

Імамат: інститут ісламської державності в соціокультурному просторі шиїзму

В монографії розглядається інститут ісламської державності, в якому поєднуються поняття релігійного та світського управління. По значенню наближається до поняття халіфат. В шиїзмі імамат має божественну сутність і належить тільки потомкам Алі ібн Абу Таліба.

Монографія адресується науковцям, аспірантам і студентам закладів вищої освіти, всім тим, хто цікавиться питаннями релігії, ісламу, всім кому не байдужі історія розвитку світових релігій.

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ МЕДИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ О.О. БОГОМОЛЬЦЯ

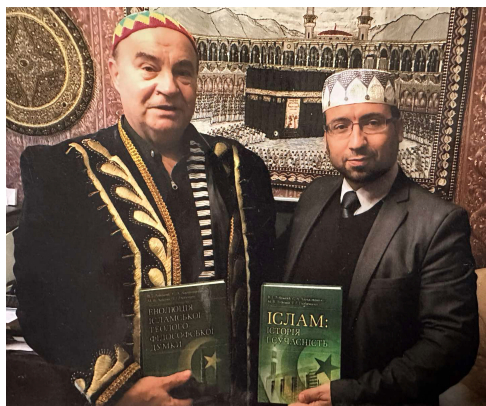
Філософський факультет
Кафедра релігієзнавства

І. В. Васильєва, К. О. Гололобова,
М. В. Лубська, Т. І. Лубська, В. І. Лубський

І М А М А Т:

ІНСТИТУТ ІСЛАМСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ В
СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ШИЇЗМУ

МОНОГРАФІЯ



Шейх Імад Абу Алруб — член комітету імамів Європи,
член Ради вчених мусульман світу
Лубський Володимир Іонович — Академік АН ВОУ,
доктор філософських наук, професор

Видавництво
"Центр учбової літератури"
Київ — 202%

Рецензенти:

Лозко Г. С. — доктор філософських наук, професор;

Ломачинська І. М. — доктор філософських наук, професор;

Стаднік М. М. — доктор філософських наук, професор.

Автори:

І. В. Васильєва, доктор філософських наук, професор;

К. О. Гололобова, кандидат філософських наук, доцент;

М. В. Лубська, доктор філософських наук, професор;

В. І. Лубський, доктор філософських наук, професор;

Т. І. Лубська, магістрантка.

За редакцією:

Лубської Марії Володимирівни — доктора філософських наук, професора, академіка Академії наук вищої освіти України, головного наукового консультанта Головного науково-експертного управління відділу гармонізації законодавства України з країнами ЄС та захисту прав людини і громадянина Апарату Верховної Ради України;

Гололобової Катерини Олександрівни — кандидата філософських наук, доцента, доцента кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О.О. Богомольця.

Імагат: інститут ісламської державності в соціокультурному просторі шіізму:
I-50 монографія / І. В. Васильєва, К. О. Гололобова, М. В. Лубська, В. І. Лубський, Т. І. Лубська: Київ: Вид-во «Центр учбової літератури», 2023. 664 с.

ISBN 978-611-01-2834-6

В монографії розглядається інститут ісламської державності, в якому поєднуються поняття релігійного та світського управління. По значенню наближається до поняття халіфат. В шіізмі імагат має божественну сутність і належить тільки потомкам Алі ібн Абу Таліба.

Монографія адресується науковцям, аспірантам і студентам закладів вищої освіти, всім тим, хто цікавиться питаннями релігії, ісламу, всім кому не байдужі історія розвитку світових релігій.

ISBN 978-611-01-2834-6

УДК 2(075.8)

СВІТЛИЙ ПАМ'ЯТІ

*Лук'янець Тамарі Іванівні
Лук'янець Олегу Олександровичу
Бондаренко Івану Климентовичу
Бондаренко Ользі Андріївні
Василенку Миколі Івановичу
Дубровіну Михайлу Сергійовичу
Дубровіній Анастасії Герасимівні
Фуріній Катерині Гаврилівні
Фуріну Миколі Сергійовичу
Васильєву Василю Єфимовичу
Васильєвій Олександрі Георгіївні
Фортовій Олександрі Іванівні
Аболіній Штеяні Георгіївні
Огородніку Івану Васильовичу*

Присвячується



ЗМІСТ

ВСТУП.....	5
РОЗДІЛ I. СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ ТА ПРАВОВІ ВІДНОСИНИ В АРАВІЇ НАПЕРЕДОДНІ ВИНИКНЕННЯ ІСЛАМУ	11
1.1. Виникнення та поширення ісламу	11
1.2. Шіїзм: еволюція основних напрямів, догматика, культ, ритуал.....	22
1.3. Шіїзм та його основні течії	26
1.4. Ранні ісмаїліти	41
1.5. Ранні ісмаїлітські доктрини.....	50
1.6. Пізні Фатиміди і ранній ісмаїлізм муста'літів.....	56
1.7. Моделі розвитку ісмаїлізму в посталамутський період.....	61
1.8. Відродження Анджудана в історії нізаритів.....	66
1.9. Сагпант як особлива форма ісмаїлізму	71
1.10. Сучасний розвиток громади ісмаїлітів-нізаритів	78
1.11. Розвиток теології шиїтів	86
РОЗДІЛ II. ПОЛІТИЧНИЙ ІСТИТУТ ІМАМАТУ В СОЦІО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ШИЇТІВ.....	95
2.1. Генезис політичного інституту Імамату.....	95
2.2. Політичний шиїзм як езотерика ісламу.....	101
2.3. Статус Іمامу як «досконалої людини» в шиїтській колективній свідомості і його політичні наслідки	107
РОЗДІЛ III ЕСХАТОЛОГІЯ МАХДІ І ТЕОРІЯ ПОЛІТИЧНОГО ПАНУВАННЯ	124
3.1. Участь історичного Іمامу в політиці і їх погляди на політичні дії.....	124
3.2. Есхатологія Махді і її політичні імплікації.....	129
3.3. Теорія влади в суспільстві шиїтів	136
РОЗДІЛ IV ВИБІР ПОЛІТИЧНОГО УСТРОЮ: ІСЛАМСЬКО-СОЦІАЛЬНА ДЕРЖАВА.....	141
4.1. Відношення до політики і політичного в ісламі.....	141
4.2. Поняття тагута як соціального зла в ісламі	147
4.3. Військово-політичний інститут футувва в шиїзмі	152
ВИСНОВКИ.....	162
БІБЛІОГРАФІЯ.....	166
ІСЛАМСЬКИЙ СЛОВНИК	169



ВСТУП

Шиїзм є другою по об'єму і значенню мусульманською конфесією. Його adeptами є абсолютна більшість населення Ісламської Республіки Іран, в якій віросповідання шиїтів оголошене державною релігією, велика частина населення Азербайджанської Республіки, значна частина населення ряду арабських держав (Іраку, Лівану, Бахрейна), активні в політичному відношенні громади шиїтів є в Пакистані і в Афганістані.

Основою віровчення шиїтів є теорія Імамату що розглядається богословами шиїзму в якості «п'ятого стовпа» ісламу (чотирма іншими стовпами є сповідання єдинобожності, тавхид; п'ятикратна щоденна молитва, намаз; обов'язкові пожертвування бідним, закят; паломництво в Мекку, хадж). релігійні доктрини Імам і їх послідовників зробили переважаючий вплив на формування як колективної свідомості іранського суспільства, а також суспільства шиїтів Іраку і Лівану, так і на формування їх колективного несвідомого. У свою чергу колективне несвідоме соціуму робить формувальний вплив на розставляння громадських пріоритетів, структуризація соціокультурного простору, генезис і розвиток політичних інститутів, протиборство політичних угруповань, поведінку суспільства в кризових ситуаціях. Теорію Імамата таким чином, з повним правом можна назвати формотворною основою соціокультурного простору шиїта. Без повного уявлення про колективне несвідоме або колективний міф неможливе точне соціологічне і політологічне знання цього суспільства. Усе це підвищує вірогідність невірною або спотвореного уявлення про нього.

У сучасному світі спотворені уявлення про мусульманську релігію, поширені в широких громадських кругах і тиражовані у ряді випадків засобами масової інформації, часто сприяють формуванню неправильного, такого, що не відповідає дійсності образу ісламу взагалі і шиїзму зокрема. Здебільшого ігнорується особливе місце шиїзму у рамках мусульманської конфесії. Мають місце некоректні з наукової точки зору зіставлення і навіть ототожнення шиїзму з ваххабізмом. Більше того, на основі широкого впливу мусульманської, зокрема шиїтів, теологічної доктрини на сферу політичного робиться невірний висновок про тотожність ісламу і ісламізму, а також ісламізму і релігійного екстремізму. Подібні змішення понять, відсутність чіткого уявлення про конфесію що робить переважаючий вплив на функціонування суспільства.

Основними категоріями релігієзнавчого аналізу теми в науковій літературі виступають поняття теорії Імамата, в соціологічній літературі концепт соціокультурного простору і його політологічної складової. Саме цим обумовлена можливість структуризації усєї дослідницької літератури на три самостійні блоки: 1) джерела релігійної літератури шиїтів і праці по ісламському

релігієзнавству; 2) роботи класиків соціології, присвяченої аналізу релігійних концепцій і їх впливу на суспільно-політичні процеси; 3) праці, що стосуються впливу релігійної доктрини шиїзму на конкретні соціальні і політичні реалії іранського суспільства.

До перших необхідно віднести, передусім, збірки хадисів Іمامу: збірка Башаїр аль-дараджат фе ль-макамат ва фада'ил ахль аль-бейт алайхгш аль-салават шейха Саффара аль-Кумми (розум. 903 р.) збірки Китаб аль-кафі фе 'ільм аль-дин, авторство якого належить шейхові Абу Джафару Мухаммеду ібн Якубові Аль-Разі аль-Кулайни, що вважається одним з найбільш авторитетних богословів шиїзму, книгу Китаб аль-гайба, що містить цінні відомості по шиїтовій есхатології, автором якої є шейх Ібн Аби Зейнаб аль-Нугмани, богословську енциклопедію аль-Маджлиси Бихар аль-анвар.

До сучасних джерел по богослов'ю шиїтів і політичній теорії шиїзму відносяться, передусім, роботи Рухолли Мусави Хомейні, що заснував і впродовж десяти років (1979-1989), очолював теократичну державу в Ірані.

До числа робіт по ісламському релігієзнавству, що містять аналіз богословських і соціологічних концепцій шиїзму, відносяться праці видатного французького культуролога, соціолога і дослідника шиїзму А. Корбена «Про іранський іслам» (*En Islam iranien*, в 4-х тт.), «Історія ісламської філософії» (*Histoire de la philosophie islamique*), «Духовне тіло і небесна земля» (*Corps spirituel et terre selest. De l'Iran mazdeen a l'Iran chiite*), «Циклічний час і ісмаїлітський гнозис» (*Temps cyclique et gnose ismailienne*), «Творча уява у філософії Ібн Арабі» (*Imagination creatrice dans la philosophie d'Ibn Arabi*). Аналіз і інтерпретація багатьох доктринальних концепцій шиїзму дається в роботі Мухаммеда Алі Амїра Моеззи «Божественний путівник по первинному шиїзму» (*Le guide divine dans le shiisme originel*), Сейїда Хоссейна Насра «Ідеали і реалії Ісламу» (*Ideals and realities of Islam*), шейха А. Кардауї «Що таке тагут»? , М. Мутаххари «Іран і Іслам», Р. Генона «Велика тріада» (*La grande Triade*), Мухаммада Хамидулли «Пророк ісламу», А.В. Смирнова «Класична арабо-мусульманська етична думка». У аспекті порівняльного релігієзнавства при компаративному аналізі соціальних концептів шиїзму і соціальних концептів інших релігій використовувалися роботи М. Гайдеггера, В.Н. Лосського, А.Ф. Лосєва, С.М. Булгакова, В.В. Малявіна, М. Шолема.

Другий блок включає праці класиків соціологічної думки що довели важливість аналізу і інтерпретації релігійної складової при вивченні суспільства. Сюди відносяться твори Е. Дюркгейма «Елементарні форми релігійного життя» (*Les formes elementaires de la vie religieuse*), М. Вебера «Господарська етика світових релігій», «Протестантська етика і дух капіталізму», «Соціологія релігії. Типи релігійних співтовариств», «Типи панування», В. Зомбарта «Буржуа. Етюди по історії духовного розвитку сучасної економічної людини», П. Сорокіна «Соціокультурна динаміка», Е. Гидденса «Соціологія». Великий методологічний вплив при розгляді даної роботи зробили ідеї соціології уяви (соціології глибин) викладені в роботах французького дослідника Жильбера Дюрана «Антропологічні

структури імажинера» (*Les structures anthropologiques dimaginaire*) і «Поля імажинера» (*Les champs dimaginaire*), а також вітчизняного соціолога, політолога і філософа А.Г. Дугіна «Метафізичні корені політичних ідеологій», «Філософія традиціоналізму», «Радикальний суб'єкт і його дубль», «Соціологія уяви».

До робіт, присвячених питанням конкретного впливу релігійної парадигми шіїзму на соціально-політичні процеси в країнах Близького і Середнього Сходу (як у минулому, так і в теперішній час) відносяться роботи зарубіжних і східних сходознавців: В.В. Бартольда «Іран. Історичний огляд», «До історії селянських рухів в Персії», колективне дослідження І.В. Пигулевської, А.Ю. Якубовського, І.П. Петрушевського, Л.В. Строевої, А.М. Беленицького «Історія Ірану з прадавніх часів до середини XVIII століття», монографії І.П. Петрушевського «Іслам в Ірані в VII – XV сторіччях», А. Мюллера «Історія ісламу», Е. Грюненбаума «Класичний іслам», А. де Саси «Огляд релігійних вірувань асасинів і шіїтів-ісмаїлітів, Г. Хаммер Пургштала «Релігійні навчання мусульманських сект», К. Мутти «Пришестя Махди», В. Берара «Персія і перська смута», А. Шиммель «Світ ісламського містицизму», С.М. Алієва «Історія Ірану. XX століття», Е.А. Дорошенко «Духовенство шіїта в сучасному Ірані», «Шіїтське духовенство Ірану в революціях 1905-1911 рр. і 1978-1979 рр.».

Деякі аспекти формування системи ісламського правління в Ірані, побудованою відповідно до принципів теорії Імамату і її подальшій еволюції отримали освітлення в роботах сучасних сходознавців А.З. Арабаджяна, Н.М. Мамедової, С.М. Раванди-Фадаї, С.Б. Дружиловського, М.С. Каменевої, Л.М. Кулагіної Г.П. Авдєєва, В.Б. Кляшториної, В.І. Лубського, М.В. Лубської, К.О. Гололобової, І.В. Васильєвої, А.М. Вартапяна, К.В. Маркова, В.В. Хуторського, С.М. Кудаєва, Д.В. Білозора, О.С. Кудина.

Необхідно відмітити, що у більшості робіт по сходознавству і релігієзнавству дається аналіз і оцінка ісламу шіїтів з релігієзнавчої або філософської точки зору. Що ж торкається історичних і соціологічних робіт, що стосуються окремих аспектів у громадському житті Ірану та інших країн з переважаючим шіїтським населенням, то тут переважаюча увага приділяється економічним чинникам, соціальній динаміці, чинникам модернізації і вестернізації цих мусульманських суспільств.

Проте слід зазначити, що навіть в цих дослідженнях проблема розглядається авторами фрагментарно, комплексного дослідження по темі дисертації в науковій літературі немає. Відсутність в літературі узагальнюючого дослідження по темі дозволяє припускати, що ця монографія є однією з перших спроб системного дослідження впливу шіїзму і, зокрема, теорії Імамата на формування соціально-політичного простору Ірану і інших країн з переважаючим населенням шіїтів.

Огляд міри наукової розробленості проблеми дозволяє зробити наступні висновки. Незважаючи на наявність робіт з проблеми, як теоретичних, так і практичних, в основному вони виконані у рамках філософського, релігієзнавчого і історіографічного підходів. Між тим ракурс політологічного аналізу представляє

нові можливості для наукового пошуку. Окрім того, дослідження по цьому питанню, як правило носять діахронічний характер, зачіпаючи певні періоди історії іранського суспільства з чітко окресленими хронологічними рамками. У цій роботі зроблена спроба визначити на основі релігійної складової константи політичного розвитку соціуму шиїзму, внутрішньо властиві йому конституюючі риси і ознаки. Такий підхід дозволяє спрогнозувати його подальший розвиток і способи його взаємодії з іншими соціально-політичними течіями.

Функціональний підхід (Е. Дюркгейм) дозволив розглянути феномен колективної свідомості шиїта і заломлення в ньому основних соціально-політичних концептів.

Застосування історичних методів дослідження було важливе для розкриття практичного втілення в соціальній реальності Ірану певних теологічних і віроповчальних доктрин (теорії веляят-ефаких доктрини футувва, теорії соціальної справедливості в ісламі).

Міждисциплінарний методологічний підхід дозволив розглянути складові процесів впливу теорії Імамату на формування соціально-політичного простору шиїтів в тісному взаємозв'язку і взаємозалежності.

Таким чином, обрана методологія представляє собою синтез різних теоретичних підходів до дослідження проблем формування соціально-політичного простору шиїтів.

Теоретичну базу дослідження склали передусім роботи видатних вчених-сходознавців А. Корбена, М.А. Моеззі, І.П. Петрушевського, А.В.Смирнова в напрямку ісламського (шиїзм) релігієзнавства.

При вивченні впливу богословських концепцій шиїтів на окремі аспекти історичного розвитку шиїтів, головним чином іранського суспільства були використані деякі теоретичні концепції, що містяться в роботах А. Мюллера, А. Шиммель, М. Мутаххари, В.В. Бартольда, Т. Граціані, Т.І. Лубської.

При дослідженні екстраполяції теологічних концепцій шиїтів на соціальну і політичну реальність сучасного Ірану і Лівану враховувались теоретичні висновки, що містяться в працях Е.А. Дорошенко, Н.М. Мамедовой, СМ. Алієва, М.С. Каменевої, В.Б. Кляшторіної, А.З. Арабаджяна, СМ. Раванди-Фадаї, Г.П. Авдєєва, Ф. Аббосзода, А. Мухієддіна, С. Маккей.

Теорія Імамата, будучи смисловим стрижнем віровчення шиїзму, визначає не лише базові теологічні і філософські установки суспільства шиїта, але і засадничі елементи його політичного устрою. Фундаментальні теоретичні принципи вчення про Імамат визначають зміст колективної свідомості шиїта, логосу і колективного міфу суспільства шиїтів, зокрема, уявлення про соціальну стратифікацію, теорію влади, устрій політичних інститутів, основні напрями економічної політики, формування оборонної свідомості і політики безпеки на прикладі феномену футувва.

Тракування особи Імаму в шиїтовій колективній свідомості як нормативної особи і концепту «досконалої людини» виявлена невід'ємність імамології від загального континууму релігійних уявлень в ісламі шиїзму, в зв'язку

з цим проведена чітка диференціація шиїзму від інших гілок ісламу. Обґрунтована гіпотеза про харизматичний тип панування в суспільстві шіїтів, а також про те, що джерелом верховної політичної влади в ньому вважається Прихований Імам (Махді); виявлені основні політологічні ознаки ісламського правління (веляят-е-факих), а також зв'язок доктрини про ісламське правління з основними теологічними положеннями шиїзму з імамології.

Політика безпеки в суспільстві шіїтів ґрунтується на концепції футувва (духовного рицарства), що являється своєрідною рефлексією стійких ментальних уявлень про чоловічі військові союзи і що робить значний вплив на соціальну стратифікацію в сучасному суспільстві шіїтів; проаналізована концепція соціальної справедливості витікаючи із вчення про Імамат, є фундаментом економічної політики в сучасному суспільстві шіїтів і одним з теоретичних підґрунть сучасної іранської соціальної держави.

Вчення про Імамат є важливим богословським і філософським фундаментом віровчення шиїзму, що визначає його корінну відмінність від інших гілок ісламу. Основні теоретичні положення, викладені в хадисах Іمامу і коментарях до них конституюють колективну свідомість шіїта і основні соціокультурні і політичні уявлення, пануючі в суспільстві шіїтів. Імам володіє в колективних уявленнях шіїтів статусом нормативної особи і посередника між Богом і творінням (людьми), що розуміється в політичному аспекті як народ, община. Усе це дозволяє вважати Імамат політичним інститутом. Подібні доктринальні положення відсутні в інших мусульманських конфесіях що істотно утруднює адаптацію шиїзму в районах з населенням переважно сунітів.

У менталітеті шіїтів існує уявлення про Імамів не лише як про великих історичних осіб (нехай навіть і основних тлумачів віровчення), що користуються репутацією, але як про вічно живі сутності, що є ретрансляторами засадничих релігійних цінностей, що продовжують робити вплив на вірян. Спілкування рядового вірянина з Імамом можливо в особливому просторі колективного міфу, що носить в шиїзмі назву «Світу образів» (алам аль митхаль).

Найважливішу роль в конституюванні картини шіїтів світу грає есхатологія, вчення про кінець існуючого матеріального світу з імплікаціями в аспекті перемоги позитивних сил (сил Світла) що ідентифікуються з послідовниками релігії шіїта над силами Мороку і невіри, асоційованими з супротивниками традиційного релігійного суспільства. У свою чергу у рамках есхатології шіїтів особливе місце займає вчення про Прихованого Імама (Махді), що робить вплив на усі аспекти політичної діяльності шіїтів.

Згідно з політичними уявленнями, пануючими в колективній свідомості шіїтів, саме Махді є джерелом верховної влади в мусульманському суспільстві. Відповідно до запропонованої Максом Вебером типології, тип панування, характерний для суспільства шіїта можна визначити як «харизматичний». Відсилання до Махді є, починаючи з XVI ст., обов'язковим для легітимації будь-якого типу влади, пануючої в суспільстві. Вона була необхідною вже в епоху шахської монархії, проте риси конститутивного для суспільства феномену набула

в період «ісламського правління», встановленого в відповідності з основними положеннями, викладеними в працях аятоли Хомейні.

Відповідно до вказівок аятоли Хомейні і політичними практиками, прийнятими в Ірані після ісламської революції 1978-1979 рр., в соціумі затвердилася система панування, названа «намісництвом законознавців» (велят-е-факих), що має на увазі визначальну роль соціального класу духовенства в суспільстві. Велят-е-факих (ісламське правління) є унікальною політичною системою, що включає поєднання демократичних, як правило, запозичених з суспільства Модерну політичних інститутів з елементами ідеократичного тоталітарного правління при визначальній колегіальній ролі духовенства.

Політика безпеки в суспільстві шиїтів структурується навколо соціально-політичного інституту футувва (джаванмарді) що є специфічною проекцією чоловічих союзів (Mannerbunde) в мусульманському суспільстві. Цей інститут має на увазі захист суспільства шиїтів, його цінностей і ідеалів не відчуженими від суспільства формалізованими силовими структурами, а добровільними формуваннями на зразок Корпусу вартових ісламської революції.

Даному типу суспільства відповідає визначена соціально-економічна модель, що визнає приватну власність, але побудовану на відміну від економіки західного суспільства Модерну на основі ісламській концепції соціальної справедливості (аль-адль). Ісламська економічна політика має на увазі постановку меж для можливостей збагачення, виключення спекулятивного фінансового капіталу і контроль суспільства за діями власників. Вважається доцільним назвати таку модель «соціальною державою шиїтів».

В даній монографії глибоко досліджується теорія Імамату та її вплив на генезис і функціонування соціокультурного простору шиїтів в його політологічному аспекті. Таке дослідження дозволяє краще зрозуміти політичні процеси, що протікають у рамках суспільств шиїтів, особливо іранського, і дати адекватне уявлення впливу релігійної складової на громадські процеси в Ірані та інших країнах з населенням переважно шиїтів. Розробка цієї тематики може мати значення у рамках таких наук, як політологія, соціологія культурологія, релігієзнавство та інших суміжних дисциплінах.





РОЗДІЛ І.

СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ ТА ПРАВОВІ ВІДНОСИНИ В АРАВІЇ НАПЕРЕДОДНІ ВИНИКНЕННЯ ІСЛАМУ

1.1. Виникнення та поширення ісламу

Іслам, як християнство і буддизм, належить до числа світових релігій.

Іслам сповідують країни Близького та Середнього Сходу, Азії, Африки. За даними Всесвітньої ісламської ліги, в різних країнах світу налічується приблизно до 1 млрд послідовників ісламу.

Мусульмани мешкають більше ніж у 120 країнах. У 35 країнах вони становлять 95-99 % населення, в 15 державах – впливова меншість, у 28 країнах іслам – державна релігія.

В "ісламському" світі є заможні й бідні країни. Заможні – країни-експортери нафти, де національний дохід на душу населення вищий, ніж у багатьох розвинутих країнах. Це Саудівська Аравія, Лівія, Кувейт. Бідні – які за класифікацією ООН віднесені до розряду найбідніших країн, наприклад Бангладеш. Багаті нафтовидобувні країни арабського світу (Іран, Пакистан) утворюють центр "ісламського світу". Тяжіє до центру "ісламського світу" і Єгипет. Його авторитет у багатьох випадках пояснюється тим, що тут знаходиться ідеологічна цитадель ісламу – мусульманський університет Сель-Аль Азхар блискучий (мечеть та мусульманський університет у м. Каїрі). Мечеть збудована в 972 р., а в 996 р. створено медресе. У XI ст. – навчальний заклад університетського типу.

Основна маса віруючих мусульман зосереджена у двох великих регіонах сучасного світу.

Перший регіон охоплює район Близького та Середнього Сходу, який включає в себе всі країни від Марокко та Мавританії по берегу Атлантичного океану до Еміратів у зоні Перської затоки, Туреччина, Іран, Афганістан, Пакистан та деякі інші країни. Тут знаходиться країна ісламу – арабійські степи та напівпустелі, мешкають в цьому регіоні близько 60% мусульманського населення планети.

Другий регіон охоплює частину Південно-Східної Азії – Бангладеш, Малайзію, Індонезію, південну частину Філіппінського архіпелагу (о. Манденас). Тут мешкають близько третини мусульман. За межами цих регіонів більш менш значні групи мусульман трапляються в країнах Чорної Африки (Сенегал, Малі,

Нігерія та ін.), на Балканах (Албанія та Югославія, Боснія та Герцеговина, частково Болгарія), у Китаї – серед національних меншин.

На території колишнього Радянського Союзу іслам поширений в Азербайджані, автономних республіках гірського Кавказу, Башкортостані, Татарстані, республіках Середньої Азії та Казахстані, а на території України – в Автономній Республіці Крим.

Іслам – наймолодша із світових релігій. Його батьківщиною є Аравійський півострів, точніше – північно-західна його частина – область Хіджаз зі священними містами Мекка та Медина. Формально заснування ісламу датують 26 липня 622 р., коли його засновник релігійний реформатор Магомет змушений був утекти з Мекки в Медину, оскільки аристократична верхівка племені корейшитів не прийняла його вчення.

Цей рік називається хіджра. 26 липня 622 р. є початком мусульманського літочислення. Непарні місяці мусульманського календаря складаються з 30 днів, парні – з 29 (354 днів). Кожний третій рік – високосний (355 днів). Місячний календар використовують у більшості мусульманських країн, які у 1980 р. широко відзначали 1500-ліття хіджри та 1400-ліття ісламу.

Час виникнення ісламу (кінець VI – початок VII ст.) позначений гострою соціально-політичною боротьбою, руйнуванням первісно-общинного ладу та формуванням ранньокласового суспільства на Аравійському півострові. На відміну від християнства, виникнення ісламу відбувалося в процесі боротьби багатьох економічних укладів. З одного боку, в арабських племенах тривала боротьба між могутньою родовою аристократією племені корейшитів, з іншого – масами вільних бідняків, ремісників, хліборобів, конярів-пастухів, розхитувала первісно-общинний лад, готувала перехід до класового суспільства.

Водночас в економічному житті арабських племен проростали нові класові відносини, утверджувалося рабство, особливо боргове. Але рабство на той час історично вичерпало себе, воно сковувало розвиток рабовласницького устрою. Тому вже наприкінці VI ст. зароджуються елементи феодального устрою.

Аравія до ісламу. Іслам виник у середовищі арабів, корінних жителів Аравії. Доісламські араби – один з багатьох семітських народів, що мешкали в цьому районі Близького Сходу з давніх давен. Найпізніша традиція, що була зафіксована в Корані, виходить з того, що легендарний біблійний першопредок євреїв Авраам був прабадьком не тільки їудеїв, а й арабів: два народи пішли від його синів Ісаака та Ізмаїла, що були народжені його різними дружинами. У перші століття нашої ери араби (хлібороби та кочівники-бедуїни) вже широко розселилися не тільки по всій Аравії, а й на сусідніх з нею землях – у Месопотамії, Сирії, Палестині. Вони були вже знайомі з ранніми державними утвореннями, частина яких перебувала у сфері політичного та культурного впливу Візантії чи Ірану.

Невеликі держави Південної Аравії (Ємен, Мекка, Ятриб та ін.) у IV-VI ст. були об'єктом пильної уваги з боку Візантії та сасанівського Ірану, які змагалися одне з одним. Розташовані на узбережжі жвавого торговельного шляху, ці міста-держави існували в основному за рахунок торгівлі, частково також – ремесла та

лихварства. Через Мекку та інші торгові центри йшли каравани з індійськими солодощами, екзотичними фруктами та винами, коштовним одягом та каменями, товарами далекого експорту, включаючи китайський шовк. Торговельні шляхи перетинали й Північну Аравію, але там вони знаходились під наглядом сильних держав-суперниць. Південна дорога, менш залежна від політичної кон'юнктури, була спокійнішою і надійнішою, тому й процвітала. На караванній торгівлі розбагатіли й міські араби (торговці та ремісники), й кочові племена бедуїнів, шейхи яких збирали свою частку за безперешкодний прохід караванів.

У IV ст. розширилась південноаравійська держава Хім'яритів, що об'єднало весь Ємен. На початку VI ст. ця держава була завойована ефіопським царством Аксум, а в 570 р. ефіопи були вигнані іранцями. Із захопленням Ємену та перетворенням його на свою сатрапію Іран практично взяв у свої руки всю транзитну торгівлю, направивши її північним шляхом. Південноаравійська торгівля призупинилась, її торговельні центри опинились у стані серйозної кризи, що зачепила також інтереси кочових арабських племен, в середовищі яких виділилася родоплемінна верхівка, що звикла до розкошів. Напруженість кризової ситуації знайшла своє вираження, як це нерідко траплялось в історії, в духовній сфері, в ідеологічних суперечках, що й слугувало безпосереднім поштовхом до виникнення нової релігії.

Араби, особливо кочовики, були язичниками. Йдучи за стародавніми семітськими традиціями, що походили з вавилонської та навіть довавилонської Месопотамії, вони поклонялися сонцю та місяцю, різним богам та духам, силам природи, померлим пращурам. На півдні Аравії розквітав фетишизм, що знайшов своє відображення в культурі великого, поставленого на ребро, каміння. Найбільшим з них був знаменитий чорний камінь у храмі Кааба в Мекці. Оточений багатьма меншими кам'яними фетишами, що символізували інших племінних божеств та духів, цей чорний камінь сприймався всіма арабами як найвищий божественний символ. Можливо, це якоюсь мірою відображало уявлення про існування найвищого духовного божества, що складалося серед арабських племен.

Такого типу уявлення в Аравії були поширені давно. З ними були знайомі араби в Мекці, в Ятрибі та в містах Ємену. Їхнє джерело відоме – це монотейстичні релігії, іудаїзм та християнство. Іудаїзм існував в Аравії вже протягом ряду століть, особливо в містах. Великі іудейські громади євреїв, які там жили, насамперед європейських торговців, активно функціонували в південноаравійських торговельних центрах і досить охоче розповсюджували своє вчення, особливо в Ятриб-Медині та в Ємені, де на межі V-VI ст. іудаїзм на короткий час став офіційною державною релігією. Завоювання Ємену ефіопами (християнами) помітно зменшило вплив іудаїзму, натомість посилило роль християнства.

Християнство, в тому числі несторіанського типу, поширилось у той час серед арабів Сирії, Палестини, Месопотамії, не кажучи вже про те, що територіально Аравія була буквально оточена християнськими державами (Візантією, Єгиптом, Аксумом), а в південно-аравійських містах існували

християнські громади та храми. Крім монотеїзму іудео-християнського типу, на південно-аравійських арабів мав певний вплив й проникаючий сюди з Ірану зороастризм, а також пізніші його модифікації, що склалися під впливом християнства (маніхейство-маздакізм).

Усе це складне переплетіння вірувань та релігій з їхніми відчутними монотеїстичними тенденціями не могло не вплинути на арабські племена, що жили на межі кількох потужних релігійних потоків. Спокійне і довготривале опанування чужого культурного впливу та вироблення на його основі власного релігійно-культурного потенціалу (або просто приєднання до однієї з перелічених систем) могло б відбутися без потрясінь. Але в умовах різкого спаду в торгівлі та змушеного перегляду структури економіки, руйнування традиційного життєвого побуту все склалося інакше. На півдні Аравії араби, що втратили звичні джерела збагачення, гостро відчули свою слабкість, розпорошеність, нездатність протистояти ударам, що на них посипались. Історія сповнена прикладами занепаду й навіть загибелі багатьох народів, що опинилися в аналогічному стані. Але араби знайшли в собі сили виробити могутній інтегруючий імпульс, причому генератором цього імпульсу виявилась нова релігія.

У VI ст. у Південній Аравії помітно активізувався рух ханіфів, пророків-проповідників, що закликали відмовитися від язичеського бога. Докладних відомостей про ханіфів не збереглося, окремі їхні проповіді досить невиразні. Але відомо, що новий бог (арабською мовою – Аллах), ними запропонований, відрізнявся й від іудейського Яхве, й від християнської Трійці.

Кожний з ханіфів проголошував себе довіреною особою нового бога, проте до певного часу проповідь кожного з них успіху не мала, хоч діяльність кожного робила певний внесок у накопичення тих нових якостей, які рано чи пізно повинні були якось виявитися. Успіх випав на долю Мухаммеда – людини, що увійшла в історію ісламу як великий та головний пророк. Мухаммед виступив з проповіддю, зміст якої зводився до того, що існує лише один великий Аллах і що всі повинні коритися його волі. За короткий час Мухаммед став повним і загально-визнаним владикою величезної, добре згуртованої та організованої громади "правовірних", що прагнула активної діяльності в ім'я Аллаха та нової релігії.

Мухаммед народився в 570 р. в збіднілому роді Хашим могутнього мекканського племені курейш. Рано втративши своїх батьків, він спочатку пас худобу свого дядька Абу Таліба, а потім пішов на службу до заможної вдови Хадідже, де вів її торговельні справи, що сприяло його активному спілкуванню з представниками різних народів і релігій. Згодом Мухаммед одружився на Хадідже, і, незважаючи на різницю у віці, шлюб їхній був щасливим. Протягом 27 років їхнього подружнього життя Хадіджа народила дітей, але тільки улюблена дочка пророка Фатіма пережила батька й залишила потомків. Після смерті Хадіджі у пророка було багато дружин, включаючи й малолітніх, але жодна з них, наскільки це відомо, не залишила йому спадкоємців.

Після одруження на Хадіджі Мухаммед залишив торгівлю і цілковито вдався до релігійних пошуків. Його стали відвідувати "видіння", він почав чути

"голоси". Приблизно з 610 р. Мухаммед почав виступати як релігійний провідник, новий пророк.

Вчення Мухаммеда полягає в тому, що він зумів добути з усіх знайомих йому релігій те головне, що в конкретних умовах Аравії початку VII ст. було так необхідне, – заклик арабів до об'єднання під знаменом єдиного бога. Цей заклик і дав імпульс небаченої сили.

На початку Мухаммед взагалі не наполягав на тому, що його вчення нове. Він виступив за визнання єдиного Бога, у чомусь спорідненого з іудейським та християнським, хоч водночас близького й до вищого божественного символу Кааби. Усю догматику свого вчення, включаючи пророків від Авраама до Ісуса, він відверто запозичив з Біблії. Авраам при цьому ототожнювався з "володарем Кааби" як прабадько всіх арабів. Євреїв і християн Мухаммед не тільки охоче запрошував включитися до общини правовірних, а й вважав своїми духовними братами. У перші роки поширення нового вчення Мухаммед навіть молився, ставши обличчям до святого міста іудеїв та християн – Єрусалима. Тільки після того, як євреї почали відверто висміювати теологічні та догматичні помилки Мухаммеда, пророк вимагав ставати обличчям під час молитви до Мекки, яка до того часу стала духовним центром ісламу.

Створивши культ єдиного Аллаха, Мухаммед закликав своїх послідовників щодня молитися йому, супроводячи молитву омовінням, дотримуватись посту та вносити в загальну касу правовірних податок на користь бідних (приблизно 2,5% загальної вартості майна). З Біблії Мухаммед запозичив ідею Страшного суду, уявлення про рай (населеного гуріями) та пекло, про Сатану (шайтана), бісів (джинів) та багато ін. Не чужим Мухаммеду виявився й дух ранньохристиянського егалітаризму: у всякому разі він спочатку активно виступав на захист бідних, проти утисків ("обмірювань") заможними купцями.

Першими послідовниками пророка були Хадіджа, син Абу Таліба Алі – двоюрідний брат Мухаммеда, що одружився на Фатімі, купець Абу-Бекр, Омар та деякі інші, менш відомі діячі раннього ісламу. Усі вони увірували в божественність пророка, підтримували його й орієнтувалися на зв'язки з іудеями та християнами.

Кількість послідовників Мухаммеда в Мецці зростає, і це зустрічало опір заможних купців-курейшитів, найбільш впливових жителів міста. Курейшити, що опиралися на святилище та богів Кааби, не бачили сенсу в новій релігії і навіть боялися посилення її послідовників. Смерть Хадіджі та Абу Таліба (він хоч і не став мусульманином, але підтримував племінника) позбавила Мухаммеда внутрішньої опори в Мецці, і в 622 р. пророк разом зі своїми послідовниками вирушив до сусідньої Медини, що суперничала з Меккою.

Ворожі курейшитах мединці охоче прийняли Мухаммеда, а наявність у Медині великої іудейської общини зробило їх більш підготовленими до прийняття його вчення. Незабаром після прибуття Мухаммеда в Медину майже більшість населення цього міста поповнили ряди правовірних. Це був великий успіх, майже

тріумф, тому 622 рік, рік переселення (по-арабськи – хіджра) став вважатися першим роком нової мусульманської ери.

Мединська громада мусульман виробила свій статут, свої організаційні форми, перші закони та розпорядження в галузі не тільки ритуалу та культу, а й норм повсякденного життя. У нових законоположеннях, відмінності між ученням Мухаммеда і вченням християн та іудеїв вже набагато глибші, що цілком природно: культурні традиції арабів не могли не вплинути на норми сімейного життя (багатоженство, упокорення жінки) та на сферу права (чітке відстоювання інтересів приватної власності, природне для торгового народу), та навіть на характер харчових заборон (не пити вина) тощо. Усе це дало змогу Мухаммеду в Медині зробити значний крок на шляху відособлення нової релігії від інших, нехай навіть і споріднених з нею.

Невдовзі під впливом ісламської громади в Медині опинилась майже вся Південна та Західна Аравія. Де переконанням, а де й силою послідовники Мухаммеда досягали свого. Довше за всіх трималася Мекка, хоч мусульманські загони, запалені ідеєю джихаду (війни за віру), грабували її каравани та завдавали їй відчутних ударів. Найбільш далекоглядні з курейшитів почали переходити на бік пророка. Дні незалежної Мекки закінчувалися, у 630 р. Мухаммед урочисто вступив у це місто. Тепер уже курейшити не тільки прийняли його, а й схилилися перед ним. Приймавши іслам, вони швидко зайняли помітні місця серед найближчих послідовників пророка. Мекка була офіційно оголошена священною столицею ісламу. Мухаммед не став жити в ній, а повернувся в Медину, а в 632 р. він здійснив паломництво (хадж) до Мекки. У тому ж році він помер і був похований у Медині. Після його смерті в Аравії деякі кочові племена намагалися повстати проти нових порядків, але невдало.

Спадкоємці Мухаммеда швидко й рішуче поклали край внутрішнім заворушенням, і всю свою енергію спрямували на поширення й утвердження ісламу. Мухаммед зробив головне, чого потребували на початку VII ст. араби: він об'єднав їх, дав їм єдине вчення і визначив шлях, по якому вони мали йти. Цей шлях передбачав дотримання норм ісламу та військову здобич, яка вже при Мухаммеді стала основи ім джерелом прибутків мусульманської громади: чотири п'ятих її розподілялась між воїнами, а одна п'ята йшла пророку та призначалась, в усякому разі спочатку, для потреб бідних.

Після смерті Мухаммеда постало питання про те, хто очолить мусульман. При цьому йшлося не стільки про духовного, релігійного лідера, скільки про лідера новоутвореної величезної держави з населенням та територією, що постійно збільшуються. У межах арабської ісламської громади обидві верховні посади, духовна та світська, злилися в одній особі, яка під найменуванням халіфа повинна була очолити правовірних.

Найближчим до пророка був його кузен та зять Алі, батько двох улюблених внуків пророка, Хасана та Хусейна. Першим халіфом обрали не його, а Абу-Бекра, найстарішого однодумця Мухаммеда. Абу-Бекр правив недовго (632-634), але зробив немало: при ньому було врегульовано внутрішні смути в Аравії і

започатковано знамениті арабські завоювання (походи на Сирію та зайняту сасанідським Іраном Месопотамію). Після смерті Абу-Бекра другим халіфом став Омар, якого обрав спадкоємцем Абу-Бекр. За десять років влади (634-644) Омар досяг величезних успіхів. Використовуючи слабкість та чвари усередині сасанідського Ірану, він не тільки відвоював у нього Месопотамію, а й просунувся далі, приєднавши до своїх володінь Закавказзя. Активно діючи проти Візантії, арабські полководці завоювали Сирію та Палестину аж до стін Константинополя. У 639 р. до халіфата був приєднаний і Єгипет.

У 644 р. Омар був убитий рабом-іранцем. Халіфом став Осман – також мухаджир (учасник хіджри, тобто найближчий прибічник пророка), що належав до заможного мекканського курейшитського роду Омейядів. Сам Осман не був особистістю, але завоювання, що тривали при ньому, мали успіх. До халіфату були приєднані Вірменія та Мала Азія, ряд північно-африканських територій (Лівія – аж до самого Карфагена, який щойно відкупився від арабів, що підійшли до його стін). При Османі на перший план почали виходити Омейяди, які поступово прибирали до рук усі прибуткові посади, що приводило до незадоволення багатьох, хто відчував себе обділеним. Це були головним чином прибічники Алі, які отримали назву шіїтів (шиа – група, партія, секта). Шіїти вважали, що не Осман, а Алі, найближчий родич і прибічник пророка, повинен був зайняти місце халіфа.

Висунення Омейядів дало поштовх для посилення їхньої активності. Пропаганда шіїтів, яка стверджувала, що халіфи повинні бути з роду пророка, приваблювала багатьох, невдоволених підвищенням Омейядів. У їх числі опинилися не тільки араби, а й жителі більш віддалених країн, наприклад Ірану. Шіїтів підтримували й багато арабських племен кочовиків-бедуїнів. Справа закінчилася тим, що в 656 р. юрби шіїтів, які зібралися в Медині під виглядом паломників з Єгипту, Месопотамії та інших районів халіфату, вдерлися до палацу Османа і вбили його. Халіфом був проголошений Алі. Новий халіф переніс столицю з Медини в Куфу (Месопотамія) і усунув усіх призначених Османом намісників різних районів Арабського халіфату. Лише один з намісників – Муавія з роду Омейядів – відмовився підкоритися Алі й фактично відірвав Сирію від халіфату. Муавія почав готуватися до війни з Алі, а його прибічники, спираючись на текст Корану, виступили проти ідеї шіїтів про право на владу лише потомків Алі. Перевага сил була явно на боці Алі. Але у вирішальний момент бою з військами Муавії Алі завагався і погодився на вирішення суперечки про право на владу третейським судом.

Це було помилкою, якою скористалися противники Алі та шіїтів. З одного боку, нерішучістю Алі були невдоволені прибічники твердої політики, що зневірилися у новому халіфі й перестали його підтримувати; з іншого – у самому таборі шіїтів опинилася значна група мусульман, які схилилися до того, що халіф не повинен бути спадковим правителем, і його слід обирати "за волею Аллаха та народу". Ця група почала називатися харіджитами. Харіджити обрали свого

халіфа, і тому саме проти них у своїх колишніх прибічників, Алі був вимушений направити головний удар.

Боротьба з харіджитами тривала багато років і дуже ослабила позиції Алі, який так і не встиг вирішити на свою користь суперечку з Муавією. У 661 р. Алі помер від kindжала харіджита. Шіїти втратили владу. Новим халіфом був проголошений Муавія, що став родоначальником династії Омейядів, яка правила халіфатом до 750 р.

Разом з Омейядами, що перенесли столицю у розкішно відбудований Дамаск з величними мечетями, головною течією в ісламі став протиставлений шиїзму сунізм. Суна – це священна легенда, що складалася з розповідей (хадисів) про життя та діяльність пророка, про його вислови тощо. Суна, що склалася протягом перших двох століть ісламу, увібрала в себе багато історичного матеріалу та ще більше легендарних перебільшень. Суна стала чимось на зразок коментаря та пояснення до Корану. Усі, хто визнавав святість Суни, стали називатися сунітами. Починаючи з Омейядів, що опікали сунітів та протиставляли їх прибічникам Алі, цей напрям в ісламі почав вважатися ортодоксальним, у відношенні до якого всі інші, насамперед шиїти, були в явній або прихованій опозиції.

Особливо яскраво це проявилось після того, як Муавія, який знову відновив єдність арабо-ісламського світу, виступив проти змовників-шиїтів. Відразу ж після смерті Алі, його старший син Хасан віддав престол Муавії, забезпечивши при цьому певні привілеї для себе. Нейтралізувавши таким чином шиїтів, Муавія усі сили спрямував проти харіджитів. Придушивши повстання і примусивши таким чином визнати свою владу, він ще за життя призначив своїм спадкоємцем сина, започаткувавши практику престолонаслідування халіфів. Але після смерті Муавії була організована змова шиїтів, на чолі яких став другий син Алі та Фатіми – Хусейн. У бою з військами халіфа Хусейн загинув. Повстання шиїтів було придушене, але в особі похованого в Кербеле Хусейна шиїти отримали дуже важливого для них мученика, ім'я і пам'ять про якого з тих пір стали лозунгом і прапором шиїтів у їхній боротьбі з ненависними їм сунітами. Після загибелі Хусейна представники обох напрямів в ісламі стали непримиренними суперниками й дуже часто – запеклими ворогами.

Складна внутрішня боротьба навколо престолу халіфа не послабила наступального руху ісламу. Ще при Муавії араби завоювали Афганістан, Бухару, Самарканд, Мерв. На межі VII-VIII ст. вони підкорили значну частину Візантії, знову побувавши біля стін Константинополя. Була завойована частина Грузії, не припинялися напади на Хазарію. На початку VIII ст. намісники халіфа, придушивши ряд повстань, приєднали до халіфату майже всю Середню Азію, діставшись кордонів Індії та Китаю. У Північній Африці до халіфату було приєднано Лівію, потім Туніс, Марокко. Перейшовши через Гібралтар, араби завоювали Іспанію і через Піреней вторглися до Франції, де лише в битві при Пуатьє (732 р.) їх переможний рух було зупинено.

Арабські завоювання ґрунтувались на міцній основі, що й дало змогу халіфату проіснувати немало століть. Цією основою був іслам. Справа в тому, що завоювання йшло паралельно з ісламізацією завойованих народів. Якщо на початку, у часи пророка, одним з найважливіших причинних стимулів для завоювання були перегони за військовою здобиччю, яка одна тільки могла відшкодувати збитки, що понесли арабські міста від спаду торгівлі, то пізніше обставини змінилися. В умовах халіфату, у межах якого релігія була об'єднана з політичною адміністрацією і навіть відіграла провідну роль у цьому симбіозі, на перший план вийшла ісламізація. Намісники пророка, халіфи, вважали своїм обов'язком приєднати до імперії нові землі, обертаючи при цьому в мусульманство їхнє населення. У районах, де протягом століть мешкало багато арабів або близьких до них семітських племен – у Месопотамії, Сирії, Палестині, ісламізація практично звелася до арабізації. Місцеве населення за допомогою ісламу було порівняно легко асимільоване і згодом фактично стало арабським за мовою, культурою та загально етнічною ознакою. Складніше було становище в Лівані, де сильне коріння пустило християнство, але й там процес ішов досить успішно. Приблизно такою самою була ситуація в Північній Африці, з тією лише різницею, що місцеве населення тут не було семітським. Але процес асиміляції єгиптян, лівійців (берберів) та іншої частини місцевих народів привів до асиміляції місцевого населення, заміщення місцевої мови та культури арабською.

Інакше було з тими народами та районами, де арабів було небагато, – в Ірані, Афганістані, Закавказзі, Середній Азії, не кажучи вже про Іспанію. Тут ісламізація йшла не стільки шляхом арабізації, скільки за рахунок економічних привілеїв, які були встановлені для тих, хто прийняв іслам. Ці привілеї, у всякому разі спочатку, відіграли дуже вагому роль.

Уся земля в халіфаті була проголошена державною власністю, при чому від імені держави нею розпоряджався халіф, а на місцях – його намісники у завойованих районах, еміри. Як правило, всі землі залишали їхнім колишнім власникам. Рента-податок майже з усіх земель надходила до казни халіфа. Але мусульмани як податок платили ушр – одну десяту частину прибутку, а всі останні – харадж, розмір якого коливався від одної до двох третин врожаю, а також подушну подать (джизію). Торгове мито для мусульман також було пільговим. Результати такого роду економічної політики були очевидні: потужні економічні важелі стали безвідмовним стимулом для ісламізації підкорених арабами народів. Прийняття ж ісламу завойованими народами, в тому числі й країнами високої та стародавньої культури (Єгипет, Іран), тягло за собою різку зміну культурних традицій. Ісламізація сильно трансформувала та уніфікувала побут, систему сімейних та суспільних відносин, етику, право на всій території халіфату. В одних випадках це супроводжувалося арабізацією, в інших – ні (Іран), але всюди те, що суперечило догмам ісламу, не вписувалося в його суворі норми, поступово відходило на задній план або зовсім забувалося. Іслам в усіх районах Арабського халіфату виходив на перший план і саме його норми визначали подальший напрям розвитку культури ісламізованих народів.

Влада Омейядів впала у 750 р. у зв'язку з повстанням Абу-Мусліма у Мерві та в Ірані. До повстання приєдналися хараджіти та шіїти. До влади прийшли халіфи з нового роду – Аббасидів. Аббасиди перемогли з допомогою шіїтів, проте вони визнали офіційною державною релігією сунізм і перенесли столицю в Багдад. Аббасиди не вели активної зовнішньої політики – за багато століть їх володарювання до халіфату були приєднані лише Сицилія, Кіпр та ще кілька незначних за розміром територій. Загальною їхньою метою було збереження завойованого. А зробити це було нелегко. Намісники-еміри з плином часу дедали більше відособлювались у країнах, що ними управлялися. В Єгипті, Марокко, Лівії, Ірані, в Середній Азії протягом IX-X ст. виникли фактично власні емірати зі спадковою владою. До середини X ст. під владою халіфа залишився один Ірак, причому в самому Багдаді влада з рук халіфів перейшла до гвардійських військових начальників. Халіфи перетворилися лише у духовних керівників, "пап ісламу"; ім'я наступного халіфа все ще називалося під час головної молитви по п'ятницях усіма правовірними, його зображення було викарбовано на монетах. Халіф також мав право інвентури – тільки після його формального утвердження спадкоємець того чи іншого емірату отримував право на місце свого попередника. У 945 р. Багдад був захоплений західноіранським шахіншахом-шіїтом з роду Буїдів, після чого халіф остаточно втратив політичну владу. Ця влада була частково відновлена лише після захоплення Багдада в 1055 р. турками-сельджуками.

На початку XI ст. напівкочові племена огузів-туркмен на чолі з керівниками з роду Сельджуків вторглися на територію Ірану і за короткий час завоювали Іран, Ірак, значну частину Малої Азії. Прийнявши іслам, тюркські племена осіли біля Візантії. На початку XIII ст. під ударами хрестоносців із заходу, а потім монголів зі сходу сельджуцька держава розпалася. Навала монголів поклала кінець й існуванню халіфату Аббасидів; монголи були зупинені на Близькому Сході лише мамлюцькими султанами Єгипту. Під владою монгольських ільханів опинилися Іран, Ірак, Закавказзя та значна частина Малої Азії, включаючи колишній сельджуцький султанат.

У західній частині Малої Азії на початку XIV ст. невелика тюркська (турецька) держава бей Османа. Походи проти сусідньої Візантії були успішними: невдовзі велика частина Малої Азії опинилась під владою османських турків. У другій половині XIV ст. турки вторглися на Балкани і завоювали значну її частину. Крім того, турецькі султани розповсюдили свою владу на схід, аж до Іраку. Зіткнення з армією непереможного Тимура, наприкінці XIV ст., який розгромив монгольську державу ільханів та об'єднав під своєю владою Середню Азію, Іран та значну частину Близького Сходу, відкинуло турецьких султанів на вихідні позиції.

Але після розпаду імперії Тимура турки продовжили свою експансію. Утворивши регулярну армію з яничар, султани зруйнували Візантію, завершили завоювання Малої Азії та Балкан і на початку XVI ст., сильно потіснивши іранських Сефевидів, приєднали значну частину Вірменії та Північний Ірак.

Повернувши потім війська на південний захід, турецькі султани завоювали Єгипет і Сирію, встановили свою владу в Аравії та примусили останнього з халіфів уступити турецькому султану прерогативи повелителя правовірних. Після цього влада турецького султана була поширена на всю арабську Північну Африку, а в Європі турецькі війська штурмували Відень. Крім того, васалом турецького султана вважався кримський хан, під владою якого перебувала значна частина Причорномор'я.

Об'єднавши під своєю владою більшість мусульманських країн і народів, турецький султан став фактичним повелителем правовірних, спадкоємцем верховної влади арабських халіфів. Але він уже не міг претендувати на релігійну владу в межах усього ісламського світу. Самостійним політичним утворенням у пізньому середньовіччі був сефевидський Іран з його переважно шіїтським населенням, не кажучи вже про Індію.

Ще наприкінці XII ст. воїни ісламу вторгалися в Північну Індію і, скориставшись міжусобною війною раджпутських князів, зайняли район Делі, потім Біхар та Бенгалію. На початку XIII ст. на завойованих землях виник Делійський султанат, а іслам став офіційною державною релігією Північної Індії. Разом з Ісламом виникли характерні для нього форми землеробства та податків; усі впливові посади в державній адміністрації були надані мусульманам. Іслам швидко розповсюджувався, особливо серед міського населення, у середовищі торговців. Правителі султанату енергійно розширяли свої володіння на схід та на південь, але були зупинені на межі XIV-XV ст. вторгненням Тимура.

У 1526 р. Північна Індія була завойована Бабуром, засновником імперії Великих Моголів, що призвело до зміцнення там позицій ісламу. У XIV ст. торговці арабських країн та Індії познайомили з ісламом індонезійців. На півострові Малакка, а потім на острові Ява виникли ісламські громади. Їхня коаліція в 1519 р. розгромила махараджу Маджапахіта, після чого іслам став широко розповсюджуватися на островах Індонезії. Торговці ще у VII-VIII ст. познайомили з ісламом і Китай. Правда, там іслам глибокого коріння не пустив, але мусульмани, як частина населення країни, з'явилися й існують там і нині.

Складними й різними шляхами проникав іслам до Африки. Мусульмани Єгипту розповсюдили його у Східному Судані, потім внаслідок контактів з арабськими купцями з ісламом познайомились на узбережжі Східної Африки (Сомалі, Еритрея). Народи Західного Судану, що перебували в сфері впливу північно-африканських арабів Магрибу, сприйняли іслам від них. Від північно-африканських арабів іслам проник і в державу Малі – одну з найбільших і найдавніших в історії Африки. Процес ісламізації негритянської Африки триває й досі.

На території колишнього СРСР іслам поширений в Азербайджані, автономних республіках гірського Північного Кавказу, Башкортостані, Татарстані, країнах Середньої Азії та Казахстану, а на території нашої країни іслам поширений в Автономній Республіці Крим.

1.2. Шиїзм: еволюція основних напрямів, догматика, культ, ритуал

В ісламі, як і в інших релігіях, релігійні обряди створюють складну систему ритуальних дій. Вони є найважливішим компонентом мусульманського культу. Однак мусульманський культ має ряд специфічних рис, які обумовлені відсутністю в ісламі церковної організації духовенства, як, наприклад, у християнстві. В зв'язку з цим деякі культові обряди не є обов'язково колективними і можуть бути відправлені індивідуально, поза мечеттю. Друга характерна особливість мусульманських обрядів полягає в тому, що в уявленнях віруючих існує неподільний зв'язок з народними традиціями тих країн і регіонів, де вони проживають. Найбільш чітко це проявляється в відправленні ритуалів, які пов'язані з найважливішими етапами в житті людини: народження дитини, вікові ініціації (суннат), весілля (завадж, ніках), похорони (джаназа) та ін.

Разом з тим, мусульманські обряди, незважаючи на їх специфічність, як і будь-які інші релігійні обряди, є важливим засобом психологічного, емоційного та ідеологічного впливу на віруючих. Виявляючи неабиякий консерватизм, культові обряди формують стійкі стереотипи в свідомості і поведінці людей. Деякі з цих обрядів сприймаються масовою свідомістю як елементи національної традиції (наприклад, деякі жести, проголошення коранічних формул).

Носіями обрядовості та традицій виступають, як правило, представники старшого покоління, тобто дід, батько, мати, старші брати. Сильні враження викликають у населення духовні авторитети, що відносяться до вищих прошарків мусульманської громади, керують їх життям і регламентують поведінку членів громади.

Серед багаточисельних релігійних вимог та обрядів виділяються п'ять так званих «стовпів віри» (аркан ед-дш), виконання яких є обов'язковим для всіх віруючих. Це – віра в єдиного Бога і пророчу місію Мухаммада, молитва, піст, паломництво та милостиня. «Стовпи віри», на відміну від деяких інших обрядів і вимог, єдині для всіх мусульман (виключенням є тільки сектанти), незважаючи на країни та континенти. Однак віруючі мусульмани виконують релігійні обряди і відзначають свята, які в різних країнах та у різних народів мають свою специфіку. Ці обряди тісно пов'язані з домусульманською традицією. Нерідко, в тому чи іншому культовому ритуалі, який освячений ісламом, можна побачити вплив місцевих традицій або запозичення деяких релігійних уявлень з інших релігій. П'ять «стовпів віри».

1. Віра в єдиного Бога (Аллаха) і пророчу місію його посланця Мухаммада
Така віра має свій вияв в промові слів, які свідчать про сповідування ісламу (шахаду): «Не існує божества, крім Аллаха, і Мухаммад – посланець Аллаха» (ля Іляха Ілля-ллах ва Му-хаммаду расумо-ллах). Трикратне проголошення цієї формули в присутності духовної офіційної особи закладає офіційний ритуал прийняття ісламу. Разом з цим, ця формула виражає в стислій формі головний догмат мусульманської релігії – єдинобожжя.



[Перейти на сайт](#) →