

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Навчально-науковий інститут філософії, культурології, політології

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

До захисту допущено

Кафедрою теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
протокол № 7 від 10.12.2025 р.

в. о. завідувача кафедри



Тетяна ПОДОЛЬСЬКА
(ім'я, прізвище)

«10» грудня 2025 р.

Кваліфікаційна робота

Здобувача другого (магістерського) рівня вищої освіти
(першого (бакалаврського) / другого (магістерського))

**«ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДУХОВНІ ПРАКТИКИ
ІСЛАМСЬКОГО АНАРХІЗМУ»**

(назва роботи)

Спеціальність (спеціалізація) 033 Філософія
(код та найменування спеціальності; спеціалізації спеціальності - за наявності)

Освітня програма Філософія
(назва освітньої програми)

Виконавець



(підпис)

Побережна Д. В.

(ім'я, прізвище)

Науковий керівник



(підпис)

Ільїн І.В., к.філос.н

(ім'я, прізвище)

Харків – 2025

АНОТАЦІЯ

Кваліфікаційна магістерська робота присвячена комплексному аналізу феномену ісламського анархізму як цілісної світоглядної системи, що пропонує альтернативну модель суспільного устрою на перетині теології визволення та радикальної політичної філософії. Мета роботи полягає у реконструкції філософсько-теологічних засад ісламського антиавторитаризму, дослідженні трансформації містичних практик у механізми політичного спротиву та з'ясуванні специфіки актуалізації цих ідей у контексті сучасних глобальних викликів. Об'єктом дослідження є ісламська політична теологія та соціальна філософія у їх антиетатистському вимірі, а предметом – онтологічні засади, духовні практики та новітні форми прояву ісламського анархізму (фемінізм, еко-етика, цифрові мережі, які застосовуються для реконструкції ісламського анархізму як альтернативи ієрархічним моделям релігійної та політичної влади).

Методологічну основу становлять герменевтична інтерпретація сакральних текстів та класичної ісламської думки, методи порівняльного релігієзнавства, постколоніальна критика, гендерний аналіз та елементи дискурс-аналізу. У роботі розкрито анархічний потенціал концепції *таухіду* (Єдинобожжя) як заперечення будь-якої людської ієрархії, проаналізовано модель Умми як горизонтальної безпримусової асоціації, досліджено роль суфізму у деконструкції владної вертикалі, а також окреслено емансипативні стратегії анархо-фемінізму та екотеології.

Наукова новизна полягає у концептуалізації ісламського анархізму не як еклектичного поєднання, а як автономної традиції, де духовна автономія є передумовою соціального визволення. Вперше системно поєднано аналіз містичних практик (*фана*, *зухд*) із сучасними теоріями біополітики та мережевого суспільства. Обґрунтовується, що *таухід* функціонує як «онтологічний нуль» для державної влади, а «зелений джихад» та цифрові ризоми виступають сучасними формами спротиву капіталістичній гегемонії. У висновках сформульовано бачення ісламського анархізму як інтегративної онтології свободи, здатної гармонізувати вертикальний зв'язок з

Абсолютом та горизонтальну соціальну солідарність (*та'авун*) поза межами державних інституцій.

Ключові слова: ісламський анархізм, таухід, умма, суфізм, анархо-фемінізм, зелений джихад, мережеві структури, екотеологія, політична теологія.

ANNOTATION

The master's thesis is devoted to a comprehensive analysis of the phenomenon of Islamic anarchism as a holistic worldview system that offers an alternative model of social order at the intersection of liberation theology and radical political philosophy. The aim of the research is to reconstruct the philosophical and theological foundations of Islamic anti-authoritarianism, to examine the transformation of mystical practices into mechanisms of political resistance, and to clarify the specifics of the actualization of these ideas in the context of contemporary global challenges. The object of the study is Islamic political theology and social philosophy in their anti-statist dimension, while its subject is the ontological foundations, spiritual practices, and modern forms of Islamic anarchism (feminism, eco-ethics, digital networks).

Methodologically, the thesis combines hermeneutic interpretation of sacred texts and classical Islamic thought, comparative religious studies, postcolonial criticism, gender analysis, and elements of discourse analysis. The research reveals the anarchist potential of the concept of Tawhid (Oneness of God) as a negation of any human hierarchy, analyzes the model of the Ummah as a horizontal non-coercive association, investigates the role of Sufism in the deconstruction of the vertical of power, and outlines the emancipatory strategies of anarcha-feminism and ecotheology.

The scientific novelty lies in the conceptualization of Islamic anarchism not as an eclectic combination, but as an autonomous tradition where spiritual autonomy is a prerequisite for social liberation. For the first time, the analysis of mystical practices (fana, zuhd) is systematically combined with modern theories of biopolitics and the network society. It is argued that Tawhid functions as an "ontological zero" for state power, while "Green Jihad" and digital rhizomes serve as contemporary forms of resistance to capitalist hegemony. In conclusion, the thesis formulates a vision of Islamic anarchism as an integrative ontology of freedom capable of harmonizing the vertical connection with the Absolute and horizontal social solidarity (ta'awun) outside the boundaries of state institutions.

Key words: *islamic anarchism, tawhid, ummah, sufism, anarcha-feminism, green jihad, network structures, ecotheology, political theology.*

ЗМІСТ

ВСТУП.....	1
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІСЛАМСЬКОГО АНАРХІЗМУ	4
1.1. Концептуалізація ісламського анархізму: парадигмальні розбіжності та точки перетину із західною (пост)анархічною думкою	4
1.2. <i>Умма</i> як проєкт справедливого суспільства та феномен безпримусової асоціації у філософсько-теологічній рецепції ісламу	10
РОЗДІЛ 2. ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ІСЛАМСЬКОГО АНАРХІЗМУ У СУФІЗМІ ТА ЙОГО ГЕНДЕРНИЙ ВИМІР	26
2.1. Суфійська містика як антиструктура та деконструкція владної вертикалі в утвердженні духовної автономії	26
2.2. Жіноча суб'єктність у просторі сакрального: від Рабії аль-Адевії до емансипативних практик містичного сестринства	32
2.3. Суфійська поетика як герменевтика внутрішнього бунту проти патріархального логоцентризму	36
2.4. Діалектика духовного та соціального визволення: екзистенційні виміри анархічної праксеології в ісламі	41
РОЗДІЛ 3. АКТУАЛІЗАЦІЯ ІСЛАМСЬКОГО АНАРХІЗМУ У СУЧАСНУ ДОБУ: ФЕМІНІСТИЧНИЙ ДИСКУРС, ЕКО-ЕТИКА ТА МЕРЕЖЕВІ СТРУКТУРИ	43
3.1 Цифрові ризоми та децентралізація знання в сучасному ісламському анархізмі	43
3.2. Деконструкція патріархальної нормативності шаріату крізь призму анархо-фемінізму	47

3.3. Екотеологія та біополітика відповідальності: «зелений джихад» як етичний імператив та комунітарний праксис	51
3.4. Інтегративна онтологія свободи: синтез духовного, фемінного та екологічного як відповідь на виклики глобального капіталізму	57
ВИСНОВКИ	60
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	63

ВСТУП

Актуальність теми. У сучасному глобалізованому світі, що стикається з кризою національних держав, екологічними катастрофами та соціальною нерівністю, виникає нагальна потреба у переосмисленні політичної теології. Ісламський анархізм постає як унікальний феномен, що пропонує альтернативну модель суспільного устрою, засновану на синтезі духовної автономії та соціальної справедливості.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю деконструкції стереотипних уявлень про іслам як виключно авторитарну систему та виявленням його лібертарного потенціалу.

Зарубіжні науковці, що займалися дослідженням проблематики ісламського радикалізму, політичної теології, суфізму та гендерних студій: Мохамед Абду, Гарольд Барклі, Аміна Вадуд, Пітер Ламборн Вілсон (Хакім Бей), Ерік Жоффруа, Патриція Кроу, Фатіма Мерніссі, Сейєд Хоссейн Наср, Ентоні Фісчелла, Фазлун Халід, Алі Шаріаті та інші.

Особливого значення набуває розгляд сучасних форм актуалізації ісламського анархізму. В умовах кліматичної кризи концепція «зеленого джихаду» та ісламської еко-етики пропонує дієві механізми біополітичного спротиву споживацтву. Феміністичний дискурс в межах ісламського анархізму кидає виклик як патріархальним інтерпретаціям шаріату, так і неоколоніальному західному фемінізму, повертаючи жінці суб'єктність через містичний досвід та егалітарну герменевтику. Крім того, розвиток цифрових мережевих структур та децентралізація релігійного знання в Інтернеті демонструють, як стародавня ідея *умми* трансформується в ризоматичні спільноти опору, здатні діяти в умовах сучасного наглядного капіталізму.

Таким чином, тема є актуальною як для розуміння внутрішньої динаміки ісламського світу, так і для розвитку глобальної політичної філософії.

Об'єкт дослідження - ісламська політична теологія та соціальна філософія у їх антиавторитарному вимірі.

Предмет дослідження - філософсько-теологічні засади, духовні практики та сучасні форми актуалізації ісламського анархізму (фемінізм, еко-етика, мережеві структури).

Мета дослідження - здійснити комплексний аналіз ісламського анархізму як цілісної світоглядної системи, розкривши його онтологічні засади (*таухід*), механізми містичного спротиву (суфізм) та шляхи адаптації до викликів постмодерну.

Завдання дослідження:

- концептуалізувати феномен ісламського анархізму, виявивши парадигмальні розбіжності та точки перетину із західною анархічною думкою (1.1);
- проаналізувати концепцію *умми* як проекту справедливого суспільства та феномену безпримусової асоціації (1.2);
- дослідити метафізику *таухіду* (єдинобожжя) як приклад антиномії Божественного Абсолюту та людської тиранії, а також імперативи *та'авун* (взаємодопомоги) (1.3, 1.4);
- розкрити роль суфійської містики як антиструктури у деконструкції владної вертикалі (2.1);
- визначити специфіку жіночої суб'єктності у просторі сакрального та емансипативний потенціал суфійської поезики (2.2);
- простежити діалектику духовного та соціального визволення в ісламській праксеології (2.3);
- дослідити цифрові ризоми та децентралізацію знання в сучасному ісламському анархізмі (2.4);
- здійснити деконструкцію патріархальної нормативності шаріату крізь призму анархо-фемінізму (3.1);
- охарактеризувати екотеологію («зелений джихад») як механізм формування біополітики відповідальності та інтегративну онтологію свободи (3.2, 3.3, 3.4).

Структура роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, одинадцяти підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – [] сторінок.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІСЛАМСЬКОГО АНАРХІЗМУ

1.1. Концептуалізація ісламського анархізму: парадигмальні розбіжності та точки перетину із західною (пост)анархічною думкою

Дослідження феномену, що виникає на перетині ісламської теології та радикальної антиавторитарної політичної філософії, вимагає ретельної деконструкції усталених категорій як західного політичного дискурсу, так і традиційного ісламознавства. Як зазначає дослідник Ентоні Фісчелла, жодне з англomовних джерел не дає остаточного визначення того, чим є ісламський анархізм [1, с. 17-18]. Ця невизначеність, однак, не є свідченням теоретичної слабкості, а радше відображає саму природу анархічної думки, яка опирається канонізації, та ісламської традиції, що характеризується внутрішнім плюралізмом інтерпретацій.

Проблематика визначення ускладнюється тим, що сам термін «анархізм» у цьому контексті використовується дуже широко — від синдикалізму до антиавторитаризму та мінархізму, а «іслам» охоплює весь спектр історичних течій, включно з, так званими, «еретичними». Така широка рамка дозволяє включити до аналізу явища, які історично не перетиналися, проте демонструють типологічну спорідненість у ставленні до влади. Відсутність центральної епістемічної влади, яка могла б дефініювати «істиний» анархізм або «істиний» іслам, створює те, що Фісчелла називає «можливістю анархо-ісламу» — спільноти, яка виникає на перетині ідентичностей мусульман, мусульманських анархістів та анархістів у новітніх соціальних рухах, прагнучі створити спільний простір між ними [38]. Габріель Кун зазначає, що попри позірну суперечливість, ісламський анархізм пропонує унікальну перспективу боротьби за соціальну справедливість поза західними шаблонами [58]. У такому випадку, особливу увагу слід приділити тому, як різні автори проблематизують відносини між ісламським анархізмом та західною анархічною традицією, виявляючи як точки резонансу, так і фундаментальні онтологічні розбіжності, що унеможливлюють просту асиміляцію ісламського анархізму в західний канон.

Для розуміння специфіки ісламського анархізму необхідно звернутися до ранньої історії ісламу, де питання легітимності влади було центральним. Патриція Кроу руйнує орієнталістський стереотип про іслам як релігію, що неминуче потребує злиття релігії та держави [31, с. 3-5]. Вона ідентифікує специфічні групи в південному Іраку дев'ятого століття, зокрема мутазилітів та харіджитів (секта надждітів), які висували аргументи, що можна класифікувати як прото-анархічні. Центральною ідеєю цих ранніх груп було заперечення необхідності імамату — інституту, який умовно можна прирівняти до легітимного уряду або держави. Надждіти вірили, що кожен індивід несе персональну відповідальність за свій шлях до спасіння. З цієї теологічної передумови випливав радикальний політичний висновок: мусульманин не повинен мати іншого володаря, окрім Бога. Згідно з дослідженням Кроу, для надждітів єдиною легітимною формою організації могла бути така, де лідер обирається громадою, контролюється нею та може бути усунутий, якщо зіб'ється зі шляху. Такий лідер був би лише «агентом громади», а не сувереном у гоббсівському сенсі. Цей ідеал Кроу описує як «ісламське переформулювання малого суспільства, обличчям-до-обличчя, племінного минулого, в якому жодна вільна людина не була підкорена іншій ні в політичному, ні в релігійному сенсі» [32]. Критично важливим є розрізнення, яке проводить Кроу між цими ранніми мусульманськими анархістами та західною анархічною традицією. Західний анархізм, як і західна політична думка загалом (від стоїків до Гоббса і Руссо), часто виходить з переконання, що людське суспільство передує виникненню держави. Держава розглядається або як штучна конструкція, що припиняє «війну всіх проти всіх» (Гоббс), або як інструмент пригнічення, що руйнує природну гармонію (анархісти) [8, с. 188-189]. Натомість, аргументація ісламських протоанархістів дев'ятого століття мала іншу відправну точку. Вони не апелювали до секулярного «природного стану» або «золотого віку», де люди жили без уряду завдяки природному інстинкту до блага. Їхня логіка була подібною до логіки сучасних ісламістів — з визнання Божественного закону. Різниця полягала в тому, що для прихильників держави закон потребував примусового апарату для виконання, тоді як для «анархістів» закон був самодостатнім та

самовиконуваним у спільноті праведних віруючих [8]. Ця відмінність є парадигмальною. Західний анархізм часто базується на антропологічному оптимізмі (людина є доброю або раціональною за своєю природою). Роберт Грем, коментуючи дослідження Кроу, підкреслює важливість цих історичних прецедентів для легітимації сучасного анархічного дискурсу в ісламі [44]. Мусульманський анархізм, описаний Кроу, базується на теологічному імперативі: влада людини над людиною є узурпацією влади Бога.

Переходячи до сучасності, робота Фісчелли пропонує інструментарій для класифікації різноманітних проявів антиавторитарної думки в ісламському контексті [38]. Фісчелла зазначає, що попри поширену думку про те, що іслам та анархізм є «дивною парою», існує принаймні 150-річна історія спроб примирити ці два явища [38]. Ісламський анархізм не є монолітом. Він включає в себе понад 20 потенційних «типів», які можуть суттєво відрізнятися один від одного [38]. Наприклад, Фісчелла зазначає, що розміщення певних фігур разом у типології не означає їхньої ідеологічної тотожності, а лише вказує на структурну схожість у певних аспектах, таких як спроба синтезу індивідуальних та суспільних потреб. Попри ці розбіжності, Фісчелла ідентифікує «спільну мову», яка об'єднує ці різновиди і створює міст до західного анархізму. Ця мова складається з опору гнобленню (*зулм*), скептицизму щодо влади людини над іншою людиною та відданості егалітаризму та солідарності [38, с. 5]. Фісчелла підкреслює, що ці варіації поділяють переконання в тому, що іслам як концептуальна рамка є базою, з якої розвивається анархічна теорія. Типологічна матриця Фісчелли, охоплюючи спектр від середньовічних хариджитів до сучасних панків та еко-активістів, доводить, що ісламський анархізм — це не просто маргінальний політичний експеримент, а ризоматична структура опору. Відмова від ієрархії не веде до хаосу, а повертає до «природного стану» (*фімпра*), де регулятором виступає не зовнішній примус закону, а внутрішній імператив совісті та етичної відповідальності перед спільнотою та Богом.

На наш погляд, аналіз праць Ентоні Фісчелли та історичних розвідок Патриції Кроун дозволяє сформулювати фундаментальний філософський парадокс, який лежить в основі ісламського анархізму: справжня свобода від людської тиранії досягається не через відмову від влади як такої, а через її тотальне перенесення у трансцендентне.

Якщо західний класичний анархізм часто будується на тезі «ні бога, ні пана», то ісламський анархізм здійснює діалектичний переворот: «немає пана, тому що є Бог». У цій парадигмі принцип *таухід* (єдинобожжя) стає найрадикальнішим політичним інструментом. Визнання абсолютної суверенності Бога автоматично десакралізує будь-яку земну владу (державу, халіфа, капітал), перетворюючи претензії людини на панування над іншою людиною на форму ідолопоклонства (*ширк*). Ісламський анархізм парадоксальним чином виводить абсолютну свободу особистості з її тотальної залежності від Бога, трансформуючи віру з механізму покори в найрадикальнішу зброю проти будь-якої земної тиранії.

Роботи Мохамеда Жана Венюза (пізніше відомого як Мохамед Абду) представляють собою найбільш систематизовану спробу теоретичного обґрунтування ісламського анархізму через методологію, яку він називає «анархічний іджтіхад» (*anarchic-ijtihad*) [93; 34, с. 330-331]. Його концептуалізація виходить за межі простої аналогії, пропонуючи деколоніальну рамку соціальної справедливості. Концепція «анархічного переосмислення класичного іджтіхаду» — процесу незалежного судження та інтерпретації релігійних текстів, методом, спрямованим на перегляд ісламської думки поза межами як ортодоксального консерватизму, так і секулярного лібералізму [2]. Ключовим моментом тут є відмова від ієрархічного посередництва улемів (вчених-юристів), що дозволяє Абду розрізняти ієрархічні та неавторитарні прочитання ісламу, використовуючи коранічні докази для обґрунтування антигнобительських, феміністичних та некапіталістичних практик.

Як вже зазначалося, фундаментом анархо-іслама є концепція *таухід*. У політичній теології Абду це стає інструментом радикальної десакралізації земної влади

та власності [1]. Тут та ж сама логіка, якщо вся влада та власність належить виключно Богові, то людина не може бути абсолютним власником ні майна, ні влади над іншими.

Захір Казмі пов'язує ісламський анархізм з поняттям автоматизму, запозиченим із західного авангарду та кібернетики. Казмі досліджує, як поняття автоматизму (в сенсі сюрреалістичного автоматизму як техніки звільнення підсвідомого) може пояснити герменевтику певних течій мусульманського анархізму, зокрема ідей Пітера Ламборна Вілсона (Хакім Бея) та Майкла Мухаммада Найта [54, с. 40]. У сюрреалізмі автоматизм був способом досягнення радикальної суб'єктивності в обхід раціонального контролю. Казмі переносить це в ісламський контекст: «покора» (іслам) Богові парадоксальним чином веде до абсолютної автономії від людських структур. Зрештою, «автоматичний іслам» передбачає спонтанність, свободу від зовнішнього обумовлення (зокрема від форм раціональності та моралі, що розглядаються як гнобительські соціальні конструкти). У стані «Божественної Анархії» індивід, ставши «автоматом» Бога, звільняється від усіх земних законів. Це резонує з ідеєю Хакім Бея про «Тимчасові Автономні Зони» (TAZ), які реалізуються через практики, що вислизують з-під контролю держави [54, с. 37]. Вілсон у роботі «Сакральний дрейф» описує цей процес як подорож «маргінесами ісламу», де через єретичні та містичні практики формується простір для духовного та соціального експериментування поза межами державного нагляду [97]. Такий погляд дозволяє Казмі кинути виклик звичному уявленню про «радикальний іслам» як виключно войовничий. Він пропонує третій шлях — езотеричний анархізм, який використовує «ретро-футуристичні уявлення», засновані на уявному минулому, для конструювання радикально автономних спільнот майбутнього [54, с. 38]. Це підриває спрощене розуміння ісламу як войовничого та лібералізованого, яке домінує в дискусіях.

Синтезуючи проаналізовані джерела, можна виділити ключові лінії напруги та резонансу між ісламським анархізмом та західною (пост)анархічною думкою. Концептуалізація ісламського анархізму, представлена у роботах Фісчелли, Кроу, Абду та Казмі, демонструє, що це явище не є простим накладанням західної ідеології на

ісламський субстрат. Це автономна інтелектуальна традиція, яка використовує ресурси ісламської теології для формулювання радикальної критики держави та капіталізму. Парадигмальна розбіжність полягає у векторі звільнення: коли західний анархізм ставить за ціль звільнити людину від усіх трансцендентних авторитетів, то ісламський анархізм стверджує, що саме абсолютний трансцендентний авторитет робить неможливою будь-яку людську тиранію.

У сучасному дискурсі політичного ісламу домінує тенденція до ототожнення ісламського правління з державною владою (*даула*), де справедливість розглядається як функція примусового виконання шаріату централізованим апаратом. Однак, існує альтернативна, менш досліджена, але глибоко вкорінена традиція, яка розглядає ісламську спільноту — *умму* — як структуру, що за своєю суттю є антитезою державі. Гарольд Барклей пропонує радикальну переоцінку ісламської політичної історії, стверджуючи, що ідеал ісламського суспільства ближчий до анархічної конфедерації, ніж до імперської монархії чи сучасної національної держави [17]. Він аргументує, що держава як інститут, що володіє монополією на легітимне насильство, є історичним нашаруванням, яке викривило первинний егалітарний дух ісламу. Барклей стверджує, що в ранній період ісламу, зокрема в Медіні до консолідації влади династією Омеядів, існували елементи «функціонуючої анархії». Ця анархія не означала хаос, а навпаки утворювала високий ступінь соціального порядку, який підтримувався не поліцейським примусом, а інтерналізованими моральними нормами та механізмами взаємного тиску. *Умма* формується на основі спільного прийняття божественного закону, який діє як етичний регулятор, роблячи зовнішній примус держави зайвим. Барклай зазначає, що в багатьох племінних суспільствах Північної Африки та Південно-Західної Азії, які номінально були частиною ісламських імперій, реальне життя регулювалося без участі центральної влади [41]. Щодо подальшого визначення *умми*, цьому буде присвячений наступний розділ.

На нашу думку, автор вказує на історичний прецедент бездержавності та фактично деконструє модерний міф про нерозривність ісламу та державного примусу,

доводячи, що інституціоналізація влади часто виступала не передумовою, а перешкодою для реалізації істинного шаріату, підміняючи живу етичну відповідальність спільноти механічним підкоренням адміністративному апарату.

Підсумовуючи концептуалізацію ісламського анархізму, стає очевидним, що цей феномен не можна зводити до механічного еклектизму (спроби «прищепити» західну ліву ідею до стовбура ісламської теології). Натомість ми стикаємося з фундаментальним онтологічним викликом самій природі влади в епоху модерну.

Унікальність ісламського анархізму полягає в тому, що він вирішує проблему людської тиранії не через скасування суверенітету як такого (шлях західного анархізму), а через його радикальне відчуження на користь Абсолюту. Це створює ситуацію «порожнього трону»: якщо вся влада належить Богу, то будь-яка спроба людини — чи то монарха, чи то демократичної більшості, чи то бюрократичного апарату посісти це місце, стає актом не лише політичної узурпації, а й метафізичного самозванства (*ширк*). ісламський анархізм викриває державу не просто як інструмент насильства, а як форму політичного ідолопоклонства. Це перевертає звичну оптику секулярного дискурсу: релігія тут виступає не як «опіум» задля легітимізації покори, а єдиним достатнім запобіжником проти тоталітарних претензій людини. У цій парадигмі відмова від держави перетворюється на акт відновлення космічного порядку, соціальної гармонії та забезпечується не вертикаллю примусу, а горизонталлю етичної відповідальності (*та'авун*). Саме цей перехід від «влади над» до «відповідальності перед» відкриває простір для розуміння *умми* не як політичного тіла, підпорядкованого халіфу, а як самокерованої анархічної спільноти, про що йтиметься далі.

1.2. Умма як проєкт справедливого суспільства та феномен безпримусової асоціації у філософсько-теологічній рецепції ісламу

В епоху домінування державницьких парадигм та інституціоналізованої ієрархії гостро постає необхідність дослідження альтернативних моделей соціальної організації, особливо тих, що протистоять авторитарним структурам та виступають за горизонтальну колективність. На тлі філософсько-теологічних пошуків ісламська

думка пропонує концепт *умми* (араб. أمة), який має потенціал бути осмисленим як антиєрархічна основа ісламу. Це поняття, згадане в Корані 64 рази [35, с. 33], виходить за рамки традиційної релігійної спільноти, слугуючи первинним, бездержавним та егалітарним ідеалом людства, об'єднаного спільною вірою, моральною автономією та колективною свободою від земного примусу.

Етимологічно термін *умма* є фундаментально динамічним та полісемічним, що відображає його корінь *атта-уаитти* («прямувати», «рухатися», «керуватися метою», «рух») [35, с. 1035]. *Умма* — це не статична структура, а спільнота в русі (спільнота, що рухається), яка свідомо спрямовує свої дії до єдиної мети, що підтверджує її ключову характеристику — динамізм. *Умма* є групою, об'єднаною соціальним зв'язком та спільною вірою (*акідой*), які прямують до «прямого шляху» та єдиної духовної мети під спільним керівництвом. Зрештою, *Умма* має нормативний та телеологічний вимір: ідеальна спільнота повинна прагнути бути «найкращою спільнотою» (*Khaira Ummah*) та «спільнотою справедливості» (*Ummatan wasathan*), яка діє в ім'я етичної та соціальної справедливості, закликаючи до добра та запобігаючи злу [35, с. 1036]. Саме ця орієнтація на активну етичну зміну світу перетворює *умму* з простої демографічної одиниці на колективний морально-політичний проєкт як ідеал єднання людства під божественним законом.

Методологія японського ісламознавця Тосіхіко Ідзуцу, для тлумачення коранічних термінів, зокрема *умми*, ґрунтується на детальному семантичному аналізі, що виходить за межі традиційного західного підходу. Він розрізняє базове (основне) та реляційне (контекстуальне) значення слова [3, с. 35]. Базове значення *умми*, пов'язане з «прямуванням» (*al-qasd*), «метою» та «наслідуванням» (*атта-уаитти*), є незмінною сутністю, що завжди притаманна слову, незалежно від його положення. Однак, Ідзуцу стверджує, що реляційне значення є більш сутнісним, оскільки воно формується завдяки синтагматичному аналізу (взаємозв'язку з навколишніми словами) та дозволяє слову набувати множинних конотативних смислів [3, с. 36]. Саме реляційне значення розширює *умму* від спільноти віруючих до груп тварин, доісламських традицій,

спільноти небесних релігій, включаючи людей Авраама та Мойсея, груп джинів, невіруючих, і, зрештою, усього людства, демонструючи універсальність цієї концепції як критично важливої для розуміння того, як *умма* функціонує в усій системі коранічного світогляду. На нашу думку, це переосмислення також відкриває простір для діалогу.

Алі Шаріаті концептуалізує *умму* як втілення ідеального суспільства, яке має бути не просто демографічною групою, а політичною одиницею, призначеною для реалізації божественного плану на землі. Шаріаті стверджує, що іслам, обравши саме слово *умма*, заклав у її основу принцип колективної динаміки та моральної відповідальності [23, с. 48]. Таким чином, *умма* — це модель політичного ідеалу, втіленням якого Шаріаті вважав Медину часів Пророка.

У контексті Мединської конституції (*Piagam Madinah*), *умма* набула значення політичної та етичної основи суспільства, що об'єднує людей різного походження на основі віри, справедливості й солідарності [3, с. 35]. Її принципи — терпимість, соціальна рівність, відкритість та співучасть, демонструють, як іслам розкривається у призмі релігії справедливості. Ця справедливість виникає не з примусового підпорядкування чи ієрархічної влади, а з усвідомленої духовної єдності, в якій *умма* функціонує як живе втілення Божественного задуму про гармонійно впорядковане суспільство.

Ванг Йонгбао через суру «ар-Рум» (Кор. 30:30)], людська природа, за ісламом, має здатність розрізняти істину та хибу, добро та зло, красу та потворність, а отже — усвідомлювати єдність Бога та моральний сенс власного життя [96, с. 162]. Саме тому іслам визначає шлях до справедливого суспільства через внутрішнє очищення й усвідомлене повернення до власної природи. Коли Коран проголошує: «Немає примусу у релігії» (Кор. 2:256) центральним принципом ісламського вчення стає визнання моральної відповідальності людини, й тим самим відкидається будь-яка форма насильницького навернення. Віра у справедливість та моральний порядок ґрунтується не на страху перед владою, а на вільному виборі людини, здатної самотійно

розпізнати істину. Йонгбао підсумовує, що вже тільки це робить іслам релігією, у якій духовна єдність вибудовується не через людську ієрархію, а через усвідомлену відповідальність перед Аллахом та ближніми: «іслам тісно пов'язує вчинки мусульманина з поклонінням та пошаною до Аллаха, заохочуючи його ставати істинним вірянину» [96, с. 164]. На наш погляд, дослідження Йонгбао розкриває філософський егалітаризм ісламу, де суспільна справедливість закорінена у внутрішній автономії індивіда. Це перетворює духовну єдність *умми* на спільноту, яка ґрунтується на свідомій моральній відповідальності перед Богом та ближніми. Звідси випливає, що праведні соціальні вчинки є невід'ємною частиною поклоніння та слугують основою для побудови справедливого суспільства.

Бахтіяр Хасан наголошує: «Концепцію *умми* слід переосмислити як сучасну концепцію гуманітарної солідарності, що виходить за межі релігій, культур, націй, традицій, етнічних груп, рас та кольорів шкіри» [14, с. 99]. Тобто *умма* не лише релігійне об'єднання, а радше проєкт глобальної спільноти, заснованої на принципах справедливості, рівності та моральної співучасті, що дозволяє розглядати іслам як ту культурну традицію, яка відкрита до діалогу з іншими цивілізаціями та групами. Також у статті додається: «Мусульмани повинні переосмислити власну критичну свідомість та самокритику... і свою участь у процесі розвитку міжцивілізаційного діалогу» [14, с. 100]. Тобто це має бути не механічне повторення старих догм, а повернення до духу пророчої раціональності, що прагне визволити віру від тягара догматизму. На нашу думку, це перетворює іслам на простір морального пошуку, який не нав'язує, а переконує та будує спільноту, єдність якої ґрунтується на внутрішній згоді, а не на підкоренні. Проте, мусульманські держави часто залишаються заручниками етатизму та наслідування колоніальних моделей влади. У статті Хаснана ретранслюється думка Назіра Айюбі, який наголошує, що перетворення *умми* у форму справжньої політичної спільноти вимагає подолання централізованих структур контролю та переходу до горизонтальних зв'язків солідарності [14, с. 101]. Така перспектива ще більш наближає розуміння *умми* до ідеї безієрархічної спільноти, в якій кожна людина бере участь у

творенні спільного добробуту, що формує підґрунтя для соціально-етичної, у сенсі духовної автономії, моделі, яка вже в своїй основі тяжіє до анархічного розуміння спільності. Таким чином, модерна *умма* — це не інструмент влади, а моральна екосистема, що базується на п'яти опорах: лібералізмі, плюралізмі, демократії, правах людини та сталому розвитку [14, с. 102]. Іслам у такій інтерпретації є релігією справедливості й самоврядної спільноти, де солідарність виростає з внутрішнього почуття відповідальності перед Богом, його творінням та іншими людьми. У цій відкритій духовно-гуманістичній перспективі закладаються витoki того, що можна назвати ісламською формою етичного безвладдя або спільноти, вільної від примусових структур, але об'єднаної духом взаємоповаги та віри в єдине благо.

У контексті філософсько-теологічного осмислення ісламу як релігії справедливості, ідея розвитку громади постає як практичне втілення принципів *умми*. Як зазначають автори, така діяльність передбачає активну участь, відкритість, здатність до співпраці та колективного вирішення проблем відповідно до реальних потреб громади, «процес розвитку належить самій громаді, а не зовнішнім агентам» [90, с. 257]. Таким чином, *умма* як спільнота не може бути створена адміністративними чи зовнішніми шляхами, її розвиток має бути природним та самодетермінованим, що виражає ідею відповідального суспільства, яке не нав'язує єдність силою, а вибудовує її через довіру, комунікацію та етичну згоду. Ісламський підхід до розвитку громади передбачає гармонію соціальної та духовної сфер. Метою є формування суспільства, яке долає ізоляцію, індивідуалізм та соціальну роз'єднаність, натомість утверджує «справедливість, солідарність та мудрість» [90, с. 257] як підвалини співжиття. Цей підхід є не просто теоретичною настановою, а практичною моделлю соціальної дії, що перетворює етичні принципи на механізми суспільних змін. На нашу думку, його глибинна суть полягає у визнанні гідності та суб'єктності кожної людини (як *халіфа* — намісника Бога на землі: «Я поставлю намісника на землі!» [Кор. 2:30]), що виявляється в конкретному методі суспільного оновлення. Цей метод передбачає покращення життєвих стандартів спільноти не через зовнішню залежність чи

патерналізм, а через мобілізацію внутрішнього людського та матеріального ресурсу (місцевих багатств) та активне культивування відповідальної участі (партисипативності) серед її членів, перетворюючи їх зі споживачів допомоги на творців власного добробуту та справедливості.

В такому контексті *умма* осмислюється, як деякий єдиний організм, що усвідомлює свою моральну взаємозалежність та прагне до рівноваги між особистим і загальним благом. Моральність у цьому фігурує не як зовнішній прояв, а як внутрішній принцип співбуття, що очищує та підтримує цивілізаційний поступ.

Умма — це простір, у якому справедливість поєднується з милосердям, а свобода з відповідальністю, і тому, за словами авторів, «іслам високо цінує та надає пріоритет цінності плюралізму в соціальних відносинах» [90, с. 258]. Отже, у філософсько-теологічній перспективі іслам як релігія *умми* формує ідеал безпримусової, справедливої та етично згуртованої спільноти.

У підсумку, концепція *умми* може бути осмислена як спроба втілення ідеалу гармонійного суспільства, у якому релігійні, моральні та соціальні принципи утворюють єдиний порядок співіснування. Вона відкриває можливість бачити іслам і як систему віри, і як філософію справедливості, що поєднує духовне самовдосконалення з громадянською участю. З цього погляду *умма* призвана втілювати себе як модель спільного буття, заснованого на діалозі, взаємній повазі та етичному обов'язку діяти задля спільного блага.

На наш погляд, саме в цій первинній, добровільній та децентралізованій моделі *умми* криється наріжна філософсько-теологічна засада ісламського анархізму. Тут ідеал спільноти прямо протиставляється державній ієрархії, оскільки *умма* апелює до прямого договору між віруючими та Богом (як єдиним сувереном), усуваючи необхідність у примусовій світській владі. Ця егалітарна та етична (орієнтована на спільне благо) сутність *умми* дозволяє розглядати її як прообраз анархічної спільноти, керованої не законом держави, а спільною вірою та моральною автономією.

1.3. Метафізика *таухід* (єдинобожжя) як приклад антиномії Божественного Абсолюту та людської тиранії

Важливою філософсько-теологічною засадою ісламського світогляду, яка має прямий стосунок до антиєрархічної позиції ісламського анархізму, є концепція *таухід* (араб. (حید) — принципу абсолютної, неподільної єдності Бога. Поняття єдинобожжя у світових релігіях, хоч і є спільним знаменником для монотеїстичних традицій, проте «розуміння цієї єдності у різних віровченнях є суттєво відмінним» [47, с. 24], як зазначає Абдурезак А. Хаші. У той час, як християнська теологія примиряє ідею монотеїзму з концепцією Трійці (Один Бог у трьох іпостасях), ісламська традиція втілює найрадикальнішу форму єдності. Термін *таухід* походить від арабського слова *вахад* — «об'єднувати», «встановлювати єдність» та означає не просто визнання одного Бога, а утвердження Його унікальності (*фард*) та єдності (*ахад*), яка не допускає жодного поділу чи співучасті. Як підкреслює Хаші, у цьому сенсі ісламське єдинобожжя «йде на крок далі, ніж загальне поняття монотеїзму», оскільки воно не лише відкидає політеїзм, але й будь-яку форму дуалізму чи тринітаризму, які, за ісламським баченням, «призводять до множинності істини» [47, с. 25]. Це має критичне значення для анархістської етики. Ісламський монотеїзм рішуче стверджує трансцендентність та унікальність Бога, виключаючи будь-яку форму множинності, антропоморфізму чи іманентності у Божій природі.

Отже, саме тому в ісламі вважається, що всі істоти перебувають по один бік межі, яка розділяє трансцендентне та створене, і лише Бог — Абсолютна Реальність, що не має подібного. З анархістської точки зору, принцип *таухід* руйнує будь-яку земну ієрархію легітимної влади між людьми. Якщо всі створені істоти рівні перед Абсолютно Єдиним (Бог), і ніхто з них не може претендувати на подібність чи співучасть у Його божественній суті, то будь-яка світська влада, будь то монарх, держава чи клерикальна ієрархія, втрачає своє вище сакральне виправдання та стає примусом, що суперечить основоположній єдності творіння.

У цій перспективі *tauxid* є не тільки онтологічним твердженням про природу Бога, а й метафізичною засадою рівності всього створеного. Якщо «усе, що існує, є творінням єдиного Господа» [47, с. 25], то жодна істота не має природного права підноситися над іншою. Відкидаючи уявлення про «обраний народ» або «виняткову спільноту», іслам підкреслює універсальний вимір Божої влади: Він — «Господь світів» (*Рабб аль-Алямін*), тобто Володар не окремої групи, а всього буття. У цьому контексті Хаші вказує, що релігії, які зберігають ексклюзивність або допускають ієрархію у відносинах між людьми перед Богом, можна радше назвати «монолатричними», а не справді монотеїстичними [47, с. 25]. Відтак, доктрина *tauxidu* є не лише теологічною тезою, а й принципом духовної свободи, оскільки заперечує будь-яку форму посередництва чи божественної ієрархії, тим самим відкриваючи простір для розуміння людської рівності та заперечення самовладдя створених істот.

Отже, у системі ісламського світогляду однією з найважливіших засад є ідея єдиного начала буття, у якому всі рівні перед Творцем. Саме цей принцип визначає духовне, суспільне, моральне та політичне життя мусульманської громади.

Як зазначає Саїд Аль-Шахрані, «Коран не є лише книгою богослужіння чи моралі — він містить цілісну систему законів та правил, що охоплюють усі аспекти людського існування: від політики, торгівлі й сімейного життя до питань справедливості та миру» [12, с. 218]. У цьому контексті віра в єдність Божого начала постає як онтологічний принцип, що заперечує будь-яке самозвеличення людини над іншими. Саме тому, як підкреслює дослідник, «у Корані будь-яка влада має сенс лише тоді, коли вона підпорядкована божественному закону, адже справжній Законодавець — лише Бог» [12, с. 219]. Моністичний характер ісламського вчення означає, що у світі не існує автономних джерел влади чи істини, відокремлених від Бога. Людина, визнаючи єдиного Творця, визнає рівність усіх перед Ним і відкидає культ сили чи посередництва між собою й Богом. Недаремно, за словами Аль-Шахрані, «монотеїзм — це не лише переконання розуму, а глибинне переживання, що звільняє душу від поклоніння будь-яким формам влади, окрім влади Всевишнього» [12, с. 220]. Таким

чином, ідея єдності Бога набуває не лише теологічного, а й етичного змісту: вона утверджує всесвітню рівність, духовну автономію людини та неприпустимість підкорення людським авторитетам, які прагнуть замінити собою божественне начало. Єдинобожжя в цьому сенсі є також вченням про свободу від тиранії як зовнішньої, так і внутрішньої.

У самій природі *таухіду* закладене відкидання підпорядкування людини іншій людині, бо вся влада, гідність та право на поклоніння належать виключно Творцеві. Як підкреслюється у Корані, «Я створив джинів та людей лише для того, щоб вони поклонялися Мені» (Кор. 51:56) чим Аллах нагадує, що мета людського існування полягає не в служінні земним панам, а лише Йому. Отже, акт поклоніння в ісламі є актом звільнення: визнаючи владу Аллаха, людина відмовляється визнавати абсолютну владу будь-якої іншої істоти. Це перший рівень таухіду — *таухід ар-рубубійя* [12, с. 226], або визнання єдиного Господа як джерела буття, влади й порядку, що ліквідує основу для будь-якої форми деспотизму.

Другий рівень — *таухід аль-улюхійя*, або єдинобожжя у поклонінні, яке безпосередньо протистоїть ідолопоклонству не лише в релігійному, а й у політичному сенсі. Поклоніння комусь, окрім Аллаха, прирівнюється до *ширку* (підкорення творінню замість Творця). У цьому контексті пророча місія й об'явлення Писань мають політичний вимір: вони спрямовані на відновлення справедливості через заперечення фальшивих центрів влади. Як зазначено: «Одкровення писань Аллахом фундаментально спрямоване на встановлення *таухіду*... який зобов'язує всі акти поклоніння бути спрямовані виключно до Аллаха» [12, с. 227]. Таким чином, кожен пророк був не лише носієм духовного вчення, а й визволителем людей від поневолення владою, грошима чи традиціями. *Таухід* тут, на наш погляд, постає як деякий принцип духовного анархізму — рівності всіх перед єдиним Володарем.

Третій рівень — *таухід аль-асма ва-с-сифат* (єдність у визнанні Божественних Імен та Атрибутів) — закладає глибинну антропологічну та соціальну рівність усіх людей. Ця єдність у розумінні Божественної природи не лише формує духовну

ідентичність мусульманина, але й виступає як потужний морально-політичний принцип. Людська гідність впливає не з володіння привілеями чи часткою у божественності, а навпаки, з усвідомлення універсальної створеності та екзистенційної потреби в Аллахові. Як акцентує Алі Садакат, у Корані проголошується: «О, люди! Ви потребуєте Аллаха, а Він — Багатий, Хвалимий!» [Кор. 35:15; 6, с. 59]. Це фундаментальне знання категорично руйнує будь-які претензії на «вищість», «обраність» або «богоподібність» серед людей. Будь-яке прагнення встановити владу над іншими є формою тиранічного *ширку* (надання Богові співтоваришів). Таким чином, *таухід* звільняє людську свідомість від усякої земної ієрархії та авторитарного примусу, остаточно утверджуючи абсолютну рівність усіх перед Єдиним Сувереном — Аллахом.

У статті «Тлумачення Таухіду в сурі Аль-Іхлас та його роль як ієрархічної основи гендерної рівності» автори переосмислюють поняття *таухід*, починаючи з ідеї, що єдинобожжя у його істинному значенні не зводиться лише до теологічного визнання єдності Бога, а має глибокі етичні та соціальні наслідки. Як зазначають дослідники, сура «Аль-Іхляс»: «...Він — Аллах — Єдиний, Аллах — Той, до Кого прагнуть, не народив і не був народжений, і ніхто не був рівним Йому» [Кор. 112:1–4], розкриває *таухід* не тільки як догматичну істину, а як універсальний принцип, що заперечує будь-яку форму домінування чи підпорядкування між людьми. У цьому сенсі *таухід*, за словами авторів, «є не статичним догматом, а динамічною етичною силою, яка скеровує людську поведінку та соціальну організацію» [9, с. 112]. Вони підкреслюють, що сура Аль-Іхляс містить глибоку теологічну послідовність: спочатку стверджується єдність Бога, потім Його самодостатність, далі заперечується будь-яка форма походження або подібності.

Чотири аяти «послідовно зміцнюють основні принципи *таухіду*, виключаючи можливість будь-якої рівності з Богом у Його сутності» [9, с. 114]. Вони повторюються та утверджується думку стосовно того що, якщо лише Бог є Абсолютним та

Самодостатнім, то жодна людська влада не може бути абсолютною, а будь-яка форма зверхності стає проявом духовного *ширку*, тобто приписування партнерів Богіві.

Далі автори розглядають соціальний вимір *таухіду*, який, на їхню думку, встановлює не лише вертикальний зв'язок людини з Творцем, а й горизонтальні взаємини між людьми (договір з людьми). Порушення балансу між цими вимірами, коли людина прагне влади над іншими, є спотворенням єдинобожжя. Як зазначено у статті, «усвідомлення єдиності Бога усуває гординю та зверхність, нагадуючи про людську залежність та обмеженість» [9, с.116]. Цей принцип, за логікою авторів, покликаний утвердити справедливість у людських стосунках, оскільки визнання єдиного Бога водночас означає відмову визнавати абсолютну владу будь-якої людської інстанції.

Особливу увагу дослідники приділяють тому, як *таухід* може бути застосований у сфері соціальної рівності, зокрема гендерної. Вони посилаються на Аміну Вадуд, яка розвиває ідею *таухіду* як універсальної космічної гармонії, що заперечує будь-яку форму дискримінації чи ієрархії між людьми [9, с. 115]. У такому розумінні єдинобожжя перетворюється на етичний принцип, який прямо суперечить патріархальним інтерпретаціям ісламу. Якщо лише Бог є Абсолютним Владикою, то жодна людина, чоловік чи жінка, не має права домінувати над іншою.

Цю думку підтримує і тлумачення аята з сури ан-Нахль: «Чоловікам і жінкам, які робили добро і були віруючими, Ми неодмінно даруємо прекрасне життя...» (Кор. 16:97). Автори наголошують, що в цьому аяті стверджується повна рівність людей перед Богом, адже «Його милість не обмежується статтю чи соціальним статусом» [9, с. 116]. У подальшій аргументації автори підкреслюють, що *таухід* може бути застосований як методологічна основа для переосмислення соціальних ролей, звільнення від традиційної дихотомії «публічне — приватне», яка історично використовувалася для обґрунтування нерівності.

На їхню думку, саме богословські інтерпретації, а не біологічні відмінності, стали джерелом соціальної ієрархії між статями. Тому «справжнє втілення *таухіду*

передбачає рівноправність, взаємоповагу та співпрацю як у родині, так і в суспільстві» [9, с. 118]. У висновку, сура Аль-Іхляс — одночасно декларація єдинобожжя та радикальний етичний текст, який закладає засади справедливості та рівності як невід’ємних складників ісламської віри. На наш погляд, тлумачення *таухіду*, запропоноване авторами, відкриває перспективу розуміння ісламу як вчення, що не просто закликає до єдинобожжя, а й до заперечення будь-яких форм домінування людини над людиною. Єдність Бога у цьому контексті теологічної абсолютності та онтологічної рівності усіх створінь робить *таухід* ключем до звільнення від ієрархічних структур — як у богословському, так і в політичному вимірі.

Таухід зображають як онтологічний закон всього існування, що виступає фундаментом для морального, соціального та економічного порядку. Як зауважується: «*таухід* сам по собі, а не *шаріат*, повинен розглядатися як основа ісламської стабільності Закону» [71, с. 22]. *Шаріат*, будучи системою правил, похідних від *таухідного* Закону, часто формується через інтерпретації вчених та може піддаватися людським упередженням, що призводить до помилкових тлумачень. Зокрема, значна частина сучасних фінансових інструментів, які позиціонуються як відповідні шаріату, на жаль, формально лише обходять заборону лихварства (*ріба*). Фактично, вони залишаються глибоко залежними від боргових відносин та спекулятивного капіталу, ігноруючи органічну, етичну взаємодію між грошима, виробництвом та реальною економікою. Таким чином, їхня методологія не відображає цілісного й нерозривного принципу *таухіду*, який вимагає економічної справедливості та прямої участі у ризиках та прибутках.

Принцип єдності знання, притаманний *таухіду*, дозволяє оцінювати справедливість у ширшому соціальному та економічному контексті, виходячи з універсальної закономірності взаємозв’язків між різними системами: «...людське тлумачення *шаріату* здебільшого визначає правила та межі, тоді як справжнє пізнання закону походить із *таухіду*» [13, с. 23]. Це означає, що моральна рівність та соціальна справедливість не можуть бути ефективно реалізовані через формальні інтерпретації

правил, якщо вони не базуються на усвідомленні онтологічної єдності Бога. Таке бачення руйнує будь-які претензії на привілейовану владу або ієрархію, бо джерелом справедливості виступає не людський авторитет, а сам принцип універсальної гармонії світу.

Реалізація цього підходу передбачає чотири взаємопов'язані функції: підпорядкування вірою та розумом онтологічному закону єдності Бога; здійснення праведних вчинків у світі згідно з цим законом; уникнення хибних та нелогічних дій; усвідомлення кінцевої реальності, де повністю проявляється єдність та здійснюється справедливість. Як підкреслюють автори, «справедливість та істина ґрунтуються на остаточній реальності, де хибність відкидається, а принцип єдності знання охоплює усі системи світу» [13, с. 24]. З цієї перспективи можна стверджувати, що принцип єдності Бога функціонує як філософська основа для заперечення людської тиранії та ієрархії.

У філософському вимірі тлумачення *таухіду* розкриває єдинобожжя як онтологічний принцип, що долає поділ між теологією та етикою, між буттям та належним. Єдність Бога постає підставою універсального порядку, у якому все створене має спільне джерело, а тому жодна форма влади чи зверхності не може бути легітимною. У цьому сенсі *таухід* є актом радикального звільнення: він повертає людину до її первісного стану залежності від Абсолюту, розриваючи ланцюги будь-якої земної тиранії, і водночас відкриває можливість для істинної спільності — *умми*, заснованої не на ієрархії, а на духовній рівності. Таким чином, *таухід* постає як метафізична форма гуманізму, що утверджує гідність людини через її співпричетність до Єдиного.

У філософсько-теологічному вимірі, *таухід* постає як завершена теорія абсолютної суверенності, яка логічно веде до політичного заперечення. Це заперечення найбільш категорично виражене у засадничому принципі «*La hukm illa li-llah*» (араб.— لا حكم إلا لله — «Немає влади, крім як у Бога»). Саме цей принцип перетворює теологічне єдинобожжя на онтологічну основу для ісламського анархізму. Визнаючи єдину, трансцендентну Суверенність, *таухід* нівелює легітимність будь-якої земної,

ієрархічної влади (держави, монарха чи будь-якої форми клерикальної еліти), оскільки спроба узурпувати Божественну суверенність розглядається як найвища форма *ширк*.

Отже, ми приходимо до висновку, що *таухід* є метафізичним імперативом, який проголошує політичний «нуль» у сфері людських ієрархій, тим самим вимагаючи побудови безієрархічної спільноти, де свобода особи ґрунтується на її прямому, нічим не опосередкованому зв'язку з Абсолютом.

1.4. Імперативи рівності та та'авун (взаємодопомоги) в ісламській етиці

Поняття *та'авун* (араб. — *تعاون* — «взаємодопомога», «співпраця») займає центральне місце в ісламській етиці, виступаючи засадничим принципом суспільного співжиття та норму індивідуальної поведінки. Взаємодопомога є універсальною цінністю, яку поділяють різні релігії та культури, але саме в ісламі вона отримала системне оформлення у вигляді принципу *та'авун*, що «служує не лише орієнтиром для індивідуальної етики, а й основою соціальних взаємин, укорінених у доброчинності (*al-birr*) та богобоязливості (*al-taqwa*)» [86, с. 257]. У Корані цей принцип сформульований однозначно: «...допомагайте одне одному в справах праведності та богобоязливості, але не допомагайте одне одному у справах гріха та ворожнечі» [Кор. 5:2]. Цей коранічний заклик не обмежується моральним закликом до допомоги, а радше визначає онтологічний вимір спільності, у якому людські стосунки осмислюються крізь призму спільного служіння Богові. Взаємодопомога тут не є проявом альтруїзму у світському сенсі, а втіленням релігійного обов'язку, що зміцнює зв'язок між етикою та сакральністю.

Саме тому, як зазначає Курайш Шихаб, *та'авун* «втілює співпрацю, засновану на спільних цілях праведності й богобоязливості, застосовану до всіх відносин незалежно від походження чи статусу людини» [13]. Історично принцип *та'авун* був осердям соціальної гармонії та стійкості мусульманських спільнот. Під час переселення (*хіджри*) з Мекки до Медіни саме він набув конкретного втілення: *ансари* (місцеві жителі Медіни) «тепло прийняли й підтримали *мухаджирунів* (переселенців), демонструючи соціальну солідарність як релігійний обов'язок і джерело спільної сили»

[86, с. 258]. Таким чином, *та'авун* постає не як абстрактний моральний принцип, а як історично перевірений механізм духовної єдності та етичної рівності, який долає соціальні й економічні бар'єри.

Однак у сучасному контексті реалізація цього принципу стикається з численними викликами. Зокрема, дослідження на прикладі громади села Іе-Меуле (район Сукаджаї, місто Сабанг) показує, що попри коранічне вчення про взаємодопомогу «без дискримінації», на практиці реакції на прибуття рохінджа-біженців у грудні 2023 року були неоднозначними: «деякі мешканці надавали допомогу активно, інші ж вагалися, посилаючись на економічні труднощі або упередження» [86, с. 258]. Цей розрив між коранічним ідеалом та практичними діями виявляє, що етика взаємодопомоги вимагає не лише зовнішнього наслідування норм, але й глибокої духовної зрілості, внутрішнього прийняття ідеї спільної відповідальності. Адже свобода в ісламі не означає автономію від Бога, а рівність не є нівелюванням відмінностей, а визнанням спільного онтологічного статусу будь-якої людини як Божого творіння. Саме на рівні, де етика переходить у духовну самодисципліну, а соціальна рівність стає формою богопізнання — *та'авун* набуває філософського значення. Він виражає онтологічний принцип безвладдя над людиною, крім влади Бога. У цій перспективі взаємодопомога, рівність та свобода постають взаємопов'язаними моментами єдиного духовно-етичного порядку.

На наш погляд, *та'авун* є практичним втіленням анархічного потенціалу ісламської етики, у якій відсутність людської влади не веде до хаосу, а навпаки — до духовного самоуправління, підпорядкованого лише Божественному Закону (*шаріату*). Саме в цьому контексті принцип взаємодопомоги стає ключовим для розуміння філософсько-теологічних засад ісламського анархізму, який прагне поєднати духовну свободу особи та етичну рівність як основу безієрархічного суспільного ладу.

Саме на рівні, де етика переходить у духовну самодисципліну, а соціальна рівність стає формою богопізнання — *та'авун* набуває філософського значення. Він виражає онтологічний принцип безвладдя над людиною, крім влади Бога

(*La Hukma Illa Lillah*). У цій перспективі взаємодопомога, рівність та свобода постають взаємопов'язаними моментами єдиного духовно-етичного порядку.

РОЗДІЛ 2. ДУХОВНІ ПРАКТИКИ ІСЛАМСЬКОГО АНАРХІЗМУ У СУФІЗМІ ТА ЙОГО ГЕНДЕРНИЙ ВИМІР

2.1. Суфійська містика як антиструктура та деконструкція владної вертикалі в утвердженні духовної автономії

Для розуміння механізмів духовного спротиву в ісламі необхідно звернутися до фундаментальних визначень суфізму (*тасаввуф*), які розкривають його як автономну систему пізнання та буття. Концепція містичного пост-анархізму розглядає духовний досвід як простір, де зникають владні структури, що перегукується з суфійською практикою [60].

Ерік Жоффруа концептуалізує суфізм не як маргінальну секту, а як «серце ісламу» та його внутрішній вимір (*ал-Батін*). Згідно з інтерпретацією Жоффруа, якщо екзотеричний іслам (*аз-Захір*) регулюється зовнішнім Законом та інституціями, то суфізм пропонує шлях до «Істини» (*ал-Хакк*) через індивідуальну духовну реалізацію, що потенційно виводить адепта з-під тотального контролю формальних релігійно-політичних структур [42, с. 1-2]. Як зазначає Жоффруа, суфізм часто визначають через категорію свободи. Посилаючись на класичні джерела, дослідник наводить тезу про те, що «суфізм — це свобода», стан, у якому зникають людські сліди та обмеження індивідуальності заради безпосереднього єднання з Абсолютом [42, с. 2]. Це створює онтологічну базу для криптоанархізму, оскільки суфій («бідний у Бозі», *факір*) прагне звільнитися не лише від диктату власного его (*нафс*), але й від прив'язаності до світських атрибутів влади. Жоффруа підкреслює, що навіть етимологія слова «суфій» (від *ṣūf* — вовна) відсилає до практики носіння грубого вовняного одягу як знаку духовної чистоти та протесту проти розкоші й несправедливості, що панували у ранніх ісламських імперіях.

У контексті протистояння централізованих владі важливим є епістемологічний аспект, висвітлений у роботі Жоффруа. Автор вказує на розрізнення між раціональним знанням (*‘ақл*), на якому базується юридична та теологічна влада улемів, та інтуїтивним «смакуванням» істини (*заук*) або «зняттям завіс» (*кашф*), що є

прерогативою суфіїв. На думку дослідника, суфізм пропонує альтернативну ієрархію цінностей, де прямий доступ до божественного знання (*ma'rifā*) ставить містика вище за букву закону [42, с. 7-8]. Ця «наука серця» легітимізує духовну автономію індивіда, дозволяючи йому діяти згідно з внутрішнім імперативом, а не зовнішнім примусом, що є ключовим для розуміння суфізму як простору, вільного від державної гегемонії.

Щодо ісламського криптоанархізму, тобто не названого таким, але в основі своїй анархічний, важливо розглянути механізми, за допомогою яких духовні практики деконструють централізовану владу. Подібно до того, як суфійські братства створювали автономні зони духовності, революційні мислителі Ірану XX століття, такі як Алі Шаріаті та Мортеза Мутахарі, використовували інструментарій ісламської герменевтики для критики офіційного клерикалізму та затвердження примату індивідуальної духовної волі. Рахман аналізує спадщину Алі Шаріаті, розглядаючи його інтерпретацію ісламу як ідеальної соціальної системи, здатної протистояти модерним викликам [72]. У дискурсі політичного ісламу та містичної філософії простежується чітка тенденція до використання екзистенціалістських концепцій для деконструкції владних ієрархій. Як зазначають дослідники, Алі Шаріаті, чий світогляд поєднував елементи суфізму, гностицизму та європейської філософії, розробив концепцію, відому як «релігія проти релігії» [83]. Згідно з його інтерпретацією, істинна, універсальна віра перебуває у стані постійного революційного становлення та боротьби проти «застиглої» інституціоналізованої релігії, яка історично слугувала інструментом примусу та легітимації статус-кво. Це резонує з анархічною критикою влади, де духовна автономія індивіда протиставляється догмам офіційного кліру, що намагається монополізувати сакральне.

Шаріаті протиставляє формалізоване, юридичне релігійне знання (фікх) живому духовному досвіду. Він стверджує, що справжня наука — це не набір таксономічної інформації, а «промінь світла в серці» [82, с. 98], що породжує відповідальність та вірність істині. Це змушує деяких науковців провести паралель між його поглядом та концепцією «події» у філософії Алена Бадью, де істина є радикальним розривом з

буденністю [30, с. 16]. У контексті суфійської традиції це можна трактувати як пріоритет внутрішнього одкровення (*батин*) над зовнішнім законом (*захір*), що фактично підриває легітимність централізованих релігійних інституцій, які претендують на роль посередників між людиною та Богом.

Окрему увагу варто приділити питанню свободи волі, яке є фундаментальним для обґрунтування політичної та духовної суб'єктності. Згідно з інтерпретацією праць Мортеси Мутахарі, традиційний фаталізм, що часто використовувався деспотичними режимами для виправдання своєї влади як «божественної волі», піддається радикальній ревізії [30, с. 18]. Як зауважують дослідники, Мутахарі пропонує діалектичне розуміння долі, стверджуючи, що людська воля здатна змінювати божественне приречення через механізм причинності, де сама дія людини стає частиною божественного плану.

Розвиваючи ідею містичного спротиву державним структурам, у сучасному політичному дискурсі виокремлюється концепція «онтологічного анархізму», розроблена Хакімом Беєм. Як зазначають дослідники, цей підхід синтезує елементи різних духовних традицій, зокрема езотерики, шаманізму та, що важливо, суфізму як містичної форми ісламу [87, с. 55]. Бей проводить чітку демаркаційну лінію: він категорично відкидає авторитаризм та репресивність сучасного офіційного ісламу, натомість актуалізуючи езотеричну духовність «суфійських єретиків» та інших маргіналізованих груп [61, с. 681]. У цьому контексті релігійні практики розглядаються як потенційна «підривна ортодоксія», здатна кинути виклик капіталістичній системі та панівним соціальним нормам. Квінтесенцією цього підходу стають так звані «Тимчасові Автономні Зони» (*TAZ*) [87] — простори, де духовність поєднується з творчістю та грою, уможливлуючи безпосередній досвід свободи поза межами державного контролю.

Історичний аналіз підтверджує, що сучасні концепції онтологічного анархізму мають глибоке коріння в ісламській традиції. Як зазначають дослідники, анархічні тенденції простежуються ще від часів зародження ісламу, коли племена берберів та

бедуїнів практикували форми племінної анархії, а групи хариджитів та надждитів кидали виклик теократичним ієрархіям імамату, відкидаючи централізоване управління [52, с. 45]. Особливий інтерес у контексті дослідження містичного спротиву становлять дервішські братства, такі як каландари та хайдари. Згідно з інтерпретацією А. Карамустафи, ці групи практикували форми містицизму, в яких категорично відкидалася будь-яка земна влада, окрім абсолютної влади Бога [52]. Водночас, суфійські ордени, зокрема Накшбанді [20, с. 77], демонстрували потенціал до конкретної політичної боротьби проти імперіалізму, поєднуючи містичні практики з егалітарними та лібертарними цінностями.

Дослідники акцентують на переосмисленні практики аскетизму (зухд). У інтерпретації революційних мислителів, таких як М. Мутахарі, аскеза перестає бути пасивною відмовою від світу заради потойбічного спасіння. Натомість, вона набуває форми «легкості потреб». Проводячи паралелі між ісламською етикою та стійкістю партизанських рухів (наприклад, В'єтконгу), Мутахарі стверджує, що мінімізація матеріальних потреб робить індивідуального бійця або спільноту незалежними від економічного тиску панівної системи [66, с. 193]. Добровільна бідність стає стратегічною практикою, що унеможливлює контроль з боку держави чи ринку.

Також важливою практикою є антиноміаналізм — свідоме порушення соціальних норм, характерне для історичних рухів каландарів та хайдарів. Згідно з дослідженнями А. Карамустафи, ці групи дервішів практикували радикальну відмову від соціального статусу, власності та правильної поведінки, визнаючи лише владу Бога [52]. Нарешті, у сучасних дослідженнях маргінальних ісламських спільнот, зокрема у працях Майкла Мухаммада Найта, простежується звернення до психоделічних практик як форми містичного досвіду [57]. В анархічних спільнотах це розглядається як інструмент для досягнення стану зміненої свідомості, що дозволяє вийти за межі догматичного мислення та відчувти безпосередній зв'язок з божественним, оминаючи інституційні бар'єри. Хоча ця практика є контраверсійною, вона вписується в ширший контекст

пошуку експериментальної духовності, яка протиставляється формальному дотриманню ритуалів.

Для повного розуміння суфізму як альтернативи централізованій владі необхідно звернутися до інших історичних прецедентів, які демонструють реалізацію цих ідей на практиці. Як зазначає дослідник Хайреттін Юджесой, у Багдаді та Басрі початку IX століття існувала маргіналізована, але інтелектуально впливова група, відома як «суфії-мутазиліти» (*Sufis of the Mu'tazila*). Згідно з аналізом вченого, ця група розробила унікальну політичну теологію, яку можна кваліфікувати як ранню форму ісламського анархізму, спрямовану проти імперської ідеології Аббасидів [30, с. 62-63]. У дискурсі цієї групи простежується чітке розмежування між істинним духовним керівництвом та «царською владою» (*мульк*), яку вони вважали несумісною з ісламом. Згідно з інтерпретацією Юджесоя, суфії-мутазиліти стверджували, що інститут імамату не є релігійним обов'язком (*фард*), а лише раціональним вибором громади, від якого можна і варто відмовитися, якщо він призводить до тиранії та насильства.

Дослідник підкреслює, що вони відкидали легітимність династичної влади, аргументуючи це тим, що концентрація влади в руках монарха неминуче веде до корупції та узурпації прав громади [99, с. 66-67]. Як альтернативу державній ієрархії, ці мислителі пропонували модель децентралізованого самоврядування. За даними джерел, на які посилається Юджесой, суфії-мутазиліти виступали за призначення тимчасових лідерів для виконання конкретних функцій (наприклад, судді або керівника молитви), чий повноваження припинялися б одразу після завершення завдання. Така модель влади, що базується на добровільній згоді та тимчасовості повноважень, резонує з сучасними анархічними теоріями та практиками «Тимчасових Автономних Зон» [99, с. 68]. Окрім політичної теорії, формою спротиву виступала й економічна поведінка, зокрема практика заборони заробітку (*тахрім ал-макасіб*). Хоча традиційно це трактується як прояв крайнього аскетизму та покладання на Бога (*таваккул*), Юджесой пропонує глибшу інтерпретацію. На його думку, відмова від економічної діяльності для цієї групи була формою політичного нонконформізму та бойкоту

незаконної влади. Відмовляючись брати участь у економічному житті халіфату, ці суфії фактично виключали себе з системи соціальних зв'язків, що підтримували легітимність режиму, перетворюючи свою бідність на акт політичної непокори. Для нас це підтверджує, що суфійська традиція містить стійкий імператив до децентралізації та заперечення владних ієрархій, який простежується від середньовічних суфіїв-мутазилітів до сучасних концепцій онтологічного анархізму. Духовна автономія внутрішнього досвіду над зовнішнім законом, неминуче трансформується у політичну суб'єктність. Містичні практики (аскеза, герменевтика, створення автономних зон) виступають як ефективна стратегія «криптоанархічного» спротиву, що дозволяє індивіду та громаді існувати поза контролем державних апаратів.

Проте у дискурсі сучасного ісламського анархізму, зокрема в працях Шахіна та Демірага простежується гостра критика як державного ісламізму, так і секулярного лівого руху [76;]. Як зазначають дослідники, мусульманські анархісти звинувачують сучасний анархізм у «європоцентризмі» та нездатності зрозуміти місцевий контекст через призму позитивізму [28]. Згідно з їхньою інтерпретацією, секулярні рухи помилково розглядають релігію виключно як інструмент поневолення, ігноруючи те, як сама модерна держава перебирає на себе божественні функції. Деміраг стверджує, що сучасна біополітична держава фактично оголошує себе богом, привласнюючи право вирішувати питання життя і смерті та створюючи штучний порядок, що суперечить природному.

Для подолання епістемологічної залежності від Заходу, мусульманські анархісти звертаються до альтернативної історіографії, шукаючи коріння антиавторитарного спротиву в місцевих духовних традиціях. Дослідники вказують на апроприацію спадщини таких течій, як мелаїти та календери (дервішські ордени XIII–XVI ст.), які практикували радикальну відмову від соціальних норм, власності та праці як форму протесту проти османської централізації [28, с. 5-8]. Як зауважує А. Шахін, допоки містичний пошук не підпорядкований державним регуляціям, він залишається формою

«онтологічного анархізму», де індивідуальний досвід істини ставиться вище за соціальні догми та інституційний тиск, формуючи автентичну локальну традицію спротиву.

Підсумовуючи викладене, можна стверджувати, що суфізм та пов'язані з ним містичні практики в ісламі виходять далеко за межі суто релігійного досвіду, трансформуючись у потужний інструмент спротиву централізованій владі.

2.2. Жіноча суб'єктність у просторі сакрального: від Рабії аль-Адевії до емансипативних практик містичного сестринства

Дослідження ролі жінок у суфізмі неминуче стикається з проблемою інтерпретації їхньої ідентичності крізь призму історичних наративів, створених переважно чоловіками. Як зазначають дослідники, постать Рабії аль-Адавії, однієї з найвідоміших суфійських святих, є яскравим прикладом такої гендерної амбівалентності. Згідно з аналізом Прус, середньовічні біографи, такі як Фарід ад-Дін Аттар, часто вдавалися до риторичної стратегії маскулінізації жінки, стверджуючи, що на шляху до Бога вона стає «чоловіком» [70, с. 5-10]. Ця тенденція відображає намагання легітимізувати духовний авторитет жінки в очах патріархальної аудиторії, водночас нівелюючи її фемінність як категорію, несумісну з вищими щаблями святості. Однак, попри спроби біографів представити Рабію як «гендерно-нейтральну» або «чоловікоподібну» фігуру, її власна поезія резонує виразним жіночим голосом, що ускладнює спрощені інтерпретації та вказує на гетероглосію її сакральної мови.

Дискусії навколо соціального походження та етнічної приналежності суфійських жінок також відіграють ключову роль у розумінні їхнього місця в ісламській історії. На прикладі Рабії дослідники демонструють, як суперечливі відомості про її рабське минуле, бідність або арабське походження слугують різним ідеологічним цілям, формуючи мінливу ідентичність святої [70, с. 10-16]. Використання таких тропів, як «слабка жінка» або «дивовижна лампа», не лише міфологізує її образ, але й може викривляти розуміння її реальної духовної сили та автономії. Як зауважує Корнелл, цитований у роботі Прус, навіть історії про паломництво Рабії, де вона постає

безпорадною, можуть бути інтерпретовані як спроба чоловіків-авторів вписати її екстраординарний досвід у зрозумілі їм рамки жіночої вразливості, що контрастує з її фактичною незалежністю та духовним лідерством.

Попри патріархальні нашарування в агіографії, суфізм відкрив унікальний простір для артикуляції альтернативних гендерних рамок. Жінки-містики, подібні до Рабії, використовували аскетичну ізоляцію як засіб створення соціальної автономії, «позиціонуючи свої тіла як місце соціального розриву» [70, с. 36]. Їхня творчість та життєвий шлях кидали виклик конвенційним уявленням про роль жінки, пропонуючи модель духовності, засновану на чистій любові до Бога та внутрішній свободі, яка виходить за межі соціальних обмежень. Таким чином, як підсумовують науковці, хоча суфізм не здійснив повної деконструкції гендерної ієрархії, він створив прецедент для переосмислення стосунків між статями на духовному рівні, дозволяючи жінкам зайняти місце в каноні святих та впливати на релігійну свідомість наступних поколінь.

Дослідження ролі жінок у суфізмі вимагає деконструкції традиційних уявлень про маскулінність духовного лідерства в ісламі. Як зазначають дослідники, хоча історія суфізму часто маргіналізує жіночий внесок через патріархальні культурні нашарування, біографії видатних діячок, таких як Хаджа Аміна Аділ та Нахід Анга, демонструють їхній значний вплив як духовних наставниць і соціальних реформаторок [18, с. 17]. Наприклад, Хаджа Аміна Аділ, будучи частиною «Золотого ланцюга» ордену Накшбанді, протягом понад 40 років здійснювала хадж, допомагаючи вірянам з різних верств суспільства глибше зрозуміти іслам та права жінок, гарантовані Кораном. Її діяльність підтверджує, що жінки в суфізмі не лише досягають високих духовних станів, але й активно формують релігійний дискурс, кидаючи виклик стереотипам про їхню пасивність.

Сучасний етап розвитку суфізму характеризується активною інституціоналізацією жіночого лідерства, особливо на Заході. Яскравим прикладом є діяльність докторки Нахід Анга, співзасновниці Міжнародної асоціації суфізму та засновниці Міжнародної організації суфійських жінок (1993). Згідно з даними,

наведеними у статті Барієд та ін., Анга стала першою жінкою, призначеною викладати в школі суфізму Увайсі, і першою жінкою, яка увійшла до внутрішнього кола ради мусульманських лідерів [18, с. 44]. Її робота фокусується на поєднанні суфійських принципів з науковими знаннями, боротьбі за права людини та міжрелігійному діалозі, що дозволяє розглядати жіночий суфізм як потужну платформу для соціальних змін та миротворчості на глобальному рівні.

Важливим аспектом поширення суфізму в західному інтелектуальному середовищі є внесок європейських дослідниць, які поєднували академічний інтерес з особистою духовною практикою. Єва де Вітре-Месрович (Хавва Ханім), перекладачка творів Румі та Ікбала, є показовим прикладом такої інтеграції. Її шлях до ісламу пролягав через глибоке вивчення суфійської філософії, зокрема концепцій єдності буття, які вона співвідносила з відкриттями сучасної фізики [18, с. 46-47]. Приймавши іслам та ставши ученицею шейха Хамзи аль-Кадірі аль-Бутчичі, вона своєю перекладацькою та дослідницькою діяльністю не лише відкрила західній аудиторії глибину «Маснаві» Румі, але й продемонструвала універсальність суфійського послання, що долає культурні та релігійні кордони.

Суфійська етика служіння (*хідма*) знаходить своє втілення у масштабних благодійних проектах, очолюваних жінками. Організація «Hajjah Naziha Charitable Organization» (HNCO), заснована Хаджею Назіхою, реалізує гуманітарні програми в найбільш вразливих регіонах світу, забезпечуючи нужденних їжею, чистою водою та медичною допомогою. Згідно зі звітами, наведеними у статті, HNCO не лише надає екстрену допомогу під час природних катаклізмів та пандемії COVID-19, але й системно підтримує освіту сиріт та будівництво інфраструктури в країнах Азії та Африки [18, с. 50-55]. Цей аспект діяльності підкреслює, що для жінок-суфіїв духовна реалізація нерозривно пов'язана з соціальною відповідальністю та активним перетворенням світу на засадах милосердя та справедливості.

У контексті боротьби за духовну автономію на афгано-індійському прикордонні кінця XIX — початку XX століття, дослідники виокремлюють роль суфійської поезії як

інструменту соціального спротиву. Як зазначає Джеймс Карон у своєму дослідженні, усна поетична традиція, що циркулювала у чоловічих зібраннях (*гуджрах*), стала простором для формування альтернативної політичної суб'єктності, вільної від державного контролю [26, с. 136]. Згідно з інтерпретацією вченого, такі фігури, як Мухаммад Нур та Фазл-і Махмуд Махфі, використовували метафори містичної любові та егалітарної спільноти для створення «віртуальних» просторів солідарності, що протистояли як британському колоніалізму, так і централізуючим амбіціям афганської монархії. Карон підкреслює, що ця поезія функціонувала як «прихована зброя», перетворюючи релігійний запал на заклик до соціальної рівності та взаємодопомоги, оминаючи при цьому офіційні канали комунікації та цензури [26, с. 137-139].

Окрім народної поезії, ідеї духовної автономії трансформували державну ідеологію зсередини. Досліджуючи віршовані проповіді придворного юриста Мавлаві Абд аль-Васі Кандагарі, Карон вказує на наявність у них радикальних ідей соціальної взаємності, які кидали виклик ієрархічній структурі, що просувалася режимом Аманулли. Як зауважує дослідник, Васі адаптував класичну перську концепцію *сулх-і кул* (універсальна гармонія), переосмислюючи її не як результат монаршої волі, а як наслідок колективної етичної рефлексії, де «дзеркало совісті» кожного члена громади стає джерелом соціального порядку [26, с. 142]. Цей підхід фактично нівелює потребу в зовнішньому примусі та утверджує те, що Майя Рамнатх називає «малим анархізмом» — тенденцію до розпорошення влади та самовизначення через участь знизу, що базується на матриці взаємозв'язку та підзвітності [26, 149]. Містичні практики, переосмислюючи релігійні концепти на користь соціальної взаємності, фактично створюють автономні простори свободи, незалежні від імперського чи державного диктату. Це підтверджує тезу про те, що ісламський містицизм містить потужний потенціал до анархізму, здатного генерувати альтернативні егалітарні моделі суспільного устрою.

Дослідження взаємозв'язку між суфізмом, гендером та національною політикою розкриває складні механізми, через які жінки-суфії легітимізують свій духовний

авторитет. Приклад турецької письменниці та суфійського майстра Саміхи Айверді демонструє, як суфійська етика може бути переплетена з правою націоналістичною політикою. Згідно з аналізом Фейзи Бурак-Адлі, Айверді просувала бачення ісламської духовності, сумісної з турецьким націоналізмом, закликаючи жінок до активної участі в суспільному житті як «виховательок нації», водночас відкидаючи західний ліберальний фемінізм [24, с. 122-123]. Цей кейс ілюструє амбівалентність жіночого лідерства в суфізмі, де прогресивні гендерні практики (відмова від чадри, змішані зібрання) можуть співіснувати з консервативними політичними поглядами, слугуючи інструментом збереження традиційних цінностей в умовах секулярної модернізації.

Сучасні дослідження також висвітлюють, як глобалізація суфійських мереж впливає на гендерні норми через гуманітарні та освітні ініціативи. Аналізуючи діяльність турецьких суфійських спільнот у Сенегалі, Езгі Гюнер вказує на неоімперіалістичний характер їхніх спроб «виправити» практики місцевих мусульманок, нав'язуючи турецьке розуміння скромності (*месеттюр*) [24, с. 126]. Водночас, на Заході спостерігаються протилежні тенденції. Як зазначає Франческо Пірайно, приклад Кахіни Бахлул, першої жінки-імама у Франції, демонструє використання суфізму для просування ліберального ісламу, що узгоджується з секулярними нормами держави, але парадоксально ігнорує дискримінацію хіджабу [24, с. 130]. Ці приклади підкреслюють, що суфійська педагогіка не є нейтральною, а глибоко вкорінена в расові, класові та геополітичні ієрархії, які можуть як посилювати, так і підривати патріархальні структури.

2.3. Суфійська поетика як герменевтика внутрішнього бунту проти патріархального логоцентризму

Суфійський шлях є не лише системою вірувань, а й комплексною методологією самовдосконалення, метою якої є орієнтація віруючого на досвід, що ґрунтується на релігійно-інформованій духовності. Цей пріоритет індивідуального духовного досвіду над колективною, інституціоналізованою ортодоксією створює принципову можливість для дисидентства. Коли суфізм переносить джерело істини та авторитету

від зовнішніх, інституціоналізованих структур (держави, юриспруденції, ортодоксальних *улам*) до сфери індивідуальної духовної реалізації, він тим самим здійснює епістемологічну боротьбу. Процес внутрішнього віднайдення істини легітимізує внутрішній простір, де критика суспільних та політичних ієрархій може формуватися незалежно від офіційного схвалення.

Дослідження літератури підкреслює, що суфійський спротив функціонує на двох взаємопов'язаних, але відмінних площинах. По-перше, це політичний спротив, що використовує містичні тексти та алегорії для критики тиранічних правителів або для мобілізації проти колоніалізму. Наприклад, Шах Абдул Латіф Бхінтаї у XVIII столітті використовував метафори, наративи та символи у своїй поезії для філософського та передчасного спротиву європейському колоніалізму в Південній Азії, який розглядався як загроза мусульманському правлінню та ідентичності [53]. Така поетична форма спротиву дозволила суфіям обійти пряму політичну конфронтацію, зберігаючи при цьому критичний голос. По-друге, це патріархальний спротив, який забезпечується через теологічний підрив гендерних ієрархій, оскільки суфійська філософія наголошує на універсальній духовності, яка виходить за межі до зовнішніх гендерних ознак [49; 81]. Таким чином, містична рівність пропонує органічну критику суспільних норм.

Суфійська думка пропонує унікальну метафізичну основу для спротиву, яка перетворює індивідуальну духовну аскезу на радикальний політичний виклик. Цей виклик ґрунтується на концепції знищення себе та реалізації Єдності. Центальною вимогою містичного шляху є *фана* — болісне знищення людського *его* (*нафс*), яке вважається головною перешкодою для досягнення Вічності та повного усвідомлення Єдності (*таухід*) [33]. Для суфія, щоб досягти Божественної реальності (за аль-Газалі), необхідно «забути своє я» та повністю дисциплінувати своє нижче я (*нафс*) [98]. Світські та патріархальні ієрархії, будь то політичні диктатури чи релігійна ортодоксія, функціонують виключно на основі егоїстичних прагнень до домінування, контролю та накопичення влади. Оскільки суфійська філософія вимагає повного знищення цих прагнень для досягнення духовної мети, філософська прихильність до *фана* є

радикальним онтологічним запереченням легітимності всіх мирських ієрархій, оскільки вони засновані на тому самому его, яке містик прагне знищити.

Суфійська поезія є головним засобом внутрішнього спротиву. У часи політичної тиранії, релігійного екстремізму та іноземної окупації, поети використовували метафору та алегорію для кодування дисидентських повідомлень, які були занадто небезпечними для прямого висловлювання [10]. Класичні фігури, такі як Румі, Аттар та Ібн Арабі, використовували метафору для передачі містичних істин, одночасно здійснюючи тонку критику ортодоксії та гнітючих правителів. Метафора дозволяла суфіям говорити про табуйовані теми, не піддаючись прямому переслідуванню. Ця «політизована художня течія» виникла з «життєво важливої потреби протистояти лихам та жахам» епохи, включаючи феодальні диктатури та релігійний екстремізм [79, с. 165-170]. У регіональному контексті, наприклад, Шах Абдул Латіф Бхінтаї використовував поезію, насичену метафорами та символами, щоб кинути виклик правлячому класу та інгуманній колонізації Сінда [53]. Наслідком цієї традиції є те, що поезія стає ключовим елементом формування дисидентського канону. Наприклад, у сучасній Індії, вірші дисидентів, що ґрунтуються на суфійській традиції (наприклад, Фаїза), використовувалися маргіналізованими групами для соціальної справедливості, але їхні критики негайно трактували цю естетичну лінію як антидержавну [77]. Таким чином, містичний текст набуває політичної гостроти лише завдяки його активному застосуванню у сфері публічного конфлікту.

Суфійські поети систематично використовували образи, які прямо суперечили зовнішнім ісламським нормам, що культивувалися ортодоксальними *улама*. Найбільш яскравими прикладами є символи, пов'язані з алкоголем та еротичною любов'ю. Використання цих «заборонених» образів було прямим нападом на моральний авторитет релігійних установ, які фокусувалися на зовнішній чистоті [68]. Спротив виникає через переоцінку цінностей, де внутрішнє сп'яніння божественною істиною (вином) є вищим та більш цінним, ніж зовнішнє, формальне дотримання закону.

Гафіз Ширазький, зокрема, майстерно використовував метафори для відображення напруги між матеріальним і духовним царствами та навігації «складнощами та двозначностями» містичного шляху [73, с. 185]. Його метафори вимагали «більш споглядального залучення», спонукаючи читачів до глибокої інтроспекції для розкриття прихованих значень [73, с. 186]. Зрештою, аналіз його поезії показує, що поет мав внутрішню силу, з якою він прямо чи імпліцитно «погрожував» релігійним основам та іншим владним інституціям [62]. Ця внутрішня сила, виражена через вірші, являє собою форму опору, що ґрунтується на моральному авторитеті.

Суфізм, завдяки своєму фокусу на внутрішньому стані, став важливим простором для оскарження та підриву глибоко вкорінених патріархальних норм в ісламських суспільствах. Концепція суфійського фемінізму виходить з теологічних принципів, які роблять гендерну рівність абсолютно необхідною для містичного шляху [49]. Це відрізняє суфійський фемінізм від ширшого ісламського фемінізму, що фокусується на трансформації через сакральні тексти.

Традиційний патріархат в ісламі часто обмежує публічні та релігійні ролі жінок, покладаючись на юридичні та соціальні норми, що забороняють, наприклад, жінкам керувати обов'язковими молитвами [49, с. 367]. Однак суфійський шлях дозволяє жінкам спілкуватися безпосередньо з Богом через особистий досвід, що забезпечує жінкам унікальну спіритичну легітимність, яка не потребує підтвердження від інституціоналізованих чоловічих ієрархій. Розвиток суфійського феміністського тренду безпосередньо пов'язаний із опорою суфійських жінок на їхню пізнавальну та духовну формацію для встановлення авторитету всередині тарікату [49]. Здатність жінок до прямого спілкування з Богом робить їхній духовний авторитет незалежним від чоловічих ієрархій.

Суфійський простір спротиву не обмежується лише поезією. Він поширюється на ритуальні практики та візуальне мистецтво, які створюють альтернативні соціальні та духовні реальності. Ритуальні практики, такі як виконання суфійської поезії (*каввали*)

та духовні концерти (*сама*), служать як важливі рушії соціального та політичного протесту, слугуючи мостом між містичним досвідом та громадською діяльністю.

Каввалі є «метафорою духовності та спротиву» [48]. Традиційно ці твори, хоч і були сформульовані у містичній метафорі, критикували політичний порядок [75]. У сучасності виконавці, такі як Абіда Парвін та Нусрат Фатех Алі Хан, відродили ці поетичні спадщини як засоби протесту проти авторитарних режимів та релігійного екстремізму в Пакистані.

Емоційна динаміка *каввалі* викликає трансopodobний стан, що сприяє «духовному щастю» [48]. Це тілесне та емоційне звільнення є критичним. Враховуючи, що політичні та релігійні ієрархії часто прагнуть придушити емоції та тілесне вираження, ритуал *сама* створює колективний, емоційно заряджений простір, де закодований дисидентський текст може бути безпечно «пережитий» на тілесному рівні.

Суфійська влада часто слугувала основою для легітимності антиколоніальних рухів. Наприклад, у Північній та Західній Африці суфійські лідери, такі як 'Абд аль-Қадір проти французів або рух Санусійя, перетворили свою духовну владу на політичний спротив (джихад) [94]. Їхня легітимність була безпосередньо пов'язана з їхнім статусом духовних лідерів у суфійських орденах. Ця легітимність була успадкована або заснована на ролі сім'ї як суфійських лідерів, що робило їх природними лідерами опору [94, 214-219]. Критично важливо те, що цей принциповий спротив впливав через їхню відданість суфізму, а не всупереч їй. Суфійське знання (*маріфа*) дозволило їм надати своїй політичній боротьбі сакрального та морального виміру.

Суфійська поезія зберігає свій дисидентський потенціал у сучасному мистецтві. Іранські мисткині, як-от Ширін Нешат, використовують вірші великих суфійських майстрів, зокрема Румі та Гафіза для передачі підривної повідомлень, спрямованих проти репресивних урядів, які прагнуть придушити політичне незгоду [4]. Використання класичних суфійських віршів сучасними мисткинями підтверджує їхню незмінну підривну силу. Проте, цей дисидентський зміст часто стикається із

проблемою політики репрезентації на Заході. Франклін Льюїс у своєму ґрунтовному дослідженні життя та творчості Румі критикує спрощення його образу на Заході та наголошує на нерозривному зв'язку поета з ісламською традицією [59]. Протягом десятиліть Румі був апропрійований у західному світі, де його часто зображували лише як нью-ейдж гуру, мінімізуючи його ісламську та політичну ідентичність. Романтизована апропріація, таким чином, є формою зовнішньої нейтралізації, яка відволікає від історичної та політичної гостроти суфійського тексту. Таке романтизоване прочитання, хоча й посилює його популярність, водночас слугує формою зовнішньої нейтралізації його внутрішнього дисидентського потенціалу. Вилучення текстів із їхнього релігійно-політичного середовища перетворює історично гострий політичний текст на аполітичний духовний товар, тим самим послаблюючи його функцію як простору спротиву.

Суфійська поезія та мистецтво, за своєю суттю є стратегічно важливими просторами для внутрішнього спротиву патріархальним та політичним ієрархіям. Містична традиція розробила складну систему кодування, яка дозволяла критичній думці виживати під авторитарними режимами.

2.4. Діалектика духовного та соціального визволення: екзистенційні виміри анархічної праксеології в ісламі

Сучасний дискурс політичної теології дедалі частіше звертається до постколоніальних та постсекулярних інтерпретацій релігійних традицій, серед яких особливе місце посідає ісламський анархізм. У межах цієї парадигми взаємозв'язок між духовним самозвільненням (внутрішня трансформація) та соціальним визволенням (зовнішня політична дія) розглядається не як дихотомія, а як діалектична єдність. Анархічна екзегеза ісламських текстів стверджує, що справжня покірність Богу (іслам) онтологічно унеможлиблює підкорення будь-якій людській владі, перетворюючи духовну практику на акт радикального політичного спротиву [1]. Духовний акт визнання єдності Творця стає актом соціального звільнення від тиранії. Фісчелла зазначає, що для ісламських анархістів «немає богів, немає панів» (класичне

анархістське гасло) резонує з шахадою «немає бога, крім Аллаха», де заперечення фальшивих богів включає заперечення держави та капіталу як ідолів сучасності [38]. Ключовим механізмом, що поєднує внутрішнє та зовнішнє визволення, є концепція *джихаду*. Анархічні інтерпретатори фокусуються на розрізненні між «малим джихадом» (військова оборона) та «великим джихадом» (*джихад аль-Акбар*) — духовною боротьбою з власним *его* (*нафс*).

Практичним втіленням єдності духовного та соціального в ісламському анархізмі є концепція *хіджри* (переселення). Традиційно це означає міграцію пророка Мухаммада з Мекки до Медини. Однак у сучасній анархічній інтерпретації *хіджра* розглядається як стратегія «виходу» з-під контролю деспотичних державних систем та створення автономних спільнот, заснованих на взаємодопомозі та добровільній асоціації. Джанет Біль у контексті аналізу курдського визвольного руху (який, хоч і є світським, оперує в ісламському культурному контексті) зауважує, що відмова від створення національної держави на користь демократичного конфедералізму є формою соціального визволення, яке корелюється з етичними принципами справедливості, притаманними регіональним духовним традиціям [22, с. 204-220]. Індивід звільняється від рабства *его* та ідолів матеріального світу через духовну практику (*каввали*, *сама*, *тасаввуф*, *зікр*), а звільнена свідомість відмовляється визнавати легітимність примусової влади людини над людиною, що веде до анархічної соціальної позиції.

В ісламському анархізмі духовне самозвільнення не є втечею від світу (ескапізмом), а виступає необхідною передумовою для істинного соціального визволення. Ісламський анархізм є відродженням первинного, антиавторитарного імпульсу ісламу, де поклоніння Богу є вищою формою свободи від державних структур.

РОЗДІЛ 3. АКТУАЛІЗАЦІЯ ІСЛАМСЬКОГО АНАРХІЗМУ У СУЧАСНУ ДОБУ: ФЕМІНІСТИЧНИЙ ДИСКУРС, ЕКО-ЕТИКА ТА МЕРЕЖЕВІ СТРУКТУРИ

3.1 Цифрові ризоми та децентралізація знання в сучасному ісламському анархізмі

Традиційне уявлення про іслам у західному дискурсі часто обмежується бінарними опозиціями: «поміркований» проти «радикального», «світський» проти «фундаменталістського». Однак, як свідчить аналіз сучасних текстів та практик, ісламський анархізм руйнує ці дихотомії, пропонуючи третій шлях. Цей напрямок відкидає державу як форму ідолопоклонства (*ширк*) та стверджує, що істинне підкорення Богу (*таухід*) вимагає абсолютної відмови від підкорення будь-яким земним ієрархіям. Щоб зрозуміти структуру та динаміку сучасного ісламського анархізму, необхідно деконструювати його філософський фундамент. Цей рух не є простою адаптацією західного анархізму до ісламського контексту; він є радикальною переінтерпретацією самого ісламу через призму антиавторитаризму.

Традиційні механізми консультації (*шури*) та консенсусу (*іджми*), які історично були кооптовані елітами, в цифровому просторі повертаються до своєї демократичної сутності. Інтернет-форуми, чати в Signal та децентралізовані платформи дозволяють реалізовувати *шуру* в масштабах, які раніше були неможливі. В таких мережах, як Kurdish Anarchist Forum (KAF) або індонезійських анархістських колективах, рішення приймаються не шляхом голосування більшості (що може призвести до тиранії більшості), а шляхом тривалих дискусій до досягнення консенсусу, що більше відповідає духу анархістської етики та коранічного припису радитися у справах [43]. Це трансформує поняття «політичного». Політика перестає бути справою держави та стає повсякденною практикою комунікації.

Сучасний ісламський анархізм не має єдиного лідера, що логічно впливає з його ідеології, але він має низку ключових фігур, чиї тексти та дії сформували цей дискурс. Ці постаті представляють різні, іноді конфліктуючі, течії: академічний деколоніалізм, містичний онтологічний анархізм та субкультурний бунт.

Мохамед Абду є, безперечно, центральною фігурою в сучасному академічному осмисленні перетину ісламу та анархізму. Як північноафриканський єгипетський вчений-активіст, він працює на межі соціології, релігієзнавства та квір-теорії [34, с. 329]. Його фундаментальна праця стала маніфестом руху. Абду свідомо використовує термін «Anarcha-Islam», посилаючись на традицію «Anarcha-Feminism» та квір-теорію. Для нього ісламський анархізм неможливий без врахування гендерної та сексуальної ідентичності. Він розглядає боротьбу квір-мусульман не як периферійну, а як центральну для розуміння опору авторитарним інтерпретаціям релігії [2]. Абду закликає до використання ісламських джерел (Коран, Сунна) для обґрунтування анархізму, відкидаючи необхідність легітимації через західних класиків анархізму (Михайла Бакуніна чи Петра Кропоткіна). Він шукає резонанси, а не ідентичність.

Майкл Мухаммад Найт представляє собою унікальний феномен. Його роман «The Taqwacores» спочатку був самвидавним зінном, який описував вигадану сцену мусульманського панк-року в Баффало, штат Нью-Йорк. Термін «taqwacore» (поєднання арабського «*taqwa*» — благочестя та англійського «hardcore») [63]. Цей твір є класичним прикладом того, що філософи називають «гіпервір'ям» — вигадкою, яка стає реальністю через віру в неї. Після публікації книги молоді мусульмани, натхненні ідеєю панк-ісламу, почали створювати реальні гурти (The Kominas, Vote Hezbollah, Secret Trial Five), фактично втілюючи сюжет книги в життя. У всесвіті роману Найта будинок, де живуть герої, є мікрокосмом анархістської *умми*: там моляться, вживають наркотики, грають панк-рок та дискутують про Коран, руйнуючи всі ортодоксальні норми. Найт демонструє, що культурний продукт (роман, музика) може бути ефективнішим інструментом поширення анархістських ідей, ніж суха політична теорія.

Також слід згадати «Sprout Distro» [85]. Цей дистриб'ютор анархістської літератури також залишив слід у поширенні анірхо-ісламських текстів. Вони пропонують PDF-версії зінів, які можна роздрукувати вдома, що дозволяє поширювати ідеї в країнах з жорсткою цензурою (наприклад, в Індонезії чи на Близькому Сході) без ризику перевезення фізичних книг через кордон.

Подібну функцію збереження та поширення радикальної думки виконують незалежні ресурси, такі як «Alpine Anarchist Productions», що акумулюють матеріали на перетині анархізму та духовності [11].

Платформа «The Anarchist Library» [88] є центральним хабом для збереження та поширення знань. Це відкритий архів, який функціонує за принципами вікі (користувачі самі завантажують тексти). Бібліотека містить великий розділ, присвячений ісламу, де зібрані роботи Мохамеда Абду, Хакім Бея, а також менш відомих авторів. Наявність таких текстів створює базу даних для «цифрового іджтіхаду». Важливим аспектом є те, що «The Anarchist Library» має численні дзеркала та торрент-версії.

Окрім статичних архівів, існують динамічні майданчики для обговорення: «The Commoner» та «Jadaliyya». Ці платформи публікують рецензії, есе та інтерв'ю, що пов'язують ісламський анархізм з ширшими лівими рухами. Наприклад, рецензії на книгу Абду ініціюють дебати про сумісність теології та анархізму, критикуючи автора за «ортодоксальний сунітський ухил» або недостатню увагу до шіїзму [80]. Як академічний веб-журнал, «Jadaliyya» надає простір для більш теоретичних дискусій про деколонізацію та іслам, легітимізуючи дискурс в очах академічної спільноти.

Теорія та тексти знаходять своє втілення в реальних організаційних структурах, які діють в інтернеті. Ці мережі демонструють, як принципи ісламського анархізму застосовуються для координації дій, солідарності та опору. Одним з найважливіших наслідків цифровізації ісламу є фрагментація та децентралізація релігійного авторитету. Традиційно право на *іджтіхад* (тлумачення) належало вузькому колу вчених, які пройшли багаторічне навчання. Інтернет зруйнував цю монополію. Доступність першоджерел (Корану, хадісів) онлайн дозволяє кожному користувачеві самостійно перевіряти докази та формувати власну думку [56, с. 207-210]. Онлайн-*фетви* перестали бути зобов'язуючими наказами та стали предметом обговорення. На форумах та в соціальних мережах користувачі порівнюють різні думки, обираючи ту, яка найбільше резонує з їхнім сумлінням та контекстом.

Курдський рух, особливо в контексті Рожави (Сирійський Курдистан), часто аналізується крізь призму ідей демократичного конфедералізму, але також має свій специфічний анархістський вимір, представлений в онлайн-просторі. «Kurdistan Anarchist Forum» (KAF) визначає себе як «міст» для зближення та комунікації між усіма лібертарними індивідами та групами. На сторінках «Robert Graham's Anarchism Weblog» наводиться програмна заява форуму, яка підкреслює, що KAF є платформою для дебатів та аналізу, спрямованих проти капіталізму та авторитаризму [43]. У цій заяві форум чітко артикулює свою позицію: «Анархісти є справжніми ворогами націоналізму як державної та авторитарної ідеології». KAF слугує місцем для критичного осмислення минулого досвіду соціалістичних рухів, що зазнали невдачі, і пошуку альтернатив. Це відкриті двері для будь-якого лібертарного голосу, що вірить у свободу, рівність та соціальну справедливість, демонструючи, як цифрова платформа може функціонувати як інструмент горизонтальної координації та ідеологічного пошуку поза межами національних кордонів.

В країнах з великим мусульманським населенням анархістські рухи активно використовують інтернет для мобілізації. В Індонезії існує потужна сцена анархо-панку та ініціатив типу «Food Not Bombs» [78, с. 2-11]. Молодіжні колективи використовують горизонтальні мережі для організації допомоги бідним, часто переосмислюючи ісламські практики благодійності (*закят*) як форму анархістської взаємодопомоги, оминаючи державні фонди.

У Туреччині групи, такі як «Inancil Anarsist Faaliyet» (Віруюча Анархістська Дія), використовують блоги та соціальні мережі для поширення екзегези, яка протиставляє «іслам справедливості» державному «ісламу палаців» [5]. Вони інтерпретують історію пророків як історію повстань проти тиранії, використовуючи цифрові медіа для донесення цих ідей до молоді, розчарованої в офіційній політиці.

Для квір-мусульман, які часто зазнають подвійної маргіналізації (як мусульмани на Заході та як квіри в мусульманських громадах), інтернет є життєво необхідним простором. Онлайн-форуми та закриті групи дозволяють створювати безпечні

простори, де можна обговорювати сексуальність та віру без страху переслідування [2]. Ці мережі є глобальними, що дозволяє квір-мусульманам з країн, де гомосексуальність криміналізована, отримувати підтримку та ресурси від одновірців з більш ліберальних юрисдикцій.

Сучасний ісламський анархізм являє собою складний феномен, який використовує цифрові технології для актуалізації стародавніх теологічних концепцій. Інтернет дозволив реалізувати ідею *умми* як ризоми — децентралізованої, горизонтальної мережі віруючих, які не потребують посередництва держави чи кліру для зв'язку з Богом та одне з одним. Однак, цей «цифровий Халіфат» існує в умовах постійної загрози з боку систем нагляду та контролю. Майбутнє ісламського анархізму залежить від здатності цих мереж зберігати свою автономність, адаптуватися до нових технологічних викликів та переносити віртуальну солідарність у реальні соціальні зміни.

3.2. Деконструкція патріархальної нормативності шаріату крізь призму анархо-фемінізму

Сучасний дискурс навколо гендерної справедливості в ісламі переживає фундаментальну трансформацію, виходячи за межі ліберальних реформістських спроб «пом'якшити» патріархальні норми. Перетин ісламського фемінізму з анархістською політичною філософією створює унікальний аналітичний простір, у якому теологія слугує інструментом опору проти держави, капіталізму та патріархату як взаємопов'язаних систем гноблення.

Аміна Вадуд, чия герменевтика стала наріжним каменем сучасного ісламського фемінізму, формулює «таухідну парадигму» як етичну систему визначення єдності Бога, що автоматично веде до визнання єдності людства [5, с. 35-36]. Вона аргументує, що патріархат є структурним порушенням таухіду, оскільки він створює ієрархію між чоловіком та жінкою, яка імітує ієрархію між Богом та творінням. Коли чоловіки ставлять себе у позицію посередників між жінками та Богом, або коли вони вимагають безумовної покори (*та'а*) від дружин, вони фактично узурпують місце Бога. З

анархістської точки зору, це означає, що «ісламська» сім'я, побудована на вертикалі влади, є, по суті, антиісламською. Вадуд підкреслює, що *таухід* має стати натхненням для усунення гендерної стратифікації на всіх рівнях — від приватного до публічного, від ритуального до політичного [5, с. 52-54]. Тут прослідковується вже згадана вище логіка, будь-яка спроба людини, будь то чоловік у сім'ї, імам у мечеті чи правитель у державі, привласнити собі вищу владу над іншою людиною є формою *ширку*. Для нас це вказує на те, що боротьба проти патріархату та будь-якої вертикальної влади є не просто соціальним чи політичним вибором, а фундаментальною релігійною вимогою.

Асма Барлас доповнює цю картину глибоким екзегетичним аналізом онтології статі в Корані. Вона відкидає ідею про те, що Бог створив чоловіка як «первинну» істоту, а жінку як «вторинну» (похідну від ребра Адама). Барлас аналізує коранічний термін *нафс вахіда* (єдина душа/сутність), з якої було створено все людство (Коран 4:1), і доводить, що цей термін є гендерно нейтральним [39]. Також авторка, використовуючи поняття *таухід*, стверджує, що Бог є Справедливим (Аль-Адль) та не може бути актором гноблення жінок (наприклад, через нерівні права на розлучення або спадщину). Ці інтерпретації суперечать природі Бога та є результатом людської помилки [27]. Вона жорстко розмежовує Божественну Мову (Коран) та людське розуміння (інтерпретацію), стверджуючи, що патріархат — це форма ідолопоклонства, де чоловіче розуміння тексту підноситься до рівня божественного закону. Таким чином, справжнє звільнення можливе лише через десакралізацію людської інтерпретації.

Анархо-феміністичний підхід відзначається гострою критикою інституціоналізації ісламу через державні структури та правові кодекси. Зіба Мір-Хоссейні демонструє, що класичний фікх формувався в соціальному та політичному контексті VIII-IX століть, коли патріархат, рабство та племінна ієрархія були нормативними. Вона вказує на те, що класичні юристи (*фукаха*) конструювали шлюбний контракт (*ніка*) за аналогією з контрактом купівлі-продажу (*бай*) [64, с. 21-22]. У цій схемі чоловік купує право на ексклюзивний сексуальний доступ до жіночого тіла (*тамкін*) в обмін на фінансове утримання (*нафака*). Ця юридична конструкція

звела шлюб до відносин власності та обміну, в якому жіноча сексуальність стає товаром. Анархо-феміністична критика тут полягає в тому, що *фікх* не є священним правом, а скоріше інструментом управління тілами та майном, розробленим для підтримки стабільності патріархальної імперії. Кодифікація цього *фікху* в сучасні державні сімейні кодекси мусульманських країн «заморозила» ці архаїчні норми, перетворивши їх на інструмент державного контролю над жінками.

Центральними концептами, що підтримують патріархальну структуру влади в *фікху*, є *кївама* (авторитет чоловіків) та *вілая* (правове представництво). Аміна Вадуд та Асма Барлас пропонують радикальну реінтерпретацію вірша 4:34 («Чоловіки є *каввамун* над жінками...»). Вони стверджують, що *кїввамун* не є безумовним правом на владу, а умовною функціональною відповідальністю, яка залежить від двох факторів: фінансового забезпечення та наявності певних якостей [5, с. 238-241]. Це прямо атакує економічну базу патріархату.

Анархо-феміністична деконструкція не обмежується теоретичними побудовами; вона включає активну роботу з текстом Корану та Сунни, використовуючи методології, що нагадують «пряму дію» в політиці. Одним із найяскравіших прикладів такої «прямої дії» є переклад Корану Лале Бахтія. Вона зіткнулася з проблемою вірша 4:34, де міститься слово *ідрібу*, яке традиційно перекладається як «бийте їх» (дружин). Відмовившись прийняти переклад, який суперечить загальному коранічному посланню милосердя, вона провела вичерпний лексичний аналіз і виявила, що дієслово *дараба* має понад 20 значень, включаючи «йти геть» або «відділятися». Вона обрала переклад «йдіть від них», що повністю змінює зміст вірша з дозволу на насильство на рекомендацію тимчасової сепарації у випадку конфлікту [23, с. 33-40]. На наш погляд, вчинок Бахтіяр може слугувати символом звільнення від тиранії традиції. Вона показала, що текст не належить улемам, і що етична інтуїція жінки може бути більш надійним провідником до істини, ніж століття чоловічої схоластики.

Фатіма Мерніссі застосувала метод історичної критики до корпусу хадисів. Вона дослідила походження відомого мізогінного хадису: «Народ, який доручить свої

справи жінці, ніколи не матиме процвітання» [16]. Мерніссі довела, що цей хадис був розказаний Абу Бакраю, сподвижником з сумнівною репутацією (він був покараний за лжесвідчення), у конкретний політичний момент — після поразки Аїші (дружини Пророка) у Верблюжій битві. Хадис був використаний для політичної дискредитації Аїші та виправдання переходу влади до чоловічої еліти. Мерніссі продемонструвала, що «священні тексти» часто є продуктом політичної боротьби та маніпуляцій. Її робота десакралізує традицію *фікху*, показуючи її людське, занадто людське походження. З анархістської точки зору, це є актом інтелектуального повстання проти «офіційної історії», яку пишуть переможці (чоловіки).

Анархо-фемінізм вимагає не лише теоретичної критики, а й створення альтернативних просторів існування. Хоча революція в Рожаві (Автономна адміністрація Північної та Східної Сирії) є світською за своєю ідеологією (демократичний конфедералізм), вона відбувається в глибоко релігійному мусульманському суспільстві і має безпосереднє відношення до теми. Курдський жіночий рух («YPJ», «Kongra Star») реалізував на практиці ідею «жіночої автономії», створюючи паралельні структури влади (жіночі ради, суди, сили безпеки), які мають право вето на рішення змішаних рад [67]. Це приклад анархістського розподілу влади, який унеможлиблює чоловіче домінування.

Простір мечеті історично був місцем гендерної сегрегації та маргіналізації жінок. Рух за створення жіночих мечетей (наприклад, «Women's Mosque of America» в Лос-Анджелесі, мечеті в Китаї, Данії) є формою прямої дії проти цієї просторової гегемонії. Створюючи мечеті, якими керують жінки, де жінки читають проповіді (хутби) і виконують роль імамів, активістки фізично демонтують патріархальну структуру релігійного авторитету [36; 100]. Традиційні улеми часто засуджують ці ініціативи як *біда* (єресь), але їхнє існування є фактом, який неможливо ігнорувати. Вони демонструють, що для здійснення релігійних практик не потрібен дозвіл чоловічої ієрархії. Це повернення до первісної ісламської ідеї, що вся земля є *масджид* (місцем

для поклоніння), і що інституціоналізація сакрального простору є пізнішим нововведенням.

Деконструкція патріархальної нормативності шаріату крізь призму анархо-фемінізму відкриває горизонт, де іслам перестає бути релігією закону і стає релігією етики та свободи. Ісламське право, в його класичній формі, є історичним продуктом імперської держави та не має сакрального статусу. Його деконструкція є актом відновлення справедливості. Звільнення не прийде через державні декрети. Воно досягається через створення автономних просторів (жіночі мечеті, навчальні гуртки, економічні кооперативи), де практикується альтернативна етика. Суфійська та містична традиції пропонують ресурси для подолання гендерного есенціалізму та егоцентричної влади. Ісламський анархо-фемінізм — це не оксюморон, а повернення до революційного імпульсу пророчого послання, яке свого часу кинуло виклик олігархії Мекки. Сьогодні цей імпульс спрямований проти глобального капіталізму, національних держав та патріархальних релігійних інституцій.

3.3. Екотеологія та біополітика відповідальності: «зелений джихад» як етичний імператив та комунітарний праксис

Останні десятиліття ознаменувалися появою феномену, який дослідники та активісти називають «ісламським екологічним поворотом» або, у більш радикальній термінології, «зеленим джихадом». Ісламська екологічна думка не є монолітом, так само як і природа в ісламі не є «середовищем» у західному розумінні — пасивною декорацією для людської драми. Вона є теофанією, місцем зустрічі з Божественним. Саїд Хоссейн Наср (Seyyed Hossein Nashr), піонер ісламської еко-філософії, аргументує, що сучасна екологічна криза є прямим наслідком втрати бачення цієї єдності. Західна наука, починаючи з Декарта та Ньютона, десакралізувала природу, перетворивши її на механізм, позбавлений душі та мети [15, с. 56]. Ця перспектива трансформує екологічну етику з зовнішнього зобов'язання на внутрішню необхідність віри. Забруднення річки чи вирубка лісу стає не просто адміністративним правопорушенням,

а актом *ширку* (ідолопоклонства) — наданням переваги власним пристрастям над божественним порядком єдності.

Читання «знаків» природи формою релігійної практики, еквівалентною читанню Корану. Ігнорування екологічних сигналів або знищення біорізноманіття прирівнюється до стирання божественних віршів. Фазлун Халід (Fazlun Khalid) у своїй фундаментальній праці «Знаки на Землі» концептуалізує, що сучасна індустріальна цивілізація стала функціонально неграмотною щодо читання знаків природи, замінивши їх штучними знаками ринку та капіталу [55]. Кліматичні зміни, зникнення видів та забруднення океанів ідентифікуються ісламськими вченими як прояв *аасаду* (псування) на Землі [91]. Поняття «зелений джихад» викликає суперечливі реакції у західному дискурсі, будь-яка згадка про «джихад» автоматично викликає асоціацію з тероризмом. Проте, у контексті сталого розвитку цей термін повертається до свого первинного етичного значення, перекладеного як «старання» або «зусилля» на шляху Бога [95]. Більше того, через призму теорії біополітики Мішеля Фуко, «зелений джихад» можна розглядати як механізм формування специфічної релігійної суб'єктивності, спрямованої на управління життям в умовах кризи.

Фуко описував «технології себе» як практики, за допомогою яких індивіди трансформують власне тіло, душу та поведінку для досягнення стану досконалості. Ісламський екологізм пропонує набір таких технологій, які перетворюють абстрактну турботу про довкілля на щоденну дисципліну. Традиційне поняття *халаль* (дозволене) розширюється концептом *тайїб* (чисте, корисне, етичне). Сучасні мусульманські еко-активісти стверджують, що м'ясо тварини, яка вирощувалася на гормонах у тісних клітках промислових ферм, не може бути *тайїб*, навіть якщо воно забито ритуально правильно [40, с. 85-88]. Омивання (*вуду*) стає полем для екологічної дисципліни. Пророк Мухаммед застерігав від марнування води, навіть якщо ви перебуваєте на березі повноводної річки [45]. У сучасних еко-мечетях встановлюються сенсорні крани та системи рециркуляції води, перетворюючи ритуал очищення на акт збереження ресурсів.

Концепція «зеленого джихаду» є прикладом біополітики у розумінні Мішеля Фуко, яка переосмислює первинне значення джихаду як «старання» чи «зусилля» в етичному контексті сталого розвитку, протиставляючи західній сек'юритизації, яка асоціює цей термін виключно з тероризмом. Ця ініціатива використовує «технології себе» (практики самотрансформації) для формування релігійної суб'єктивності, спрямованої на управління життям (*bios*) в умовах екологічної кризи [95, с. 28-29]. Зокрема, ісламський екологізм трансформує дієтичну біополітику через розширення поняття халяль до тайїб (чисте, етичне), що стимулює рух «органічного халялю» та зростання вегетаріанства як форми етичного джихаду проти жорстокості індустріального тваринництва [95, с. 138], а «зелений зухд» (аскетизм) пропонує відмову від надмірного споживацтва як форму духовного визволення та джихаду *ан-нафс* (боротьби за суверенітет над власними бажаннями) [95], що є прямою протидією капіталістичній біовладі.

В Татарстані та інших регіонах мусульмани формують «ландшафти благочестя», де просторова організація життя відображає етичні зобов'язання [19]. Інститут *хіма* є традиційною ісламською практикою землекористування, що передбачає створення заповідних зон, де забороняється полювання та вирубка, забезпечуючи збереження біорізноманіття. *Харім* доповнює цю систему, встановлюючи захисні смуги навколо життєво важливих ресурсів, таких як джерела води та поселення. Сучасні ісламські урбаністи пропонують інтегрувати ці принципи в міське планування для створення зелених поясів та ефективного захисту водних ресурсів [19, с. 1827].

Фазлун Халід (Fazlun Khalid), одна з ключових фігур ісламського екологізму, у своїй критиці модерності зазначає, що глобальна фінансова система, заснована на лихварстві (*ріба*) та фіктивному капіталі, є головним ворогом природи [84]. У цьому сенсі «зелений джихад» не терористичний джихад, а громадянський спротив, який включає бойкот корпорацій, що забруднюють довкілля, створення етичних ісламських банків, що інвестують у відновлювану енергетику, та розвиток локальних громадських економік.

Перехід від теоретичних конструктів до практичних дій відбувається через створення нових інституцій та глобальних мереж солідарності. Історичним моментом для руху стало прийняття «Ісламської декларації про глобальні зміни клімату» в Стамбулі у серпні 2015 року, напередодні Паризької кліматичної конференції (COP21) [51]. Цей документ, розроблений групою провідних вчених та підтриманий релігійними лідерами з 20 країн, став теологічним фундаментом для кліматичних дій мусульманського світу. Декларація беззастережно приймає наукові дані про антропогенний характер зміни клімату, інтерпретуючи їх через коранічні категорії. Викиди парникових газів, що перевищують здатність планети до поглинання, визнаються порушенням.

Документ закликає до повної відмови від викопного палива та переходу на 100% відновлювану енергетику. Це особливо значущий заклик, враховуючи, що багато країн-підписантів (країни ОПЕК) економічно залежать від нафти. Декларація звертається до «всіх людей, лідерів та бізнесу» [29], вимагаючи нової моделі добробуту, не базованої на безмежному зростанні. Вона закликає багаті країни та нафтові держави очолити процес декарбонізації. Цей документ є прикладом того, як релігійна «м'яка сила» намагається вплинути на жорстку політику, пропонуючи етичний словник для міжнародної дипломатії.

Мечеть є центральним вузлом соціального життя *умми*, тому трансформація її фізичного простору має величезний педагогічний ефект. Рух «Еко-мечеть» поширився від Великобританії до Індонезії [69]. Дизайн, натхненний сакральною геометрією та природними формами (дерев'яні колони, що нагадують дерева), інтегрує технології нульового вуглецевого сліду. Використання теплових насосів, збір дощової води для омивання та поливу саду, природна вентиляція та освітлення.

Ініціатива «зелений Рамадан» спрямована на подолання когнітивного дисонансу, коли місяць посту та стриманості перетворюється на місяць надмірного споживання їжі та генерації пластикових відходів під час вечірніх розговінь (*іфтар*). Організації, такі як «IFEES» та «Green Muslims», розробляють «Календарі сталого розвитку» на

Рамадан, пропонуючи щоденні еко-завдання. Глобальна готельна мережа Hilton у партнерстві з ЮНЕП впровадила програму «Зелений Рамадан», яка дозволила скоротити харчові відходи на 21-26% завдяки використанню штучного інтелекту для моніторингу та зміни поведінки кухарів і гостей [50]. Кампанії за «Іфтар без пластику» закликають віруючих приносити власні багаторазові пляшки та контейнери в мечеті, перетворюючи відмову від пластику на духовну практику.

У Рожаві (Північна та Східна Сирія) екологія стає одним із фундаментів системи Демократичного Конфедералізму, поєднуючи ідеї соціальної екології та прогресивного ісламу в межах діяльності Демократичного Ісламського Конгресу [46]. Ця організація просуває «теологію звільнення», що базується на плюралізмі Мединської конституції, та переосмислює захист довкілля як політичний акт боротьби за суверенітет проти «капіталістичного модернізму» та використання природних ресурсів як зброї. Досвід Рожави демонструє, як ісламська етика може бути інтегрована в радикально лівий, демократичний проект, створюючи модель «зеленого» суспільства, що виживає в екстремальних умовах.

Незважаючи на потужний потенціал, дискурс «зеленого джихаду» та ісламського екологізму стикається з суттєвими викликами та критикою. Однією з головних проблем є ризик перетворення ісламського екологізму на форму апологетики. Критики, такі як Мунджед Мурад, застерігають, що багато сучасних мусульманських еко-наративів орієнтовані на Захід. Вони намагаються довести, що «іслам є сумісним із сучасними цінностями», використовуючи екологію як інструмент для покращення іміджу релігії в очах західної публіки [65, с. 43-44]. Це може призводити до поверхневого прочитання текстів та втрати глибинного, радикального змісту традиції. Крім того, існує небезпека «зеленого відмивання» (*greenwashing*) з боку авторитарних режимів мусульманського світу, які використовують еко-риторику для легітимізації своєї влади, продовжуючи при цьому експлуатацію нафтових ресурсів [89]. Використання терміну «зелений джихад» залишається дискусійним. З одного боку, він має потужний мобілізаційний потенціал всередині *умми*, надаючи екологічній боротьбі

сакрального статусу. З іншого боку, в умовах глобальної ісламофобії, цей термін часто маргіналізується або неправильно інтерпретується західними медіа та безпековими службами як «еко-тероризм» або загроза. Це створює комунікативний бар'єр, який ускладнює інтеграцію мусульманських ініціатив у глобальний екологічний рух.

Попри багатство теоретичних напрацювань (Наср, Оздемір, Халід), соціологічні дослідження показують, що рівень екологічної обізнаності серед пересічних мусульман часто залишається низьким. Економічні труднощі та імперативи розвитку в багатьох мусульманських країнах (особливо на Глобальному Півдні) часто переважають над екологічними приписами шаріату [74]. Подолання цього розриву вимагає не лише нових *фетв*, а й системних соціально-економічних змін.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що «зелений джихад» — це більше, ніж просто екологічний активізм з ісламським обличчям. Це комплексна спроба переосмислити місце людини в космосі через повернення до сакральних джерел. Майбутнє цього проекту залежатиме від його здатності вийти за межі апологетики та сформулювати автономну, радикальну екологічну політику, яка зможе кинути виклик гегемонії глобального капіталу, не втрачаючи при цьому своєї духовної сутності. Інтеграція еко-етики в анархічний дискурс дозволяє переосмислити екологічну кризу не як технічну проблему, а як теологічну катастрофу — прояв *ширку* (ідолопоклонства), де ринкові механізми та споживацтво узурпують божественний суверенітет (*хакімія*) та порушують космічну рівновагу (*мізан*). «Зелений джихад» стає формою прямої дії та духовного опору проти відчуження людини від довкілля, заперечуючи право держави та корпорацій на володіння природними ресурсами, які в ісламській оптиці належать виключно Богу та передані громаді лише в опіку (*амана*).

З іншого боку, розгляд еко-джихаду крізь призму біополітики та «технологій себе» ілюструє практичний механізм реалізації анархічного ідеалу самоврядування без примусового апарату держави. Практики «зеленого зухду» (аскетизму), етичного споживання (*тайїб*) та темпоральна автономія «зеленого Рамадану» формують суб'єктність, непідвладну дисциплінарній владі глобального ринку. Досвід Рожави та

мережевих структур на кшталт еко-мечетей демонструє, як ці індивідуальні духовні практики трансформуються в колективні горизонтальні інститути, що є альтернативою державному централізму. Це підтверджує тезу про те, що сучасний ісламський анархізм виходить за межі теорії, втілюючись у «ландшафтах благочестя» та автономних зонах, де екологічна свідомість є невіддільною від політичної свободи.

3.4. Інтегративна онтологія свободи: синтез духовного, фемінного та екологічного як відповідь на виклики глобального капіталізму

Критики секулярного антропоцентризму, такі як Сейєд Хоссейн Наср та Шабір Ахтар, вказують на те, що «людська винятковість» — ідея про повну автономію людини від вищих сил — лежить в основі екологічної катастрофи. Секулярний погляд стер все святе у світі, перетворивши природу на мертвий ресурс, а людину — на споживача [37, с. 28-31]. Більше того, сама концепція «світського» часто виступає як маскування для західної, протестантської етики, яка легітимізує колоніальні практики під виглядом «універсальних цінностей». Секулярна держава, навіть демократична, базується на антропоцентричних концептуалізаціях землі та доктринах одкровення, які історично виправдовували геноцид корінних народів та експропріацію їхніх земель.

Інтегративна онтологія нашого дослідження пропонує вихід із цього глухого кута через відмову від штучного поділу на «священне» та «політичне». Вона постулює, що справжня свобода можлива лише через відновлення вертикального зв'язку з Абсолютом, що, у свою чергу, десакралізує будь-яку земну владу. Якщо Бог є єдиним джерелом буття (*Аль-Хакк* — Істина), то жодна людина, інституція чи корпорація не має права претендувати на абсолютну владу над іншою людиною чи природою. Це резонує з концепцією «пост-світського» анархізму, який не відкидає релігію, а переосмислює її як джерело радикального опору.

Другим наріжним каменем інтегративної онтології є фемінний вимір. Глобальний капіталізм та традиційний патріархат історично діяли в симбіозі: капіталізм використовував безоплатну репродуктивну працю жінок для свого відтворення, а патріархат забезпечував ідеологічне виправдання цього примусу через

релігійні догми. Інтегративна онтологія свободи неможлива без радикального демонтажу цієї пари. Ісламський фемінізм, представлений такими мислительками, як Аміна Вадуд, Садія Шейх, Асма Барлас та Фатіма Мерніссі, не є просто спробою «додати жінок» до існуючих ісламських структур. Це фундаментальний епістемологічний проект, який ставить під сумнів саму правомірність патріархальної інтерпретації священних текстів. Вони стверджують, що патріархат — це історична випадковість, нашарування, яке спотворило первинне егалітарне послання Корану, а не божественний мандат. Капіталізм відчужує людину від її тіла, перетворюючи його на об'єкт. Ісламський анархо-фемінізм повертає тілу його суб'єктність та сакральність. Знаковим моментом у цьому процесі стала проповідь (*хутба*) Аміни Вадуд у 1994 році в Кейптауні, де вона вперше в сучасній історії виступила перед змішаною аудиторією в мечеті [92]. У своїй проповіді вона використала метафору вагітності та пологів для опису стану повної покори Богу. Цей жест не лише кинув виклик просторовій сегрегації в мечеті, але й ввів унікальний жіночий тілесний досвід у центр теологічного дискурсу, який століттями домінувався чоловічою фізіологією та досвідом.

Цей акцент на тілесності є критично важливим для опору біополітиці сучасного капіталізму, який прагне контролювати народжуваність, здоров'я та сексуальність населення заради економічної ефективності. Визнання жіночого тіла як місця теофанії (богоявлення) робить будь-яке насильство над ним — чи то домашнє насильство, чи то економічна експлуатація на потогонних фабриках глобального Півдня — актом святотатства.

Тут доцільне поняття «множинних критик» (*multiple critiques*), які здійснюють ісламські феміністки. Вони одночасно критикують ісламський патріархат зсередини та західний неоколоніальний фемінізм ззовні. Західний фемінізм часто намагається «рятувати» мусульманських жінок, нав'язуючи їм секулярні моделі звільнення (наприклад, розглядаючи хіджаб виключно як символ гноблення). Натомість, ісламські феміністки, такі як Назіра Зайн ад-Дін ще на початку XX століття, стверджували, що звільнення має відбуватися через переосмислення власної традиції, а не через її

відкидання. Носіння хіджабу переосмислюється не як релігійний обов'язок, нав'язаний чоловіками, і не як ознака відсталості, а як соціально конструйована практика, відкрита для реінтерпретації жінками як акт благочестя або політичного опору комодифікації жіночого тіла західною культурою [25]. Цей нюанс дозволяє будувати широкі коаліції солідарності, які не ігнорують специфіку місцевих контекстів. Ісламський фемінізм стає містком між секулярними рухами за гендерну рівність та релігійними спільнотами, пропонуючи мову справедливості, зрозумілу віруючим масам.

Інтегративна онтологія диктує специфічну тактику політичної дії. По-перше, це тактика негачії — активного заперечення легітимності ідолів сучасності: держави, нації, корпорації. Це проявляється в бойкотах, громадянській непокорі, делегітимізації державних інституцій через релігійний дискурс (наприклад, *фетви* проти авторитарних правителів або екологічних злочинів). По-друге, це тактика твердження — створення альтернативних форм життя тут і зараз. Це не очікування месіанського майбутнього або захоплення державної влади, а побудова «паралельних суспільств». Це перегукується з ідеєю Хакіма Бея про «імедіатизм» (безпосередність) — життя, прожите вільно вже сьогодні, незважаючи на зовнішні обмеження [21]. Виклики глобального капіталізму — від кліматичного колапсу до зростання нерівності та цифрового тоталітаризму — вимагають відповіді, яка була б настільки ж глобальною за охопленням, але радикально відмінною за суттю. Інтегративна онтологія свободи пропонує саме таку відповідь. Вона повертає людині її космічну гідність, жінці — її голос, а природі — її святість.

Замість абстрактних ліберальних свобод, вона пропонує конкретну свободу від страху перед земними тиранами. Замість споживацького щастя — радість співучасті у творенні (*хіляфах*). Це складний шлях, який вимагає постійної внутрішньої роботи (*джихад ан-нафс*) та зовнішньої боротьби. Але, як показує наш аналіз, саме цей синтез духовного, фемінного та екологічного має потенціал стати тим «третім шляхом», який здатний вивести людство з лабіринту капіталістичної модерності до нових горизонтів буття. Це заклик до повстання, яке є актом найвищої любові та відданості Істині.

ВИСНОВКИ

У дипломній роботі здійснено комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз феномену ісламського анархізму, який дозволив переосмислити його не як еклектичне поєднання непокінчених ідеологій, а як цілісну, автономну світоглядну систему. Проведене дослідження дає підстави стверджувати, що антиавторитарний потенціал іманентно присутній у фундаментальних засадах ісламської теології, етики та містичної практики, а його сучасна актуалізація є відповіддю на кризу національних держав та глобального капіталізму.

У ході дослідження встановлено, що ісламський анархізм базується на радикальній переінтерпретації ключових категорій віри. На відміну від західного анархізму, який часто виходить із секулярного заперечення будь-якого трансцендентного авторитету («ні бога, ні пана»), ісламський анархізм здійснює діалектичний поворот, стверджуючи свободу через абсолютне підкорення Богу. Центральним елементом цієї конструкції є метафізика *таухіду* (єдинобожжя). Доведено, що в політичній теології *таухід* виступає як принцип «онтологічного нуля» для будь-якої людської ієрархії. Визнання абсолютної суверенності Аллаха (*хакумійя*) автоматично десакралізує державу, капітал та клерикальні інституції. Будь-яка спроба людини встановити панування над іншою людиною кваліфікується як *ширк* (ідолопоклонство) — узурпація божественних прерогатив. Таким чином, формула «Немає божества, крім Аллаха» трансформується у політичний маніфест: «Немає влади, крім Божої», що унеможливорює легітимність примусового державного апарату.

Аналіз концепції *умми* продемонстрував, що ідеальна ісламська спільнота історично та теологічно мислиться як горизонтальна конфедерація віруючих, об'єднаних етичним договором, а не примусом. Встановлено, що ранні ісламські течії (зокрема, надждіти та деякі мутазиліти) вже у IX столітті формували ідеї про необов'язковість імамату (держави), якщо громада здатна до саморегуляції на основі Божественного Закону. Принцип *та'авун* (взаємодопомоги) визначено як ключовий механізм соціальної етики, який замінює державні інститути соціального забезпечення

та поліцейського контролю. *Умма*, таким чином, постає не як прото-держава, а як безпримусова асоціація, що функціонує на засадах прямої демократії (*шура*) та етичної солідарності.

Дослідження духовних практик (*масаввуф*) виявило, що містицизм в ісламі виконує функцію деконструкції владної вертикалі. Суфійська епістемологія, яка надає пріоритет безпосередньому пізнанню Істини (*ма'ріфа*), підриває монополію офіційного кліру (улемів) на інтерпретацію сакрального. Практики *фана* (знищення его) та *зухд* (аскетизм) інтерпретовано не як втечу від світу, а як стратегію набуття суб'єктності, незалежної від спокус та тиску влади. Досвід дервішських орденів та історичних постатей (як-от суфіїв-мутазилітів) доводить існування стійкої традиції «онтологічного анархізму», де внутрішня свобода стає передумовою зовнішньої політичної дії. Визначено, що суфійська поетика функціонує як герменевтика бунту, кодуючи дисидентські смисли та критику тиранії через метафори містичного сп'яніння та любові, що дозволяє опору існувати навіть в умовах жорсткої цензури.

У роботі обґрунтовано, що патріархат не є іманентною рисою ісламу, а являє собою історичне нашарування, що суперечить принципу *таухіду*. Через аналіз праць сучасних дослідниць (А. Вадуд, А. Барлас, Ф. Мерніссі) та історичних фігур (Рабія аль-Адавія та ін.) доведено, що ісламський анархо-фемінізм пропонує інструментарій для деконструкції фікху (ісламського права) як чоловічої інтерпретації, а не божественного закону. Жіноча суб'єктність у просторі сакрального (жіночі мечеті, жіноче духовне лідерство) розглядається як форма прямої дії, що демонтує ієрархічні структури зсередини традиції. Виявлено, що визнання онтологічної рівності статей є необхідною умовою реалізації істинного єдинобожжя, оскільки гендерна ієрархія є формою соціального ідолопоклонства.

Встановлено, що концепція «зеленого джихаду» є сучасною формою біополітичного спротиву капіталістичній експлуатації природи. Екологічна криза розглядається в ісламському анархізмі як теологічна катастрофа — порушення космічної рівноваги (*мізан*) та спотворення знаків Бога (*аят*) у природі. Етика

відповідальності (халіфат) переосмислює роль людини не як володаря, а як опікуна землі, що заперечує право приватної власності на природні ресурси. Практики екологічного аскетизму та свідомого споживання (*майїб*) визначено як «технології себе», що протистоять культурі безмежного зростання та формують екологічно свідому суб'єктність, непідвладну ринковій логіці.

Аналіз сучасних форм комунікації показав, що цифрові технології сприяють відродженню анархічного потенціалу *умми*. Інтернет створює умови для «ризоматичного» поширення знання та децентралізації релігійного авторитету (цифровий *іджтіхад*). Онлайн-спільноти, форуми та децентралізовані платформи дозволяють реалізовувати принципи *шури* (ради) та *іджми* (консенсусу) у глобальному масштабі, оминаючи державні кордони та цензуру. Це підтверджує тезу про те, що ісламський анархізм адаптується до умов постмодерну, перетворюючись на мережеву структуру опору, здатну генерувати альтернативні смисли та практики солідарності.

Ісламський анархізм не є оксюмороном чи маргінальним явищем. Це потужна інтелектуальна та духовна традиція, яка пропонує альтернативну онтологію свободи. Вона долає дихотомію між «світським» та «релігійним», поєднуючи містичний досвід з радикальною соціальною критикою. Основний висновок роботи полягає в тому, що шлях до справедливого суспільства в ісламській перспективі пролягає не через захоплення державної влади (як у політичному ісламізмі), а через її повне заперечення та створення автономних зон духовності, взаємодопомоги та екологічної відповідальності.

Перспективи подальшого розвитку цієї теми вбачаються у глибшому вивченні практичних кейсів реалізації анархічних принципів у сучасних мусульманських спільнотах (зокрема, економічних кооперативів та еко-поселень), а також у компаративному аналізі ісламського анархізму з іншими теологіями визволення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Abdou M. Islam and Anarchism: Relationships and Resonances. London : Pluto Books, 2022.
2. Abdou M. Islam and Queer Muslims [Electronic resource] // The Anarchist Library.
– URL: <https://usa.anarchistlibraries.net/library/mohamed-abdou-mohamed-jean-veneuse-islam-and-queer-muslims>. – Дата звернення: 14.11.2025.
3. Abubakar F. Concept of Ummah in the Al-Qur'an (Analysis Semantics of Toshihiko Izutsu) // HUNAFA: Jurnal Studia Islamika. 2020. Vol. 17, No. 2. P. 27–46.
4. Akbari E. Rumi: A cosmopolitan counter-narrative to Islamophobia // Journal of Cultural Research in Art Education. 2016. Vol. 33, No. 1.
5. Ali K., Hammer J., Silvers L. (Eds.). A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud. Boston : Boston University, 2012.
6. Ali S. Human rights in the Monotheistic Religions: justification of human rights in the perspective of monotheistic religion according to human rights theories : MS thesis. 2018.
7. Al-Amīr Research Journal for Islamic Studies. 2023. Vol. 4, No. 03. P. 32–48.
8. Al-Ghazzi O. The complex relationship between Islam and politics [Electronic resource] // The New Arab. – 2023. – URL: <https://www.newarab.com/opinion/complex-relationship-between-islam-and-politics>. – Дата звернення: 29.11.2025.
9. Aliyah H. et al. The Tauhid Interpretation in Surah Al-Ikhlās and Its Role as a Hierarchical Framework in Gender Equality // SUHUF. 2025. Vol. 18, No. 1. P. 107–125.
10. Alizadeh A. Confused About Sufi Poetry? [Electronic resource]. – URL: <https://www.innersense.com.au/salonim/articles/sufi.html>. – Дата звернення: 18.11.2025.
11. Alpine Anarchist Productions : website [Electronic resource]. – URL: <https://alpineanarchist.org/>. – Дата звернення: 30.11.2025.
12. Al-Shahrani S. A. The philosophy of monotheism from the perspective of the quran and its effects in this world and the hereafter // Synesis. 2024. Vol. 16, No. 4. P. 215–233.
13. Azid T., Sunar L. Social Justice and Islamic Economics. London : Routledge, 2019.

14. Bachtiar H. Towards a progressive interpretation of Ummah // Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. 2018. Vol. 8, No. 1. P. 87–116.
15. Badarussyamsi B., Ermawati E., Ridwan M. Seyyed Hossein Nashr's criticism of problems of modernity // Religion, Education, Science and Technology towards a More Inclusive and Sustainable Future. London : Routledge, 2024. P. 50–55.
16. Barazangi N. H. Fatema Mernissi and the Hadith: Agent of Social Change // Feminist Theology with a Global Perspective / ed. by N. H. Barazangi. Cham : Palgrave Macmillan, 2016.
17. Barclay H. People Without Government: An Anthropology of Anarchy. London : Kahn & Averill, 1982. 162 p.
18. Baried A. B., Hannase M. Sufis and women: The study of women's Sufis in the Western world // Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat. 2022. Vol. 21, No. 1. P. 43–66.
19. Benussi M. Pietaskscapes of halal living: subjectivity, striving, and space-making in Muslim Russia // Ethnic and Racial Studies. 2021. Vol. 44, No. 10. P. 1821–1843.
20. Bey H. Millennium. New York : Autonomedia, 1996.
21. Bey H. T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism. New York : Autonomedia, 1991.
22. Biehl J. Ecology or catastrophe: The life of Murray Bookchin. Oxford : Oxford University Press, 2015.
23. Bokhari A., Jawaid S. J. Feminist Perspective in Laleh Bakhtiar's Translation of the Holy Qur'ān // Al-Amīr Research Journal for Islamic Studies. 2023. Vol. 4, No. 3. P. 32–48.
24. Burak-Adli F., Xavier M. S., Piraino F. Genderless souls?: Sufi women in sociopolitical contexts // Culture and Religion. 2024. Vol. 24, No. 2. P. 113–134.
25. Call for Papers: Islamic Feminism and Decolonial Futures: Epistemology, Ethics, and Praxis [Electronic resource] // School of Arts and Sciences, University of Pennsylvania. – URL: <https://call-for-papers.sas.upenn.edu/cfp/2025/10/10/islamic-feminism-and-decolonial-futures-epistemology-ethics-and-praxis>. – Дата звернення: 11.11.2025.

26. Caron J. Sufism and liberation across the Indo-Afghan border: 1880–1928 // South Asian History and Culture. 2016. Vol. 7, No. 2. P. 135–154.
27. Case J. Asma Barlas: On Women, Equality and the Qur'an [Electronic resource] // The Wheeler Centre. – 2012. – URL: <https://www.wheelercentre.com/news-stories/2012/asma-barlas-on-women-equality-and-the-quran>. – Дата звернення: 25.11.2025.
28. Çelik K. C. From Unorthodox Sufism to Muslim Anarchism: The Disobedient Case of Islam-Based Political Thought in Turkey // Religions. 2024. Vol. 15, No. 10. P. 1273.
29. Climate Action Network. Islamic Climate Declaration calls for fossil fuel phase out [Electronic resource]. – 2015. – URL: <https://climatenetwork.org/2015/08/18/islamic-climate-declaration-calls-for-fossil-fuel-phase-out/>. – Дата звернення: 19.11.2025.
30. Coombs N. Christian communists, Islamic anarchists? – part 2 // International Journal of Žižek Studies. 2016. Vol. 3, No. 3.
31. Crone P. Islam, the Ancient Near East and varieties of godlessness // Der Islam und die Moderne: Islam and Modernity: Festschrift für Peter Heine / ed. by R. Robert & H. Müller. Verlag Hans Schiler, 2012. – URL: <https://almuslih.org/wp-content/uploads/Library/Crone,%20P%20-%20Islam,%20the%20Ancient%20Near%20East%20and%20Varieties%20of%20Godlessness.pdf>. – Дата звернення: 26.11.2025.
32. Crone P. Ninth-Century Muslim Anarchists // Past & Present. 2000. Vol. 167, No. 1. P. 3–28.
33. Bogar M. A. Fana and Pathologizing: Sufi Ego-Annihilation and James Hillman's Idea of the Suffering Soul : Diss. Pacifica Graduate Institute, 2016.
34. Dudgeon H. Review of Islam and Anarchism: Relationships and Resonances // The Journal of Social Encounters. 2023. Vol. 7, No. 1. P. 329–333.
35. Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata / ed. by M. Quraish Shihab et al. 1st ed., revised. Jakarta : Lentera Hati, 2007. 1145 p.
36. Eskandari M. Women places and spaces in contemporary American mosque : Diss. Massachusetts Institute of Technology, 2011.

37. Fazlhashemi M. Islamic Ecotheology // Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World. Cham : Springer Nature Switzerland, 2025. P. 25–40.
38. Fiscella A. T. Varieties of Islam-Anarchism [Electronic resource] // The Anarchist Library. – URL: <https://theanarchistlibrary.org/library/anthony-t-fiscella-varieties-of-islam-anarchism-zine-pamphlet>. – Дата звернення: 14.11.2025.
39. Fitryansyah M. A. Understanding Gender Justice: Asma Barlas Perspective on Women and the Qur'an // Martabat: Jurnal Perempuan dan Anak. 2024.
40. Gade A. M. A Qur'anic Environment: Relating Creatures and Resources // Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations. New York : Columbia University Press, 2019. P. 78–117.
41. Galián L. Colonialism, Transnationalism, and Anarchism in the South of the Mediterranean. Palgrave Macmillan, 2020.
42. Geoffroy E. Introduction to Sufism: the inner path of Islam. World Wisdom, Inc, 2010.
43. Graham R. Kurdistan Anarchist Forum [Electronic resource] // Robert Graham's Anarchism Weblog. – 2014. – URL: robertgraham.wordpress.com/2014/01/11/kurdistan-anarchist-forum/. – Дата звернення: 21.11.2025.
44. Graham R. Patricia Crone on 9th Century Muslim Anarchists [Electronic resource] // Robert Graham's Anarchism Weblog. – 2022. – URL: <https://robertgraham.wordpress.com/2022/12/02/patricia-crone-on-9th-century-muslim-anarchists/>. – Дата звернення: 01.12.2025.
45. Green Ramadan: Call to the Muslim community to adopt eco-gestures to preserve the environment [Electronic resource]. – URL: <https://greenfaith.org/green-ramadan-2023/>. – Дата звернення: 16.11.2025.
46. Hammy C., Miley T. J. Lessons from Rojava for the paradigm of social ecology // Frontiers in Political Science. 2022. Vol. 3. Article 815338.
47. Hashi A. A. Between Monotheism and Tawhid: A Comparative Analysis // Revelation and Science. 2013. Vol. 3, No. 2.

48. Hashmi A. Qawwali: A Metaphor of Spirituality and Resistance [Electronic resource] // AE Magazine. – 2013. – URL: <https://aemagazine.pk/article/qawwali-a-metaphor-of-spirituality-and-resistance>. – Дата звернення: 25.11.2025.

49. Hassan H. A. Sufi Feminism: Women Leaders in African Sufi Movements // Journal of Religion in Africa. 2023. Vol. 53, No. 3-4. P. 353–382.

50. Hilton's Green Ramadan initiative reduces food waste by a further 21% [Electronic resource] // Stories From Hilton. – URL: <https://stories.hilton.com/emea/releases/hiltons-green-ramadan-initiative-reduces-food-waste-by-a-further-21>. – Дата звернення: 28.11.2025.

51. International Islamic Climate Change Symposium. Islamic Declaration on Global Climate Change [Electronic resource] // ARRCC. – 2015. – URL: https://www.arrcc.org.au/islamic_declaration. – Дата звернення: 13.11.2025.

52. Karamustafa A. T. God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550. Salt Lake City : University of Utah Press, 1994. 166 p.

53. Katohar H. A., Lashari S. A., Tunio A. M. Reframing Resistance Through Sufi Poetry: Political and Islamic Discourses of Shah Abdul Latif Bhittai on Colonialism in South Asia // The Scholar Islamic Academic Research Journal. 2024. Vol. 10, No. 1.

54. Kazmi Z. Automatic islam: Divine anarchy and the machines of god // Modern Intellectual History. 2015. Vol. 12, No. 1. P. 33–64.

55. Khalid F. M. Signs on the earth: Islam, modernity and the climate crisis. Kube Publishing Ltd, 2019.

56. Khamis S. The Paradoxes of Modern Islamic Discourses and Socio-Religious Transformation in the Digital Age [Electronic resource] // Religions. – 2024. – URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/2/207>. – Дата звернення: 20.11.2025.

57. Knight M. M. Muhammad's body: Prophetic assemblages and the baraka network : Diss. The University of North Carolina at Chapel Hill, 2016.

58. Kuhn G. Islamic Anarchism [Electronic resource] // PM Press Blog. – 2019. – URL: <https://blog.pmpress.org/2019/07/13/islamic-anarchism/>. – Дата звернення: 17.11.2025.

59. Lewis F. D. Rumi-past and present, east and west: The life, teachings, and poetry. Oneworld Publications, 2014.
60. Lewis K. J. Mystical Post-anarchism : Master's thesis. 2022.
61. Marshall P. Demanding the impossible: A history of anarchism. London : Fontana Press, 1993.
62. Mehrabi A., Hassanli K. Threat, a manifestation of power in Hafiz's speech // Journal of Poetry Studies (boostan Adab). 2023. Vol. 15, No. 2. P. 107–134.
63. Mideast Y. S. Taqwacore Syndicate: an unlikely taqwacore? [Electronic resource]. – 2012. – Дата звернення: 22.11.2025.
64. Mir-Hosseini Z. Criminalising Sexuality: Zina Laws as Violence Against Women in Muslim Contexts // Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts. London : Women Living Under Muslim Laws, 2010. P. 19–43.
65. Murad M. M. The Western orientation of environmentalism in the Islamic World Today // Religion and Development. 2023. Vol. 2, No. 1. P. 41–62.
66. Mutahhari M., Campbell R. Fundamentals of Islamic thought: God, man and the universe. Berkeley : Mizan Press, 1985.
67. Nabiyyin M. H. Anarcha-Feminism and Sustainable Development Goals: Case of Kurdish Women Protection Unit (YPJ) // Epistemik: Indonesian Journal of Social and Political Science. 2023. Vol. 4, No. 2. P. 81–98.
68. Nurbakhsh A. Discourse on Sufi Symbolism [Electronic resource]. – URL: <https://houstonsufi.org/sufi-symbolism/>. – Дата звернення: 12.11.2025.
69. Omar S. S. et al. Green mosque: A living nexus // Environment-Behaviour Proceedings Journal. 2018. Vol. 3, No. 7. P. 53–63.
70. Prus E. S. Divine presence, gender, and the Sufi spiritual path: An analysis of Rabi'ah the Mystic's identity and poetry : MS thesis. Cincinnati : Xavier University, 2009.
71. Quraish Shihab M. Tafsir Al-Misbah. Jakarta : Lentera Hati, 2002. Vol. 1.
72. Rahman M. T. Islam As An Ideal Modern Social System: A Study of Ali Shariati's Thought // JISPO: Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik. 2016. Vol. 6, No. 1. P. 42–51.

73. Rashidi A. M. A Comparative Study of Hafiz and Rumi's Reflection of Mystical Concepts in Their Poetry // Journal Corner of Education, Linguistics, and Literature. 2024. Vol. 4, No. 2. P. 184–191.

74. Redwan A. When the Earth Speaks Against Us: Environmental Ethics in Islam [Electronic resource] // Yaqeen Institute for Islamic Research. – 2018. – URL: <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/when-the-earth-speaks-against-us-environmental-ethics-in-islam>. – Дата звернення: 24.11.2025.

75. Risky Knowledge in Risky Times: Political Discourses of Qawwālī and Sūfīana-kalam in Pakistan-Indian Sufism // The Muslim World. 2007. Vol. 97, No. 4. P. 626–639.

76. Şahin A. Anarchism and Islam: The Relationship between the Religious and the Political : Master's thesis. Ankara : Middle East Technical University, 2015. 125 p.

77. Salman A. The Making of Poetic Solidarities: “Muslim” Resistance Poetry in Indian Student Protests [Electronic resource]. – URL: <https://islamicstudies.artsci.utoronto.ca/the-making-of-poetic-solidarities-muslim-resistance-poetry-in-indian-student-protests/>. – Дата звернення: 27.11.2025.

78. Sastramidjaja Y. Connective spaces of radical hope: rhizomatic youth struggles for viable futures in Southeast Asia // Journal of Youth Studies. 2025. P. 1–18.

79. Scott A. The more recent writings: sufism, mysticism and politics // Notebooks/Memoirs/Archives. London : Routledge, 2019. P. 164–190.

80. Sethness J. Against Orthodoxy and Despotic Rule: A Review of Islam and Anarchism [Electronic resource] // The Commoner. – 2023. – URL: <https://www.thecommoner.org.uk/against-orthodoxy-and-despotic-rule-a-review-of-islam-and-anarchism/>. – Дата звернення: 30.11.2025.

81. Sharify-Funk M. Gender and Sufism in Western scholarship: Contemporary constructions and contestations // Studies in Religion/Sciences Religieuses. 2020. Vol. 49, No. 1. P. 50–72.

82. Shari'ati A. Fatima is Fatima. Chicago : ABC International Group, 1996.

83. Shari'ati A. Religion vs. Religion. Chicago : ABC International Group, 2003.

84. Sharma M. P. Fazlun Khalid: Environmentalism Is Intrinsic To Islam [Electronic resource] // Center for Religion and Civic Culture, University of Southern California. – 2021. – URL: <https://crcc.usc.edu/fazlun-khalid-environmentalism-is-intrinsic-to-islam/>. – Дата звернення: 12.11.2025.

85. Sprout Distro : website [Electronic resource]. – URL: <https://www.sproutdistro.com/>. – Дата звернення: 15.11.2025.

86. Suarni S. et al. Islamic Solidarity and Ta'awun: A Case Study of Community Responses to Rohingya Refugees in Sabang, Aceh // Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadits Multi Perspektif. 2024. Vol. 21, No. 2. P. 256–269.

87. Taylor B. (ed.). Encyclopedia of religion and nature. Vol. 1. Bloomsbury Publishing, 2008.

88. The Anarchist Library : website [Electronic resource]. – URL: <https://theanarchistlibrary.org/>. – Дата звернення: 29.11.2025.

89. Tumadir D. Beyond Greenwashing: The IMF's Exploitation of Climate Change [Electronic resource] // Muslim Skeptic. – 2023. – URL: <https://muslimskeptic.com/2023/02/18/beyond-greenwashing/>. – Дата звернення: 18.11.2025.

90. Uliyah T. et al. Building An Ideal Society From An Islamic Perspective // El-Ghiroh: Jurnal Studi Keislaman. 2024. Vol. 22, No. 2. P. 253–264.

91. United Nations Environment Programme. How Islam can represent a model for environmental stewardship [Electronic resource] // UNEP. – 2018. – URL: <https://www.unep.org/news-and-stories/story/how-islam-can-represent-model-environmental-stewardship>. – Дата звернення: 19.11.2025.

92. University of Cape Town. Inaugural address: A journey into Islamic Feminism [Electronic resource] // UCT News. – 2024. – URL: <https://www.news.uct.ac.za/article/-/2024-09-03-inaugural-address-a-journey-into-islamic-feminism>. – Дата звернення: 26.11.2025.

93. Veneuse M. J. Anarca-Islam [Electronic resource] // The Anarchist Library. – URL: <http://theanarchistlibrary.org/library/mohamed-jean-veneuse-anarca-islam>. – Дата звернення: 19.11.2025.
94. Vikør K. S. Sufism and Colonialism // The Cambridge Companion to Sufism. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. P. 212–232.
95. Vincenti D. “Green” Islam and social movements for sustainability : Diss. Leiden University, 2016.
96. Wang Yongbao. The Essence of The Ummah Principle: Islam and The Foundation of Inclusive Social Systems // Afkar. 2024. Vol. 26, No. 2. P. 159–200.
97. Wilson P. L. Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam. San Francisco : City Lights Books, 1993. 171 p.
98. Yazaki S. To Discipline or to Forget: A Sufi–Zen Comparative Analysis of the Self in the Writings of al-Ghazālī and Dōgen // Religions. 2024. Vol. 15, No. 8. P. 929.
99. Yücesoy H. Political Anarchism, Dissent, and Marginal Groups in the Early Ninth Century: The Şūfīs of the Mu‘tazila Revisited // The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner / ed. by P. M. Cobb. Leiden : Brill, 2012. P. 61–84.
100. Zein Z. The Place of Muslim Women in Islamic Space // The Solutions Journal. 2016. Vol. 7, No. 1.