

ІСЛАМ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН: ДО ПИТАННЯ ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ

Питання функціональності є одним із ключових для розуміння ролі та місця релігії в суспільних відносинах. Цілком очевидно, що важливість релігійного фактора в традиційних домодерних суспільствах походила саме від тих численних функцій, які монополюю належали жерцям, священикам та іншим релігійним спеціалістам. Однак із розвитком цивілізації, становлення наукового світогляду та нарощування секуляризаційних процесів релігія в західних країнах почала активно втрачати позиції – її функції в сфері формування світогляду, освіти та морального контролю були перебрані світськими інституціями. Ці процеси, які проходили поступово з епохи Відродження, залишили потужні церковні структури у достатньо маргіналізованому становищі та з необхідністю віднайти нові способи для участі у владних відносинах та впливу на широкі маси.

Тим не менш, той факт, що потужна модернізація та науковий прогрес ХІХ – першої половини ХХ століття не виконали своїх обіцянок щодо радикального вирішення проблем людства, дозволив релігійним інституціям як на Заході, так і на Сході сподіватися на масштабний реванш. У цьому аспекті релігія почала поступове повернення, відвойовування позицій не тільки через пропагування різноманітних, традиційних чи альтернативних, форм духовності, а й через відновлення своєї функціональної значущості в соціумі. Мова в першу чергу йде про благодійність, соціальну роботу, освіту та інші сфери, в яких державні структури не могли забезпечити достатнього контролю. Таким чином, саме *соціальна включеність* стала критично важливою формою реалізації інституційного потенціалу релігійних організацій, а також ледве не основним виразом їхньої саморепрезентації.

Ця ситуація повною мірою стосується ісламу, який на хвилі антиколоніальної боротьби в ХХ столітті та становлення національних держав на Близькому Сході перетворився фактично в альтернативну ідеологічну парадигму, що була протиставлена західним моделям соціального устрою. Важливо відзначити, однак,

що у випадку з ісламським віровченням соціальний та політичний виміри є невід’ємними його компонентами, закладеними на базовому рівні сакральних текстів. Вже на етапі свого виникнення іслам формувався у динамічному зв’язку із соціальною реальністю ранньої мусульманської общини; “воля Аллаха” періодично використовувалася пророком Мухаммадом як важливий аргумент у вирішенні спірних та конфліктних ситуацій протодержавної структури у Медині. Іншими словами, іслам, на відміну від християнства чи буддизму, не був спробою “втечі” від соціальної реальності, але її форсованого перетворення. У результаті цього в Корані з’явилися численні аяти, які стосуються регулювання суто практичних питань, таких як шлюб та розлучення, правила спадкування тощо. Вони стали основою для становлення релігійної системи ісламу – шаріату – як релігійно-правового вчення, яке регулює не тільки чітко прописані в сакральних текстах проблеми, а й має повноваження для створення правил для усіх інших соціальних сфер.

Одним із найбільш важливих аспектів соціальної включеності ісламу є його внесок у створення системи соціального контролю через встановлення конкретних фізичних покарань за моральні та кримінальні порушення. Зокрема, відповідно до настанов Корану, за доведений факт вчинення перелюбу порушник чи порушниця можуть отримати 100 ударів батоном (ал-Нур, 2). При цьому традиція Сунни встановлює навіть більш жорстке покарання для осіб у шлюбі – побиття камінням (див. про це: [Шестопалець 2012, 99–112]). За вчинення крадіжки в Корані передбачене покарання у вигляді відрізання кисті руки (ал-Мā’іда, 38). Так само аят ал-Мā’іда, 33 містить широкий спектр фізичних покарань за кримінальні вчинки, які зазвичай інтерпретуються мусульманськими юристами під загальною категорією “пограбування”. Однак, суто за абстрактним формулюванням коранічного вірша, ці злочини являють собою будь-яку форму нелегального насильства або посягання на авторитет держави:

“Воістину, покарання тих, хто воює проти Аллаха та його Посланника, а також поширює зло на землі, в тому, що вони будуть вбиті, або розіп’яті, або будуть відсічені в них руки та ноги навхрест, або виженуть їх із [їхньої] землі. Це для них сором в цьому житті та жахливе покарання в потойбічному житті” (ал-Мā’іда, 33).

Цей перелік жорстких форм страти з елементами тортур базується традицією на вчинках самого пророка Мухаммада у випадку з арабським племенем ‘урайна (або, за іншою версією, ‘укайл) [Shestopalets 2015, 63]. Цікаво відзначити, що, на думку багатьох екзегетів, Пророк першим, ще до появи аяту, застосував такий варіативний спосіб страти, який, окрім іншого, також включав виколування очей у розбійників. Сам же вірш ал-Ма’іда, 33 з’явився пізніше як догана Мухаммаду за надмірну та не виправдану жорстокість [Shestopalets 2015, 65]. Варто відзначити, однак, що сам Аллах в кінцевому результаті прибрав із переліку тортур лише осліплення.

Важливо відзначити, що ці домодерні форми покарань в очах абсолютної більшості мусульманських теологів та правників не втратили своєї актуальності і сьогодні, оскільки Коран для них не є “історичним явищем” як таким. На противагу до цього, він репрезентує оригінальне “слово Боже” та подає універсальні, незмінні норми для соціального устрою незалежно від епохи. У цьому аспекті модернізаційні процеси в ісламському світі практично не привели до реформування традиції коранічної екзегетики та появи авторитетних альтернативних тлумачень, які б остаточно та легітимно вивели спектр тілесних покарань за межу реальної практики. Більше того, сучасні коментатори Корану, які створювали свої трактати на хвилі ісламського відродження середини ХХ століття, намагалися наново легітимізувати жорсткі норми священного тексту, сформувавши для них розвинену систему обґрунтувань та виправдань.

Варто відзначити, що для багатьох мусульманських теологів основне питання полягає не у бажанні впровадження цих покарань в реальності, а у ствердженні та збереженні абсолютного авторитету та статусу Корану. В їхньому розумінні, відкрита відмова від шмагання батогами або відсікання кінцівок, прямо вказаних в аятах, означатиме ставлення під сумнів всіх інших настанов сакрального тексту, і через це є неприпустимим. Однак, з іншого боку, в процесі обґрунтування доцільності цих покарань мусульманські автори, такі як С. Кутб, М. Шафі та Абу Ала Маудуді, не просто захищали вічний авторитет Корану – вони конструювали цілий *ісламський соціальний устрій*, в якому фізичні покарання є цілком доречними та логічними. Іншими словами, замість

західного варіанту капіталістичної чи соціалістичної модерності ідеологи ісламського відродження намагалися створити власну версію структурування соціальної реальності, яка, так само, мала характерні ознаки утопічності. Саме в цьому сенсі можна погодитися з думкою Е. Геллнера, який розглядав іслам як “проект соціальної устрою” [Gellner 1981, 1].

Іншим дуже яскравим прикладом соціальної орієнтованості ісламу є те, що одним із п’яти його базових принципів, разом із вірою в Аллаха та обов’язковою молитвою, є встановлений податок на користь бідних – *закят*. Він, зокрема, згадується в декількох аятах Корану як важливий елемент релігійності мусульманина (ал-А‘рāф: 156, ал-Ісрā: 31, Марйам: 55 та ін.). У цьому випадку мова йде не про добровільні пожертви “за можливості” як такі, але про формальний стовп шаріату з детально розробленими характеристиками. Заповідь про закят, як і інші подібні аспекти, визначили центральну спрямованість ісламу на вирішення проблеми соціальної справедливості та розподілу соціальних благ у суспільстві. Відповідно до стандартів, розроблених мусульманськими правниками, цей релігійний податок складає 2.5% від усього обсягу матеріальних статків індивіда, а не тільки прибутку за конкретний період [Zysow 2002, XI, 410]. У цілому він призначається не тільки для людей із низькими доходами чи жебраків, а й для новонавернених мусульман (або тих, хто схиляється до прийняття ісламу), боржників із великими боргами та тих, хто воює заради захисту релігійної місії ісламу. Частина податку також передбачена для мусульманських кліриків та самих збирачів, як це розуміється в аяті ат-Тауба, 60 [Zysow 2002, XI, 415].

На сьогодні закят входить у структуру державної податкової системи в Саудівській Аравії, Пакистані, Судані та інших країнах. Із середини ХХ століття мусульманські вчені повернулися до активної розробки цього аспекту віровчення, намагаючись максимально пристосувати його до умов суспільств у стадії модернізації. У цих дискусіях закят став презентуватися як головне втілення ісламської соціально-економічної системи. Разом із тим, критики відмічають, що, не дивлячись на значне зростання суми зібраних коштів, проблема бідності в мусульманських суспільствах залишається дуже актуальною. Більше того, населення не завжди з ентузіазмом ставиться до сплати додаткового податку.

Так, у Пакистані в рамках уникнення сплати податку спостерігалися випадки переходу в шиїзм (де закят не є обов'язковим) або переказ значних сум статків на поточні рахунки в банках, що виключає такі частини фінансів з оцінки кінцевої суми податку [Zysow 2002, XI, 420].

Відповідно до цього, абсолютно логічним є те, що ісламське відродження у середині ХХ століття сформувалося на першому етапі саме як соціальний, а не політичний рух. Зокрема, заснована у 1928 році у місті Ісмаїлія єгипетським шкільним учителем Хасаном ал-Банною організація “Брати-мусульмани” почала свою активність саме в соціальній сфері як мережа осередків, що займалися соціальною роботою та допомогою бідним по всій країні [Mitchell 1993, 37]. Серед іншого, у розширенні своєї соціальної бази ця ісламська структура орієнтувалася на робітничий клас, набираючи популярність за рахунок риторики про вороже домінування західного капіталу. Разом із тим, “Брати-мусульмани” активно займалися благодійними проектами, засновуючи інституції соціального значення, такі як лікарні, школи, аптеки [Mitchell 1993, 37, 290].

Так само на хвилі економічних трансформацій у мусульманських суспільствах, що призвели до масштабної соціальної кризи та загострення проблеми бідності, питання соціальної справедливості вийшли на перший план у працях багатьох сучасних ідеологів ісламського відродження. Зокрема, однією з перших робіт журналіста та ісламського активіста Сайїда Кутба (пом. 1906 р.) стала книга “Ал-‘Адāля ал-іджтіма‘іія фї-л-іслām” (“Соціальна справедливість в ісламі”) [Qutb 1970].

У цій роботі Кутб звертається до розгляду шариату як всебічної системи соціального устрою, яка гарантує забезпечення прав найбільш незахищених прошарків населення. Серед іншого, він стверджує необхідність встановлення ідеальної рівності серед людей, а також повної соціальної солідарності в межах ісламського порядку [Campanini 2011, 92]. Для Кутба, однак, економічне вивільнення людини неодмінно є пов'язаним із духовним звільненням, оскільки свобода душі є неодмінним фактором соціальної справедливості [Qutb 1970, 32]. З іншого боку, соціальна рівність не спростовує, за Кутбом, специфіки кожного індивіда, визначеної його природними здібностями та нахилами:

“Іслам встановлює принцип індивідуальної відповідальності вище принципу індивідуальної свободи; при цьому вони обидва спираються на принцип соціальної відповідальності, який накладає обов’язок як на окремого індивіда, так і на суспільство в цілому” [Qutb 1970, 32].

Іншими словами, як зазначає Кампаніні, у концепції Сайїда Кутба основою соціальної справедливості є взаємні обов’язки індивіда та громади, які визначені всебічним та універсальним законом Бога. Саме авторитет Аллаха є центральним фактором у формулюванні та впровадженні економічних законів для розподілу матеріальних благ у суспільстві, що також служить гарантією їхньої непорушності [Qutb 1970, 35]. Формально ж цей соціальний порядок, що ліквідує проблему нерівності та несправедливості, можливий тільки за умови заснування повноцінної *ісламської держави*, побудованої на засадах шаріату. У такій державі соціальна справедливість досягається за рахунок створення для індивіда широкого спектру можливостей для легального отримання матеріальних благ.

Цей останній елемент соціальної доктрини ідеологів ісламського відродження у XX столітті також часто використовується в контексті обговорення системи тілесних покарань за злочини, згадані у Корані. Цікаво відзначити, однак, що він має подвійну функцію. З одного боку, всебічне забезпечення та турбота про соціальну справедливість в шаріаті дозволяє мусульманським теологам виправдати жорсткі коранічні покарання для порушників закону Аллаха, згадані вище. З іншого ж, впровадження цих покарань ставиться в пряму залежність від створення “справжньої ісламської держави” з верховенством шаріату, яка, по суті, є утопічним проектом для далекого майбутнього.

Тим не менш, ідеалістичність проекту ісламського суспільного устрою далеко не зменшує фокусування сучасного ісламу на всебічному обговоренні проблеми справедливості та шляхів її імплементації. Цей аспект може бути чудово проілюстрованим ставленням ісламських ідеологів до концепту *толерантності*, який постійно виникає у глобальному дискурсі стосовно проявів ісламського віровчення та практики мусульманських суспільств. Зокрема, в одній зі статей на цю тему в газеті “Арраїд” автор ставить під сумнів валідність самого поняття “толерантність” як

такого, вказуючи, що воно є спірним та не має загальноприйнятого визначення [Арифов 2008, 4]. Такий підхід може виступати специфічним дискурсивним прийомом, спрямованим на те, щоб налаштувати читача на певний лад, тобто в означеному випадку внести деяку частку скепсису щодо толерантності як загальноприйнятої та вищої цінності і чесноти сучасного суспільства, що не підлягає дискусії. Причиною такого підходу, як це впливає з подальшого викладу, є спроба мусульманських теологів відійти від розгляду толерантності як абстрактної ідеї та окреслити її ліміти через побудову певної ієрархії-системи людських цінностей:

“У всіх загальнолюдських цінностей і принципів існує порядок за пріоритетністю. Цінності та принципи також мають взаємозв’язок, відповідно до якого одні не можуть існувати без інших. Мені здається, не може стояти питання про толерантне ставлення одних людей до інших, якщо між ними не панує важлива і першорядна цінність, така як справедливість” [Арифов 2008, 4].

Тобто, у світлі вищевказаної цитати толерантність постає підпорядкованою ідеї справедливості, спирається та відштовхується від неї. Проте необхідно відзначити, що з точки зору аналізу дискурсу, це висловлювання може бути основою для двох різних за своїми наслідками висновків: а) толерантність *не є можливою* там, де немає справедливості (певний природний стан речей, загальна закономірність); б) толерантність *не є обов’язковою* там, де (як вважається) немає справедливості (практична рекомендація).

Інакше кажучи, в другому випадку питання про наявність чи відсутність ситуації справедливості може мати багато трактувань, заснованих на суб’єктивних переживаннях того чи іншого індивіда в конкретній соціально-політичній ситуації. Важливо, між тим, зазначити, що справедливість, як і толерантність, так само є *абстрактним* поняттям, яке може трактуватися по-різному, залежно від культурного контексту. Такий підхід також можна вважати специфічним дискурсивним елементом: через ланцюжок міркувань відбувається переведення основної лінії дискурсу від “спірного поняття” толерантності в сферу, яка є однією з центральних та найбільш розроблених в ісламі – реалізацію принципу “соціальної справедливості” (“Іслам побудував свою теорію толерантності на твердій основі справедливості до всіх, без відмінностей” [Арифов 2008, 4]).

У сучасному контексті питання функціональності ісламу постає з особливою значимістю у контексті масової міграції мусульман до країн Західної Європи та Північної Америки. Цілком очевидно, що для тисяч мігрантів ісламське віровчення сприяло збереженню ідентичності в цілком відмінному культурному оточенні. Разом із тим, саме аспект соціальних функцій – на тлі відсутності в ісламі спеціалізованої релігійної інституції – став основою для формування десятків мусульманських релігійних організацій, які незалежно від свого ідеологічного та теологічного спрямування знайшли легітимацію свого існування саме у повноцінній реалізації соціальної програми ісламу. Більше того, саме цей аспект, у супроводі ідей про справедливість, став головним у політиці позитивної репрезентації ісламу для європейського населення.

У цьому ракурсі на особливу увагу заслуговують структури, що утворювалися в різних країнах у межах ідеологічної парадигми або за ініціативою активістів руху “Братів-мусульман”, такі як “Федерація ісламських організацій Європи” (Federation of Islamic Organizations in Europe (FIOE)). Як відомо, FIOE складається з міриад дрібних структур, що займаються вузькими сегментами роботи у соціальній чи культурній сферах, включаючи гендерні, освітні та медіа проекти по всій Європі [Vidino 2010, 89].

Схожою за принципами діяльності в Україні є Всеукраїнська асоціація “Альраїд”, яка є об’єднанням більш як двох десятків організацій по всій країні. Одним із пріоритетних напрямків своєї діяльності “Альраїд” презентує втілення численних соціальних проектів, пов’язаних із підтримкою жінок та сімейних цінностей, піклуванням про сиріт, допомогою сім’ям із низькими доходами, відвідуванням хворих, та останнім часом волонтерську активність у контексті конфлікту на Сході України. Разом із тим, інші ісламські інституції України, такі як Духовне управління мусульман України (ДУМУ) та РУНМОУ “Київський муфтіят” так само концентруються на демонстрації своєї функціональної релевантності в сучасному суспільстві. У цьому аспекті головним меседжем ДУМУ, більш теологічно орієнтованої інституції, в публічному дискурсі стали питання протидії релігійному екстремізму в суспільстві. У той самий час “Київський муфтіят”,

будучи структурою з яскравою етнічною спрямованістю, фокусується на роботі з татарськими громадами.

Таким чином, можна відзначити, що соціальна функціональність є одним із базових структурних елементів ісламського віровчення, який має коріння в ранній історії мусульманської громади. У своїй найбільш вираженій формі ці елементи стали основою не тільки для визначення окремих суспільних функцій релігії, а й для конструювання завершеної системи соціального порядку та соціального контролю. У середині ХХ століття ця парадигма перетворилася на ідеологічну платформу для багатьох ісламських рухів. З іншого боку, виражена орієнтація ісламу на соціальну справедливість стала одним із ключових аспектів для його позитивної репрезентації на тлі численних економічних проблем та нерівностей західних капіталістичних суспільств. Вже зараз дослідники вказують, що саме чітка та розроблена соціальна доктрина є важливим фактором привабливості ісламу для новонавернених мусульман в Європі.

ЛІТЕРАТУРА

Арифов С. Межэтнические взаимоотношения в исламе // **Ар-раид**, 2008, № 3 (107).

Шестопалець Д. Наказання за прелюбодеяние в исламе: предварительный анализ источников // **Східний Світ**, 2012, № 2.

Campanini M. **The Qur'an: Modern Muslim Interpretations.** London, 2011.

Gellner E. **Muslim Society.** Cambridge, 1981.

Mitchell R. **The Society of the Muslim Brothers.** New York, 1993.

Quṭb S. **Social Justice in Islam.** New York, 1970.

Shestopalets D. Constructing the Will of God: the interpretations of al-Mā'idah: 33–34 in medieval and modern Quranic exegesis // **Східний Світ**, 2015, № 3.

Vidino L. **The New Muslim Brotherhood in the West.** New York, 2010.

Zysow A. Zakat // **Encyclopaedia of Islam** (2nd edition). Leiden, 2002.