

## РЕЛІГІЯ VS. ПОЛІТИКА: УЛЕМИ ТА ЕМІРИ В СУСПІЛЬНИХ ДОКТРИНАХ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ІСЛАМСЬКИХ АПОЛОГЕТІВ

**Актуальність статті.** Процес активних зрушень у громадських настроях мешканців країн Близького Сходу, яким позначився початок 2011 року, спонукає дослідників децю по-новому поглянути на деякі «класичні» ісламознавчі проблеми, зокрема й питання взаємовідношення релігійного та політичного в ісламі. І хоча сунітський іслам (а у межах даної статті ми зосередимо увагу саме на цій течії) загалом не має адміністративних інституцій, аналогічних церковній ієрархії християнства, релігійні авторитети ('улама' – «вчені») завжди відігравали значиму роль у суспільно-політичних процесах, виступаючи або прихильниками, або опонентами власне правлячих еліт (умара' – «еміри»). В умовах спроб перегляду діючих систем державно-релігійних відносин, акцентованих сучасними мусульманськими країнами, важливу роль відіграє реконструкція власне класичного досвіду таких взаємодій, успадкованого ще з часів середньовіччя.

**Ступінь розробки теми в науковій літературі.** Вивченням проблеми релігії та політики в середньовічному ісламі займалися чимало західних та східних науковців – Д. Макдональд [MacDonald, Duncan. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory [Text]*. – New York, 1903. – 383 p.], Б. Гайкель [Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani [Text]*. – New York, 2003. – 265 p.], Г.Гібб [Gibb, Hamilton. *The Islamic Background of Ibn Khaldun Political Theory [Text]* // *Studies on the Civilization of Islam*. – New Jersey, 1982. – P. 166-175], К. Браун [Brown, Carl. L. *Religion and State: The Muslim Approach to Politics [Text]*. – New York, 2000. – 256 p.], М. Йунус [Йунус, Мухаммад. *Ам-Такфірбайна д-дін уа с-сйаса [Текст]*. – Аль-Кагіра, 1999. – 107 с.] та ін. Утім залишається відкритим питання про те, як власне сама ісламська апологетика формулювала проблему релігійного та політичного в своєму автохтонному контексті.

**Метою даної статті** є дослідження проблеми відносин між представниками релігійних та політичних еліт у суспільно-політичних доктринах середньовічних апологетів сунітського ісламу, зокрема вченнях традиціоналістів, представлених у ранній період «знавцями хадісів» (асхаб аль-хадіс).

**Основний зміст статті.** Чимало позицій, які мають безпосередній стосунок до обраної нами проблематики, зустрічаються в творах сунітських правників. Видатний знавець хадісів Абу ль-Фатх аль-Мукаддасі (1016 – 1097

рр.) наводить кілька раннях переказів від апологетів перших двох століть доби ісламу, де власне роль «знавців хадісів» означалася так: «ангели – охоронці неба, а знавці хадісів – охоронці землі»; певним чином традиціоналістів навіть протиставляли владі та іншим «мирським» справам: «Купці займаються своєю торгівлею, ремісники займаються своїми ремеслами, царі займаються своїми царствами, а ви любите Суну Пророка, мир йому і Боже благословення» [Аль-Макдісі, Абу ль-Фатх. Мухтасар аль-худджа 'аля тарікаль-мухадджа [Текст]. – Ар-Ріяд [Б. д.]. – С. 20]. Украй негативно оцінювалось прагнення деяких улемів до влади: «Прийдуть часи, коли ви, якщо доживете, не побачите жодної людини, яка мала б страх перед Богом – Могутній та Преславний Він!» [Цит. праця. – С. 591]. У пізніх коментарях ці слова пояснювали так: «Вони прагнуть через знання отримати своє від мирського життя, а також здобути свою частку від султана, знатних осіб та багатіїв; вони не хочуть бачити аскета, вченого чи богобоязливого...» [Там само]. Знавець права Абу Бакр аль-Аджуррі (пом. 970 р.) у своїй праці «Етика вчених» відзначає, що однією з ознак справжнього релігійного вченого (*'алім*) є відмова прагнути через своє знання до «пошанованого місця біля царів» [Аль-Аджуррі, Абу Бакр. Ахляк аль-'улама' [Текст]. – Ар-Ріяд, 1978. – С. 51].

Але існування межі між *'улама'* («вчені») та *'умара'* («еміри»), на якому наполягали традиціоналісти, за жодних обставин не призводило до зміни розуміння впливу релігійних норм на суспільство; традиційний сунітський іслам визначав «заклик до заохочуваного та заборону на неприйнятне» (*аль-'амр бі ль-ма'руф уа н-нагі 'ан аль-мункар*) як один із головних обов'язків мусульманина, а найперше – тих, хто задіяний у систему передачі релігійного знання: «загинув той, хто не закликає до заохочуваного та не забороняє неприйнятного» [Аль-Макдісі, Абу ль-Фатх. Мухтасар аль-худджа 'аля тарік аль-мухадджа [Текст]. – Ар-Ріяд, [Б. д.]. – С. 597]. У одному з хадісів есхатологічного змісту сподвижник Пророка Му'аз бін Джабаль (пом. 639 р.) говорить: «Настануть буремні часи, коли побільшає багатств, а Коран відкриється так, що його читатиме віруючий і невіруючий, жінка і чоловік, малий і старий. Хтось буде читати Коран привселюдно, а потім скаже: не видно, щоб хто-небудь пішов слідом за цим! Отож, він всядеться у себе вдома, зробить там собі мечеть та вигадє те, чого немає ні в Божому Писанні, ні в Суні Пророка – мир йому і Боже благословення. Стережіться ж, бо нововведення ведуть в оману!» [Вказ. праця. – С. 583]. Значення хадісу фактично застерігає від процесів, які в сучасному релігієзнавстві отримали назву «приватизація релігії». Відтак, для представників традиціоналізму соціально-політичне значення *дін* («релігія») було ще й умовою для доктринальної спільності, що уможливлювало власне релігійну комунікацію і трансмісію релігійного знання.

Як свідчать численні перекази, які оповідають про життя перших поколінь ісламської громади, чимало релігійних авторитетів, широко відомих вже в свій час, відмовлялися співпрацювати з «емірами». Єгипетський правник, екзегет та історик Джалаль ад-Дін ас-Суйуті (1445 – 1505 рр.) оповідає переказ, де фігурує мединський знавець хадісів Са'ід бін аль-Мусайїб (637 – 715 рр.)

та омейядський халіф 'Абд аль-Малік (646 – 705 pp.): «'Абд аль-Малік бін Марван відвідав Медину й відіслав свого секретаря до Са'їда бін аль-Мусайїба. Той сказав: дай відповідь еміру віруючих! [Са'їд] запитав: чого він хоче? [Секретар] відповів: поговорити з тобою! Той сказав: я не той, хто буде з ним говорити. Секретар повернувся до [еміра] й розповів йому це» [Ас-Суйуті, Джаліяль ад-Дін. Ма раува-гу ль-асатін фі 'адам аль-маджі' іля с-салятін [Текст]. – Танта, 1991. – С. 46].

Ситуація такого ж типу трапилася й з аль-Бухарі (810 – 870 pp.), автором славнозвісного «Зібрання достовірних хадісів» (*аль-Джамі ас-Сахіх*) та низки інших відомих робіт: «[...] султан Бухари відіслав за Мухаммадом бін Ісма'їлом аль-Бухарі, якому передав: принеси мені книгу «аль-Джамі», а також «Історію» – почитаєш їх мені вголос! Аль-Бухарі відповів його посланцю: я не принижую знання та не входжу до воріт султанів! Якщо маєш до мене якусь справу, то сам приходи до мене в мечеть або й додому!» [Вказ. праця. – С. 47].

Як свідчить праця ас-Суйуті, інциденти такого типу були типовим прикладом поваги релігійних авторитетів до «знання» (*ільм*). «Змішування з правителями» (*махаліта с-салятін*) розглядалося як негативне явище, спокусливе та загрозове для особистої релігійності та суспільства в цілому. Але, як відзначав андалузський знавець хадісів Йусуф бін 'Абд аль-Барр (978 – 1071 pp.), перекази такого типу стосуються не всіх правителів взагалі, а конкретно «несправедливих» серед них. Наприклад, 'Умар ібн 'Абд аль-'Азіз (717 – 720 pp.) – зразковий для мусульманського середньовіччя халіф – радився із чималою кількістю видатних вчених, а такі загально визнані авторитети як Малік (711-795 pp.), аль-Ауза'ї (704 – 774 pp.), аш-Шафі'ї (767 – 820 pp.) та інші вчені також неодноразово «заходили до султанів» [Ібн Абд аль-Барр. Джаміу' байн аль-'ільм уа фадлі-гі [Текст]. – Ар-Ріяд, 1994. – С. 644]. «Утім, – повторює давню тезу ібн 'Абд аль-Барр, зазвичай такі маджліси є спокусою, і звільниться від неї лише той, хто не буде брати в них участі» [Там само].

Абу Хамід аль-Газалі (1058 – 1111 pp.), який, серед іншого, зробив чималий внесок у розвиток мусульманського права, пояснював розмежування між улемами та емірами, звертаючись до історичного досвіду ісламу. Оскільки, вважав аль-Газалі, перші чотири халіфи (*хулафа' ар-рашідун*) самі були релігійними авторитетами, то «потребували [інших] правників дуже рідко, лише в тих випадках, коли не можна було обійтися без спільної ради». Інші правителі були змушені звертатись до *улама'* з метою отримати необхідні релігійно-правові рішення (*фатава*, мн. від *фатва*), тож роль релігійних авторитетів почала зростати. Але оскільки метою багатьох улемів була тільки влада, релігійні знання перетворилися на засіб для досягнення політичного та економічного успіху (Цит. за: Ібн аль-Джаузі. Кайду ш-шайтан лі-нафсі-гі кабля халк Адам 'алай-гі с-салям [за ред. А. Аз-Зугайрі] [Текст]. – Аль-Кагіра, 1999. – С. 163]).

Як відзначає ібн аль-Джаузі, якщо в часи аль-Газалі (тобто століттям раніше) деякі еміри ще прагнули до знання, то вже серед його сучасників цих

чеснот немає: «Люди відмовились від знання взагалі та перетворилися на тварин, які не знають обов'язкових принципів та законів ісламу, не розрізняють між дозволеним і забороненим та займаються лише накопиченням майна й прагненням посісти якнайкраще місце – через хабарі або тиск» [Вказ. праця. – С. 165]. Відтак, на думку апологета, інституційний розвиток влади вичерпав свій первинний релігійний зміст. Як відзначав андалузський традиціоналіст Абу Ісхак аш-Шатибі (пом. 1332 р.), одну з найбільш «вразливих» галузей діяльності *улама* складає видача релігійно-правових рішень (*фатв*), пов'язаних, наприклад, із майновими питаннями; інколи улеми з оточення правителя просто намагалися вирішити справу на його користь, нехтуючи відповідними нормами *шарі'а* [Аш-Шатибі, Абу Ісхак. Кітаб аль-'іттісам [Текст] /. – [Б.м.], [Б.д.]. – Т. 3. – С. 139].

Проблему співвідношення політичних та релігійних еліт формулює в своїх працях і видатний сунітський апологет Такі ад-Дін ібн Таймійя (1263 – 1328 рр.). Під коранічним виразом «ті серед вас, хто наділений владою» (*улу ль-'амр мін-кум*), він розуміє власне улемів та емірів: «Якщо вони йдуть правильним шляхом, то правильним шляхом підуть і люди». З боку *улама* існує загроза ересей, а з боку влади існує загроза спокуси «земним життям». Саме тому вагоме значення має *шура* («рада»), але прийняття якоїсь поради в справах релігійного та власне політичного життя допустиме лише тоді, коли воно не суперечить Корану й Суні [Ібн Таймійя. Ас-Сійаса аш-шар'ійя фі ісляху р-ра'і уа р-ра'ійя [Текст]. – Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. – С. 228]. Зауважимо, що деякі традиціоналісти навіть вважали *шуру* необхідною виключно в випадку існування певних «сумнівів» (*iштібаг*) [Аль-Асбагані, АбуНа'ім. Кітаб аль-імама уа радд 'аля рафіда [Текст]. – Аль-Мадіна, 2004. – С. 277]. Утім в інших частинах «Шаріатської політики» ібн Таймійя наголошує на релігійності самого правителя та необхідності сприймати саму посаду султана чи еміра як релігійний обов'язок [Ібн Таймійя. Ас-Сійаса аш-шар'ійя фі ісляху р-ра'і уа р-ра'ійя [Текст]. – Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. – С. 240]. Оскільки як релігія, так і держава являє собою сукупність наказів та заборон [Ібн Таймійя. Кітаб аль-фікх [Текст] // Маджму' ль-Фатавва лі-Шейх аль-Іслям ібн Таймійя ; [за ред. 'Аміра аль-Джаззара, Анвар аль-База]. – Бейрут, 1426/2005. – Т. 28. – С. 65], то і улеми, і еміри повинні прагнути до єдиної мети. Ібн Таймійя наголошує, що кожному, хто зосереджує в своїх руках владу, потрібно за допомогою звертатися до правдивих та справедливих людей [Вказ. праця. – С. 67]. Оцінюючи владу саме як релігійний обов'язок, апологет наділяє правителя повноваженням відповідати за обидві сфери існування людини (*дунйаві* – «земне», *діні* – «релігійне»), а тому не розглядає жодних інших варіантів співвідношення релігійного та політичного як легальних (з точки зору *шарі'а*) форм правління. На думку ібн Таймійї, негативні процеси, які відбуваються як у релігійному, так і «земному» житті, часто мають спільні причини, а отож правитель одночасно повинен протистояти як різним ересям, так і суспільно-політичним проблемам [Ібн Таймійя. Ас-Сійаса аш-шар'ійя фі ісляху р-ра'і уа р-ра'ійя [Текст]. – Дар 'Алям аль-Фава'їд, [Б.д.]. – С.

143]. Не можна не помітити, що «ересі» у такому розумінні мотивуються не стільки теологічними диспутами, скільки реальними соціальними процесами.

Ханбалітський правник Зайн ад-Дін ібн Раджаб (1335 – 1392 рр.) підкреслює, що справжній *‘алім* («вчений»), який намагається йти шляхом «праведних попередників» (*ас-саляф ас-саліх*), повинен бути вкрай обережним саме з *фатвами*. Так само як уже згаданий Абу Ісхак аш-Шатибі, ібн Раджаб застерігає від невігластва, притаманного багатьом релігійним діячам: «Найкраще знає про *фатви* той, хто найбільше мовчить, а найгірше знає той, хто найбільше говорить» [Ібн Раджаб, Зайн ад-Дін. Шарх хадіс ма за’їбан джа’їан [Текст] // Маджму’ р-Раса’їл аль-Хафіз ібн Раджаб аль-Ханбалі. У 4-х т.]. – Ар-Ріяд [Б.м.]. – Т. 1. – С. 82]. Посилаючись на епоніма своєї релігійно-правової школи Ахмада ібн Ханбала, Зайн ад-Дін переказує діалог наступного змісту: «[Ібн Ханбала] запитали: що краще – мовчати чи говорити? Той відповів: як на мене, краще взагалі утримуватись від [фетв]! Але тоді йому сказали: а якщо виникне необхідність? [Ібн Ханбал] почав говорити: необхідність, необхідність! Я вважаю за необхідне утримання від [фетв]!» [Вказ. праця. – С. 83]. Ібн Раджаб наводить і чимало інших розповідей, де *‘улама* перших століть ісламу засуджують надмірність у формулюванні релігійно-правових рішень. Зауважимо, що питання про фетви передує словам ібн Раджаба про застрогу улемів від спілкування з представниками влади; більше того, свої тези стосовно співпраці улемів та емірів автор відносить до того ж самого «розділу» (*баб*). Отож, є підстави стверджувати, що ібн Раджаб розглядав проблему *фатв*, серед іншого, як політичну. Стримана позиція, яку займав ібн Ханбал та інші традиціоналісти, мала сприяти незалежності пропагованих релігійних норм від конкретних політичних, соціальних чи економічних обставин; нарешті, улеми повинні були прагнути до максимальної свободи та оцінювати дійсність без особистого інтересу в питаннях «земного життя». Продовжуючи цю тему, Зайн ад-Дін наводить зразки того, як «праведні попередники» (*ас-саляф ас-саліх*) намагалися уникнути контакту з емірами. Характерним прикладом є історія наступного змісту: «Царю розповіли про одного праведника та молільника, тож він побажав його відвідати. Коли до того дійшла така звістка, він усівся коло дороги та й почав їсти. Цар побачив його саме в такому стані та й привітав. Чоловік відповів, але продовжував їсти й навіть не поглянув у бік царя. Тоді цар вигукнув: що доброго може бути в цій людині! – і пішов. А чоловік мовив: хвала Богу, який врятував мене від царя й той пішов, ганячи мене!» [Вказ. праця. – С. 88].

Спеціальну працю відносять між улемами та емірами присвятив Мухаммад аш-Шавкані (1759 – 1834 рр.), дослідивши низку вже існуючих поглядів та, в підсумку, запропонувавши свою суспільно-політичну доктрину. У роботі під назвою (*Рафау’ ль-асатін фі хукм аль-їттисаль бі с-салятін*) «Встановлення основ у судженні про зв’язок із султанами» [Аш-Шавкані. Рафау’ ль-асатін фі хукм аль-їттисаль бі с-салятін [Текст] // Кітаб аль-Фатху р-Рабані мін фатаува ль-Імам аш-Шавкані. – Сана, [Б.д.]. – С. 4567-4691]

автор намагається розглянути питання легальності фінансової підтримки правителями вчених, незалежно від того, відповідають ці правителі моральним принципам чи ні. Оскільки сам аш-Шавкані брав активну участь у політичному житті та знаходився біля витоків традиціоналістичної реформації в Ємені [Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* [Text]. – New York, 2003. – P. 76-139, 190-230], питання про шляхи взаємодії між релігійними авторитетами та владою залишалося для нього одним із найбільш актуальних та фактично визначало стратегію подальшого розвитку сучасного йому суспільства.

На початку своєї праці аш-Шавкані доводить, що накопичення фінансових статків не суперечить Суні Пророка. Посилаючись на деякі айати Корану (наприклад, 93:8) та хадіси, єменський реформатор обґрунтовує думку про легальність *талъ ар-різк* («пошук засобів до прожиття») серед багатьох «пророків, вчених та аскетів» [Аш-Шавкані. Рафау' ль-асатін фі хукм аль-іттисаль бі с-салятін [Текст] // Кітаб аль-Фатху р-Рабані мін фатаува ль-Імам аш-Шавкані. – Сана, [Б.д.]. – С. 4666]. Розглядаючи діяльність на різних державних посадах саме як *талъ ар-різк*, аш-Шавкані наголошує, що і судді, і муфтії, і військові, і викладачі в школах отримують свою винагороду з казни. Такий лад, свідчить аш-Шавкані, панує в ісламських країнах з часів другого століття *гіджри* [Вказ. праця. – С. 4668].

Автор «Встановлення основ» одразу намагається спростувати гіпотетичний контраргумент, згідно з яким отримання фінансової підтримки з боку «несправедливих і тиранічних царів» не є гідною справою. Аш-Шавкані свідчить, що метою співпраці з правителями не є власне допомога їхній несправедливості, але виконання Божих законів. Окрім цього, 'улама' можуть зробити правлячий режим більш релігійним, тобто прислужитись «на шляху істини», навіть якщо за таких умов їхній внесок у встановлення справедливості буде мінімальним [Вказ. праця. – С. 4667]. З іншого боку, навіть мала участь у царських справах, які суперечать правді, також оцінюється аш-Шавкані як «несправедливість». Автор відзначає, що його праця й стосується саме тих, «кому довірено справу релігії», а єдиною «владною» функцією є «заклик до заохочуваного та заборона на неприйнятне». Зауважимо також, що поняття *зульм* («несправедливість»), яке можна вважати ключовим у «Встановленні основ», свідчить про намагання розглянути роль улемів у політичному житті в контексті, перш за все, мусульманської правосвідомості, а не суто доктринальних позицій «віра»/«невір'я» (як це поставало у працях деяких попередників аш-Шавкані). Дескрипція етичних уявлень про несправедливість крізь призму соціально-політичного життя була характерна й для ібн Хальдуна [Ібн Хальдун. Мукаддіма [Текст]. – Бейрут, 2001. – С. 353-357]. Саме тому фактичним завданням вченого, який пов'язаний із політичною елітою, аш-Шавкані вважає утвердження Божого закону та «повчання» (*мав'ізза*) правителів.

Автор прямо застерігає від намагань усунути 'улама' від участі в політичному житті. «Не приховається від жодної розумної людини, що, якщо прихильники знання, гідності та віри (*дін*) відмовляться відвідувати царів, то

зникне пречистий релігійний закон, адже не буде кому його підтримувати. Тоді ісламське царство перетвориться на царство невігластва..» [Аш-Шавкані. Рафау' ль-асатін фі хукм аль-іттисаль бі с-салятін [Текст] // Кітаб аль-Фатхур-Рабані мін фатаува ль-Імам аш-Шавкані. – Сана, [Б.д.]. – С. 4672]. Продовжуючи цю думку, аш-Шавкані відзначає, що наслідки такого відокремлення будуть вкрай деструктивними, адже несправедливість стане загальним явищем, а закони держави будуть суперечити релігійним нормам. Особливо, вважає еменський реформатор, це стосується тих правителів, які підтримують релігійне життя винятково з метою збереження своєї влади, а відтак за відсутності вчених вони будуть виправдовувати свою діяльність незнанням *шарі'а*. Називаючи тотальне розмежування улемів та емірів «великим випробуванням», «страхітливим нещастям» і «тягарем для ісламу та його прихильників» [Вказ. праця. – С. 4672], аш-Шавкані вбачає причину такого становища в двох хибних позиціях.

По-перше, відзначає автор «Встановлення основ», частина вчених ігнорує справжню мету релігійного закону та обмежується лише безпідставним аскетизмом. Тих улемів, які намагаються втілити в дійсність релігійний закон, вони засуджують за причетність до несправедливих правителів. Аш-Шавкані наполягає на тому, що навіть проповіді таких 'улама' не спричиняють належного ефекту.

Наступна позиція, засуджувана аш-Шавкані – це участь у політичному житті з позицій «земного» інтересу. Коли представники релігійних кіл співпрацюють із представниками влади саме з такою метою, то стають «прибічниками несправедливості» [Вказ. праця. – С. 4673]. Автор стверджує, що сам зустрічав чимало таких улемів. Дорікаючи їм за лицемірство, аш-Шавкані наголошує на тому, що правитель часто зобов'язує цих вчених до шпигунства за підданими. «Але ж ті не обмежуються почутим, а ще й вдаються у своїх розповідях до брехні та наклепництва, доки не перетворять того, про кого розповідають, на страшного ворога, хоч би за ним і не було жодного гріха» [Вказ. праця. – С. 4674]. Оскільки, свідчить автор «Встановлення основ», за певних обставин такий вчений обов'язково виявить свій справжній (тобто «земний») мотив, «нехай кожен, хто розгубився, береже свою релігію від таких людей, і нехай не сприймає їх як основу в жодній релігійній справі» [Вказ. праця. – С. 4674].

Відтак, аш-Шавкані фактично визначає, що релігійна діяльність 'улама', які мають стосунок до земних інтересів правителя, із великою вірогідністю може суперечити релігійному закону. Проте апологет наголошує, що проблема полягає не в самому факті відносин між улемами та емірами, а в меті, яку переслідують вчені, коли прагнуть наблизитись до політичних еліт. Наприклад, цілком легальною та навіть шляхетною ціллю може бути «заклик до заохочуваного та заборона на неприйнятне», адже впровадити в дійсність систему публічних норм можна тільки за допомогою силових структур влади. Якщо намагання зменшити суспільну несправедливість також потребує певних форм співпраці з правителем, «зв'язок із царями» стає цілком законним. А оскільки функція призначення суддів, *мухтасибів* (наглядачів за публічним

дотриманням релігійних норм), викладачів шкіл та муфтіїв належить саме правителю, то інституційне розмежування 'улама' та 'умара' взагалі не є можливим і, на думку аш-Шавкані, приносить державі тільки шкоду.

Аш-Шавкані стверджує, що насправді, якщо «поглянути на речі вірним поглядом», представники влади не будуть видаватись такими вже й поганими, бо трапляється серед них і багато добра [Вказ. праця. – С. 4677]. Цитуючи «п'ятого праведного халіфа» 'Умара бін 'Абд аль-'Азіза (713 – 720 рр.), який стверджував, що «Бог залякує султаном того, хто не боїться сказаного в Корані», еменський реформатор наполягає на важливості покори представникам влади [Вказ. праця. – С. 4676]. Отож, не потрібно відмовлятися від зв'язків із правителями, окрім тих випадків, де співпраця буде суперечити релігійному інтересу. Аш-Шавкані також заперечує думку про те, що виплати, отримані з казни несправедливого правителя, є «забороненими», адже, наприклад, мусульмани стягують податі (*джізья*) з юдеїв та християн, хоча ці гроші можуть бути зароблені не відповідними мусульманському релігійному закону шляхами (наприклад, продажем вина) [Вказ. праця. – С. 4680]. Отож, підсумовує автор «Встановлення основ», будь-який мусульманський правитель повинен збирати навколо себе групу вчених, інакше його влада буде неповною – не буде ні покори, ні присяги на вірність [Вказ. праця. – С. 4681]. Саме 'улама' й будуть стримувати володаря від багатьох несправедливих вчинків.

Політична теорія, розвинута представниками середньовічного мусульманського традиціоналізму в контексті правових вчень, тісно пов'язана із класичним релігійним протиставленням єдинобожжя (*таухід*) та язичництва (*ширк*). Існувала стійка тенденція вбачати в невідповідній *шарі'*азаконодавчій діяльності прояв багатобожництва. Основи для таких суджень були закладені ще в Корані. Наприклад, коранічний Фараон засуджується не лише як зразок несправедливості (Коран, 20:24, 20:43), а як правитель, котрий вважає себе богом (Коран, 26:29). Негавними конотаціями забарвлена й лексема «цар» (*малік*), яка в сурі «Мурахи» вжита як родове поняття: «Царі, коли входять до селища, руйнують його й перетворюють наймогутніших жителів у наймізерніших. Саме так вони чинять!» (Коран, 27:34). Аш-Шавкані в своєму коментарі до цього аяту відзначає, що через таку несправедливість царі намагаються зміцнити свою владу (*мульк*). Саме тому деякі апологети схильні протиставляти образ пророка й царя; так, наприклад, алжирський традиціоналіст 'Абд аль-Хамід бін Бадіс (1889 – 1940 рр.) (очевидно, під впливом ібн Хальдуна) спеціально наголошував, що влада Мухаммада як пророка не має нічого спільного із власне царською владою [Ібн Бадіс, 'Абд аль-Хамід. Маджаліс ат-тазкір мін калям аль-хакім аль-хабір [Текст]. – Бейрут, 1995. – С. 230]. Сам ібн Хальдун, підкреслимо, хоча й вважав *мульк* природним суспільно-історичним феноменом, протиставляв його халіфату як більш довершеній формі правління [Ібн Хальдун. Мукаддіма [Текст]. – Бейрут, 2001. – С. 253-261]. «Царська влада» в уявленні традиціоналістів, успадкованому ще з часів первинного ісламу (монархія як форма правління ототожнювалася з ворожими імперіями –



Візантією та Персією, а відтак вважалася не-ісламським явищем як таким), поставала в досить негативному світлі. Тяжіння до «несправедливості» та «вигадування законів», які суперечать пропагованій сунітськими апологетами «шаріатській політиці», сприймалися як відступ від даного Богом через пророків монотеїстичного *дін*. До-ісламське уявлення про *дін аль-малік* («релігія царя»), традиціоналісти осмислювали як суто «зовнішню», деспотичну та нав'язану особистості форму покори; натомість всеосяжний імператив «релігії Бога», впроваджуваний через «шаріатську політику», відкривав шлях до загальнонародського блага.

Варто зауважити, що автори-традиціоналісти підкреслювали тиранічний характер «вигаданих законів», у той час як релігійні принципи розглядалися як метод захисту суспільства від деструктивних процесів. Саме тому принцип загального інтересу (*маслаха*), який вимагав покращення несправедливого устрою, а не фундаментальної перебудови суспільства (на чому наполягали харіджити, вдаючись до насильства), був ключовим у вченні традиціоналістів.

Велику роль у «реформуванні» (*іслях*) відігравали представники релігійних кіл – ‘*улама*’. Оскільки серед сунітських апологетів точилися суперечки навколо того, до якого ступеню улеми повинні бути залучені в систему управління державою та як можливо запобігти «мирським спокусам» (тобтопрагматизації релігійного інтересу), виробилося кілька відмінних, на перший погляд, позицій. Наприклад, ібн Хальдун наполягав на виключенні улемів із політичного життя, оскільки їхній підхід до пізнання дозволяє бачити світ лише крізь призму *належного*, але не *даного*; ібн Раджаб вважав істинну релігійність несумісною із лицемірством влади, тоді як аш-Шавкані засуджував відмову від співпраці з емірами, адже це, на його думку, могло би призвести до остаточного краху «ісламськості» держави.

Отже, проблема відносин між релігійними авторитетами та політичними елітами була одним із найбільш актуальних запитів суспільно-політичної доктрини традиціоналізму. Як свідчать наведені апологетами хадіси, традиціоналісти раннього періоду вважали «входження до царів» (*духуль ‘аля ль-мулук*) украй небезпечною та спокусливою практикою. Більш детальне вивчення першоджерел свідчить про те, що більшість сунітських апологетів намагалися не допустити ототожнення системи передачі релігійного знання (яку представляли ‘*улама*’) із політикою, або, якщо розглядати це питання ширше, заміни незалежних від соціально-політичного контексту доктрин конкретним прагматичним інтересом. *Сійаса* («політика») – це шлях до суспільного блага, пропагованого релігією, і легальною вона може бути лише тоді, коли співпадає із цілями *шарі’а*. Традиціоналісти різних періодів оцінювали вказану проблему як із компромісних (ібн Раджаб, аш-Шавкані), так і з більш радикальних позицій (ібн Ханбал, ібн Таймійя).

## А н о т а ц і ї

**Статтю М. Якубовича** присвячено питанню відносин між релігійними колами та політичними елітами в суспільно-політичних теоріях середньовічної мусульманської апологетики. Підкреслюється неоднозначність підходів до вказаної проблеми – від політичного конформізму до відмови від участі в політичному житті.

*Ключові слова: іслам, сунізм, ханбалізм, політика, улеми, еміри, влада.*

**Стаття М. Якубовича**  
**«Религия vs. политика: улеми и эмиры в общественных доктринах средневековых исламских апологетов»** посвящена вопросу отношений между религиозными кругами и политическими элитами в общественно-политических теориях средневековой мусульманской апологетики. Подчеркивается неоднозначность подходов к указанной проблеме – от политического конформизма и отказа от участия в политической жизни.

*Ключевые слова: ислам, суннизм, ханбализм, политика, улемы, эмиры, власть.*

**The article by M. Yakubovych "Religion vs. politics: ulems and emirs in social doctrines of the medieval Islamic apologists"** is devoted to relations between religious circles and political elites in the socio-political theories of the medieval Muslim apologetics. The ambiguity of approaches to this problem is emphasized – from the political conformism to the non-participation in political life.

*Key words: Islam, Sunni, hanbalism, politics, ulems, emirs, authority.*

---

\* Якубович Михайло – кандидат історичних наук, викладач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».