



УДК 21.15.47
doi: 10.15421/1717110

Критика ісламськими вченими радикального салафізму

М. В. Несправа

Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ, Дніпро, Україна

Встановлено, що радикальний салафізм викликає значну критику у відомих мусульманських вчених різних мазхабів. Виявлено, що, на думку Равіля Гайнутдіна та Рамадана аль-Буті, салафізм виникає набагато пізніше епохи салафітів, що спростовує претензію представників радикального салафізму на нібито історичну фундованість особливого статусу салафізму в ісламі. Р. Гайнутдін вважає, що салафізм виник не раніше X століття, а аль-Буті аргументує, що це сталося тільки у XIX столітті. З'ясовано, що критика салафітами нововведень у релігії та житті мусульман викликає спротив мусульманських вчених, які вказують, що, по-перше, самі салафіти, тобто перші три покоління мусульман, яких салафіти називають взірцем, припускали можливість певних нововведень, а по-друге, салафізм як такий є нововведенням. Показано, що застосування радикальними салафітами практики такфіру критикується мусульманськими вченими як невідповідне ісламському вченню. Так, Р. Гайнутдін пише, що звинувачувати в невір'ї має Суддя Судного дня, а не салафіти. Виявлено, що, з точки зору Р. Гайнутдіна та аль-Буті, нетерпимість до інакомислячих, яка притаманна представникам радикального салафізму, є деструктивною, адже веде до розколу мусульманської умми та розпалювання конфліктів. Також у статті показано деструктивний характер джихадіського салафізму.

Ключові слова: салафізм; іслам; такфір; мазхаб; радикалізм

Muslim scholars' criticism towards radical Salafism

M. V. Nesprava

Dnipropetrovsk state university of internal affairs, Dnipro, Ukraine

In the twenty-first century Radical Salafism is a serious danger for Muslim countries and Western countries too due to some features of its religious ideas, which lead to extremist actions. Among the critics of radical Salafism there are both Western and Muslim scholars, but the arguments of the latter are not well-known in the West. The benefits of this study are systematization and analysis of prominent Muslim scholars' criticism towards radical Salafism. The study analyzed ideas of such modern Muslim thinkers and researchers as Mohamed Said Ramadan Al-Bouti and Rawil Gaynetdin on radical Salafism. The research argued that the Muslim scholars criticize, first of all, the following four features of radical Salafism. The first of them is Salafi movement's claim for existence of historical basis of their words about the special status of Salafism in Islam as the only defender of initial purity of Islam. The second one is radical Salafism's criticism towards innovations in the religion and life of Muslims. The third feature is radical Salafism's practice of takfir (accusation of unbelief). The fourth one is radical Salafists' intolerance of people with other opinions on religion and life. The study showed that the Muslim scholars have thought that Salafism occurred much later than the Salaf era. Rawil Gainutdin believes this occurred in the tenth century, and Mohamed Said Ramadan Al-Bouti argues that it happened only in the nineteenth century. Moreover, Al-Bouti emphasizes that, firstly, the salafs assumed the possibility of certain innovations and, secondly, Salafism is one of the nineteenth century innovations. Also Rawil Gainutdin indicated that the Judge of the Judgment Day is the one person who can declare a takfir. Consequently, radical salafists' practice of takfir is a violation of Islam law. The Muslim scholars point out that radical Salafism's position is harmful to Muslim Ummah, because it leads to numerous conflicts. For example, Mohamed Said Ramadan Al-Bouti explains that radical salafists split Muslim community and cause tension among Muslims. He analyzed numerous facts of such a destructive action of radical Salafism towards religious, social and personal life of Muslims. Moreover, the article shows the destructive nature of Jihadist Salafism.

Keywords: salafism; islam; takfir; mazhab; radicalism

Цитування даної статті: Несправа М. В. Критика ісламськими вченими радикального салафізму / М. В. Несправа // Науково-теоретичний альманах «Грані». – 2017. – Т. 20. – № 8. – С. 31-36. doi: 10.15421/1717110

Citation of this article: Nesprava, M. V., 2017. Krytyka islams'kymy vchenymy radykal'noho salafizmu [Muslim scholars' criticism towards radical Salafism]. Scientific and theoretical almanac «Grani» 20; 8, 31-36. doi: 10.15421/1717110 (in Ukrainian).

Received: 23.06.2017

Accepted: 20.07.2017

Критика исламскими учеными радикального салафизма

Н. В. Несправа

Днепропетровский государственный университет внутренних дел, Днепр, Украина

Установлено, что радикальный салафизм вызывает значительную критику у известных мусульманских ученых различных мазхабов. Выявлено, что, по мнению Равиля Гайнутдина и Рамадана аль-Бути, салафизм возникает гораздо позднее эпохи салафов, что опровергает претензию представителей радикального салафизма на будто бы историческую фундированность особого статуса салафизма в исламе. Р. Гайнутдин считает, что салафизм возник не раньше X столетия, а аль-Бути аргументирует, что это произошло только в XIX столетии. Выяснено, что критика салафитами незаконных нововведений в религии и жизни мусульман вызывает сопротивление мусульманских ученых, которые указывают, что, во-первых, сами салафы, то есть первые три поколения мусульман, которых салафиты считают образцом, допускали возможность некоторых нововведений, а во-вторых, салафизм так таковой является нововведением. Показано, что применение радикальными салафитами практики такфира критикуется мусульманскими учеными как несоответствующее исламскому учению. Так, Р. Гайнутдин пишет, что обвинять в неверии должен Судья Судного дня, а не салафиты. Выявлено, что, с точки зрения Р. Гайнутдина и аль-Бути, нетерпимость к инакомыслящим, которая свойственна представителям радикального салафизма, является деструктивной, поскольку ведет к расколу мусульманской уммы и разжиганию конфликтов. Также в статье показан деструктивный характер джихадистского салафизма.

Ключевые слова: салафизм; ислам; такфир; мазхаб; радикализм

Постановка проблеми. Радикальні різновиди салафізму, на думку дослідників, становлять собою значну небезпеку для мусульманських країн та держав Заходу через особливості свого вчення, що приводять до екстремістських дій та закликів. Серед критиків радикального салафізму є й західні, і мусульманські дослідники, однак аргументи останніх на Заході маловідомі, що й забезпечує актуальність даної статті, в якій ми систематизували критику радикального салафізму з боку двох відомих мусульманських вчених – Рамадана аль-Буті та Равіля Гайнутдіна.

Аналіз досліджень і публікацій. Серед дослідників мусульманської критики радикальних проявів салафізму можна відзначити таких авторів, як Г. Лаузире [11], Р. Мейджер [10], І. Добасв [6], Аль Хатіб Ібрагім Ясін [1], Амар Канах [7], З. Х. Хайбулаєв [9] тощо. Втім, нам не зустрічалися роботи, в яких систематизувалася б дана критика та наводилися позиції представників різних мусульманських мазхабів, тобто шаріатських шкіл права в ісламі.

Мета дослідження – виокремити і систематизувати аргументи проти радикального салафізму, які висловлені представником шафіїтського мазхабу аль-Буті та представником ханафітського мазхабу Р. Гайнутдіна.

Виклад основного матеріалу. Якщо західні дослідники вказують на те, що радикальні напрямки салафітського руху надають ідеологічну базу для міжнародного тероризму та піддають небезпеці громадян західних країн, ісламські вчені провадять критику у дещо іншому напрямку. Вони вказують на те, що радикальні напрямки салафізму погрожують єдності мусульманської умми, сіють смуту та конфлікти серед мусульман. Про це пишуть аль-Буті та Равіль Гайнутдін.

Варто зазначити, що шейх Мухаммад Саїд Рамадан аль-Буті - автор більш ніж тридцяти книг з питань мусульманського богослов'я, філософії, права, був деканом шаріатського факультету Да-

маського університету до своєї смерті у 2013 році в мечеті від бомби терориста-смертника. Муфтії шейх Равіль Гайнутдін є професором Московського ісламського університету, він автор багатьох робіт з мусульманського богослов'я, мусульманської догматики та права.

У цій статті піде мова про критику чотирьох положень радикального салафізму. Перше положення полягає у претензії салафізму на первинність в ісламі, на особливий історичний статус, який нібито надає йому право виносити непогрішимі вироки від усього «чистого ісламу» як такого. Друге положення стосується підходу салафізму щодо проблеми бід'ат, тобто незаконних нововведень. Третє положення – це практика такфіру (звинувачення у невір'ї), яка є поширеною з боку салафітів. По-четверте, це непримиренність радикальних салафітів щодо тих, хто має інші погляди на віру та релігію.

Починаючи наш розгляд з розгляду питання претензій радикального салафізму на особливий історичний статус їхнього вчення, вкажемо на два наявні факти. Перший з них полягає в тому, що в ісламі є особливе ставлення до перших трьох поколінь мусульман, яких називають «салафі» (праведні попередники). Це особливе ставлення засноване на словах Мухаммада: «Кращі люди – моє покоління, потім – ті, що прийдуть їм на зміну, а потім – ті, хто прийдуть на зміну і цим. Але після цього з'являться такі, які будуть безсовісно кидатися свідцтвами і клятвеними запевненнями направо і наліво» [8, с. 7]. Другий факт полягає в тому, що в сучасному ісламі є люди, які називають себе салафітами, кажучи про відхід мусульман від зразків поведінки служіння Аллаху (зразком називають життя салафів) та необхідність повернути іслам до первинних настанов. Щодо природи зв'язку між цими двома фактами є різні теорії, передусім важливі спроби історичного пояснення походження руху салафітів.

Наприклад, Равіль Гайнутдін пропонує наступ-

ну версію. Після падіння Багдадського халіфату (нагадаємо, Аббасидський або Багдадський халіфат існував з 750 по 945 і з 1124 по 1258 р.) рівень богословських знань в ісламському світі різко знизився. Багато вчених присвятили себе не вільному заняттю науками, не неупередженому тлумаченню Корану і Сунни, а підгонці тлумачень під інтереси правителів-диктаторів. Серед простого народу у цей період віра почала включати в себе велику кількість містичних забобонів. Реакцією активних мусульман на це стала поява салафізму. Відразу салафізм виникає у двох формах. Перша – це спокійна, орієнтована на ісламську науку форма - це «примітивна, вульгарна редакція, що відкидає не тільки магію та ідопоклонство, але і все багатство ісламської думки, досягнення минулих віків». Причому у «вульгарної» форми салафізму, за словами Гайнутдіна, з'явилася ще радикальна гілка - так званий «джихадізм», адепти якого вимагають вести перманентну війну ніби для поширення ісламу. Неточною назвою цієї гілки є невдалий термін «ваххабізм». Характерною ознакою радикального салафізму є сприйняття релігії виключно крізь призму обов'язкових зовнішніх обрядів, що «породжує релігійний фундаменталізм в його найпримітивнішій, агресивній «чорно-білій» формі» [3, с. 506-507]. Це версія появи салафізму, яку пропонує шейх Равіль Гайнутдін.

Шейх аль-Буті пропонує версію, яка вказує на ще більш сучасний характер салафізму. За його даними, вперше термін «салафізм» виник в Єгипті у другій половині XIX століття в рамках руху з релігійної реформи, який очолили Джамаліддін аль-Афгані та Мухаммад Абдо. Цей рух був реакцією на колонізацію Британією та поширення суфізму. В якості назви даної реформістської течії закріпився термін «салафія», під яким спочатку розуміли відмову від чужих ісламу релігійних нашарувань, таких як незаконні нововведення, забобони, а також від «безпробудного сну під шахрами самоізоляції і відставання від ходу життя». Малося на увазі, що мусульмани повинні повернутися до того ісламу та способу життя, яким їх знали салафі. У цей період на Аравійському півострові вже отримав поширення рух послідовників Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба ат-Тамімі. У ідей «ваххабітів» в Аравії та закликів до реформування релігії в Єгипті була спільна складова, яка виражалася у непримиренній боротьбі з незаконними нововведеннями та поширенням суфійських уявлень. В результаті слова «салаф» та «салафія» почали часто використовуватися і в Аравії. Салафіти почали вести активну пропаганду терміну «салафізм» з метою переконати людей у тому, що їхні ідеї уходять своїми коренями до салатів - перших трьох поколінь мусульман [8, с. 118-120]. Таку версію походження руху салафітів пропонує аль-Буті.

Як бачимо, і в версії Р. Гайнутдіна, і в версії

аль-Буті не йдеться про те, що історія розвитку ісламу закріплює за салафітами право єдино правильного тлумачення мусульманських норм, на яке претендує салафізм. Дані ісламські вчені вказують, що рух салафітів виник в якості протидії поширенню нововведенням в ісламі, однак він сам не був якоюсь початковою формою ісламського віровчення. Як наголошує аль-Буті, ані в Корані, ані в Сунні не йдеться про салафітів, сподвижники Мухаммада не створювали якоїсь групи, що називалася салафітами тощо.

Далі переходимо до розгляду другого пункту критики вчення радикальних напрямків салафізму з боку ісламських вчених. Як відомо, салафіти багато уваги приділяють тому, щоб у інших мусульман шукати та знаходити численні бід'ат, тобто незаконні нововведення.

Якщо ми проаналізуємо внутрішню мусульманську критику вчення радикального салафізму про бід'ат, то легко побачити, що ця критика є свого роду захистом, контраргументами проти нападів з боку салафістських пуристів.

Салафіти звинувачують інших мусульман у запровадженні нововведень у релігію та спосіб життя, а звинувачені у відповідь кажуть, що по-перше, ті самі праведні предки, на яких посилаються салафіти, самі дещо змінювали у своїх ідеях та способі життя, а по-друге, сам салафізм є ніщо інше як бід'ат, нововведення. Розглянемо цю систему критики на прикладі вчення аль-Буті.

По-перше, доктор Рамадан аль-Буті зазначає, що «славні попередники», на яких посилаються салафіти, не уникали нововведень щодо того, чого вони трималися раніше. Він наводить десятки прикладів того, що самі сахаби (тобто безпосередні сподвижники Мухаммада) «не застигли як камінь на букві висловлених ними ж суджень, не стали наполягати на дотриманні певного способу дій, не надавали їм характеру твердих засад і не зберігали фанатичної вірності їм» [8, с. 12]. Наприклад, він каже про те, що хоча стіни своєї власної мечеті Мухаммад побудував з цегли, дах її зробив з гілок фінікових пальм, а підлогу залишив з піску. Коли керувати Халіфатом почав Усман, то мечеть була відразу перебудована з використанням каменю та гіпсу. Далі, якщо в Мецці сахаби не надавали ніякого значення письмовій грамоті, то після переселення в Медину, Мухаммад наймав жінок та язичників для навчання грамоті своїх сподвижників. Ще приклад - якщо в Мецці більшість прихильників Мухаммада не були знайомі з тим одягом, який кроють з деталей, однак у Медині вони почали вдягатися у скроєний одяг.

Аль-Буті наводить чотири причини того, що перші три покоління послідовників Мухаммада не могли не задавати собі нових запитань щодо свого вчення та давати на ці запитання відповіді, які не були безпосередньо висловлені Мухаммадом. Перша причина - грандіозне розширення кордо-

нів ісламської держави, яке мало місце під час життя перших трьох поколінь мусульман, друга – прийняття ісламу величезною кількістю віруючих інших релігій, третя – те, що іслам приймали мешканці країн з дуже відмінними національними особливостями, четверта – поширення різних різновидів ересі. Аль-Буті пише: «Опинившись у нових незнайомих землях, зустрічаючись з традиціями, відмінними від знайомих їм, зіткнувшись з абсолютно неочікуваними проблемами, досвіду вирішення яких у них ніколи до цього не було, вони виявилися змушеними відкрити закриті до цього часу двері особистої думки у сфері релігійних суджень. Вони були змушені керуватися судженнями, не дивлячись на те, що раніше подібний підхід ними виключався» [8, с. 19-20].

Аргументувавши, що самі салафіти, на яких посилюються салафіти в якості зразка непорушності раз і назавжди встановлених правил, допускали нововведення, аль-Буті переходить до другого моменту своєї критики, вказуючи, що салафізм як такий – це і є бід'ат, тобто нововведення.

За його словами салафізм – «це розроблена пізніше система, законність якої не підтримана жодним розпорядженням Аллаха» [8, с. 114]. З точки зору аль-Буті, салафіти взяли на озброєння ті релігійні погляди, які відповідали їхнім власним уявленням, а потім наділили їх рангом «справжньої» релігії та статусом таких аргументів, які переконливо доводять неправоту будь-кого, чия думка відмінна від їхньої власної. Рамадан аль-Буті пише: «Салафітський мазхаб був сконструйований окремими людьми під впливом їх особистих схильностей та упередженості у поглядах, після чого вони заявили, що будівля, зведена ними з цеглин, зібраних ними за власними схильностями поглядів, є єдиною будівлею, що вбирає під свій дах ісламське суспільство, що рухається під керівництвом Писання та Сунни. Що ж це таке, якщо не найвідвертіше свавілля, якому немає обґрунтування ані в Писанні, ані в Сунні, прецеденту якому не було в жодному з віків? Ганебне явище перекроювання споконвічного віроуставу Аллаха! Якщо ж все це не є викривленням-нововведенням, яке принесене в релігію, то що ж тоді вважати бід'ат?» [8, с. 123].

Третім концептуальним моментом критики ісламськими вченими радикального салафізму є практика такфіру, тобто звинувачення в невір'ї, яку часто застосовують прихильники даної течії. Ті мусульмани, які є представниками поміркованих напрямів ісламу, вважають, що практика такфіру є самоуправством, адже лише Суддя Судного дня може знати хто був насправді віруючим, а хто – ні.

Так, шейх Р. Гайнутдін зазначає: «На жаль, є ті, хто, не боячись гніву Всевишнього Аллаха, виносять мусульманину звинувачення в невір'ї (такфір), тим самим беручи на себе роль Судді Дня відплати, тобто Господаря Судного дня» [5,

с. 632]. Гайнутдін пропонує звернутися до вчення засновника ханіфітського мазхабу Абу Ханіфи, який проводив чітку лінію між такими поняттями, як «віра» та «діяння». В силу цього розмежування факт гріха як такий не може вважатися підставою для визнання людини невіруючою. [5, с. 633]. Абу Ханіфа забороняв сумніватися в істинності віри будь-якої людини, яка своїм язиком доводить віру в Аллаха [5, с. 633].

Гайнутдін закликає «викорчувати» з внутрішнього мусульманського життя практику такфіру [5, с. 635]. В якості альтернативи він пропонує принцип ірджа. Арабський термін «ірджа» походить від двох значень – «відкладати» та «сподіватися». Принцип ірджа стосується до званих великогрішників, судження про істинність віри яких слідувало відкладати на Суд Аллаха, одночасно сподіваючись на Боже милосердя стосовно них [5, с. 631]. У Абу Ханіфи є такі слова стосовно цього принципу: «Я вважаю, що для малогрішника надій на спасіння більше, ніж для великогрішника. І порівняти це можна з двома мужами. Один опинився у морі, інший – у маленькій річці. За обох я боюся, щоб вони не втопилися; сподіваюся, що обидва вони врятуються... домірно їх діянням» [5, с. 634].

Р. Гайнутдін пропонує використовувати ідею ірджа не тільки щодо тих мусульман, дії яких викликають сумніви у тому, що їх віра слабка або неправильна, але і при побудові стосунків мусульман з представниками інших конфесій [5, с. 635]. Це свого роду мусульманська альтернатива запропонованої Західним світом ідеї міжконфесійного діалогу. Ця альтернатива полягає в тому, щоб не проголошувати такфір стосовно всіх, з думкою яких незгодний, а залишити справу вирішення хто є віруючим, а хто невіруючим для Судді Судного дня і сподіватися, при цьому, що врятуватися зможуть якомога більше людей. Звісно, така думка є протилежною позиції радикальних салафітів, котрі проголошують такфір тим, чиї ідеї та справи розходяться з салафітськими переконаннями.

Четвертий момент критики радикального салафізму з боку ісламських вчених стосується тієї нетерпимості, яка притаманна прихильникам цього напрямку щодо інакомислячих.

Так, Р. Гайнутдін наполягає на тому, що іслам вимагає від своїх послідовників проявляти терпимість і терпіння у стосунках з іншими людьми, не доводити спори до розриву та протистояння [2, с. 195]. Він пише, що згідно зі вченням Мухаммада, «іслам – релігія середини, яка не приймає крайнощів» [4, с. 531]. Ідея джихаду, яку використовують радикальні салафіти, витлумачена ними неправильно – зазначають прихильники поміркованих течій в ісламі. Джихад не є заклик до терору – говорить Гайнутдін [4, с. 535].

Аль-Буті констатує, що «салафізм побудував своє буття виключно на розмежуванні мусульман на два табори» [8, с. 116]. Він пояснює, що край-

ня нетерпимість до інакомислячих, яка притаманна для радикальних салафітів, пов'язана з тим, що вони оголосили себе тими єдиними, хто знаходиться під Божим керівництвом. Аль-Буті пояснює, що ті, хто претендує на абсолютну непогрішимість власної думки та зараховує осіб, котрі мають іншу думку, до числа спотворювачів віри, розколюють єдину спільність мусульман, нагнітають напруженість у середовищі ісламських спільнот та взаємну ненависть [8, с. 121]. Він перераховує численні факти такої деструктивної дії радикального салафізму на релігійне, суспільне та особисте життя віруючих.

Рамадан аль-Буті переконаний, що радикальний салафізм посіяв смуту серед мусульман та продукує різнопланові заворушення: «Не залишилось жодного міста і селища, яких не зачепила ця зараза, і як наслідок, всі ми опинилися у з'ясуванні стосунків одне з одним, гострій ворожості та розмежуванні» [8, с. 124].

Аль-Буті наголошує, що салафізм потрапив на далекі від традиційних мусульманських країн землі і що й там він проводить свою деструктивну справу: «Кожного разу, коли до мого слуху доносилися добрі вісті про відродження ісламу на далеких від арабського світу територіях Європи, Америки та Азії, це пробуджувало в мені надію та радість. Одночасно з цим я узнавав, що страшна біда та смута, які несе салафізм, вже встигли прийти на нові для ісламу простори, і радість, змішана з болем, супроводжувалась занепадом духу» [8, с. 124].

Висновки. На підставі вищезазначеного ми прийшли до таких висновків. Критику мусульманських вчених привертають передусім чотири особливості ідей представників радикального салафізму. Перша особливість - це твердження про нібито історичну фундованість особливого статусу салафізму в ісламі. Друга особливість - це критика салафітами незаконних нововведень у релігії та житті мусульман. Третя - це практикування радикальними салафітами такфіру (звинувачення у невір'ї). Четверта - це непримиримість радикальних салафітів щодо тих, хто має інші погляди на віру та релігію.

В якості критики першої з вищезазначених особливостей ідей салафітів мусульманські вчені зазначають, що такі претензії не мають історичного підґрунтя, а є видаванням бажаного за дійсне.

Щодо другої з вищезазначених особливостей мусульманські вчені наголошують, що, по-перше, самі салафіти припускали можливість певних нововведень, а по-друге, салафізм як такий є нововведенням. Стосовно третьої з вищезазначених особливостей ідей салафітів критики вказують, що обґрунтовано оголосити такфір у відношенні якоїсь людини може Суддя Судного дня, а не представники радикального салафізму.

Щодо четвертого пункту з вищезазначених особливостей вчення салафітів мусульманські критики зазначають, що позиція радикальних салафітів не обґрунтована мусульманським вченням та несе шкоду уммі, вносячи в неї смуту та розпалюючи численні конфлікти.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

1. Аль Хатиб, И. Я. Салафитский радикализм и трансформация идейных доктрин в суннитском исламе : автореф. дис. на соискание науч. степ. канд. филос. наук : спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» [Текст] / Аль Хатиб Ибрагим Ясин. - Махачкала, 2003. - 18 с.
2. Гайнутдин, Р. Ислам – религия мира [Текст] / Р. Гайнутдин // Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. – М.: Эксмо, 2011. - С. 194-203.
3. Гайнутдин, Р. Умеренность – курс воспитания мусульманской молодежи [Текст] / Р. Гайнутдин // Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. - М.: Эксмо, 2011. - С. 500-512.
4. Гайнутдин, Р. Умеренный ислам – важнейший путь профилактики экстремизма [Текст] / Р. Гайнутдин // Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. – М.: Эксмо, 2011. – С. 523-538.
5. Гайнутдин, Р. Учение Абу Ханифы как залог толерантности в современном многоконфессиональном обществе [Текст] / Р. Гайнутдин // Ислам: Ответ на вызовы времени: выступления, статьи, интервью, документы. – М.: Эксмо, 2011. – С. 628-638.
6. Добаев, И. П. Исламский радикализм : Сущность, идеология, политическая практика: автореф. дис. на соискание науч. степ. доктора филос. наук : спец. «Социальная философия» [Текст] / И. П. Добаев. - Ростов-на-Дону, 2003. – 30 с.
7. Канах, А. Джихадийский салафізм як нове явище у міжнародній політиці [Текст] / А. Канах // Українське релігієзнавство. – 2013. - № 68. - С. 109 - 117.
8. Рамадан, А.-Б. Салафия [Текст] / Рамадан аль-Бути. – Бухара: Ансар, 2008. – 300 с.
9. Хайбулаев, З. Х. Ваххабизм в исламе : Истоки и современность : автореф. дис. на соискание науч. степ. канд. филос. наук : спец. «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» [Текст] / З. Х. Хайбулаев. – Махачкала, 2001. – 18 с.
10. Global Salafism: Islam's New Religious Movement [Text] / Ed. By R. Meijer. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 463 p.
11. Lauzière, H. The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century [Text] / H. Lauzière. – New York: Columbia University Press, 2015. – 320 p.

REFERENCES

1. Al' Hatib Ibragim Jasin, 2003. Salafitskij radikalizm i transformacija idejnyh doktrin v sunnitskom islame : avtoref. dis. na soiskanie nauch. step. kand. filos. nauk : spec. «Religiovedenie, filosofskaja antropologija, i filosofija kul'tury» [Salafi radicalism and transformation of ideological doctrines in Sunni Islam]. Mahachkala (in Russian).
2. Gaynetdin, R., 2011. Islam – religija mira [Islam is the religion of peace]. Islam: Otvet na vyzovy vremeni: vystuplenija, stat'i, interv'ju, dokumenty. Moscow, Jeksmo, 194-203 (in Russian).
3. Gaynetdin, R., 2011. Umerennost' – kurs vospitanija musul'manskoj molodjozhi [Moderation - a course of education of Muslim youth]. Islam: Otvet na vyzovy vremeni: vystuplenija, stat'i, interv'ju, dokumenty. Moscow, Jeksmo, 500-512 (in Russian).
4. Gaynetdin, R., 2011. Umerennyj islam – vazhnejshij put' profilaktiki jekstremizma [Moderate Islam is the most important way of preventing extremism]. Islam: Otvet na vyzovy vremeni: vystuplenija, stat'i, interv'ju, dokumenty. Moscow, Jeksmo, 523-538 (in Russian).
5. Gaynetdin, R., 2011. Uchenie Abu Hanify kak zalog tolerantnosti v sovremennom mnogokonfessional'nom obshhestve [The Teaching of Abu Hanifa as a Pledge of Tolerance in a Modern Multiconfessional Society]. Islam: Otvet na vyzovy vremeni: vystuplenija, stat'i, interv'ju, dokumenty. Moscow, Jeksmo, 628-638 (in Russian).
6. Dobaev, I. P., 2003. Islamskij radikalizm : Sushhnost', ideologija, politicheskaja praktika [Islamic radicalism: Essence, ideology, political practice]: avtoref. dis. na soiskanie nauch. step. doktora filos. nauk : spec. «Social'naja filosofija». Rostov-na-Donu (in Russian).
7. Kanah, A., 2013. Dzhihadijs'kij salafizm jak nove javishhe u mizhnarodnij politicii [Jihadist Salafism is a new phenomenon in international politics]. Ukraïns'ke religioznavstvo 68: 109-117 (in Ukrainian).
8. Ramadan Al-Bouti, 2008. Salafija [Salafia]. Ansar (in Russian).
9. Hajbulaev, Z. H., 2001. Vahhabizm v islame : Istoki i sovremennost' [Wahhabism in Islam: Origins and the Present]: avtoref. dis. na soiskanie nauch. step. kand. filos. nauk : spec. «Religiovedenie, filosofskaja antropologija, i filosofija kul'tury». Mahachkala (in Russian).
10. Global Salafism: Islam's New Religious Movement, 2014. Ed. R. Meijer. Oxford University Press (in English).
11. Lauzière, H., 2015. The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. – Columbia University Press (in English).

***Несправа Микола Вікторович** - кандидат філософських наук, доцент
Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ
Адреса: 49005, Дніпро, пр. Гагаріна, 26
E-mail: n.nesprava@gmail.com*

***Nesprava Mykola V.** – PhD in philosophy, associate professor
Dnipropetrovsk state university of internal affairs
Address: 26, Gagarin Av., Dnipro, 49005, Ukraine
E-mail: n.nesprava@gmail.com
ORCID 0000-0003-0415-1837*