13.
39. Ширін Хамід Фахмі, “Манзуруна аль-іслямі аль-хадарі”, <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2005/09/article04.html>. Див. також аль-Хаадж Ібрагім, “Ат-тадждід: мін ан-насс ‘аля аль-хитаб”, *Ат-тадждід*, с. 102.
40. Мухаммад Абід аль-Джабірі, *Ад-дін вад-давла ва татбік аш-шарі'а* (Бейрут: Марказ Дірасат аль-Вахда аль-‘Арабія, 1996), с. 133.
41. Див. пункт 1.
42. Пор. Suha Taji-Farouki, ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Introduction*, (London: OUP and the Institute of Ismaili Studies, 2004), p. 18.
43. Мухаммад Імара, “Тадждід аль-фікр аль-іслямі ‘інда Мухаммад ‘Абду ва мадрасату”, *Кітаб аль-хілал* (Каїр, 1980), №360, сс. 40-69.

44. Pop. Asad Abu Khalil, "Revival and Renewal" in ed., John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (OUP, 1995), p. 432f.
45. Там само.
46. Пор. Аль-Хаадж Ібрагім, "Ат-таджід: мін ан-насс", с. 106.
47. Nasar Meer, "Complicating 'Radicalism' — Counter-Terrorism and Muslim Identity in Britain," *Arches Quarterly* (London: Spring 2012), vol. 5, p. 15.
48. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), p. 92.
49. Мекканська декларація, прийнята під час Третього надзвичайного саміту Організації Ісламська конференція (5-7 зуль-када 1426 р.х./ 7-8 грудня 2005 року), с.3.
50. Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*, Eng. tr. by Muhammad Zamin & Zaynab Alayyan, ed., Khanjar Hameyyah, (London: MIU Press, 2013), p. 90.
51. Там само.
52. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, с. 114.
53. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, с. 112-113.
54. Аль-Хаадж Ібрагім, "Ат-таджід: мін ан-насс 'аля аль-хитаб", *Ат-таджід*, с. 109.
55. Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur'an," in ed., Taji-Farouki, *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (London: OUP and the Institute of Ismaili Studies, 2004), pp. 42-43.
56. Там само, с. 44.
57. Там само, с. 48.
58. Там само, с. 52.
59. Джамалуддін Атїя і Вахба аз-Зухайлі, *Таджід аль-фікх аль-іслямі* (Бейрут: Дар аль-фікр, 1422 р.х./2002 р.), с. 31–32.
60. Там само, с. 35.
61. Там само, с. 35.
62. Там само, с. 46.

63. Мухаммад Салім аль-Ава, *Аль-фікх аль-іслямі фі тарік ат-таджід*, 2-е вид. (Каїр: Аль-мактаб аль-іслямі, 1998 р.), с. 119, 272.
64. Там само, сс. 220-222.
65. Mohammad Hashim Kamali: *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), ch. 12, *Adaptation and Reform*, pp. 246-262.
66. П'ять ключових цілей шаріату (*макасід*) — це захист життя, релігії, людського інтелекту, майна та сім'ї. Іноді вчені додають до цього переліку ще шостий пункт — особисту гідність, або честь. Докладніше про *макасід* див.: М. Н. Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), ch. 6, pp. 123-140.
67. Там само, сс. 40-41.
68. Пор. Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), ch. 6 on “History and Methodology of Maqasid.” Див. також: *Maqasid, Ijtihad and Civilisational Renewal* (London & Kuala Lumpur: IIT and IAIS Malaysia, 2012). Ще одна корисна праця для розгляду: Алі Джума, “Таджід усул аль-фікх”, за Махмуд Хамді Закзук, *Таджід аль-фікх аль-іслямі*, с. 357.
69. Пор. Ісам аль-Башир, “Ат-таджід філь-фікр аль-іслямі” в ред. Махмуд Хамді Закзук, *Таджід аль-фікх аль-іслямі*, с. 94.
70. Там само, сс. 111-112.
71. Там само, сс. 113-114.
72. Абдул-Хамід Абу Сулейман, *Азмат аль-‘акль аль-муслім*, 3-є вид. (Вірджинія: Аль-Ма’хад аль-‘Алямі лі-ль-фікр аль-Іслямі, 1994 р.), с.40; Таха Джабір аль-Альвані, *Іслах аль-фікх аль-іслямі: маджаль іля нізам аль-хитаб аль-іслямі аль-му‘асир*, 3-є вид. (Вірджинія: Аль-Ма’хад аль-‘Алямі лі-ль-фікр аль-Іслямі, 1995 р.), с. 72–73.
73. Fawzia Barium, *Malek Bennabi, His Life and Theory of Civilisation* (Kuala Lumpur: Budaya Ilmu, 1993), pp. 163-164.
74. Пор. Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World* (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2003), p. 58.

75. Там само.
76. Пор. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, с. 163-164.
77. Пор., там само, с. 161.
78. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, с. 126.
79. Там само, сс. 127-128.
80. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, с. 129, цит. Muhammad Iqbal, *Man and His Faith*, pp. 26-38.
81. Цит. за Mutahhari, *Reformation and Renewal*, р. 128.
82. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, pp. 26-27.
83. Там само, с. 130.
84. Пор., там само.
85. Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to 'A Muscat Manifesto'* (Dubai: Kalam Research & Media, 2010), р. 25.
86. Там само, с. 18.
87. Там само, с. 21.
88. Мухаммад бін 'Іса ат-Тірмізі, *Аль-джамі' ас-Сахіх Сунан ат-Тірмізі* (Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ільмійя)
89. Nayed, *Growing Ecologies of Peace*, р. 24.
90. Там само, с. 16. У виносці Насд згадує свою участь у проєкті «спільного богослов'я» із єврейським вченим Стівеном Кепнесом і християнським вченим Девідом Фордом, а також одночасну підготовку трьох книг про майбутнє єврейського, християнського і мусульманського богослов'я, які планується видати в Оксфорді.
91. Там само, с. 19.
92. Шейх Абдулгані Ашур, виконуючий обов'язки шейха аль-Азхара, “Манхадж ат-та'амуль ма'а аль-куран валь-сунна», в ред. Махмуд Хамді Закзук, *Тадждід аль-фікр аль-іслямі*, с.636.
93. Пор. Ісам аль-Башир, “Ат-тадждід філь-фікр” в ред. Махмуд Хамді Закзук, *Тадждід аль-фікр аль-іслямі*, с. 94.
94. Таким чином помірність (*васатійя*) буде перешкоджати надмірності навіть в релігійних проявах, надмірного росту легалізму, суфійських практик і подібного. Див. Muhammad Hashim Kamali, *Moderation and Balance in Islam: The*

Qur'anic Principle of Wasatiyyah (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2010).

95. Там само.

96. Там само, сс. 95-96.

97. На разі автор є головою і старшим науковим співробітником IAIS Малайзія.

98. Див. веб-сайт Міжнародного інституту сучасних ісламських знань (IAIS), Малайзія, www.iais.org.my. З моменту заснування в 2008 році Інститут видав близько ста двадцяти публікацій.

99. Usman Bugaje, in "Concept of Revitalisation", p. 5.

100. Там само.

Історія ісламської думки відзначається постійною традицією внутрішньої ревіталізації й реформування, втіленою у принципах іслях і таджіді. Головна мета полягала в тому, щоб привести існуючі реалії та соціальні зміни у відповідність до трансцендентного й універсального стандарту Корану й Сунни завдяки процесу відновлення й реформування. Традиція іслях-таджід, таким чином, є суттєвим викликом для мусульманського статус-кво і пропонує свіжу інтерпретацію Корану й Сунни, зрозумілих та втілених у життя завдяки методології тлумачення й іджтіхаду, а також і завдяки відкиданню непевних чужорідних нашарувань, які поприлипали до початкового послання ісламу. Базова тема цієї брошури полягає в тому, що цивілізаційне оновлення є інтегральною складовою ісламської думки. Брошура розглядає значення, визначення й походження таджиду та ісляху і їхні зв'язки з іджтіхадом, те, як вони виявлялися у працях та внесках лідерів ісламської думки впродовж історії ісламу. Брошура також розвиває пов'язані з таджідом формулювання й настанови, які повинні сприяти зусиллям сучасних мусульман у визначенні цілей між цивілізаційної гармонії та співпраці з іншими задля досягнення спільного блага.

