

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСЛАМ

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ
СЛОВАРЬ



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1991

М. П.

ал-ИСЛАМ («предание себя богу», «покорность») — ислам, одна из мировых религий.

1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И.

И. как социально-идеологическое явление было и историческим итогом развития обществ Аравии, и одним из порождений общих процессов, характерных для всего Ближнего Востока в эпоху перехода его от древности к средневековью. В чисто религиозном плане его рождение связано как с влиянием и развитием предшествовавших ему религий — христианства, иудаизма и зороастризма, так и с эволюцией религиозного сознания жителей Аравии, со специфическими аравийскими формами синкретического монотеизма.

К V—VI вв. в Аравии распались древние классовые государства, существовавшие в ее северных и южных районах (Набатей, Пальмира, Саба, частично Химйар), ослабла транзитная торговля, бывшая во многом экономической основой жизни этих государств, захирели многие городские центры. Увеличилась подвижность кочевников-скотоводов, возросла их военная мощь; результатом этого стало усиление их проникновения на территории оседлых, подчинение ими оазисов и территорий по краям пустыни. Прежде земельские районы превратились в пастбища. Некоторые аравийские земли — на севере, на востоке, на юге — постепенно попадали под прямое управление соседних держав — Ирана, Византии, Эфиопии. Одновременно участие в междоусобных войнах Ирана и Византии давало аравийцам возможность увидеть слабость этих гигантских империй.

Распад многих основ древнего общества обострил все виды общественных противоречий, вел к разложению устоявшихся социальных связей, усилил конфликты между разными слоями общества, между племенами, между кочевниками и оседлыми. Все это нашло отражение в обостренном чувстве неустroенности, в фатализме, которые пронизывают доисламскую арабскую поэзию. Это же стимулировало и духовные искания аравийцев, разочаровавшихся во многих старых богах.

В те же V—VI вв. рождался новый мир Аравии. Складывались государства нового типа, построенные на динамичном соотношении оседлых и кочевников, в которых последние почти всегда главенствовали (царства Лахмидов, Гассанидов, Киндитов, частично Химйар); возникали новые союзы кочевых племен и жителей городов. Усилились внутриаравийские торговые связи, опиравшиеся на систему аравийских ярмарок; возвысились новые торгово-политические центры (Мекка). В разделенной на племенные территории Внутренней Аравии особое значение приобрели «заповедные территории» (харам) — сакральные и торговые центры, обладавшие правом убежища. Пришли в упадок многие религиозные культы; среди локальных и племенных божеств выделились некоторые, приобретавшие общеаравийское значение, — Аллах, ал-Лат, Манат, ал-'Уzza.

Распространялись и находили себе новых приверженцев учения иудеев и христиан. Появились люди (ханифы), отрицавшие многобожие и поклонение идолам, признававшие единого бога, знакомые с верованиями иудеев и христиан, но не

причислявшие себя ни к тем, ни к другим. Особая монотеистическая система (рахманизм) сложилась в Йемене.

Шел процесс этнической и культурной консолидации и интеграции Аравии. Повсюду распространялись единый арабский язык, общая словесность, элементы общего самосознания. Шел далее процесс перехода от родо-племенного строя к раннеклассовому, раннеклассовые отношения развивались, социальное неравенство становилось более явным.

Потребность в идеологическом обосновании политических, экономических и социальных перемен, стремление к их развитию породили во всех частях Аравии сходные друг с другом явления — политические движения, стремившиеся объединить племена и города, противостоять внешним врагам. Во главе них становились люди, претендовавшие на прямую связь с божеством и обосновывавшие свою деятельность «божественным» вдохновением. Божество это представлялось им единым и единственным и называлось Рахман или Аллах. Оно «общалось» (прямо или через ангелов) со своими пророками в трансах. Искаженные сведения об этом пророческом движении сохранились в рассказах о «лжепророках», подражателях Мухаммада, — Мусайлиме, ал-Асваде, Саджах и др.

И., пророческая деятельность Мухаммада были частным и закономерным проявлением общих процессов.

Однако в идейном и политическом плане Мухаммад был личностью исключительной, и это стало одной из причин того, что провинциальное хиджасское движение с идеологией, близкой иудео-христианским сектам, приобрело оригинальные черты, духовную и политическую мощь, сделавшую рождение ислама одним из важнейших исторических событий.

Особо следует выделить вопрос о связи И. с иудаизмом и христианством. Их учения были хорошо известны в Аравии, часто в виде противоречивых и противостоящих друг другу сектантских воззрений. Известны были и рассказы из их священных книг и преданий, нередко терявшие свой религиозный смысл, приобретавшие аравийские реалии, становившиеся общеизвестными историко-эпическими сюжетами. Мухаммад заимствовал образы и мотивы, он черпал их из знаний окружающего его мира. То, что знали жители Аравии — язычники, иудеи, христиане, — он излагал по-новому, перетолковывал и делал подтверждением и проповедью своих идей и преданий, казавшихся ему восстановлением первоначального и истинного единобожия Ибраhима (Авраама).

Отказ иудеев и христиан поддержать его «очистительную» деятельность способствовал усилению в И. аравийских элементов. Постепенно у мусульман сложилась не только особая система догматов и ритуала, но и острое ощущение своей исключительности, своего отличия от других монотеистов.

Борьба с внешним врагом в Аравии постепенно переросла в ее политическое подчинение, сделав И. важным фактором в завершении процесса экономического, политического, этнического и культурного объединения Аравии. Динамика этой борьбы столкнула Мухаммада с внешним ми-

ром — Византией и Ираном — и стимулировала дальнейшее развитие в борьбе с ними и новой религии, и нового политического образования (умма-халифат).
Лит-ра: см. лит-ру к ст. Мухаммад, ал-Кур'ан.

М. П.

2. ВЕРОУЧЕНИЕ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО И. И. В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Термин ал-ислам восемь раз встречается в Коране в значении, близком к словам ал-иман (вера) и ад-дин (совокупность религиозных обязанностей, религия). Соотношение между этими тремя понятиями толкуется мусульманскими богословами неоднозначно. Согласно одной из распространенных точек зрения, понятие ад-дин включает в себя ал-И. как совокупность пяти «столпов» (аркан), или основных религиозных правил, ал-иман — как веру в истинность Аллаха и всего, что сообщил Мухаммад, и ал-ихсан — как нравственную добродетель. Представление о пяти «столпах» исламского вероучения сложилось еще в ранний период существования мусульманской общины. Эти пять «столпов» (аркан шари'ат ал-И., аркан ал-И., ал-аркан ал-хамса) следующие: 1) аш-шахада — исповедание веры, содержащее в себе два основных догмата И. — исповедание единобожия (ат-таухид) и признание пророческой миссии Мухаммада (ан-нубува); 2) ас-салаат (молитва); 3) ас-саум (пост); 4) аз-закаат (налог в пользу бедных); 5) ал-хаджж (паломничество). Четыре из пяти «столпов» исламского вероучения содержат моральные и обрядовые предписания, отражая тем самым преимущественное внимание основателя И. к обрядности и правилам религиозной жизни. Это обстоятельство предопределило в дальнейшем преобладающее развитие права по сравнению с догматикой. Вместе с тем в первоначальном И. не было четкого различия между догматикой и ритуалом, религией и правом. Теократический характер власти пророка Мухаммада, служащей и поныне идеалом «исламского правления», утверждал нераздельность духовной и светской власти в руках главы мусульманской общины. Однако со смертью Мухаммада этот принцип на практике столкнулся с неразрешимыми противоречиями среди мусульман. Три десятилетия спустя после смерти Мухаммада проблема власти расколола мусульманскую общину на религиозно-политические группировки, оказав тем самым огромное влияние на формирование идеологии И. (в первую очередь его государственно-правовых доктрин) и на политическую судьбу всего мусульманского мира. В результате И. не создал единой концепции верховной власти. Хариджиты отставили общинный характер власти и безусловную выборность главы общины; шииты признали божественную природу власти, предопределенную в роду 'Али; со временем эти представления оформились в радикально различные доктрины верховной власти, реализуемые и в современном мусульманском мире; среднюю линию между божественным и коллективным источниками власти представляют собой теория и практика суннитов.

Таким образом, наиболее глубокие и радикальные расхождения в И. связаны с решением

проблемы верховной власти. Но с развитием мусульманского государства и его идеологии, на которое в определенной мере оказало влияние соприкосновение И. с духовным миром соседних народов, в мусульманском обществе возникает интерес к богословским вопросам, давший толчок к разработке мусульманской догматики.

На рубеже VII—VIII вв. среди мусульман возникли расхождения (см. схему 1) в понимании веры (ал-иман) и в отношении к человеку, совершившему тяжкий грех (ал-кабира). Наиболее радикальную позицию занимали хариджиты (ал-хаваридж). Рассматривая веру как совокупность всех действий повиновения Аллаху, они утверждали, что человек, совершивший тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится неверующим (кафир). Этот тезис приобретал политическое значение, поскольку неверующими объявлялись и Омейяды, против которых следовало вести борьбу.

Противоположную позицию занимали мурджииты (ал-мурджи'а). Исходя из того, что вера есть признание истинности Аллаха и всего того, что содержится в Коране, они отодвигали действия человека на задний план и считали мусульманином каждого, кто сохранил в сердце чистоту веры, даже если тот совершил тяжкий грех. Тем самым мурджииты заявляли о своей лояльности Омейядам.

Промежуточную позицию занимали му'тазилиты (ал-му'тазила), разработавшие учение о «среднем состоянии» (ал-манзила байна-л-манзилайин) — между «правоверным» и «неверным» — мусульманина, впавшего в тяжкий грех. Этот тезис, ставший впоследствии одним из пяти элементов («корней» — усул) богословской системы му'тазилитов, призывал мусульман в конфликтных ситуациях занимать нейтральную позицию.

С этими расхождениями был тесно связан спор о предопределении (ал-кадар). Среди мусульман первых поколений господствовало убеждение, подкрепленное Кораном, что в силу безграничности власти Аллаха жизнь человека со всеми его делами и помыслами предопределена. Это представление отвечало интересам нового мусульманского государства в лице «праведных» халифов и Омейядов, ведших под знаменем И. завоевательные войны. Сторонников божественного предопределения называли джабаритами, или джабритами (ал-джабри'а, ал-муджбира). Однако в конце VII в. как под влиянием внешних обстоятельств, так и в силу внутренних процессов в духовной жизни мусульманского общества, приведших к осознанию противоречия между идеей предопределения и ответственностью человека за свои поступки, о чем также говорится в Коране, в И. зародилось течение, опиравшееся на идею свободы человека в выборе своих действий. Сторонников этого учения называли кадаритами (ал-кадарий'а). Их идейными преемниками стали му'тазилиты.

Нейтральную позицию в вопросе предопределения занимали мурджииты. В начале X в. богословская школа аш'аритов (ал-аш'арий'а), стремившаяся рационалистическими методами подкрепить догматы традиционалистского И., разработала компромиссное учение о предопределении и свободе человеческой воли. Признавая Аллаха творцом всего сущего, аш'ариты в то же время утверждали, что человек как бы «приобретает» свои поступки, участвует в их совершении. Уче-

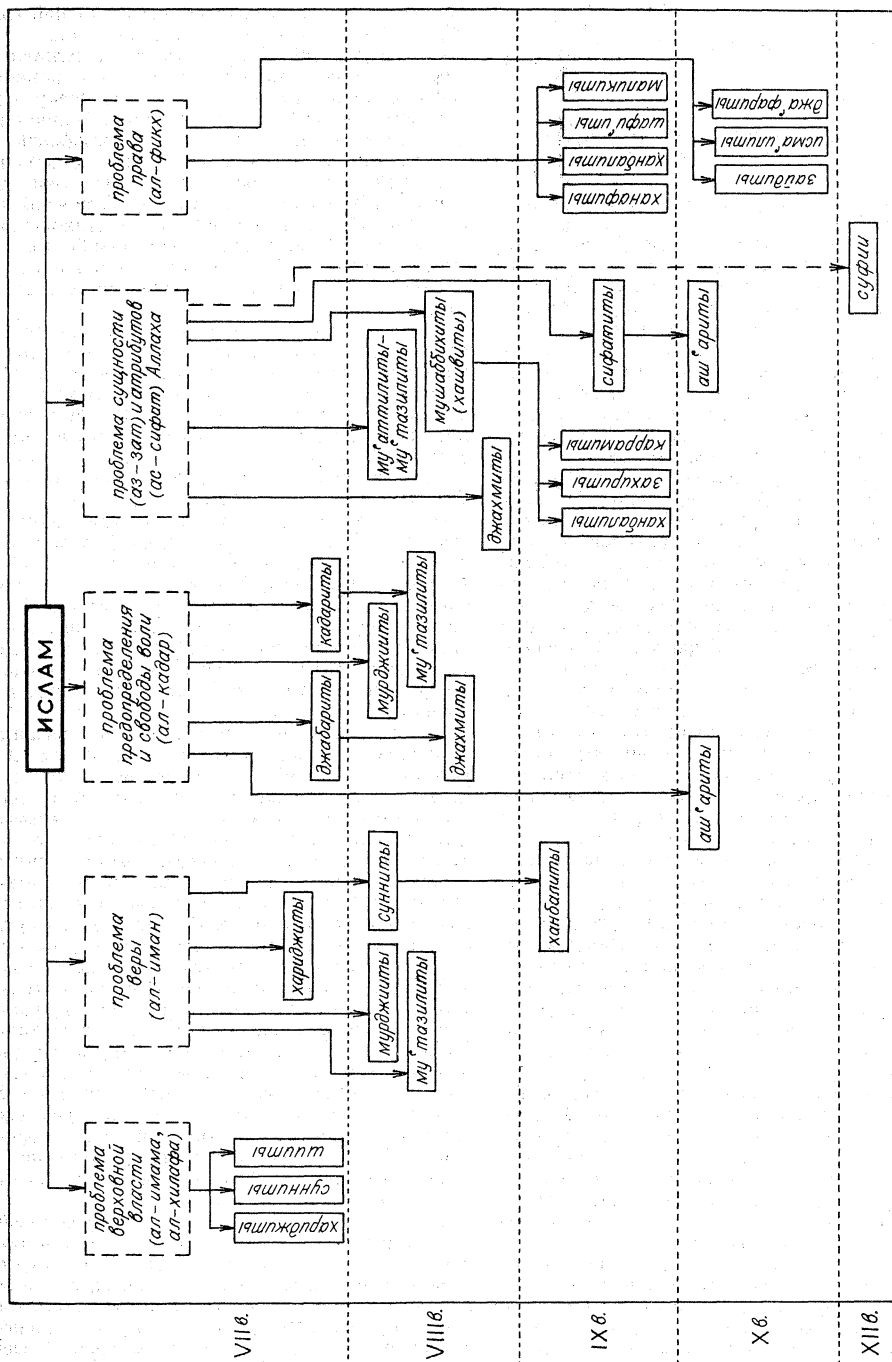


Схема 1.
Идейные течения в исламе

ние аш'аритов о «приобретении» (касб) человеком своих поступков стало одним из предметов острых дискуссий и разногласий среди мусульман.

В VIII в. под влиянием христианских учений среди мусульманских богословов возникли споры о природе и атрибутах бога. В период раннего И. господствовало антропоморфическое представление о боге (ат-ташбих), опиравшееся на свидетельства Корана. Захириты (аз-захирийа, или ахл аз-захир) и ханбалиты (ал-ханабита) настаивали на буквальном понимании соответствующих мест в Коране. Другие школы требовали слепой веры во все, о чем говорится в Коране, без каких-либо разъяснений.

Противоположную позицию занимали му'тазилиты, проповедовавшие духовность бога и отрицавшие божественные атрибуты (ас-сифат), созданные человеческими представлениями. Сторонников буквального понимания антропоморфических выражений в Коране называли мушабихитами — антропоморфистами (ал-мушабиха, или ахл ат-ташбих). Последователей тех богословских школ (в частности, аш'аритов), которые признавали существование божественных атрибутов, называли сифатитами (ас-сифатийа). А му'тазилитов, отрицавших наличие у бога атрибутов или идентифицировавших их с божественной субстанцией (аз-заг, ал-джаухар), называли му'аттилитами (ал-му'аттила — «лишающие», «отрицающие»).

Резкие формы принимали в И. споры о природе Корана, разделившие мусульман на сторонников сотворенности Корана (в частности, му'тазилиты) и его несотворенности (в частности, ханбалиты).

Идейные расхождения среди мусульман привели к тому, что в середине VIII в. в И. существовало по крайней мере пять основных религиозно-политических группировок (см. схему 2), обозначавшихся чаще всего терминами фирка, та'ифа, мила. Это хариджиты, шитты, мурджииты, му'тазилиты и последователи сунны (сунниты). Каждая из группировок, отстаивая то или иное положение своего учения, обвиняла других в «нововедении» (бид'а) или «заблуждении» (далала), противопоставляя им свое учение как «правовере» (ал-худа). Проблема «правоверия» и «заблуждения» стала одной из центральных проблем мусульманского богословия. Наиболее решительно и ревностно на роль последователей «правоверия» претендовали суннитские богословы разных школ, опираясь на приписываемый пророку Мухаммаду хадис о том, что только сунниты (ахл ас-сунна ва-л-джама'а) «спасутся», попадут в рай, как единственная из 73 общин ислама, следующая «верным путем». В западном и отечественном исламоведении последователей традиционалистского, суннитского И. называют «ортодоксами», а их противников — «еретиками», «сектантами». Однако христианские понятия «ортодоксия», «ересь», «сектанство» не передают сущности и специфики И. как религии. В И. отсутствовал институт узаконения догматов, каким в христианстве, например, были Вселенские соборы. Теократический идеал И. был несоместим с идеей существования религиозного института (церкви) наряду с государством. В И. не было общепризнанной во всех регионах богословской школы. Разработка и истолкование догматов веры не входили в юрисдикцию халифа, государственных или религиозных учреждений. Формированием общественного мнения занимались частные лица — религиозные деятели ('улама' и фукаха'),

авторитет которых основывался исключительно на их знаниях в области религиозных наук. Мнение «неформального лидера» и его школы, которое принимал халиф, становилось «официальным» лишь на ограниченный отрезок времени, не будучи общепризнанным и обязательным для всего мусульманского мира. Отсюда потенциальная возможность различного толкования религиозных вопросов, предопределенная также противоречивостью основных источников исламского вероучения — Корана и сунны. Сторонники противоположных точек зрения с одинаковым успехом находили в Коране и сунне доказательства в пользу своего мнения и против своих оппонентов.

Возникновение множества мнений, часто противоположных, служило постоянным поводом для взаимного обвинения в «новшестве» и «заблуждении». Однако резкие оценки и суждения, которыми наполнена мусульманская полемическая литература, свидетельствуют прежде всего о субъективности авторов в определении «правоверия» и «заблуждения» и об относительности этих понятий.

При халифе ал-Ма'муне (813—833) впервые в И. была предпринята попытка ввести «сверху» систему государственного вероисповедания, в которую были включены элементы му'тазилитских догматов.

Это вызвало бурную реакцию традиционалистов-ханбалитов, претендовавших на роль хранителей «правоверия».

Вынужденные констатировать многочисленные расхождения среди мусульман и возникновение новых школ и толков, мусульманские богословы стремились определить основные положения исламского вероучения (усул ад-дин), согласие в которых, по их мнению, должно гарантировать религиозное единство общины и свидетельствовать о том, что признающие их составляют ту единственную общину, которая «не согласится на заблуждение» и которой устами пророка Мухаммада обещано спасение. С этой целью богословы подразделяли все расхождения, существующие и потенциальные, на две категории. Это расхождения, касающиеся частных вопросов (ихтилафат фи-л-фуру'), не нарушающие религиозного единства мусульманской общины (ахл ас-сунна ва-л-джама'а), и расхождения принципиальные, касающиеся основ вероучения (ихтилафат фи-л-усул), ведущие к обособлению от ахл ас-сунна ва-л-джама'а.

Однако проблема религиозного единства мусульман, вокруг которой шла идейная борьба за право называться последователями «правоверия», оказалась для них неразрешимой. На рубеже X—XI вв. особенно обострились отношения между суннитами-традиционалистами, с одной стороны, и шиттами-имамами, му'тазилитами и аш'аритами — с другой. Халиф ал-Кадир (991—1031) предпринял попытку в законодательном порядке утвердить традиционалистский И. в качестве обязательного для всех государственного вероисповедания. С этой целью был провозглашен «Кадиритский символ веры», подписанный богословами-традиционалистами. В нем были подробно изложены основные положения традиционалистского вероучения, объявленного «правоверием», отклонение от которого рассматривалось как неверие, подлежащее наказанию. Однако и

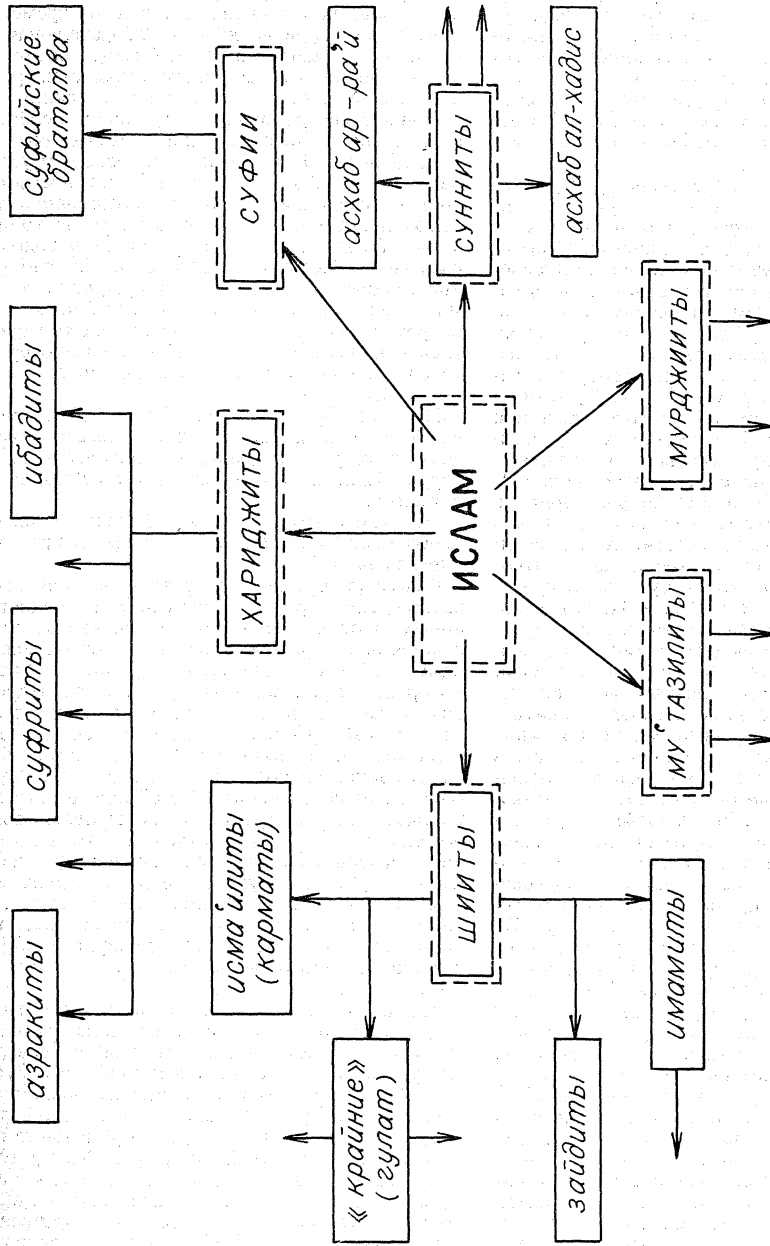


Схема 2.
Основные направления в исламе

эта мера не привела к установлению религиозного единства в И. Идеиная борьба продолжалась и в последующие века. Наиболее заметной фигурой в этой борьбе был суннитский богослов Ибн Таймийа (ум. в 1328 г.), ревностно стремившийся к возрождению «первоначального» И. и к установлению религиозного единства на основе «правоверия».

Параллельно с богословскими спорами в И. и по мере его распространения среди народов иных культурных регионов (персов, берберов, тюрков и др.) все отчетливее проявлялась его неоднородность. «Теоретический» И. все дальше отходил от И. «практического», «официальный» — от «народного», который инкорпировал в себя обычаи и нравы многих народов. Вместе с тем эти стороны И. находились в диалектической связи. Избежанию субъективизма и односторонности при рассмотрении И. как исторического явления может помочь подход к нему как к идеологической системе, исторически формировавшейся и ныне функционирующей в борьбе идей и мнений. Неоднородность И. обусловила его способность к заимствованию и адаптации новых идей, его жизнеспособности в условиях изменяющегося мира.

Лит-ра: *ал-Бадади*. Усул ад-дин; *аш-Шахрестани*. Книга о религиях. 10—16, 31—32, см. также указ.; *Петрушевский*. Ислам, 62—98; Т. К. *Ибрахим*. Философия калама (VIII—XV вв.). Автореф. докт. дис. М., 1984; *Прозоров*. Правоверие; *Bravmann*. Background, 7—26.

С. П.

3. И. В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Полтора столетия с начала XIX до второй половины XX в. явились важным переломным этапом в эволюции И. Изменения в социально-экономических структурах стран Востока, становление нового класса — национальной буржуазии, развитие национально-освободительного движения, распространение идей марксизма — все это в совокупности не могло не повлечь за собой перемены как во взглядах на роль И. в обществе, так и в самой исламской мотивации новых реалий общественного бытия.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм И. к новым историческим условиям, начавшийся в середине XIX в. и продолжающийся и поныне, многие исследователи обозначают термином «мусульманская реформация», хотя он принципиально отличен от реформации христианской. Отличие заключается, во-первых, в том, что эти процессы происходили в различные эпохи, в различных конкретно-исторических условиях. Во-вторых, «мусульманская реформация» выражалась прежде всего в пересмотре (или попытке пересмотра) религиозных мотиваций различных аспектов светской жизни и лишь в незначительной мере затрагивала собственно богословские вопросы. В-третьих, отсутствие в И. института церкви и духовенства, аналогичных христианским, наложило весьма существенный отпечаток на характер реформ в И.

Существенные изменения претерпела мусульманская судебная система, сложившаяся в средневековье, и в определенной мере — сама система мусульманского права: происходило постепенное ограничение юрисдикции шари'атских судов; к середине XIX в. на территории Османской импе-

рии были окончательно разграничены сферы компетенции шари'атских и светских судов (процесс этот начался значительно ранее). Одновременно с этим осуществляется кодификация норм мусульманского права (свод положений ханафитского права — Маджалла — был составлен в 1869—1876 гг.), в ряде стран вводятся уголовные кодексы и другие правовые документы, не предусматриваемые шари'атом. Определенные изменения роли И. в общественной жизни (хотя и весьма ограниченные) произошли в связи с реформами Мухаммада 'Али в Египте и политикой танзимата в Османской империи.

Потребности социально-экономического развития ставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений И. Однако этот процесс оказался весьма болезненным и затяжным. Это отразилось, в частности, в полемике по поводу допустимости (или греховности) создания в мусульманских странах банковской системы. Полемика разворачивалась, с одной стороны, вокруг положения о запрете на взимание ссудного процента (риба'), а с другой — в связи с шари'атским запретом на омертвление капитала. Наиболее ярко выраженную форму она приобрела в Египте, где муфти Мухаммад 'Абдо в 1899 г. издал фатву, разъясняющую, что банковские вклады и взимание с них процентов не являются ростовщичеством и, следовательно, не относятся к категории осуждаемого риба'. Эта фатва способствовала приведению существовавшей финансовой системы в соответствие с интересами национальной буржуазии.

Расширение практики капиталистического предпринимательства в мусульманских странах влекло за собой не только пересмотр шари'атских положений (как в случае с риба'), но и оживление некоторых традиционных принципов, имевших широкое распространение в период мусульманского средневековья, например мушарака и кирад (принципы торгового сотрудничества). С другой стороны, нередко новые по содержанию явления воспринимались как продолжение и развитие мусульманской традиции: таковы, например, коммерческие объединения, действовавшие в различных частях мусульманского мира на религиозно-общинной основе (торговые дома и финансовые предприятия исма'илитов ходжа и бохра, меманов), воспринимавшиеся как продолжение средневековой традиции создания мусульманских торговых домов, но которые по сути своей имели уже капиталистический или полукapиталистический характер.

Важнейшую роль сыграли изменения, происходившие в сфере общественного сознания. Это касается прежде всего процесса становления национального самосознания и возникновения буржуазного национализма. В русле этого процесса получило новое осмысление традиционное положение И. о единстве всех мусульман. Джамал ад-дин ал-Афгани формулирует идею солидарности мусульман, вылившуюся затем в концепцию панисламизма и получившую широкое распространение по всему мусульманскому миру. Параллельно с панисламизмом, направленным на объединение всех мусульман на конфессиональной основе, развивается и мусульманский национализм, сторонники которого выступают за обособление мусульманских общин от представителей других конфессий. Мусульманские религиозно-националистические идеи имели объективно

двойственный характер: с одной стороны, они на определенном этапе способствовали развитию национально-освободительного движения, с другой — в конечном счете оказывались орудием в руках наиболее реакционных сил. В целом влияние национализма ощущалось в той или иной мере почти во всех направлениях мусульманской общественной мысли конца XIX — начала XX в.

В этот период религиозно-обновленческие процессы в И. были связаны в первую очередь с проблемой освоения научно-технических достижений Запада. Сторонники реформаторского направления высказывались за модернизацию установлений И., тормозивших процесс внедрения достижений Запада. Им противостояли традиционалисты, выступавшие за возрождение норм и ценностей раннего И., противясь нововведениям западного образца.

По мере развития национального самосознания и национально-освободительного движения все более отчетливо стала проявляться политизация И. (хотя на протяжении всей своей истории И. никогда не был оторван от политики), выражавшаяся в широком использовании исламских лозунгов в политической борьбе. Религиозно-политические движения, возникавшие в шиитской среде (например, бабизм), вели к отпочкованию «сектантских» общин, в суннитском же И. они в большинстве своем не сопровождалась пересмотром положений догматики. Антиколониальные выступления нередко сопровождалась обращением к мессиянским идеям, объявлением их лидеров махди. Для рассматриваемого периода характерна также активизация участия в политической борьбе суфийских братств; на базе некоторых из них возникают мощные новые исламские религиозно-политические движения, как, например, движение сануситов в Северной Африке. С братством кадирия тесно связано антиколониальное движение в Алжире в середине XIX в. под руководством 'Абд-ал-Кадира, принявшего титул амир ал-му'минин.

В конце XIX и особенно в начале XX в. большой размах по всему мусульманскому миру приобретает движение за реформацию И., представители которого вступают в острую полемику и с мусульманскими традиционалистами, и со сторонниками светских концепций общественного развития. Одновременно начинает складываться и международное исламское движение, основанное на концепции исламской солидарности: в 1926 г. была создана первая международная мусульманская организация Всемирный исламский конгресс (Мутамар ал-'алам ал-ислами).

Качественно новый этап в истории И. — вторая половина XX в. Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, создание мировой системы социализма, углубление кризисных явлений в капиталистическом мире поставили принципиально новые проблемы перед представителями мусульманской общественной мысли. Это отразилось прежде всего в широко развернувшейся борьбе вокруг проблемы выбора пути развития освободившимися странами, в ходе которой появляются многочисленные концепции так называемого «третьего пути», отличного как от капиталистического, так и от социалистического. Апеллируя к традиционным ценностям И., мусульманские общественные деятели (как религиозные, так и светские) выдвигают тезис об исламском пути развития как о единственно приемлемом для стран распространения И. На его основе создаются концепции «исламского государства», «ислам-

ского правления», «исламской экономики», «исламского социализма» и т. д., нередко существенно отличающиеся друг от друга в трактовках тех или иных вопросов, но имеющие общую социальную природу — буржуазную либо мелкобуржуазную.

Концепции «исламского государства» подразумевают воплощение в современных условиях традиционной исламской модели политической организации общества, в котором бы в той или иной форме сочеталась светская и духовная власть (при признании Аллаха в качестве единственного источника власти), осуществлялись бы принципы справедливого распределения доходов, регулирования экономики в соответствии с предписаниями шари'ата и т. д. В целом эти концепции представляют собой модернизацию политической и социально-экономической доктрин классического И. с учетом специфики развития конкретной страны. Мероприятия по их реализации и пропаганде, носящие название «исламизации», осуществляются как «сверху» — путем законодательного введения тех или иных норм (например, в Пакистане — введение 'ушра и заката, исламизация банковской системы, в Иране — провозглашение «исламского правления»), так и «снизу» — в результате давления религиозно-политических организаций, среди которых наибольшую активность в этом направлении проявляют «Братья-мусульмане». Под «исламизацией» подразумевается и процесс расширения числа последователей И., происходящий в ряде стран Азии и Африки (прежде всего в регионе к югу от Сахары), который нередко искусственно стимулируется активной деятельностью многочисленных миссионерских исламских центров, создаваемых преимущественно на средства нефтедобывающих государств Аравии.

Современный И. — вторая по численности последователей (после христианства) мировая религия. По приблизительным подсчетам, общая численность мусульман на земном шаре достигает 800 млн. чел. (ок. 90% из них сунниты), из которых более двух третей живет в зарубежной Азии, составляя свыше 20% населения этой части планеты, почти 30% — в Африке (49% населения континента). Из более чем 120 стран мира, в которых существуют мусульманские общины, в 35 мусульмане составляют большинство населения — свыше 80% населения во всех странах Северной Африки, Западной Азии (за исключением Кипра, Ливана, Израйля), в Сенегале, Гамбии, Нигере, Сомали, Афганистане, Пакистане, Бангладеш, Индонезии и некоторых других; в ряде стран последователей И. насчитывается от половины до 80% жителей (Гвинея, Мали, Ливан, Чад, Судан), в Малайзии и Нигерии — почти половина, в некоторых странах они составляют влияние меньшинство (Гвинея-Бисау, Камерун, Буркина Фасо, Сьерра-Леоне и др.). Наиболее крупные по абсолютной численности мусульманские общины — в Индонезии, Индии, Пакистане и Бангладеш; значительное число мусульман проживает в Китае, Таиланде, Эфиопии, Танзании, на Кипре, в некоторых странах Европы (Югославия, Албания, Великобритания, ФРГ, Франция и др.), Америки (США, Канада, Аргентина, Бразилия, Гайана, Суринам, Тринидад и Тобаго), в Австралии, на островах Фиджи.

В 28 афро-азиатских государствах И. признан государственной (или официальной) религией. Это Египет, Кувейт, Саудовская Аравия, Иран, Пакистан и др. В некоторых странах слово «исламский» включено в их официальное название: Исламская Республика Иран, Исламская Республика Пакистан, Исламская Республика Мавритания и др.

Во многих странах распространения ислама действуют мусульманские партии, играющие нередко важную роль в политике, например Партия исламской республики в Иране, Партия единства и развития в Индонезии, Панмалайская исламская партия в Малайзии, Джамаат-и ислами в Индии и Пакистане.

В ряде стран распространены религиозно-политические организации (в том числе и находящиеся вне закона, например «Братья-мусульмане», Партия исламского освобождения и др.), функционируют многочисленные религиозные учебные заведения (коранические школы, мадрасы, мусульманские университеты), исламские общества, миссионерские организации, коммерческие предприятия (исламские банки, страховые компании).

Продолжает сохраняться система мусульманского судопроизводства. Во второй половине 70-х — начале 80-х годов делались попытки возрождения некоторых норм шари'ата, ранее упраздненных на практике: таково, например, введение определенных мусульманским правом телесных наказаний за уголовные преступления в Пакистане, Судане (при президенте Дж. Нимейри), арабийских монархиях.

В конце 70-х — начале 80-х годов определенную роль в международных делах стали играть международные мусульманские организации, действующие как на правительственном, так и на неправительственном уровне. Наиболее значительная из них — Организация исламской конференции (Муназзамат ал-му'тамар ал-ислами), созданная в 1969 г. и объединяющая 44 афро-азиатских государства, а также Организацию освобождения Палестины. Мусульманские страны представлены в ней главами государств и правительств. Свою деятельность, направленную на осуществление исламской солидарности, ОИК проводит через Генеральный секретариат со штаб-квартирой в Джидде и целый ряд специализированных организаций (Исламский банк развития, Исламское агентство новостей, Исламская организация по образованию, науке и культуре, Исламский фонд развития и др.). Для деятельности ОИК характерна двойственность политических решений: с одной стороны, выдвигаются антиимпериалистические лозунги, принимаются решения, направленные против международного империализма и сионизма, с другой — нередко звучат антикоммунистические призывы, получают поддержку реакционные силы в странах распространения И.

Среди неправительственных мусульманских международных организаций наибольшую активность проявляют Лига исламского мира (создана в 1962 г. в Мекке), Всемирный исламский конгресс, Всемирная исламская организация, Исламский совет Европы и др. Характерно, что в деятельности этих организаций реакционные, антикоммунистические элементы играют значительно большую роль, чем в деятельности ОИК.

Их усилия направлены преимущественно на пропаганду и распространение ислама, организацию международных встреч религиозных деятелей, оказание помощи мусульманским общинам в различных странах.

Лит-ра: Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982; Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1986; Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х — начало 80-х годов XX в.). М., 1986; E. Kedourie, Islam in the Modern World and other Studies. L., 1980; V. Nienhaus, Islam und moderne Wirtschaft. Graz, Styria, 1982; Islam in the Political Process. Cambridge, 1983.

Г. М.

ИСМА'ИЛ — коранический персонаж, пророк, сын Ибрахима, библейский Исмаил. В Коране он называется среди тех, кому было ниспослано божественное откровение, кто учил людей молитве. По приказу Аллаха он вместе с отцом своим Ибрахимом очистил и отстроил ал-Ка'бу (2:125/119, 129/123, 133/127, 136/130; 3:84/78; 4:163/161; 19:54/55).

В преданиях подробно рассказывается о том, что И. был старшим сыном Ибрахима от невольницы Хаджар (библ. Агарь). Из-за ревности и вражды своей жены Сары Ибрахим был вынужден увести Хаджар и И. в Аравию и оставил их одних в безводной пустыне. Мальчика мучила жажда, и мать, избежав на холмы ас-Сафа и ал-Марва, высматривала вдали колодец или оазис. На помощь им пришел Джибрил. По его воле в том месте, где И. топнул ножкой, забил источник, ныне священный источник Замзам. Ибрахим посещал своего сына, вдвоем они отстроили мекканскую ал-Ка'бу. После смерти Хаджар И. женился на девушке из жившего поблизости племени джурхум, затем развелся с ней и женился на другой джурхумитке. Согласно арабским генеалогам, от И. произошли все североарабские племена (ал-'араб ал-муста'риба, 'аднаниты). По мусульманским представлениям, именно И. был тем сыном, которого Ибрахим должен был принести в жертву (см. *Ибрахим*). Традиционно могила И. считается расположенной около ал-Ка'бы.

В Коране И. сначала лишь упоминается наряду с такими туманными персонажами, как Зу-л-Кифл и ал-Иасу'. Затем было подчеркнуто его родство с Ибрахимом, и возникла связь И. с восстановлением ал-Ка'бы, благодаря чему он стал одним из главных персонажей мусульманской священной истории. См. *Ибрахим*.

Лит-ра: ат-Табари. Та'рих, 1, 274—309, 351-352, 1112—1123; он же. Тафсир, 23, 48—57; ал-Азраки. Ахбар Макка, 21—44; ас-Са'аби. Кисас, 45—53, 57—58; ал-Ку'а'и. Кисас, 141—145; ал-Байдави. Тафсир, 2, 175—176; Wüstenfeld. Die Chroniken, 4, 4—10; Grünbaum. Beiträge, 101—105; Horowitz. Untersuchungen, 91—92; Speyer. Erzählungen, 158—162, 164—166; M. Hayek. Le Mystère d'Ismaël. P., 1964; Gaudefroy-Demombynes. Mahomet, 345; Beltz. Sehnsucht, 101—102; A. J. Wenstnck. Isma'il.—EI, 2, 581; R. Paret. Isma'il.—EI, NE, 4, 192—193.

М. П.

ал-ИСМА'ИЛИЙА (или ал-исма'илийун) — исма'илиты, последователи одной из основных ветвей шнитского ислама, сыгравшие значительную роль в истории мусульманского Востока. В разные времена и в разных странах И. были известны под разными прозвищами: ал-батинийа, ас-саб'ийа, ал-карамита (карматы), ат-та'лимийа, ал-мулхида и т. д.

1. ИСТОРИЯ ИСМА'ИЛИТСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Начало движения И. традиционно связывают с расколом среди шнитов в середине VIII в. Большинство из них признали седьмым имамом сына