

мусульман зовсім не прагнуть доводити, що поняття джихаду має миролюбний контекст, і, посилаючись на тексти Корану і Сунни, не збираються приймати ненасильницьку інтерпретацію джихаду, в жодному разі не сумніваючись в істинності своєї позиції. Визнаємо, множинність інтерпретацій робить джихад дуже зручною концепцією мобілізації суспільства під зеленим прапором ісламу. Головно через те, що він а) позиціонується як спільний обов'язок, земна місія умми або держави; б) має не тільки мобілізуючий, а й виправдовувальний і ціннісний характер, вище санкціонування в ім'я істини і верховенства слова Аллаха; в) через широкість і суперечливість трактувань може бути поширений на будь-які дії або засоби.

Ідея джихаду, отже, стала джерелом комплексної філософії дії, здатної продукувати світоглядні максими і сильні спонукальні мотиви, придатні для інструментального використання в політичних цілях (при потребі на цьому ідейному ґрунті можна зростити все – і концепцію захисту ісламу від політичної та ідеологічної агресії Заходу, і концепцію рятування світу, який спрагло очікує «ісламської панацеї» від своїх проблем, і концепцію відродження чистоти ісламу часів Пророка та мединської умми, і концепцію військово-політичної стратегії і тактики в сучасних умовах, і...).

Таким чином, перелічені вище особливості, які в цілісній єдності втілюють унікальність ісламу в царині релігійного досвіду людства, разом з тим є презентаторами релігійно-максималістської парадигми, здатної ідеологічно детермінувати радикалізацію свідомості й діяльності. Їх щиросердне сповідування або ж інструментальне використання по сьогодні є відмітною рисою мусульманського середовища.

3. Ісламський традиціоналізм у контексті глобалізаційних процесів

Іслам в умовах глобалізації. Суннітський традиціоналізм, позначений у науковій та апологетичній літературі терміном «салафізм» (араб. *салафійя*), належить до найвпливовіших сучасних мусульманських рухів, який декларує принципову визначеність ісламського віровчення виключно Кораном і Сунною. Віроповчальні доктрини, вироблені традиціоналістами протягом багатьох століть, виступають як вагома основа багатьох ідеологічних течій, суспільно-політичних організацій, військових та громадянських рухів. Започатковане Мухаммадом ібн 'Абд аль-Ваггабом (1703-1791 рр.) та його послідовниками релігійне відродження, яке мало суттєве значення для історичного розвитку Близькосхідного регіону, сприяло появі Королівства Саудівська Аравія, релігійні кола якого істотно впливають на мусульманську умму всього світу. Поширення традиціоналістичних поглядів, обґрунтованих численними посиланнями на середньовічні тексти, виявляється практично в усіх регіонах розселення сповідників ісламу, формуючи світоглядні

орієнтири мільйонів осіб. Успадковані від Середньовіччя й ре-інтерпретовані уявлення про реалізацію віроповчальних норм ісламу в політиці, економіці та інших сферах суспільного життя виступають реальними чинниками, історичну роль яких не лише на Близькому Сході, а й загалом у світовій геополітиці важко перебільшити.

За таких умов цілком зрозумілим стає той факт, що корпус апологетичних текстів ісламського традиціоналізму, широко представлений у сучасному релігійному середовищі, став предметом уваги ісламознавців різних країн ще в середині минулого століття. Визріває низка актуальних наукових запитів, зокрема й тих, що стосуються потенційного впливу традиціоналізму на розвиток не лише мусульманських, а й західних суспільств, де постійно зростає чисельність сповідників ісламу. З іншого боку, відкритою залишається й проблема того, наскільки салафізм здатний адаптуватись до гіпердинамічних змін сучасного світу та які саме доктрини можуть зазнати змін у цьому процесі.

Серед чималої кількості підходів, спрямованих на вивчення впливу глобалізаційних процесів на релігію загалом, виокремлюються дві загальні позиції. Окремі науковці схильні розглядати глобалізацію як вагому підставу міжрелігійної взаємодії, яка, спираючись на «загальнолюдські» цінності, забезпечить мирне співіснування різних світоглядів, створить умови для більш ширшого та відкритішого розуміння власної ідентичності. Інші дослідники, критичніше оцінюючи природу глобалізаційного процесу, наголошують на негативних наслідках уніфікації культурних цінностей різних цивілізацій, стверджуючи, що в дійсності відбувається не стільки взаємоінтеграція, скільки витіснення одних культур іншими. Так, глобалізація може розглядатися як «вестернізація», тобто нав'язування т.зв. «західних» цінностей, зокрема й політичних.

Не можна не згадати й альтернативний підхід, на якому наголошують деякі мусульманські автори. Американський дослідник А.Акбар розглядає сам іслам як глобалізаційне явище, де інтегровані різні культурні та економічні феномени. Такою, на його думку, була ісламська цивілізація доби Середньовіччя, де функціонувала загальноновживана арабська мова, існували спільна правова та економічна система, розвивалася єдина, забарвлена релігією культура.⁶⁸ Опис процесів, які нині мають назву «глобалізаційних», зустрічається й у працях деяких середньовічних арабських мислителів, зокрема 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна (1332-1406 рр.).⁶⁹ Отож, деякі

⁶⁸ Akbar, A. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today [Текст] / A. Akbar // The Middle East Journal. - 2002. — Vol. 56. — No. 1. — P. 20-45.

⁶⁹ Якубович М. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна [Текст] / М. Якубович // Іслам і сучасний світ. Роботи учасників другого та третього всеукраїнських конкурсів ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського ; [ред. М. Кирюшко]. — К.: Ансар Фаундейшн, 2009. — С. 243-263.

мусульманські автори намагаються дати помірковану оцінку сучасним політичним та економічним процесам, наголошуючи не просто на допустимості відповідних ісламу глобальних змін, а навіть на їх необхідності задля «спільного інтересу» (*масляха*) мусульманської *умми*. Стрімкого поширення набуває т.зв. «ісламський банкінг»⁷⁰, активно розвивається «мусульманський» сегмент Інтернету та медіа-комунікацій загалом, з'являється все більше різних виробів категорії *халяль* («дозволене»).

У межах означених позицій по-різному розглядається й питання про те, яким саме чином релігія включається у глобалізаційний процес, адже сама «глобалізація» апріорі виявляється швидше як «позитивний» (економічний, політичний), ніж «ідеальний» (світоглядний) процес. Як свідчать різні академічні підходи до вивчення проблеми, релігія як феномен історичного розвитку людського суспільства може осмислюватись крізь призму характерної самостійності, впливаючи, в залежності від обставин, на інші сфери людського буття.⁷¹ За таких умов релігійні явища (у тому числі й пов'язані з глобалізацією) здатні позиціонуватися виключно як маркери різних функцій соціального розвитку.

Виходячи з таких передумов, соціально-політичні доктрини, проєктовані у поле зорієнтованої на віру метафізики, розглядаються деякими теоретиками релігієзнавства виключно як набір прагматично орієнтованих символів, «фікцій» (*fictions*).⁷² Проте, як показують окремі дослідження, прихильники обох теоретичних позицій (як феноменологічної, так і соціологічної) однозначно констатують все більший вплив сучасних медійних технологій на релігійну свідомість віруючих. Доступність електронних версій текстуальних першоджерел віровчення, історичних коментарів та інших документів дозволяють зацікавленому сповіднику більш широко та більш критично розглянути власну віроповчальну традицію, налагодити зв'язки зі своїми однодумцями (наприклад, крізь соціальні мережі), взяти анонімну участь в актуальних дискусіях (користуючись численними форумами) та ін. Таким чином, у соціальному аспекті засоби масової комунікації функціонують як посередник між «текстуальною» складовою релігії, тобто сукупністю доктринальних позицій, та «реальною» дійсністю, сферою практичної адаптації віровчення.

Оскільки в цьому розділі мова йтиме про мусульманський традиціоналізм (*ас-салафійя*), де вагому роль відіграє присутність у релігійному дискурсі історико-екзегетичних матеріалів, видається, що

⁷⁰ Islamic finance assets may top one trillion dollars [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.hurriyetdailynews.com/n.php?n=islamic-finance-assets-may-top-one-trillion-dollars-2010-06-14>.

⁷¹ Waardenburg, J. Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions [Текст] / J. Waardenburg. — Paris : Walter de Gruyter, 2007. — P. 2-28.

⁷² Cordry B. A Critique of Religious Fictionalism [Текст] / B. Cordry // Religious Studies. — 2010. — No. 46. — С. 77-89.

найбільш адекватним підходом для оцінки цього складного феномену буде відмова від широко репрезентованих у науковій літературі традицій — як культурного редукціонізму, обмеженого дескрипцією проголошуваних традиціоналістами доктрин, так і європоцентризму, прихильники якого розглядають соціально-політичні вчення ісламу виключно як «фікцію», потенційно загрозливу для «глобальної безпеки»⁷³.

Як справедливо відзначає Г.Марранчі, після трагічних подій 11 вересня 2001 року з'явилося чимало псевдонаукової та публіцистичної літератури, присвяченої тематиці мусульманського «фундаменталізму».⁷⁴ Наприклад, вже наприкінці 2001 року, тобто заледве через три місяці після згаданих подій, у італійському видавництві «Antares Editrice» з'явилася книга М.Феррері та М.Мінео із красномовною назвою «Терор, що йде від ісламу. Ісламський тероризм вчора й сьогодні».⁷⁵ Як свідчать каталоги Інтернет-магазинів, видання залишається популярним і досі. Коротко виклавши історію політичного терору та ізраїльсько-арабських війн, автори популярно розповідають про віровчення та розвиток ісламу.⁷⁶ Інша половина книги цілком присвячена терактам 11 вересня, біографічним подробицям життя Усами бін Ладена, виникненню «Талібану» та інших мусульманських воєнізованих рухів ХХ ст.⁷⁷ Оскільки за приблизно такою ж схемою будується й багато інших праць, у малознайомих із темою читачів (а саме на таку аудиторію ринок спрямовує подібні «дослідження») складається враження, що феномен, означуваний авторами як «ісламський тероризм» виступає в якості закономірного розвитку ісламу, і що *джігад* у популярному, західному розумінні — це ледь не єдина мета ісламського віровчення. Не заперечуючи того факту, що згадані авторами мусульманські рухи справді декларують війну проти своїх опонентів як спосіб вирішення соціально-економічних та політичних проблем мусульман в різних регіонах світу, вкрай важко погодитись із однозначністю вказаного підходу, для якого характерні спрощення та безпідставні узагальнення.

Широкого розповсюдження набуло й чимало релігійно маркованих понять типу «джігадізм», «політичний іслам» та «ісламський тероризм», легальність яких досі залишається предметом гострих дискусій. Більшість представників наукових кіл, навіть визнаючи смислову обмеженість та політичну ангажованість цих термінів, наголошують на класифікаційному ефекті їхнього вжитку, що нібито дозволяє відокремити іслам як релігійну систему від тих чи інших політичних процесів. Натомість мусульманська

⁷³ Cordry, B. A Critique of Religious Fictionalism [Текст] / B. Cordry // Religious Studies. — 2010. — No. 46. — P. 85.

⁷⁴ Marranci, G. Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism [Текст] / G. Marranci. — Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009. — P. 51-78.

⁷⁵ Ferreri, M., Mineo, M. Il Terrore Viene Dall'Islam: Il Terrorismo Islamico Ieri e Oggi [Текст] / Ferreri M., Mineo M. — Palermo : Antares Editrice, 2001. — 155 p.

⁷⁶ Див.: Там само. — P. 11-17, 18-56, 57-89.

⁷⁷ Там само. — P. 90-152.

апологетика оцінює атрибуцію предикату «ісламській» до різних негативних явищ критично, паралельно стверджуючи, що немає реальних підстав ділити іслам окремо на «політичний», «економічний», «світський», «радикальний» тощо⁷⁸.

Намагання протиставити одні витлумачення ісламського віровчення іншим як більш «правильним», ігнорування автохтонного ісламського тезаурусу релігійних понять, нерозуміння розвинутих у мусульманській культурі співвідношень релігійного та політичного та багато інших недоліків, характерних для європоцентричного підходу, характеризують і вивчення салафізму — суннітського традиціоналізму. Погоджуючись із певною невизначеністю у різних контекстах вжитку означеного поняття, ми спробуємо дати загальну оцінку сучасному розвитку цього надзвичайного складного та багатогранного феномену ісламської релігійної культури, розглянувши, серед іншого, історико-соціологічне та доктринальне коріння розвитку традиціоналізму, а також його характерні вияви в умовах глобалізаційних процесів у релігійному середовищі.

Поняття «мусульманський традиціоналізм» у релігієзнавчій літературі. Оскільки відродження мусульманського традиціоналізму відбувалося у новочасний період, значимість цього феномену привернула увагу дослідників лише у ХІХ столітті. Одним із перших європейських науковців, хто звернув увагу на відродження салафізму, був видатний український вчений Агатангел Кримський (1871-1942 рр). У короткій статті, вперше опублікованій 1912 року, дослідник дав цілком справедливую оцінку *ваггабізму* як суннітського руху, що закликає до неухильного виконання релігійних норм такими, якими їх бачив Пророк та його сподвижники.⁷⁹ Дещо пізніше, вже у 30-их роках, виходить друком стаття німецького сходознавця Й.Фука, в якій мусульманський традиціоналізм (*traditionalismus*) розглядається як цілісна й неперервна традиція, пов'язана із розвитком мусульманського права.⁸⁰

На істотних зв'язках між середньовічним салафізмом та новітнім ваггабізмом наголошують і сучасні західні дослідники, зокрема А.Далляль⁸¹, Д.Коммінс, В.Грехем, Б.Гайкель, Л.Скотт,⁸² а також чимало східних авторів —

⁷⁸ Джа'ман А. Мусталяхат аль-'Іслам фі ль-'Аср аль-Хадір [Текст] / А. Джа'ман // Ан-Нашра. — 2007. — No. 39. — С. 39-43.

⁷⁹ Крымский А. Е. Ваххабиты [Текст] / А. Е. Крымский // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического общества. — 1913. — Т. 4. — Отд. 2. — С. 55-57.

⁸⁰ Fuck J. Die Rolle des Traditionalismus im Islam [Текст] / J. Fuck // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. — 1939. — No. 93. — P. 1-32.

⁸¹ Dallal A. Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought [Текст] / Ahmad Dallal // Islamic Law and Society. — 2000. — Vol. 7. — No. 3. — P. 325-358.

⁸² Commins David. The Wahhabi mission and Saudi Arabia [Текст] / David Commins. — New York: Tauris, 2006. — 276 p.; Graham William A. Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation [Текст] / William A. Graham // Journal of Interdisciplinary

А.Абу Тама, А.Аз-Зунайді, М.'Аммара, С.Сіллі, М.Хільмі.⁸³ Концептуальний погляд на мусульманський традиціоналізм як своєрідну мусульманську «ортодоксію», що сягає корінням часів Пророка, загальноприйнятий також в апологетичних колах, зокрема саудівських⁸⁴.

Відомим є той факт, що організація мусульманської релігійної практики не передбачає існування будь-яких інституцій, схожих на католицьку чи православну церкву в християнстві. А тому поняття типу «ортодоксія», «правовір'я» чи іншого роду терміни, які позначали б мейнстрім релігійного життя, навряд чи можуть адекватно відобразити повноту соціального буття сповідників ісламу. Утім, як відзначає іспанська дослідниця мусульманських доксографій М.Фіерро, термін «ортодоксія» може бути вживаний стосовно суннітського ісламу, але в «динамічному», а не «статичному» розумінні. Оскільки сунніти постійно апелюють до спадщини раннього ісламу, «ортодоксальність» набуває рис не стільки явища, скільки процесу⁸⁵, характерного для різних історичних періодів, географічних та цивілізаційних меж.

Квінтесенція такого підходу відображена у численних хадісах: «Я залишив вам дві речі. Якщо ви будете триматись їх, то ніколи не зійдете з прямого шляху: Боже Писання та мою Сунну», «Слухайтеся та коріться, навіть якщо [правителем] буде чорношкірий раб. Хто з вас проживе довго, той побачить великі протиріччя, тож тримайтеся моєї сунни та сунни праведних халіфів. Схопіться за це щонайміцніше, адже з'являться

History. — 1993. — Vol. 23. — No. 3. — P. 495-522.; Haykel Bernard. Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani [Текст] / Bernard Haykel. — NY : Cambridge University Press, 2003. — 265 p.; Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam [Текст] / Lucas Scott // Islamic Law and Society. — 2006. — Vol. 13. — No. 3. — P. 289-324.

⁸³ Абу Тама, Ахмад. Накд калям аль-муфтарін 'аля ль-ханабіля ас-салафійїн [Текст] / Ахмад Абу Тама. — Доха: Мактаба ібн аль-Кайїм, 1993. — 147 с.; Аз-Зунайді, 'Абд ар-Рахман. Ас-Салафійя уа кадая аль-'аср [Текст] / 'Абд ар-Рахман аз-Зунайді. — Ар-Ріяд : Дар Ішбілійя, 1998. — 653 с.; 'Аммара, Мухаммад. — Ас-Салафійя [Текст] / Мухаммад 'Аммара. — Сус: Дар аль-Ма'ріф, 1994. — 55 с.; Ас-Сіллі, Сайїд 'Абд аль-'Азіз. Аль-'Ақида ас-салафійя байна ль-імам ібн Ханбал уа імам ібн Таймійя [Текст] / Сайїд 'Абд аль-'Азіз ас-Сіллі. — Аль-Кагіра : Дар аль-Манар, 1993. — 398 с.; Хільмі, Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі [Текст] / Мустафа Хільмі. — Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-'Ільмійя, 2005. — 262 с.

⁸⁴ Аль-Фаузан, Саліх бін Фаузан. Аль-Іршад аля Сахіх аль-'Іттікад [Текст] / Саліх бін Фаузан аль-Фаузан. — Ар-Ріяд : Ар-Ріясату ль-'Амма лі ль-Ідарату ль-Бухусі ль-'Ільмійя уа ль-Іфта' уа д-Да'ува уа ль-Іршад, 1990. — 314 с.; Ібн 'Усаймін, Мухаммад. Шарх кітаб ас-Сійаса аш-Шар'ійя лі Шейх аль-Іслям ібн Таймійя [Текст] / Мухаммад ібн 'Усаймін. — Бейрут : Дар ібн Хазм, 2004. — 486 с.

⁸⁵ Fierro Maribel. Religious Dissension in al-Andalus: Ways of Exclusion and Inclusion [Текст] / Maribel Fierro // Al-Qantara. — 2001. — No. XXII. — P. 464.

запроваджені справи, а кожне нововведення – омана!»⁸⁶. Полемізуючи із іншими напрямками ісламу, сунніти підкреслювали свою прихильність чотирьом «праведним халіфам», Абу Бакру (632-634 рр.), 'Умару (634-644 рр.), 'Усману (644-656 рр.) та 'Алі (656-661 рр.), фактично розглядаючи політичне питання як важливу підставу для визначення «ортодоксальності». Згодом, вже у добу активних теологічних дискусій, набула свого завершеного вигляду й віроповчальна доктрина, відображена, зокрема, у «Віросповіданні» Абу Джа'фара ат-Тахауї (853-933 рр.).⁸⁷

В автохтонній релігійній термінології, вживаній представниками суннізму, «ортодоксія» позначається терміном *агль ас-сунна уа ль-джама'* («прихильники Сунни та громади»). Слід, утім, зауважити, що поняття «громада», триматись якої закликає у численних хадісах сам Пророк, витлумачувалося апологетами суннізму по-різному. Хадісознавець Абу 'Іса ат-Тірмізі (824-892 рр.), наприклад, розумів під *джама'* «правників, вчених та знавців хадісів», згадуючи й перших двох халіфів та інших релігійних авторитетів.⁸⁸ Андалузський доксограф Абу Ісхак аш-Шатибі (пом. 1388 р.) нараховує п'ять інтерпретацій цього важливого поняття: «мусульмани загалом, які протистоять ересям», «правники-муджтагіди», «сподвижники Пророка», «усі прихильники ісламу», «мусульмани, які коряться одному еміру». Сам аш-Шатибі робить наступний висновок: «*джама'* позначає зібрання навколо імама, який тримається Писання й Сунни. Зрозуміло, що зібрання навколо того, хто суперечить Сунні, виходить межі поняття *джама'*»⁸⁹.

Керуючись такими принципами, суннітські апологети й доксографи не розглядали *агль ас-сунна аль-джама'* як неподільну «ортодоксію», але підкреслювали внутрішній поділ. 'Абд аль-Кагір аль-Багдаді (980-1037 рр.), наприклад, поділяв суннітів аж на вісім «категорій» (*аснаф*).⁹⁰ Утім, кожна «категорія» ототожнювалася 'Абд аль-Кагіром з певним родом діяльності (наприклад, теологи-муттакаліми, правники, бійці-мурабіти, граматики, екзегети), а не з утворенням окремої «секти» (*фірка*). Найширше доксограф розповідає про представників мусульманського права (*фікх*), які, серед іншого, «славлять праведних попередників (*ас-саляф ас-салих*) громади».⁹¹ До найвідоміших представників цієї групи аль-Багдаді відносить імамів-

⁸⁶ Ібн Абд аль-Барр. Джаміу' байан аль-'ільм уа фадлі-гі [Текст] / Ібн 'Абд аль-Барр ; [ред. А. Зугайрі]. — Ар-Рійад : Дар ібн аль-Джаузі, 1994. — С. 1151.

⁸⁷ Ат-Тахауї, Абу Джа'фар. Байан 'ақида агль ас-сунна уа ль джама' [Текст] / Абу Джа'фар ат-Тахауї. — Бейрут : Дар ібн Хазм, 1995. — 32 с.

⁸⁸ Абу Му'аз, Тарік. 'Ақида агль ас-сунна уа ль-джама' лі ль-імам Абу 'Іса ат-Тірмізі [Текст] / Тарік Абу Му'аз. — Ар-Рійад : Дар аль-Ватан, 2000. — С. 51-57.

⁸⁹ Аш-Шатибі, Абу Ісхак. Кітаб аль-'Іттісам [Текст] / Абу Ісхак аш-Шатибі ; [ред. Абу 'Убайда Аль Сулайман]. — [Б.м.]: Мактаба ат-Таухід, [Б.д.]. — Т. 3. — С. 311.

⁹⁰ Аль-Багдаді, Абу Мансур. Аль-Фарк байна ль-фірак [Текст] / Абу Мансур аль-Багдаді ; [ред. Мухаммад 'Усман]. — Аль-Кагіра : Мактаба ібн Сіна, 1988. — С. 272.

⁹¹ Там само.

муджтагідів, тобто епонімів різних мазгабів та їхніх учнів – Маліка (712-796 рр.), Абу Ханіфу (699-767 рр.), Ахмада ібн Ханбала (780-856 рр.), аш-Шафі'ї (767-820 рр.), аль-Ауза'ї (707-744 рр.), ас-Саурі (716-788 рр.), Абу Лайла (пом. 765 р.) та *загіритів*⁹².

Отож, «серцевиною» суннізму виступають *асхаб аль-хадіс* – «прибічники хадісів», правники та знавці переказів, які знаходилися біля витоків розгалуженої правової та віроповчальної доктрини суннізму. Ціла плеяда вчених, яка свого часу опонувала Омейядам (661-750 рр.), відіграла особливу роль у мусульманському світі за часів *міхні* («випробування») халіфів-му'тазилітів (IX ст.), своєїрідної «інквізиції», розгорнутої вже Аббасидами. Класичним прикладом спротиву з боку *асхаб аль-хадіс* є життєвий шлях уже згаданого правника Ахмада ібн Ханбала, засновника ханбалітської релігійно-правової школи, який, зазнавши численних переслідувань і тортур, не відмовився від своїх переконань, зокрема й вчення про нествореність Корану.⁹³

Як відзначає К.Мелхерт, VIII та IX століття були часом найзапеклішого протистояння між *асхаб аль-хадіс*, які спиралися на суто текстуальну аргументацію віровчення, а також *асхаб ар-рай* («прибічники [індивідуального] погляду»), які апелювали до раціоналізму⁹⁴. Натомість російський дослідник М.Романов, аналізуючи одну із праць видатного представника *асхаб аль-хадіс* Абу ль-Фараджа ібн аль-Джаузійя (1116-1201 рр.), переконливо доводить, що «прибічники хадісів» «протиставляли раціоналістам не «буквалізм» та «формалізм», а альтернативну систему аргументації, яку можна розглядати і як оригінальний метод пізнання соціальної реальності»⁹⁵.

У суннітському середовищі поширювалося чимало переказів, які конструювали власну ідентичність *асхаб аль-хадіс*.⁹⁶ В одному з них Ахмад ібн Ханбал, уже згадана ключова фігура серед «прибічників хадісів», ототожнює *асхаб аль-хадіс* із *абдаль* – з постійним числом праведників, яке не змінюється.⁹⁷ Фактично в межах ханбалізму доктрина *асхаб аль-хадіс* набула особливого значення, трансформувавшись у цілісний метод суннітського віровчення. Правник Абу ль-Вафа' ібн 'Акіль (1040-1119 рр.),

⁹² Там само. — С. 273.

⁹³ Аль-Джабрі, Мухаммад. — Аль-Мусаккіфун фі ль-хадара аль-'арабійя: міхна ібн Ханбал уа накба ібн Рушд [Текст] / Мухаммад аль-Джабрі. — Бейрут : Марказ Дірасат аль-Вахда аль-'Арабійя, 2008. — С. 349.

⁹⁴ Melchert, Christopher. The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries С.Е. [Текст] / Christophet Melchert. — Leiden: Brill, 1997. — Р. 1-32

⁹⁵ Романов М. Г. Хадис в системе аргументации ибн аль-Джаузи (ум. в 597/1201 г.) (по материалам Талбис Иблис / «Наушениа Дьявола») [Текст] / М.Г. Романов // Христианский Восток. — 2009. — Том. 5. — С. 316.

⁹⁶ Аль-Макдісі, Абу ль-Фатх. Мухтасар аль-худджа 'аля тарік аль-мухадджа [Текст] / Абу ль-Фатх аль-Макдісі ; [ред. Мухаммад Гарун]. — Ар-Ріяд : Дар Адва' ас-Саляф, [Б. д.]. — С. 112-130.

⁹⁷ Там само. — С. 113.

намагаючись підкреслити внутрішній інтегративний зміст цієї доктрини незалежно від політичних переконань, відзначав: «Для мене сунніт – це не той, кому подобається Му’авія та Йазід, Абу Бакр та ‘Умар... сунніт для мене – це той, хто йде слідами Пророка та вчиняє у відповідності до *фатв* правників»⁹⁸.

Оскільки центральне місце у методологічних принципах *асхаб аль-хадіс* власне й посідала Сунна, вивчення якої ототожнювалося із процесом набуття релігійних знань (*‘ільм*), «традиція» (*накль*) як сукупність віроповчальних текстів перетворилася на основу релігійних наук. Враховуючи цей факт, ще у класичну добу сходознавчої науки «прибічники хадісів» отримали назву «традиціоналістів».

Одним із перших науковців, хто дав комплексну оцінку *асхаб аль-хадіс*, був німецький науковець Йоганнес Фук (1894-1974 рр.), який 1939 року опублікував статтю під назвою «Роль традиціоналізму в ісламі»⁹⁹. Але сам термін «традиціоналізм» на позначення мусульманських правників-текстуалістів вживався ще раніше, у науковій літературі початку ХХ століття.¹⁰⁰ Як свідчить дослідження Вільяма Грехема, поняття «традиціоналізм» у позначенні *асхаб аль-хадіс* неодноразово реінтерпретувалося, але у підсумку зберегло своє основне історичне значення.¹⁰¹

У сучасних витлумаченнях автохтонних мусульманських джерел, приналежних до традиціоналізму, найчастіше вживається термін *салафійя*, утворений від вживаного ще в добу Середньовіччя виразу *ас-салаф ас-салих* («праведні попередники», перше й друге покоління мусульман). Один із новітніх мусульманських авторів визначає термін *салафійя* наступним чином: «Релігійний напрям, який надає шаріатським текстам пріоритет перед різного роду видозмінами, як методологічно, так і предметно; який вважає обов’язковим прямий шлях Посланця, мир йому й Боже благословення, а також прямий шлях сподвижників, як у знанні, так і в діях; який відкидає усе, що суперечить цьому прямому шляху в питаннях віровчення, поклоніння та законодавства».¹⁰² Як свідчить єгипетський дослідник Мустафа Хільмі, «метод» *салафійя* включає у себе три головні принципи: «пріоритет

⁹⁸ Ібн Таймійя. Дару’ т-та’руд аль-’акль уа н-накль [Текст] / Ібн Таймійя ; [ред. Мухаммад Рашад Салім]. — Ар-Ріяд : Джамі’а ль-Імам Мухаммад Са’уд, 1991. — Т. 2. — С. 67, 68.

⁹⁹ Fuck Johannes. Die Rolle des Traditionalismus im Islam [Текст] / Johannes Fuck // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. — 1939. — No. 93. — P. 1-32.

¹⁰⁰ MacDonald Duncan. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory [Текст] / Duncan MacDonald. — New York: Charles Scribner, 1903. — P. 91.

¹⁰¹ Graham, William A. Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation [Текст] / William A. Graham // Journal of Interdisciplinary History. — 1993. — Vol. 23. — No. 3. — P. 495-522.

¹⁰² Аз-Зунайді, ’Абд ар-Рахман. Ас-Салафійя уа кадайя аль-’аср [Текст] / ’Абд ар-Рахман аз-Зунайді. — Ар-Ріяд : Дар Ішбілійя, 1998. — С. 49.

релігійного закону (*шарі'а*) перед розумом», «відмова від раціоналістичного витлумачення», «наведення доказів через посилення на айати Корану та їхні аргументи».¹⁰³ Чималого вжитку поняття *салафійя* (salafism, salafiyyah) набуло й у західній науковій літературі.¹⁰⁴

Варто зауважити, що сучасне термінологічне значення салафізм отримав у зв'язку зі становленням *аль-ваггабійя* – реформаторського руху, розгорнутого у XVIII столітті на теренах Аравійського півострова під проводом ханбалітського правника Мухаммада ібн 'Абд аль-Ваггаба ат-Тамімі (1703-1792 рр.) та еміра Дір'ї Мухаммада ас-Сауда (пом. 1765 р.).¹⁰⁵ Саме тому *салафійя* інколи ототожнюється із «ваггабізмом», який пов'язується сучасними науковцями із офіційною апологетикою саудівських релігійних кіл.¹⁰⁶ Існують підстави стверджувати, що вперше термін *ваггабійя* був вживаний у XIX столітті британськими колонізаторами – з метою протиставлення нового руху іншим формам релігійного буття ісламу, зокрема популярних народних практик Османської імперії та інших частин мусульманського світу.

Утім, оцінюючи історичний розвиток сучасних опозиційних рухів на Близькому Сході, окремі дослідники констатують факт появи т.зв. «неосалафізму» або «неоваггабізму»¹⁰⁷, представники якого вкрай критично сприймають діяльність правлячих еліт Саудівської Аравії та інших близькосхідних країн. На ґрунті неосалафізму, вважають інші автори, визріває т.зв. *джігадізм*, фундуючи ідеологічну доктрину багатьох воєнізованих рухів північного Кавказу, Іраку, Афганістану, західної Африки

¹⁰³ Хільмі, Мустафа. Кава'ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі [Текст] / Мустафа Хільмі. — Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-'Ільмія, 2005. — С. 159-175.

¹⁰⁴ Див. Al-Juhany, Uwidah *Metaireek. Najd before the Salafi reform movement: social, political and religious conditions during the three centuries preceding the rise of the Saudi state* [Текст] / Uwidah Metaireek al-Juhany. — NY : Ithaca Press, 2002. — 213 p.; Commins David. *The Wahhabi mission and Saudi Arabia* [Текст] / David Commins. — New York: Tauris, 2006. — 276 p.; Dallal Ahmad. *Appropriating the past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought* [Текст] / Ahmad Dallal // *Islamic Law and Society*. — 2000. — Vol. 7. — No. 3. — P. 325-358; Scott, Lucas. *The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam* [Текст] / Lucas Scott // *Islamic Law and Society*. — 2006. — Vol. 13. — No. 3. — P. 289-324; Wagemakers, Joas. *Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse* [Текст] / Joas Wagemakers // *Arabic Studies Quaterly*. — 2008. — Vol. 30. — No. 4. — P. 1-22; Wiktorowicz, Quintan. *The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad* [Текст] / Quintan Wiktorowicz // *Middle East Policy*. — 2001. — Vol. VIII. — No. 4. — P. 18-38.

¹⁰⁵ Васильев А.М. *История Саудовской Аравии (1745 — 1973)* [Текст] / А.М. Васильев. — М.: Наука, 1982. — С. 2-12.

¹⁰⁶ Commins David. *The Wahhabi mission and Saudi Arabia* [Текст] / David Commins. — New York: Tauris, 2006. — P. 40-55.

¹⁰⁷ Al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* [Текст] / Madawi Al-Rasheed. — New York: Cambridge University Press, 2007. — P. 177.

тощо.¹⁰⁸ Знову ж таки, методологічним недоліком таких оцінок, незважаючи на широку фактологічну базу, є надто широке узагальнення понять «ваггабізм» та «салафізм», намагання протиставити ці витлумачення ісламського віровчення мейнстріму суннізму загалом.

Проте, як свідчать документальні джерела, сам Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб асоціював себе не з якимось окремим та новим рухом, а класичним уявленням про громаду *агль ас-сунна ва ль-джама'а*. Так, зокрема, у трактаті під назвою «Шість принципів» ат-Тамімі називає спільність мусульман, об'єднання навколо єдиного лідера та безпосереднє звернення до Корану й Сунни трьома із шести важливих основ віри.¹⁰⁹ Зважаючи на ідеологічну багатоманітність різних мусульманських рухів у ХІХ та ХХ століттях, у набагато ширшому значенні поняття «салафійя» асоціюється із доктринальною спільністю, представники якої заперечують некритичне сприйняття (*таклід*) усіх релігійних авторитетів, окрім *ас-саяф ас-саліх* («праведні попередники»), зокрема й релігійно-правових шкіл (*мазагіб*).¹¹⁰

Історично *салафійя*, репрезентовані правниками та іншими фахівцями в різних галузях мусульманських релігійних наук, виробили свою оцінку мусульманського Середньовіччя й власний канон авторів-традиціоналістів. У саудівських релігійних колах – головному осередку салафізму – пріоритет надається історичній спадщині ханбалітів, адже ханбалізм фактично виявився головним рецептором методу *агль аль-хадіс*. Деякі саудівські автори навіть схильні представляти *мазгаб* ібн Ханбала як основну складову *салафійя*.¹¹¹ Неважко помітити, що в роботах апологетичного характеру найбільшою популярністю з-поміж середньовічних авторів користується Тахі ад-Дін ібн Таймійя (1263-1328 рр.), Абу Бакр бін Айуб ібн аль-Кайїм (1292-1350 рр.), Мухаммад бін Ахмад аз-Загабі (1274-1348 рр.), Ісма'іл бін 'Умар ібн Касір (1300-1374 рр.), Абу ль-Фарадж 'Абд ар-Рахман бін Раджаб (1335-1393 рр.) та багато інших знавців хадісів, правників та істориків.¹¹²

Американський дослідник Скотт Лукас наголошує на тому, що термін *салафійя* може бути адаптований і до хадісознавства в цілому, відносячи туди представників релігійних наук перших століть ісламу, та навіть виокремлюючи два методи – пов'язаний із *мазгабами* (школа ібн Ханбала) та

¹⁰⁸ Tibi, Bassam. *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad* [Текст] / Bassam Tibi. — New York : Routledge, 2008. — P. 41.

¹⁰⁹ Ібн 'Абд аль-Ваггаб. *Аль-Усул ас-Сітта* [Текст] / Ібн 'Абд аль-Ваггаб // *Сітсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб*; [Упор. 'А. ас-Сулайман]. — Аль-Кагіра : Дар аль-Фуркан, 2003. — С. 24-47.

¹¹⁰ Фатавва 'Улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Халід бін 'Абд ар-Рахман аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 804.

¹¹¹ Абу Тама, Ахмад. *Накд калям аль-муфтарін 'аля ль-ханабіля ас-салафійїн* [Текст] / Ахмад Абу Тама. — Катар: Мактаба ібн аль-Кайїм, 1993. — С. 1-4.

¹¹² Аль-Фаузан, Саліх бін Фаузан. *Аль-Іршад аля Сахіх аль-'Іттікад* [Текст] / Саліх бін Фаузан аль-Фаузан. — Ар-Ріяд : Ар-Ріясату ль-'Амма лі ль-Ідарату ль-Бухусі ль-'Ільмійя уа ль-Іфта' уа д-Да'ува уа ль-Іршад, 1990. — С. 295-310.

із незалежним вивченням Сунни (аль-Бухарі, ібн Хазм).¹¹³ Можна стверджувати, що традиціоналістичний «канон» включає у себе авторів зі спільною методологією, виробленою стосовно оцінки сакральних текстів та їхнього застосування до змінної суспільно-політичної дійсності, що, зауважимо, також розглядається апологетикою як одна із важливих функцій представників релігійних наук.¹¹⁴

Ісламський традиціоналізм в умовах сучасності: індивідуальний контекст. Як уже неодноразово відзначалося, чимало досліджень мусульманського традиціоналізму виконуються на основі політологічних студій, натомість власне релігійна складова часто лишається поза увагою. Оскільки традиціоналізм, як справедливо відзначають деякі автори, набув транснаціональних характеристик¹¹⁵ та, користуючись спонсорською підтримкою з країн Перської Затоки, претендує на важливу роль серед європейських мусульман, відкритим залишається питання про те, наскільки прескрипти апологетів салафізму визначають конкретне життя окремого віруючого та які саме доктрини формують його ставлення до світу. Спираючись на численні *фатви* (обгрунтовані релігійно-правові відповіді на актуальні запити) сучасних апологетів традиціоналізму, ми спробуємо розглянути практичні настанови, якими, на думку релігійних авторитетів, віруючий повинен керуватися в повсякденному житті. Зауважимо, що в умовах розвитку масових комунікацій, зокрема Інтернету, тексти *фатв* мають загальнодоступний характер та розраховані на глобальну аудиторію.

Для більш адекватного відображення розрізнених матеріалів, ми обрали три невід’ємних сфери буття віруючих – політику, тобто уявлення про ідеали державного устрою, ставлення до представників інших віросповідань, особливо актуальне для мусульман Заходу, а також особливості механізмів соціалізації та соціальної адаптації, зокрема традиціоналістичних прескриптів щодо сприйняття світської культури, розваг, західних елементів побуту тощо. Головну джерельну базу дослідження складають праці саудівських традиціоналістів ’Абд аль-’Азіза бін База (1910-1999 рр.), Мухаммада аль-’Усайміна (1925-2001 рр.), ’Абд Аллага ібн Джібріна (1933-2009 рр.), Саліха аль-Фаузана (народ. 1933), Насір ад-Діна аль-Албані (1914-1999 рр.), ’Абд ар-Рахмана ас-Судейса (нар. 1960 р.) та інших релігійних авторитетів XX та XXI століть.

Сучасна політична доктрина традиціоналістів. Середньовічні автори, на яких у своїх оцінках держави й права спираються салафіти,

¹¹³ Scott Lucas. The Legal Principles of Muhammad b.Ismail al-Bukhari and their Relationship to Classical Salafi Islam [Текст] / Lucas Scott // Islamic Law and Society. — 2006. — Vol. 13. — No. 3. — P. 290, 291, 321.

¹¹⁴ Замзамі, Йахйя бін Мухаммад. Танзілу ль-Айаті ’Аля ль-Вакіа’ ’інда ібн аль-Кайїм [Текст] / Йахйя бін Мухаммад Замзамі // Маджалляту ль-Бухус уа д-Дірасат аль-Кур’анійя. — 2007. — Вип. 2. — № 4. — С. 21-27.

¹¹⁵ Wiktorowicz Quintan. The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad [Текст] / Quintan Wiktorowicz // Middle East Policy. — 2001. — Vol. VIII. — No. 4. — P. 36.

схильні ототожнювати релігію та політику, але за тієї умови, що влада буде сприйматись елітою як релігійна діяльність, а не засіб для забезпечення земних інтересів. Ібн Таймійя пише: «Необхідно розглядати посаду еміра як релігійний обов'язок та шлях, який через добрі вчинки наближає до Всевишнього Бога, а найкраще з таких наближень – послух Йому та Його Посланцю. Проте більшість людей руйнує такий стан справ, бажаючи обійняти цю посаду виключно заради самої влади та майна»¹¹⁶. Отож, використання релігійних приписів із політичною (тобто *дуніаві*, «мирською») метою, яке багато авторів закидають традиціоналістам, засуджується самими авторитетами *салафійя*.

Не можна також однозначно стверджувати, як це робить багато західних дослідників, що політична програма суннітського традиціоналізму апелює виключно до буквального розуміння Корану й Сунни, пропагуючи статичний ідеал тоталітарної держави.¹¹⁷ Так, зокрема, учень ібн Таймійї, ібн аль-Кайїм аль-Джаузійя, праці якого широко цитовані сучасними салафітами, відзначав, посилаючись на ханбалітського правника ібн 'Акіля (1040-1119 рр.), що поняття «відповідності» (*вафак*) політики (*сійаса*) релігійному закону має наступне значення: *сійаса* лише не повинна суперечити *шарі'а*, але не обов'язково повинна збігатися з ним буквально. Неправильне розуміння такої «відповідності» призводить до того, що *шарі'а* розглядається як обмежена правова система, а це, на думку апологета, відкрито суперечить ісламу.¹¹⁸ Ібн аль-Кайїм пише: «Всевишній — Слава Йому! — пояснив... що Його мета — утвердити справедливість між Своїми рабами... тож яким би шляхом не досягалася ця справедливість, вона є складовою релігії, а не чимось, що суперечить їй. Тому не можна сказати, що справедлива політика суперечить тому, про що говорить Законодавець, але ж насправді відповідає тому, із чим він прийшов та навіть є однією зі складових цього. Ми називаємо це «політикою», лише користуючись вживаним терміном, бо ж насправді вона являє собою справедливість Господа та Його Посланця»¹¹⁹.

Твердження ібн аль-Кайїма знаходили відгук серед новітніх представників ісламського реформізму; так, зокрема, туніський реформатор Хайр ад-Дін ат-Тунісі (1822-1890 рр.) посилався на «Шляхи правління» з метою доведення того факту, що соціально-політичні реформи за європейським зразком не суперечать ісламському віровченню.¹²⁰ На гнучкості в окремих питаннях мусульманського права наполягав ще вчитель

¹¹⁶ Ібн Таймійя. Ас-Сійаса аш-шар'ійя фі ісляху р-ра'і уа р-ра'ійя [Текст] / Ібн Таймійя ; [ред. 'Алі бін Мухаммад аль-'Імран]. — Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. — С. 275.

¹¹⁷ Tibi Bassam. Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad [Текст] / Bassam Tibi. — New York: Routledge, 2008. — Р. 85.

¹¹⁸ Ібн аль-Кайїм. Турук ль-хукмійя фі с-сійасату ш-шар'ійя [Текст] / Ібн аль-Кайїм ; [ред. Бакр Абу Зайд]. — Ар-Ріяд : Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. — С. 29, 30.

¹¹⁹ Там само. — С. 31, 32.

¹²⁰ Ат-Тунісі, Хайр ад-Дін. Аквам аль-масалік фі ма'ріфа ахваль аль-мамалік [Текст] / Хайр ад-Дін ат-Тунісі. — Туніс : Матба' ад-Дауля, 1869. — С. 50.

ібн аль-Кайїма ібн Таймійя, проголосивши тезу про легальність переходу влади від «халіфів» (*хляфа*) до «царів» (*мулук*) у разі, якщо немає змоги відновити халіфат, а також можливість ігнорування певних приписів релігійного закону, що мають стосунок до політики, в разі крайньої необхідності.¹²¹

«Шаріатська політика», пропагована середньовічними й сучасними традиціоналістами, спирається на поняття *хукм бі-ма анзаля Ллаг* («суд, який зіслав Бог»). Цей вираз у різних варіаціях неодноразово повторюється в Корані: «Воістину, зіслали Ми Таурат, в якому – прями́й шлях і світло. Судять за ним юдеї́в пророки, які на вернули́ся до Алла́ха, і рабини, і книжники, як це було наказано їм – оберігати Писання Алла́ха і бути свідками йому. І не бійтеся людей, а бійтеся Мене! І не продавайте знамень Моїх за безцінь! А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – невіруючі!» (Коран, 5:44). Зауважимо, що за контекстом цей аят пов'язаний із полемікою проти юдеї́в та християн, які, згідно з віровченням Корану, відступили від істини, викладеної в біблійних текстах. Кінцеве твердження («ті, які не судять...») повторюється ще й у наступних айатах, але вже в інших варіантах: «А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – несправедливі» (Коран, 5:45), «А ті, які не судять за тим, що зіслав Аллах, вони – нечестивці» (Коран, 5:47). У підсумку Бог звертається до Пророка з таким закликом: «Тож суди між ними згідно з тим, що зіслав Бог, і не підкоряйся бажанням їхнім, щоб не ухилитися від тієї істини, яка явилася тобі» (Коран, 5:48). Коран засуджує тих, хто звертається до суспільних норм до-ісламських часів: «Невже прагнуть вони суду часів невігластва? Хто ж краще Бога в суді для людей стійко [віруючих]?» (Коран, 5:50). Схоже значення має й відповідний аят із сури «Жінки»: «Вони прагнуть звернутися за судом до *тагута*, хоча їм було наказано не вірувати в нього» (Коран, 4:60). *Тагутом* у суннітській традиції, як свідчить Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб, позначають не просто ідолів, а «все, чому поклоняються замість Бога»¹²².

Сучасні апологети, спираючись на середньовічне розуміння співвідношення ісламу та політики, видали чимало *фатв*, де засуджується «суд не за тим, що зіслав Бог». Так, зокрема, ібн Джібрін однозначно відкидає можливість сприйняття будь-яких «вигаданих законів» (*кауванін аль-вада'і*). Наголошуючи на тому, що у більшості мусульманських країн панує форма правління, запозичена з Заходу, такі суперечливі *шарі'а* практики він позначає терміном *куфр* («невір'я»).¹²³ В інших документах,

¹²¹ Ібн Таймійя. Аль-Халіфа уа ль-Мульк [Текст] / Ібн Таймійя ; [Ред. Хаммад Саяма, Мухаммад 'Аувіда]. — Аз-Зарка' : Мактаба аль-Манар, 1994. — С. 36.

¹²² Ібн 'Абд аль-Ваггаб. Ма'нан ат-Тагут [Текст] / Ібн 'Абд аль-Ваггаб // Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджадід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'Абд ас-Саям ас-Сулайман]. — Аль-Кагіра : Дар аль-Фуркан, 2003. — С. 299.

¹²³ Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 82.

виданих саудівськими релігійними вченими, наголошується, що відступ від Корану й Сунни з «мирською» метою (наприклад, через хабарі) ще не може вважатися «невір'ям», яке виводить людину за межі ісламу. Натомість свідоме переконання у правильності законів, які суперечать *шарі'а*, вважається «невір'ям» у повному сенсі цього слова.¹²⁴ 'Абд Аллаг ібн Баз, один із найавторитетніших апологетів традиціоналізму ХХ ст., пише: «Хто судить не за тим, що зіслав Бог та ще й вважає, що такий суд кращий за настанови Божі, той – невіруючий, і так вважають усі мусульмани»¹²⁵. Оскільки цитовані джерела посилаються на правила досить загального й категоріального характеру, можна стверджувати, що поняття «суд за тим, що зіслав Бог», не має прив'язки конкретно до певної системи державного устрою, а тому закликає кожного сповідника ісламу триматися правових норм ісламу незалежно від країни проживання. Саме тому серед традиціоналістів у Європі лунають заклики витворити альтернативні системи регулювання соціальних відносин – наприклад, шаріатські суди, що регламентували би процеси цивільного характеру.¹²⁶

Ще наприкінці 80-х та на початку 90-х років м.ст. саудівські традиціоналісти однозначно засуджували не лише еміграцію до немусульманських країн, а навіть поїздки туди з прагматичних міркувань. Ібн Баз у своїй фатві відзначав: «Відвідувати країну, де сповідується багатобожжя (*біляд аш-шірк*), маючи на меті туризм, торгівлю, візит до деяких людей чи якусь іншу ціль, схожу на ці, не дозволяється. Адже така справа дуже шкідлива та суперечить Сунні Пророка, мир йому і Боже благословення, яка забороняє цю дію».¹²⁷ Мухаммад ібн 'Усаймін наголошував, що візит до не-мусульманської країни дозволяється лише у крайніх випадках, наприклад, з метою лікування.¹²⁸ Проживання на «землі невір'я», на думку ібн 'Усайміна, можливе лише за умови дотримання усіх релігійних приписів (наприклад, п'ятничної молитви) та у двох випадках: заклику до ісламу, що є обов'язком мусульманської громади, а також «вивчення того, як живуть невіруючі». Остання дія, стверджує апологет, спрямована на засторогу мусульман від неправильного способу життя та є видом *джігаду*.¹²⁹

Коли еміграція мусульман до країн Заходу набула особливо широких масштабів (зокрема, у 90-х роках) та перетворилася на невідворотне явище, твердження апологетів традиціоналізму дещо змінилися. Наприклад, Саліх

¹²⁴ Фатава 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 84.

¹²⁵ Там само. — С. 85.

¹²⁶ Caldwell Christopher. Reflections on the Revolution in Europe: immigration, Islam and the West [Текст] / Cristopher Caldwell. — New York: Doubleday, 2009. — P. 220-224.

¹²⁷ Фатава 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 930.

¹²⁸ Там само. — С. 931.

¹²⁹ Там само. — С. 934.

аль-Фаузан, відомий саудівський релігійний діяч, схильний розглядати еміграцію саме як *гіджру* до країн, де можна вільно сповідувати іслам в усій повноті. Цитуючи хадіс про те, що *гіджра* триватиме аж до Судного Дня, аль-Фаузан допускає можливість переселення до не-мусульманської держави (*дар аль-куфр*), адже «одне зло менше за інше».¹³⁰ Доказ на це апологет віднаходить у історії ісламу, зокрема подіях 615 року, коли група сподвижників Пророка емігрувала до християнської Ефіопії. «Якщо у якійсь країні проживає мусульманська меншина або кількість мусульман досить велика, можна переселитись туди й жити разом із ними, навіть якщо ця країна є не-мусульманською», підсумовує аль-Фаузан.¹³¹

Як свідчить інша фетва цього ж автора, його підхід до понять «ісламська» та «не-ісламська» країна також має диференційований характер. Так, наприклад, забороняється туристична подорож до тих «ісламських країн», де поширені негативні, з точки зору традиціоналізму, явища: продаж алкогольних напоїв, відкриті розважальні заходи, відсутнє розмежування чоловіків та жінок у громадських місцях.¹³²

Інший видатний апологет, один із найбільш авторитетних знавців хадісів ХХ століття, Насір ад-Дін аль-Албані в одній із фатв навіть стверджував, що в окремих не-мусульманських країнах, де існує релігійна свобода, мусульмани здатні ширше практикувати віровчення ісламу, ніж у т.зв. «ісламських державах», уряди яких виступають проти традиціоналістичних інтерпретацій ісламу. За таких умов суннітська громада розглядається як транснаціональна цілісність, незалежна від конкретних форм державного устрою. Аль-Албані наголошує, що основу мусульманської ідентичності становить не співвіднесеність із якоюсь партією, соціальною організацією чи іншими рухами, а приналежність до «спасенної групи», найбільш правильного та найбільш вірного шляху, утвердженого «праведними попередниками» громади (*ас-саляф ас-саліх*).¹³³ Зауважимо також, що більшість перерахованих тверджень мають рекомендаційний, а не категоричний характер, адже, наприклад, подорож до не-мусульманської країни сама по собі не може бути гріхом, але гріховним може бути намір або «спокуси» (*футун*), з якими віруючий зустрічається у країнах Заходу.

Цікаво зауважити, що, попри однозначний осуд «вигаданих законів», деякі традиціоналісти дозволяють участь у виборах керівництва неісламських країн. Саудівський апологет Мухаммад аль-Мунаджід, один із авторів популярного сайту *аль-Іслям – суваль уа джауаб* («Іслам: запитання й

¹³⁰ Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджадід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'Абд ас-Салям ас-Сулайман]. — Аль-Кагіра : Дар аль-Фуркан, 2003. — С. 119.

¹³¹ Там само.

¹³² Там само. — С. 117, 118.

¹³³ Маса'іл аль-'ільмійя уа фатаува аш-шар'ійя. Фатаува аш-Шайх аль-'Алляма Мухаммад Насір ад-Дін аль-Албані фі ль-Мадіна уа ль-Імарат [Текст] ; [упор. У. Салім, А. Салім]. — Танта : Дар ад-Ді'я, 2006. — С. 29, 30.

відповідь»), засвідчує, що мусульманин може голосувати за немусульманського кандидата, мотивуючи свій вибір благом мусульманської громади та належно оцінивши політичну програму.¹³⁴

Традиціоналізм у контексті міжрелігійних стосунків. Чимало авторів розглядають доксографічну та полемічну літературу мусульманського Середньовіччя як «релігієзнавчу», наголошуючи на тому, що навіть суто апологетичний підхід до сприйняття Іншого як загрози включав чимало елементів історичної критики.¹³⁵ З іншого боку, автори аш'аритської теологічної школи (сам Абу ль-Хасан аль-Аш'арі (874-936 рр.), Мухаммад аш-Шаграстані (1086-1153 рр.)) та філософської традиції (Абу р-Райхан аль-Біруні (973-1048 рр.)) у своїх працях розглядали доктрини різних релігійних вчень без полемічної мети та прагнучи якомога ширше охопити різні види світогляду загалом. Американський сходознавець Бернард Льюїс справедливо відзначає: «на відміну від більшості ранніх релігійних документів, [Коран] показує знайомство із релігією як категорією явищ, а не просто явищем... Існує не просто одна релігія, існують релігії»¹³⁶.

Суннітський традиціоналізм, у межах якого також побутувала самостійна доксографічна традиція, сповідував дещо іншу парадигму оцінки «єретичних» напрямів ісламу та представників різних релігій. Як ми уже неодноразово відзначали у межах різних наукових розвідок,¹³⁷ традиціоналістичне «релігієзнавство» характеризується трьома вихідними особливостями.

По-перше, у своєму підході до розуміння терміну «релігія» (*дін, мілля*) традиціоналісти апелювали до соціального, політичного та економічного значення цього феномену, намагаючись таким чином показати перевагу ісламу над іншими релігіями як ефективної доктрини суспільного розвитку. По-друге, як свідчить чимало посилань на практики інших релігій у доктринальних творах традиціоналістів, справжньою метою критики християнства, юдаїзму, зороастризму, індуїзму, сабеїзму та політеїстичних

¹³⁴ Галь йаджуз тасвіт аль-муслімін лі ль-куффар аль-ахафф шарр-ан? [Електронний ресурс] [Текст]. – Режим доступу: <http://www.islam-qa.com/ar/ref/3062>.

¹³⁵ Muslim Perception of Other Religions. A Historical Survey [Ed. by Jacques Waardenburg]. — New York: Oxford University Press, 1999. — P. 3-50.

¹³⁶ Lewis Bernard. The Jews of Islam [Текст] / Bernard Lewis. — Princeton: Princeton University Press, 1984. — P. 12.

¹³⁷ Якубович М. Проблема релігійного конфлікту в традиційній суннітській екзегезі [Текст] / М. Якубович // Конфлікти і примирення крізь призму віри. XI Матеріали XI Всеукраїнської науково-практичної конференції. Львів, 11-12 квітня 2008 року ; [ред. І. Новицька]. — Львів : Український Католицький Університет, 2009. — С. 79-84; Якубович М. Співвідношення національного та релігійного у вченні сучасних представників ісламського традиціоналізму [Текст] / М. Якубович // Українське релігієзнавство. — № 52. — 2009. — С. 60-69; Yakubovych M. Prophethood as a Historical Necessity: between the Islamic Traditionalism and the Eastern Neoplatonism [Текст] / M. Yakubovych // Studia Antyczne i Mediewistyczne. — 2009. — No. 7 [42]. — P. 57-73.

релігій було прагнення не стільки довести істину їхнім послідовникам, скільки попередити виникнення негативних явищ серед самих мусульман. Наприклад, предметом гострого осуду традиціоналістів, були «нововведення» (*біда'*) та «уподібнення невіруючим» (*ташаббуґ бі ль-куффар*), яке виявлялося у запозиченні деяких форм поклоніння, побуті, системі правовідносин. Вагому роль у традиціоналізмі посідала й боротьба з язичництвом (*шірк*), яке, за переконаннями салафітів, постійно загрожує віруючим. По-третє, традиціоналістичне розуміння Іншого сприймалося крізь призму власних релігійних переконань, а тому неісламські форми релігійності часто описувались у термінах мусульманської доктрини.

Представники пізнього традиціоналізму, розвинутого, зокрема, у вченнях реформаційного руху послідовників Мухаммада бін 'Абд аль-Ваґаба (1703-1791 рр.), продовжують використовувати метод середньовічних авторитетів, намагаючись унебезпечити іслам від впливу інших релігій та появи нових інтерпретацій, які, на думку салафітів, суперечать вченню «праведних попередників» – мусульман першого й другого покоління. Тому одним із найзагальніших принципів, який, за твердженням традиціоналістів, повинен регулювати відносини між мусульманами й не-мусульманами, є доктрина *аль-валя' уа ль-бара'* («прихильність [до віруючих] та непричетність [до невіруючих]»). Як справедливо відзначає Дж.Вейджмейкерс, це вчення перетворилося на базовий соціально-політичний фрейм, крізь призму якого традиціоналісти радять своїм послідовниками конструювати власну ідентичність в умовах мультикультуралізму.¹³⁸ К.Вікторович, автор численних студій у галузі радикальних ісламських організацій, розглядає фрейми сучасного традиціоналізму в контексті «теорії соціальних рухів» (*social movements theory*), показуючи на численних прикладах, яким чином текстуальні імперативи набувають реального ідеологічного значення та консоліднують ресурсну базу прихильників традиціоналізму в різних частинах світу.¹³⁹

Традиціоналіст 'Абд ар-Рахман 'Абд аль-Халік наголошує на тому, що доктрина *аль-валя' уа ль-бара'* покликана для формування соціального позиціонування віруючих. До *аль-валя'*, за його переконаннями, належить любов до Пророка, віруючих, вчених, родичів та нужденних; до *аль-бара'* — «непричетність» до невіруючих, лицемірів та еретиків.¹⁴⁰ Як свідчить саудівський автор Са'ід ас-Сійні, іслам дозволяє взаємодіяти із не-мусульманами у дуже багатьох соціальних та економічних площинах. Не

¹³⁸ Wagemakers Joas. Framing the "threat to Islam": al-wala' wa al-bara' in Salafi discourse [Текст] / Joas Wagemakers // *Arabic Studies Quaterly*. — 2008. — Vol. 30. — No. 4. — P. 1-22.

¹³⁹ Wiktorowicz Quintan. Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory [Текст] / *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*; [Ed. by. Q. Wiktorowicz]. — Bloomington-Indianapolis : Indiana University Press, 2004. — P. 1-37.

¹⁴⁰ 'Абд аль-Халік, 'Абд ар-Рахман. Аль-Хадд аль-фасіль байна ль-куфр уа ль-іман [Текст] / 'Абд ар-Рахман 'Абд аль-Халік. — Іскандарія : Дар аль-Іман, 2001. — С. 75-126.

забороняється співпраця із іновірцями у торгівлі, науці, освіті, медицині; мусульманин може влаштовуватися на роботу до не-мусульман та, з іншого боку, влаштовувати не-мусульман до себе; допускається також робота в урядових інституціях неісламських країн.¹⁴¹ Принцип *аль-бара*' стає актуальним у тих випадках, коли певна «співпраця» (*му'аммаля*) або «дружба» (*маваля*') із не-мусульманами негативно впливає на особисту релігійність сповідника чи загрожує мусульманам загалом.¹⁴²

Ібн 'Усаймін розглядає *аль-бара*' у двох виявах: «непричетність до невіруючих та багатобожників» та «непричетність до кожного вчинку, який не схвалюється Богом та Його Посланцем».¹⁴³ Таким чином, під доктриною «непричетності», витоки якої традиціоналісти знаходять ще в Корані (див., наприклад, слова Ібрагіма у сурі «Худоба» (Коран, 6: 78-79): «О люди! Я непричетний до того, що ви додаєте Йому як рівних! Я щиро навернувся до Того, Хто створив небеса й землю, і я не є багатобожником!»), йдеться не про абстрактну «ворожість» чи «ненависть» до не-мусульман, а про намагання захистити власну релігійність та встановити певні соціальні пріоритети, де головну роль відіграватимуть сповідники ісламу. Окрім того, доктрину *аль-валя' уа ль-бара*' можна сприймати як етико-правову теорію, що гармонізує відносини між різними суспільними групами.

Услід за середньовічними джерелами сучасні традиціоналісти засуджують явище «уподібнення» (*ташаббуг*) представникам інших віросповідань. Забороняється вбиратися у одяг, характерний для сповідників інших віровчень, вживати й готувати спеціальні страви, які мають культове значення, використовувати притаманну іншим релігіям символіку тощо.¹⁴⁴ Утім, відзначає ібн 'Усаймін, допускається використання «загальноновживаних» речей, тих, які однаковою мірою поширені і серед мусульман, і серед не-мусульман.¹⁴⁵ Таким чином, технічні засоби та багато інших наукових досягнень, масове застосування яких фактично є складовою глобалізаційного процесу, цілком прийнятне для послідовника традиціоналізму.

Услід за суннітськими апологетами Середньовіччя (див., наприклад, праці ібн Таймій¹⁴⁶ та аз-Загабі¹⁴⁷), традиціоналісти вкрай гостро

¹⁴¹ Sieny Saeed Ismaeel. The Relationship Between Muslims and non-Muslims [Текст] / Saeed Ismaeel Sieny. — Toronto : al-Attique Islamic Publications, 2000. — P. 96-100.

¹⁴² Ibid. — P. 102-106.

¹⁴³ Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 947, 948.

¹⁴⁴ Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 943, 945.

¹⁴⁵ Там само. — С. 944.

¹⁴⁶ Ібн Таймійя. Ікгіда' с-сірату ль-мустанкім лі-махаліфа асхабу ль-джахім [Текст] / Ібн Таймійя ; [ред. Насір аль-'Аклъ]. — Ар-Рійяд : Мактаба ар-Рушд, [Б.д.]. — 973 с.

сприймають можливість певної уваги віруючих до не-мусульманських свят. Шейх ібн 'Усаймін стверджує, що, наприклад, привітання християн із Різдом забороняється як вчинок типу *харам*. Те ж саме стосується й відповіді на привітання з цими святами. На загал будь-яка дія, що може бути названа «відзначенням» не-мусульманських релігійних свят (подарунки, купівля чи роздача солодошів, специфічна символіка та ін.) також підлягає однозначній забороні.¹⁴⁸

Посилаючись на Коран, апологети салафізму наголошують, що відвідини юдеїв та християн («людей Писання», *агль аль-кітаб*) та споживання їхньої їжі не забороняються ісламом, якщо, звісно, не йдеться про продукти із категорії *харам*. Так само допускається здійснення обов'язкової молитви (*салат*) у будинках християн. Існує заборона на відвідування церков, окрім тих випадків, коли метою візиту буде заклик до ісламу. Натомість допускається відвідування мечеті (окрім мекканської) не-мусульманином — «наприклад, щоб послухати заклик до ісламу, або щоб випити води». Однозначно засуджується «заклик до єднання трьох релігій» та будь-який відступ від ісламського віровчення задля прихильності не-мусульман.¹⁴⁹

Особиста соціалізація: контекст суннітського традиціоналізму. Французька дослідниця Ж.Чезарі наголошує, що в останні роки серед європейських мусульман поширилися процеси «сек'юритизації» (*securitisation*), тобто відмови від активної участі в соціально-політичному житті нової батьківщини з метою убезпечити себе від ісламофобських ін'єктив та негативних впливів на особисту релігійність.¹⁵⁰ Як свідчать напрацювання сучасних апологетів, традиціоналізм пропонує альтернативну модель соціалізації, пов'язану із заохоченням молоді до глибшого вивчення ціннісних орієнтирів ісламу.

Серед численних прескриптів, покликаних зберегти мусульманську ідентичність, зустрічається чимало тверджень стосовно одягу. У багатьох західних дослідженнях однією із головних характеристик салафітів вважається *нікаб*, який закриває обличчя жінки, лишаючи лише невелику щілину для очей.¹⁵¹ Утім, існують підстави стверджувати, що релігійні авторитети сучасного традиціоналізму не мають однозначної позиції щодо обов'язковості носіння такої форми одягу.¹⁵² Спираючись на утверджену

¹⁴⁷ Аз-Загабі, аль-Хафіз Шамс ад-Дін. Ташаббуг аль-хасіс бі аглі ль-хаміс [Текст] / Аль-Хафіз Шамс ад-Дін аз-Загабі ; [ред. 'Алі 'Абд аль-Хаміда]. — 'Амман : Дар 'Аммар, 1988. — 54 с.

¹⁴⁸ Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 935-937.

¹⁴⁹ Там само. — С. 957-971.

¹⁵⁰ Cesari J. Securitisation of Islam in Europe [Текст] / J. Cesary // Challenge. Liberty and Security. — 2009. — No. 14. — P. 1-4.

¹⁵¹ Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 12.

¹⁵² Там само. — С. 1152.

першоджерелами ісламського віровчення (див. Коран, 24:31) практику *хіджабу*, деякі апологети наголошують на тому, що вбирання у *нікаб* є добровільною справою жінки; саудівський вчений 'Ійяд аль-Карані навіть виголосив фатву, згідно з якою жінка, яка подорожує на Захід, може відкривати своє обличчя.¹⁵³ Як пояснив автору один єгипетський вчений-традиціоналіст, який спеціалізується на соціальних питаннях, найбільш виваженою позицією є наступна: «помиляються модерністи, які говорять, що *нікаб* – не від ісламу... *Нікаб* не належить до обов'язкового одягу, але існує в ісламі. Тож якщо жінка хоче, то вбирається у *нікаб*, адже в цьому – ознака шляхетності й самоповаги». Утім, вже згадана саудівська комісія з фатв у одному з документів розглядає обличчя жінки як *'аурат*, частину тіла, яку необхідно закрити.¹⁵⁴

Деякі автори схильні розглядати *савб*, білий одяг типу халату, в який традиційно вбираються жителі країн Перської Затоки, як вияв салафітського витлумачення ісламу, наголошуючи, що в Саудівській Аравії така форма одягу як один із виявів релігійності має примусовий характер та належить до ознак «ісламізму».¹⁵⁵ У деяких *фатвах* традиціоналісти справді рекомендують віруючим вбиратися у свій традиційний одяг навіть у країнах Заходу, називаючи його «мусульманським», тобто приналежним до вияву релігійної ідентичності.¹⁵⁶ Але загальновідомим є той факт, що згадане вбрання було поширеним у пустельних регіонах Близького Сходу ще задовго до ісламу.

Як свідчать наші особисті спостереження, характерний для мешканців країн Близького Сходу одяг часто сприймається як національне вбрання, адже, наприклад, на чоловічих хустках (*гафра*) із Саудівської Аравії переважає рожевий колір, в Об'єднаних Арабських Еміратах – коричневий, у Палестині – білий з темними лініями, а в Іраку – білий із темними клітинками. Таким чином, специфічно «мусульманське» вбрання також має чимало різних форм навіть на теренах арабських країн, де формування культурно-мистецьких орієнтирів відбувалося за схожих обставин. Можна стверджувати, що зазвичай традиціоналісти акцентують увагу на класичних мусульманських уявленнях про гідний зовнішній вигляд віруючого (закриття «наготи» — *'аурат* та ін.), не розглядаючи, наприклад, європейський стиль чоловічого одягу як *харам* чи *ісм*, «гріх». Аналогічно традиціоналісти

¹⁵³ Шейх са'уді йакуль ан аль-мара' йумкіну-га рафа' н-нікаб 'ан ваджгу-га фі ль-гарб [Електронний ресурс] [Текст]. – Режим доступу: <http://www.al-shorfa.com/cocoon/meii/xhtml/ar/newsbriefs/meii/newsbriefs/2010/07/24/>.

¹⁵⁴ Фатавва 'улама біяд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 235.

¹⁵⁵ Okruhlik Gwenn. Making Conversation Permissible: Islamism and Reform in Saudi Arabia [Текст] / Gwenn Okruhlik // Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach ; [Ed. by Q. Wiktorowicz]. — Bloomington-Indianapolis : Indiana University Press, 2004. — Р. 255.

¹⁵⁶ Фатавва 'улама біяд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 951-954.

сприймають і вияви національних культур загалом. Визнаючи мовні й територіальні права певних етносів, *салафійя* не заперечують тих культурних надбань, що не суперечать ісламу та не пов'язані з іншими віровченнями. Таким чином, сучасний традиціоналізм щоразу доводить свій наднаціональний характер, де арабська культура відіграє дуже вагоме, але не ексклюзивне значення, допускаючи можливість існування інших культур. Украй негативно сприймається і поширений на теренах Аравійського півострова трайбалізм (*'асабійя*), якому традиціоналісти намагаються протиставити ісламську доктрину етнічної рівності.¹⁵⁷

Чимало *фатв* традиціоналістів стосується вільного часу віруючих та розваг. Намагаючись зберегти релігійність мусульман в усій повноті, апологети традиціоналізму виступають проти багатьох явищ ринкової культури, поширених як у західних, так і східних країнах. Саліх аль-Фавзан засуджує туристичні поїздки до тих держав, де поширено чимало негативних моральних явищ.¹⁵⁸ Апологети застерігають від перегляду телепрограм, де демонструються речі, неприйнятні для мусульманина, а також відзначають, що втрата часу перед телевізором або в мережі Інтернет спонукає до гріха.¹⁵⁹ Чимало рекомендацій, часто імперативного характеру, стосуються музичного мистецтва. Спів у поєднанні з багатьма музичними інструментами (окрім барабану) традиціоналісти відносять до вчинків *харам*, хоча самі по собі пісні, зміст яких не пропагує гріх, не забороняються.¹⁶⁰ 'Абд аль-'Азіз ібн Баз у своїй *фатві* забороняє використання підсилювачів звуку навіть на весіллях, посилаючись на вимогу Сунни про спів «помірним» голосом.¹⁶¹

Численні заборони стосуються різних ігор, які прирівнюються до забороненої Кораном давньоарабської азартної гри *майсір*. Утім, заохочуються спортивні змагання, які не суперечать *шарі'а*, а також інтелектуальні ігри. Забороняється гра в карти, навіть якщо гравці не вдаються до грошових ставок, адже це «відвертає від згадки про Бога та обов'язкової молитви».¹⁶² Ібн 'Усаймін відносить до категорії *харам* гру в шахи, адже, по-перше, там застосовуються фігури скульптурного типу. По-друге, ця гра також відвертає від «згадки про Бога», а, по-третє, з'являється нездорове суперництво.¹⁶³

Зображення живих істот також викликає осуд традиціоналістів. Посилаючись на актуально існуючі в Сунні заборони, салафіти вважають, що

¹⁵⁷ Аль-Джарісі, Халід. Аль-'Асабійя аль-кабілійя мін аль-манзур аль-ісламі [Текст] / Халід аль-Джарісі. — Ар-Рійад : Му'асаса аль-Джарісі, 2008. — С. 231-243.

¹⁵⁸ Сілсіля шарх ар-раса'іл лі ль-Імам аль-Муджаддід аш-Шейх Мухаммад бін 'Абд аль-Ваггаб ; [Упор. 'Абд ас-Саліам ас-Сулайман]. — Аль-Кагіра : Дар аль-Фуркан, 2003. — С. 118.

¹⁵⁹ Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Рійад : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 1247, 1804.

¹⁶⁰ Там само. — С. 1237, 1258.

¹⁶¹ Там само. — С. 1240.

¹⁶² Там само. — С. 1251.

¹⁶³ Там само. — С. 1253.

допускається лише зображення «неоухотворених» речей – дерев чи рослин.¹⁶⁴ Виключенням також є спеціальні знаки (наприклад, дорожні).¹⁶⁵ Категорично забороняється одяг із зображеннями живих істот.¹⁶⁶

Підбиваючи підсумки проведеного дослідження, зацентруємо таке. По-перше, *салафізм* не можна однозначно протиставляти уявному «суннітському мейнстріму», як вважають багато авторів. Традиціоналізм в ісламі – це динамічне явище, в межах якого не вироблено єдиного інституційного центру, через що *салафізм* набув рис, перш за все, методологічного та доктринального вчення, відкритого до нових змін та репрезентованого у працях багатьох сучасних апологетів ісламу. Сучасний салафізм, з його транснаціональним характером, формує широкий релігійний дискурс і складає вагомий ідеологічний фундамент для багатьох форм соціально-політичної активності мусульман.

По-друге, ми розглянули групу практичних рекомендацій віруючим, виданих апологетами традиціоналізму протягом останніх двох десятиліть. Наше дослідження показує, що перетворення міграції мусульман до немусульманських країн із ситуативного явища на актуальну дійсність, змусило авторитетів салафізму звернутися до більш відкритої риторики, задля того, аби мусульмани, лишаючись вірними усім приписам ісламу, могли комфортно й безконфліктно існувати у секуляризованих суспільствах. Цитовані нами вказівки, якими б категоричними вони не здавалися дослідникам-європоцентристам, часто мають рекомендаційний, а не імперативний зміст, а тому в разі появи нових соціальних факторів здатні адаптуватися до змін. Апелюючи до утверджених зразків мусульманської релігійності, традиціоналізм наголошує на тому, що особисті переконання сповідника ісламу не повинні залежати від змінних економічних чи політичних факторів, і водночас прагне забезпечити максимум можливостей для різнобічного розвитку особистості (звісно, в межах тих релігійних ідеалів, які є для традиціоналістів непорушними).

¹⁶⁴ Аль-Джару Ллаг, 'Абд Аллаг. Аль-Джамі' аль-фарід лі-аса'їля уа ль-аджабаба 'аля Кітаб ат-Таухід [Текст] / 'Абд Аллаг Аль-Джару Ллаг. — Ар-Ріяд : Дар ас-Сума'її, 1992. — С. 221.

¹⁶⁵ Там само.

¹⁶⁶ Фатавва 'улама біляд аль-Харам [Текст] / [Упор. Х. аль-Джарісі]. — Ар-Ріяд : Му'асаса аль-Джарісі, 1999. — С. 1221.