

**Джерело:** Іслам і сучасний світ. — К. : Ансар Фаундейшн, 2009. — С. 243-263.

**Михайло Якубович. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна.**

**Вступ.** Проблема глобалізації виступає не лише в якості однієї із вже традиційних ознак контемпорального світу, а й в якості сталого динамічного процесу, який відкриває себе через все нові та нові обрії. Мислячи глобалізацію як складову множини факторів (економічних, політичних, культурних, соціальних, релігійних), особливу увагу необхідно звернути саме на фактор релігійний, найбільш здатний до консерватизму та статитизації. Ідеологічні підгрунтя процесу міжкультурної інтеграції в будь-яких проявах соціальної дійсності намагаються апелювати до ліберальних та гуманістичних цінностей. «...Тією мірою, якою ліберальна демократія заохочує людей ідентифікувати себе не лише з їхньою етнічною групою чи нацією, але також, більш загально, з людськістю та іншими формами життя, тією мірою вона сприяє також утворенню духовної орієнтації, що веде до реалізації почуття гармонії з космосом»<sup>1</sup>. Ця теза досить влучно фіксує в собі процес «глобалізації людської обізнаності у станах страху та надії»<sup>2</sup>, який, виступаючи складовою міжкультурної та міжрелігійної комунікації, справляє досить потужний вплив на релігійне середовище.

Іслам як «клад для практичного людського життя в усіх його аспектах»<sup>3</sup>, «складна ідеологічна, в тому числі і релігійна система»<sup>4</sup>, безпосередньо чи опосередковано виявився включеним у процес глобалізації на усіх рівнях, про що свідчить не лише досвід традиційно мусульманських країн, а й особливості розвитку ісламських спільнот у суспільствах з іншим релігійним середовищем. Характерні риси становлення, збереження та розвитку ісламської ідентичності в умовах глобалізаційних тенденцій відкривають нові обрії розуміння самого ісламу як глобалізаційної системи, на що вказує ціла низка західних авторів<sup>5</sup>. Доба «мусульманського ренесансу» (за вдалим визначенням німецького сходознавця А. Меца)<sup>6</sup> фіксує в собі унікальний авторефлексивний досвід

<sup>1</sup> Рокфелер, Стівен. Коментар // Тейлор, Чарльз. Мультикультуралізм та політика визнання. — К.: Альтерпрес, 2004. — С. 91.

<sup>2</sup> Inayatullah, Sohail. Islamic Civilization in Globalization: From Islamic futures to a Postwestern civilization. [http://www.nawaat.org/portail/article.php3?id\\_article=218](http://www.nawaat.org/portail/article.php3?id_article=218).

<sup>3</sup> Qutb, Sayyid. Islam. The religion of the future. — Riyadh: ІРН, w. d. — P. 5.

<sup>4</sup> Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. — М.: Восточная литература, 2004. — С. 378.

<sup>5</sup> Див. дет. статтю Ахмада Акбара: Akbar, Ahmed. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today // The Middle East Journal. — 2002. — Vol. 56. — No. 1. — p. 20-45., esp. p. 26-29.

<sup>6</sup> Див.: Мец А. Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем. Бертельса Д. — М: Вим, 1996. — 536 с.

осмислення ісламської цивілізації як *універсального феномену культурного буття світу, породженого через досконалість останньої та єдиної для усіх часів та народів релігії Одкровення*. Інтелектуально цей досвід втілений у явище арабської філософської думки<sup>7</sup>, представники якої намагалися зрозуміти сутність культурного буття мусульманського світу в його унікальності. Особливу зацікавленість в даному контексті викликає праця творця арабської соціологічної думки (*'ільм аль-'іджтіма' аль-башарі*), історіософа та державного діяча 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна аль-Хадрамі (1332-1406 рр.)<sup>8</sup>, у якій проаналізовано процеси розвитку та становлення цивілізації (*'умран*) та переходу від сільської культури (*бадава*) до міської (*хадара*)<sup>9</sup>. Емпіричний матеріал (*'ібарат*) з історії ісламу та інших релігій, використаний магрибінським мислителем, дозволяє виявити ті характерні особливості ісламської громади (*аль-мілля аль-ісламійя*), які проявляються у релігійних, культурних та політичних феноменах. Тому **об'єктом** нашого дослідження є інтелектуальний спадок ібн Хальдуна, який містить у собі погляди мислителя на процес цивілізаційного розвитку як сукупності феноменів дійсності (*хаввадіс, хакаїк*), зумовлених конкретними причинами соціального та антропологічного характеру. **Предметом роботи** є ті соціально-політичні концепції ібн Хальдуна, викладені мислителем у «Мукаддімі», які потенційно можуть відображати глобалізаційний процес (розпад/посилення групового духу *'асабійї*, формування єдиного культурного простору, сприйняття інших релігійних систем і т.д.). **Метою даної роботи** є вивчення поглядів ібн Хальдуна на ісламську цивілізацію в цілому та її внутрішніх тенденцій до інкорпорації іншокультурних елементів, уніфікації мислення шляхом мовної експансії, поширення єдиної системи науки та освіти, тобто тих процесів, які в контемпоральну епоху отримали назву глобалізаційних. **Завданням дослідження** є переклад відповідних фрагментів «Мукаддіми» ібн Хальдуна на українську мову та їхнє вивчення в контексті обраної проблематики,

---

<sup>7</sup> Яке, слід відзначити, також має глобалізаційну перспективу, на що вказує понятійний зміст словосполучення «арабська філософія». Як відзначають деякі автори (зокрема, Смірнов А. (История классической арабской философии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – 2006. – № 1 (42). – С. 106-110) та Бумельхам А. (Аль-Фальсафа аль-'Арабійя. Мушкілят уа хулуль. – Бейрут: Му'асаса 'Із ад-Дін, 1993. – С. 5-16)), термін «арабська філософія» фіксує в собі, в перу чергу, «арабськість» мислення в контексті єдиної мовної приналежності, тоді як «філософія» (*фальсафа*) відступає на задній план – так у часи мусульманського середньовіччя називали перипатетизм, тоді як ширше поняття *хікма* (мудрість) так і не стало загальноприйнятим терміном.

<sup>8</sup> Автор даної роботи не претендує визначити тут належність ібн Хальдуна до витоків соціології чи економіки, так як це роблять деякі дослідники (див., напр.: Al-Araki, Abdel Majid. Ibn Khaldun: A Forerunner for Modern Sociology // Discourse of the Method and Concepts of Economic Sociology. Oslo: Oslo University Press, 1983 – p. 7-28; Sheikh, Saeed. Islamic Philosophy. – L: The Octagon Press, 1982. – P.140-152).

<sup>9</sup> Дискусія навколо перекладу і точного значення цих понять триває і досі (див., напр. Cheddadi, Abdesselam. Reconnaissances d'Ibn Khaldun // Espirit. – 2005. – No. 11. – P. 132-148). Загалом терміни *бадава* («пустельне життя, кочове життя») та *хадара* («міське життя»), які складають своєрідну бінарну опозицію, мають у ібн Хальдуна функціональний зміст, утворюючи два ступені цивілізаційного розвитку.

відображене у формі коментаря. Враховуючи цілковиту відсутність україномовних перекладів арабських філософських текстів, автор порадив переклад «Вступу» ібн Хальдуна найбільш адекватним та репрезентативним методом розуміння, звертаючи особливу увагу на ті терміни та концепти, які відображають особливості ісламської соціальної системи та можуть бути використані при дослідженні сучасних мусульманських *муджтама'ат* і їхньої реакції на глобалізаційні процеси. Під час виконання даної роботи перекладач звертався до нового критичного видання «Мукаддіми»<sup>10</sup> разом із семитомною «Книгою повчальних прикладів...» ібн Хальдуна<sup>11</sup>, вичитаних за існуючими рукописами дослідниками Халілем Шихада та та Сугайлем Закаром. В процесі роботи також використовувалися існуючі переклади на інші європейські мови, відомі своїми цінними текстологічними та історичними коментарями<sup>12</sup>.

### 'Абд ар-Рахман ібн Хальдун. Мукаддіма<sup>13</sup>.

#### 2.07. Про те, що племена пустелі не можуть жити без групового духу.

Знай, що Бог – слава Йому! – встановив (*ракаба*) у людській природі добро та зло, як то сказав Він, Всевишній: «І вказали Ми їй на дві вершини»<sup>14</sup>. Він також сказав: «І внушили Ми їй грішність та благочестя її»<sup>15</sup>. Зло є ближчим для неї, коли вона не хвилюється через слідування своїм звичкам, і коли не використовується для їх покращення релігія. Такою є велика маса народу, окрім тих, кому дав успіх Бог. Серед [злик] якостей людини є також несправедливість та ворожість одне до одного. Той, хто поклав своє око на майно ближнього, той простягне свою руку, щоб узяти його, хіба як зупинить його стримування, як-то сказав [поет]:

«Несправедливість – з якостей душі,  
якщо ж знайдеш добродія якогось,  
то, певно, є причина справедливості його».

<sup>10</sup> Ібн Хальдун, Абу Зайд 'Абд ар-Рахман бін Мухаммад. Мукаддіма. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 2001. – 801 С.

<sup>11</sup> Ібн Хальдун, Абу Зайд 'Абд ар-Рахман бін Мухаммад. Таріх... – Бейрут Дар аль-Фікр, 2001. – Т. 1-7.

<sup>12</sup> Зокрема, праці Ф. Розенталя (Abd Ar Rahman bin Muhammed ibn Khaldun. The Muqaddimah / Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1989. – Vol. 1-3), перший франкомовний переклад Де Слейна (Les Prolegomenes d'Ibn Khaldoun. Traduits en Francais et commentes par W. Mac Cuckin de Slane. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1934. – Vol. 1-3.), праці російських арабістів С. Бацієвої (Ибн Халдун. Введение. Перевод Бациевой С. М. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1961. – С. 559-628) та А. Ігнатенка (Игнатенко А. Ибн-Хальдун. М. Мысль, 1982. – С. 122-156).

<sup>13</sup> Вибрані фрагменти. Переклад з арабської М. Якубовича.

<sup>14</sup> Коран, 90:16. Нумерація аятів – згідно з «Каїрським» виданням.

<sup>15</sup> Коран, 91:8.

І щодо міст та столиць<sup>16</sup>, то взаємній ворожості там перешкоджають закони та сама держава, тримаючи під своїм контролем маси, щоб не виявляли вони ворожості одне до одного. Маси стримуються керівництвом за допомогою примусу та влади від взаємної несправедливості, окрім тієї, яка йде від самого правителя.

Відносно ж [проявів] зовнішньої ворожості проти міста, то вони можуть бути зупинені парканами та стінами – у випадку неухважності, нічного нападу, чи нездатності [жителів] чинити опір вдень. Можна також перешкодити [ворожості] за допомогою додаткового гарнізону з державного війська, якщо жителі мають [належну] підготовку та здатні чинити опір.

Щодо життя бедуїнів, то їх стримують одне від одного їхні шейхи та вожді, бо вони мають в душах мас велику повагу та шанування. А щодо їхніх поселень, то вони охороняються від зовнішніх [ворогів] загонами, які складаються з молоді, відомою своєю хоробрістю. І не є надійним їхній захист та охорона, якщо вони не об'єднані єдиною громадою і не походять [члени її] від спільного нащадка. Саме це посилює їхню міць (*шавка*) і змушує відчувати страх, бо прив'язаність (*на'ра*) кожного до своєї сім'ї та групи є найважливішими. Бог створив у серцях своїх рабів співчуття та прив'язаність до своїх сімей та родичів, як існує у людській природі. Це призводить до взаємопідтримки та взаємодопомоги, і збільшує острах у ворогів. Приклад цьому можна віднайти у розповіді Корану про братів Йосифа (мир йому!), коли вони сказали своєму батькові: «Якщо з'їсть його вовк, коли нас – ціла група, то ми справді якісь збиткові!»<sup>17</sup>. Це означає, що ніхто не може уявити ворожості проти особи, яка має для себе групу<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> *Амсар* – одн. від *міср* – «велике місто, столиця». Як правило, під *амсар* розуміються важливі політичні, економічні та релігійні центри, тоді як *мадіна* має більш широке значення, позначаючи будь-яке місто взагалі.

<sup>17</sup> Коран, 12:13.

<sup>18</sup> Тут ібн Хальдун пояснює зміст поняття '*асабія*' (букв. «зв'язаність», «пов'язаність»), тобто об'єднаної потенції колективу на основі родинних зв'язків. Деякі дослідники спадку ібн Хальдуна стверджують, що '*асабія*' не може існувати поза кровно-родинними зв'язками (див., зокрема Фомина Д. В. Власть и государство в философии Ибн Хальдуна. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М.: РУДН, 2003. – С 7), будучи притаманною лише сільському племінному суспільству. Проте це суперечить тезам ібн Хальдуна про два різновиди '*асабія*' – та, що ґрунтується безпосередньо на відношенні (*нісба*) до спільного родича, а також та, що ґрунтується на прихильності (*валя'а*) до самої групи. Сучасні дослідники відзначають явище краху '*асабія*' першого типу у традиційних мусульманських суспільствах (Akbar, Ahmed. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today // The Middle East Journal. – 2002. – Vol. 56. – No. 1. – p. 20-45), звертаючи увагу на феномен «пост-асабія» у сучасному ісламському світі (Post-Asabiyya: Ibn Khaldun and the Discourse of Reform // Tabsir. – 2006. – May, 22. – P.4). На думку ібн Хальдуна, саме слабкість групового духу першого типу та посилення групового духу другого типу призвела до проникнення іншопольтурних елементів у арабські династії (Ібн Хальдун. Вказ. прац. – С. 206-207). Процес деструкції родинних зв'язків як *підтринтя асабія* та формування нової структури соціальних відносин фактично є складовою сучасного процесу глобалізації (див. опис. дотичних феноменів демографічного

[...] І якщо зрозуміло відносно місця проживання, яке постійно потребує захисту та охорони, то тобі також зрозуміло, що у всіх інших справах, які зобов'язують до чогось людину, як-от, наприклад, у пророчій місії, формуванні царської влади, чи релігійній пропаганді, жодна річ не може бути досягнена без боротьби за неї, бо у природі людини існує непокора. Тому ніхто у боротьбі не може обійтися без групового духу<sup>19</sup>, як вже казали ми на початку. Це необхідно прийняти як визначальний принцип у наших подальших поясненнях тобі. А Бог дарує вірний шлях!

## **2:22. Про те, що переможений завжди охоплений бажанням імітувати правителя у відзнаках, одязі, релігії, та інших справах і звичках.**

Причиною цього є те, що душа завжди впевнена у досконалості того, хто вище її, і того, кому вона підкоряється. Вона вважає його досконалим через те, що повага до нього вражає її, або ж помилково думаючи, що її покора – не від природи самої поразки, а лише від досконалості переможця. Коли ж вона робить таку помилку, і це вкоріняється у її душі, то вона стає впевненою у [вищевказаному]. І вона сприймає будь-яку поведінку переможця, та й уподібнюється йому. Це і є імітуванням (*аль-іктіда'а*).

Також вона може вважати – а Бог знає краще! – що перевага переможця [над нею] походить не від *'асабії* чи сили життєвого духу (*бас*), а лише від того, що прийняв він зі звичок та поведінки. Це теж буде помилкою відносно переваги, і це знову повертає до першого випадку.

Саме через це переможений буде завжди спостерігатися в імітуванні переможця – і в [стилі] свого одягу, і в засобі пересування, і в зброї – тобто в усьому. Поглянь на те, як діти постійно уподібнюються батькам. Вони роблять це, лише будучи впевненими у досконалості батьків. Поглянь-но також на те, як жителі усіх країн віддають перевагу одягу гвардії та державного війська, бо ж ті керують ними. І доки одна нація домінує над іншою, сусіди будуть у великій

---

розвитку у: Белокреницкий В. Я. Мусульманский Восток в начале XXI века // Ислам и общественное развитие в начале XXI века. – М.: ИВ РАН, Крафт+, 2005. – С. 6-23).

<sup>19</sup> Виходячи з вищевказаної проблеми розриву і трансформації родинних зв'язків у мусульманських суспільствах, традиційні механізми (методи, *манадідж*) поширення релігії (*да'ува*) вже відіграли свою роль, потребуючи належних змін (тобто оновлення та вдосконалення в умовах мультикультурного та комунікативноцентричного світу. Це відзначається в багатьох проектах сучасних ісламських фондаций та громадських об'єднань (див., напр.: Современные методы бесконфликтного распространения Исламского призыва в условиях России // Ежеквартальный бюллетень Центра гуманитарных исследований. – М.: ЦГИ, 2006. – 55 С.). Як відомо, ісламські спільноти все ширше залучають мультимедійні та інформаційні технології для поширення ісламу, що виявляється у популяризації освітніх проектів, використанні засобів масової комунікації та активізації громадської сфери (див. дет. Eickelman, Dale F. The Coming Transformation of the Muslim World // Middle East Review of International Affairs. – 1999. – Vol. 3. – No. 3 (September). – P. 78-81).

мірі проявляти уподібнення та імітування, як то в наші часи відбувається у Андалузії. Ти побачиш, що [андалузці] уподібнюються галійцям (*джальяка*) у одязі, відзнаках, у більшості своїх звичок та справ (*ахваль*). Вони навіть малюють зображення на стінах, будівлях та своїх будинках. Розумна людина здогадається з цього очима мудрості, що це – ознака підпорядкування іншим народам<sup>20</sup>. «Бог має силу наказувати»<sup>21</sup>.

Саме у цьому полягає розуміння вислову: «Народ [слідuje] релігії»<sup>22</sup> правителя». Це відноситься до даної теми, коли правитель має перевагу над тими, хто під владою його. Піддані імітують його, бо впевнені у його досконалості, саме так, як імітують діти своїх батьків, а учні – вчителів. А Бог – Знаючий, Мудрий, Преславний Він та Всевишній, Він дає успіх!

---

<sup>20</sup> Саме в цьому полягають психологічні та культурні наслідки доби колоніалізму, які відчуваються у більшості мусульманських країн ще й досі. Технічна та культурологічна експансія західного світу викликала зворотню реакцію, яка виявила себе у двох вимірах: фундаменталістському та поміркованому. Відомий турецький дослідник І. Калін виокремлює три основних погляди на науку та технології у західному світі: наука як «Слуга Божий» (соціальна етика Джамаль ад-Діна аль-Афгані та інших *джадідистів*), епістемічний погляд (послідовники представників європейської філософії науки – Поппера, Куна та ін.), та метафізичний (перська метафізика) (див.: Kalin, Ibrahim. Three Views of Science in the Islamic World // God, Life and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives. – Ashgate: Burlington VT, 2002. – P. 43-75). Ідеологічне підґрунтя для сприйняття західної науки було створено ще згаданим аль-Афгані; разом з тим, технічна експансія лише посилює експансію інтелектуальну. Наприклад, процес «віртуалізації буде викликом для всіх релігій через те, що він випробовує історичні дефініції реальності» (Inayatullah, Sohail. Islamic Civilization in Globalization: From Islamic futures to a Postwestern civilization. [http://www.nawaat.org/portail/article.php?id\\_article=218](http://www.nawaat.org/portail/article.php?id_article=218)). Окремі дослідники звертають увагу на те, що «дебати між ісламом та глобалізацією... Коректніше визначати як дебати між ісламом і вестернізацією... Іслам сам по собі не проти глобалізації, але швидше... проти вестернізації» (Miasami M. Islam and Globalization // Fountain Magazine. – 2005. – Vol. XII. – No. 3. – P. 4). Проте навряд чи процес модернізації (вестернізації) у деяких мусульманських країнах (Туреччині, Лівані та ін.) слід мислити виключно в контексті «імітування» *аль-іктіда'а*, так само як і популяризацію магрибінської культури у сучасній Франції (Прожогина С. В. Положение мусульманки в границах поликультурного общества (магрибинки во Франции) // Ислам и общественное развитие в начале XXI века. – М.: ИВ РАН, Крафт+, 2005. – С. 265-280). В контексті соціологічного вчення ібн Хальдуна подібні процеси можна розглядати і як знайомство (*та'аріф*) династій (*дувваль*, одн. *дауля* можна інтерпретувати і як державу) та цивілізацій (див.: Henry, Jenn. Patterns of Cross-Cultural Tolerance and Intolerance in Medieval Christian Depictions of Islam, Muslims, and Mohammad // Macalester Islam Journal. – 2006. – Vol. 1. – P. 11-17). Сучасні ісламські апологети втім, досит часто сприймають подібні явища саме в хальдунівській парадигмі, розглядаючи мультикультурну та мультирелігійну свободу (*хаувар аль-адйан уа аль-хадарат*) як вкрай «шкідливий» (*фасід*) для ісламської *умми* проект (див., напр., нещодавно захищену докторську дисертацію ліванського дослідника А. Амамі: Амама 'А. М. ат-Таджід фі ль-Фікр аль-Іслямі. – Бейрут: Дар аль-Джаузї, б. т. – С. 401-422.). Він, зокрема, інтерполіює цю проблему у контекст відношення національного (*кавмі, уатані*) та релігійного у ісламських соціально-політичних рухах, критикуючи тезу *ад-дін лі-Лягі уа ль-уатан лі-ль-джама'а* («релігія – Богу, батьківщина – усім»).

<sup>21</sup> Коран, 12:21.

<sup>22</sup> Релігія (*дін*) тут вживається в переносному сенсі.

**2:26. Про те, що араби не можуть здобути собі царської влади, окрім як через релігійне забарвлення від пророчої місії, святості чи великої релігійної події взагалі.**

Причиною для цього є те, що через свої грубощі їм важче з усіх народів підпорядкуватися одне одному, бо вони жорстокі, зверхні, амбітні та ведуть боротьбу за головування. Тож коли постає релігія (*дін*) через пророчу місію чи святість, то у них з'являється стримування, в них самих. Зникають такі якості, як гордість та боротьба серед них, полегшується їхнє підпорядкування та об'єднання. Це досягається через те, що поєднує їх релігія, яка позбавляє їх жорстокості, і стримує від заздрості та боротьби [між собою]. І коли постає серед них пророк чи святий, який закликає їх до виконання наказу Божого і позбавляє їх від ганебних якостей, ведучи до заохочуваних<sup>23</sup>, і який поєднує усіх їх для перемоги правди, то вони об'єднуються та отримують перевагу та царську владу<sup>24</sup>. Вони найшвидше з людей приймають істину та наставництво, через чистоту своєї природи (*табі'а*) від потворних звичок та через непричетність до ганебних рис характеру, хіба що таких, як грубість, яку, втім, можна витримати, і яка готова до прийняття добра, так як залишилася у своєму первинному вродженому стані (*аль-фітра аль-авваля*), і яка далека від мерзотних звичок та злих звичаїв, що залишають свій відбиток у душах. Справді, «Кожна дитина народжується у вродженому стані, а батьки перетворюють її на іудея, християнина чи мага», як то сказано у вже згаданому *хадісі*.

### **3:25. Про значення [термінів] «халіфат» та «імамат».**

Необхідна організація людської спільноти – ось справжня сутність влади. Вона вимагає переваги (*гальб*) та примусу (*фагр*), які впливають з гнівливості та тваринності (*хайванія*) [людських істот]. В більшості випадків в рішеннях правителя будуть відхилення від вірного (*аль-хакк*). Зазвичай ці рішення будуть наносити шкоду тому, що підвладне правителю – творінням у їхніх земних справах, силуючи їх нести його прагнення і побажання, на що ті можуть бути

<sup>23</sup> Букв.: «таких, які прославляють».

<sup>24</sup> Усі інші релігії, що не несуть у своєму вченні доктрини зовнішньої агресії та не мають концепції теократичної влади, отримують царську владу одразу після нубуввату. Отож, вищевказана тріада характерна лише для ісламу, тоді як в інших релігійних системах, де немає принципової єдності релігії та політики у ідеальній ісламській державі, друга фаза розвитку («халіфат») царської влади практично відсутня. Саме через це іслам виступає в якості політичного (*сійясі*) проекту з глобалістичною перспективою.

не здатні. Такі відмінності матимуть місце через різницю цілей у наступників та попередників серед них. Тож через це коритися правителю важко. Непокора стає значимою, спричиняючи смуту та кровопролиття. Тож необхідно звернутися в такому випадку до обов'язкових політичних норм (*кавванійн*), котрі прийняті широкими верствами (*кафа*), і з чийми законами вони погоджуються, як-то було це у персів та інших народів. І коли порушує (*халят*) династія подібні політичні норми, то не може бути встановлена належним чином (*йуста'а*) влада її (*'амр*), і не може реалізуватися володарювання (*істілау'*). «Звичай Бога щодо тих, котрі минули раніше»<sup>25</sup>. І якщо ці норми (*кавванійн*) впроваджені в якості обов'язкових розумними, провідними та прозорливими [членами] династії, то політика матиме інтелектуальну [основу]. Якщо ж ці закони будуть впроваджені в якості обов'язкових самим Богом, через Законодавця, котрий встановлює їх як закони шаріату<sup>26</sup>, то політика матиме релігійну [основу], корисну як в земному, так і в майбутньому житті. Це тому, що сенс (*максуд*)<sup>27</sup> [існування] творінь полягає не тільки у земному житті. Цей світ – лише забава та даремність, він потопає у смерті та загибелі. Бог каже: «Чи вони вважають, що Ми створили вас граючись?»<sup>28</sup>. Тож сенс їхнього [існування] полягає у їхній релігії, яка веде їх до щастя в майбутньому житті. «Шлях Бога, якому належить те, що в небесах, і те, що на землі»<sup>29</sup>. Тож з'являються шаріати<sup>30</sup>, зобов'язуючи [людей] слідувати цьому<sup>31</sup> в усіх їхніх справах – поклонінні та вчинках. Це притаманне також владі, котра є природною для людського об'єднання (*іджтіма' аль-інсаніййя*). Тож [шаріат] провадить її шляхом (*мінгадж*) релігії, щоб усе було оточено наглядом шаріату. Те, що влада вимагає чогось за допомогою примусу та переваги, або ж неконтрольованої сили гнівливості, є несправедливістю, та вважається ганебним (*мазлум*) вчинком з точки зору як шаріату, так і політичної мудрості. І те, що було здійснено без догляду шаріату, а лише згідно з вимогами політики чи політичних рішень, також є ганебним явищем, бо таке бачення позбавлене світла Божого. «Кому Бог не дав світла, в того й немає світла»<sup>32</sup>. Законодавець краще знав інтереси широких верств населення (*кафа*), як знав він<sup>33</sup> справи їхнього наступного життя, приховані від них самих. І усі людські вчинки, здійснені з владою чи без неї, повернуться до них після Воскресіння (*м'ад*).

---

<sup>25</sup> Коран, 33:38.

<sup>26</sup> Тобто Божественні закони. Див. дет: нашу статтю: Якубович М. Соціальні імплікації наукового та релігійного знання: антропологічний аспект (За «Мукаддімою» 'Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна аль-Хадрамі) // Рациональність чи раціональності. – К.: КМА, 2007. – С. 60-61.

<sup>27</sup> Букв. «мета», «ціль».

<sup>28</sup> Коран, 23:117.

<sup>29</sup> Коран, 42:53.

<sup>30</sup> Ібн Хальдун вживає тут іменник шаріа'» у множині, маючи на увазі законодавчі місії пророків.

<sup>31</sup> Тобто «шляху Бога».

<sup>32</sup> Коран, 24:40. Цей аят розповідає про даремність діянь невірних.

<sup>33</sup> *Мугіб* - «той, хто володіє знанням про приховане, потаємне».



Пророк, мир йому і благословення Бога сказав: «Ще вчинки ваші повернулися до вас».

Політичні закони зосереджуються лише на земних інтересах. «Вони знають лише очевидне в житті цьому»<sup>34</sup>. Але наміром Законодавця щодо людей було благо в їхньому майбутньому житті. І обов'язком мас, відповідно до вимоги шаріатів, є слідування законам шаріату як у земних справах, так і у справах майбутнього життя. І це право<sup>35</sup> було у людей шаріату (*агль аш-шаріа'*), а вони – пророки, а також у тих, хто зайняв їхнє місце, а вони – халіфи.

Тобі вже зрозуміло з цього, що таке халіфат, і що природня влада означає покладання обов'язку на маси, а політична – покладання на маси обов'язку чинити відповідно до вимог інтелектуального бачення у реалізації інтересів земного життя, та захисті від усього шкідливого. І халіфат означає покладання на маси обов'язків слідувати вимогам шаріатського бачення у всіх інтересах їхнього земного та майбутнього життя. І земне цілком відходить [на задній план], бо після Законодавця земні справи беруться до уваги лише відповідно до інтересів життя майбутнього. Таким чином, в дійсності халіфат підпорядкований Законодавцю у охороні релігії та земній політиці. Це необхідно зрозуміти і мати на увазі в наступному обговоренні. А Бог – Мудрий, Знаючий.

### **3:34. Пояснення імені «Папа» і «Патріарх» у християнській спільноті, а також імені *коген* у євреїв.**

Знай, що після відходу пророка, релігійна спільнота (*мілля*) не може обійтися без відповідальної за неї особи (*каїм*), яка б зобов'язувала людей слідувати законам [релігії] та її шаріату. Ця особа постає над ними як намісник (*халіфа*) їхнього пророка, через [заохочення] до принесених [пророком] релігійних обов'язків. Людський рід також, відповідно до вищезгаданого, потребує керівництва (*сійсаса*) для соціального об'єднання (*іджтіма' аль-башарі*), не може обійтися без особи, що б зобов'язувала до того, що є благом для [людей], та силоміць застерігала б від шкідливого для них. Її називають правителем (*малік*). У ісламській спільноті (*мілля*) *джігад* є обов'язком, через універсальність ісламської місії (*да'ува*), а також через [необхідність] навернення кожного до ісламу, чи добровільно, чи примусово. Тож халіфат і влада [в ісламі] об'єднані, і відповідна особа може віддати їм належну силу одночасно. А щодо інших спільнот, то їх місія не є всезагальною, і *джігад* не є обов'язком для них, хіба як заради захисту<sup>36</sup>. Таким чином, особа, котра

<sup>34</sup> Коран, 30:7.

<sup>35</sup> Тобто право на встановлення *шаріа'*.

<sup>36</sup> Див., напр., шістнадцятий хадіс у *арба'уні ан-Нававі*, цитований за аль-Бухарі. «Один чоловік сказав Пророку (мир йому і благословення Аллаха!): «Дай мені пораду!». Відповів той: «Не гнівайся». Чоловік повторив [прохання] ще декілька разів, і Пророк (мир йому і благословення Аллаха!) сказав: «Не гнійвайся» (Сорок хадісів ан-Нававі / Пер. з араб., передмова та коментарі М. Якубовича. – Олександрія: Джама'ія Табліг аль-Іслям, 2006. – С. 17). Втім, далі ібн Халдун розвиває тезу про суспільну користь від гніву як засобу

займається релігійними справами, взагалі не зацікавлена у політичній владі. Отож, владу випадково отримує той з них, хто має її, не маючи відношення до релігії. І царська влада приходить до них, як результат групового духу, окрім тих [осіб], які претендують на владу від природи своєї, як-то згадали ми раніше, а не тому, що вони зобов'язані домінувати над народами, як [зобов'язана] ісламська спільнота. Від них лише вимагається утверджувати свою релігію в межах власного [народу].

### **3.41. Про те, що несправедливість призводить до занепаду цивілізації.**

Знай, що напади на людське майно відбивають у людей наміри отримувати його та здобувати. Тому люди починають думати, що майно та кінцева мета його [здобування] полягає у тому, щоб [хтось] відібрав його з їхніх рук. І коли зникає в них прагнення до здобуття майна, люди й не прагнуть робити це.

Розмір та ступінь прагнення до здобуття [майна] залежить від розміру та ступеню нападів на нього. Тому коли напади часті та загальні, що торкаються усіх аспектів життєвої активності (*ма'їш*), то такою ж стає відмова від здобуття, бо прагнення [до здобуття] зникає взагалі через загальне поширення [нападів]. Якщо ж напади на майно незначні, то відмова від здобування також [незначна]. Цивілізація, її добробут і рівень продажу залежить від продуктивності праці та зусиль людей у їхніх інтересах та вигодах (*мукасіб*). І коли утримуються люди від [пошуку] засобів до життєвої активності, і коли припиняється здобування, то починається застій на ринках цивілізації, і це зупиняє стани її. Люди втікають на всі боки, поза правителем [династії], намагаючись здобути хоч щось для свого існування. Зменшується кількість жителів у регіоні. Спустошуються поселення, руйнуються великі міста. Внаслідок хаосу виникає безлад у становищі династій та їх правителя, адже стан династій – це форма цивілізації, що руйнується тоді, коли руйнується її матерія<sup>37</sup>.

Поглянь у цьому відношенні на розповідь аль-Мас'уді про персів... [Історія Мобедхана, який, вдаючись до притчі про двох сов, попередив правителя від руйнування цивілізації].

Розуміймо ж із цієї історії, що несправедливість призводить до занепаду цивілізації, а занепад цивілізації спричиняє руйнування династії та її зникнення.

---

стримування. Досить цікаві думки щодо ефективності керованого насилля та зовнішньої агресії як нібито особливості ісламу свого часу висловлював французький екзистенціаліст Ж. Батай (1897-1962 рр.): «Іслам початково являє собою військовий орден, який накладає більш жорсткі обмеження, в порівнянні з іншими релігіями, на ті види діяльності, які не сприяють накопиченню військової сили з метою загарбницьких війн» (Батай Ж. Теория религии // Теория религии. Литература и зло. – Мн.: Современный литератор, 2000. – С. 114).

<sup>37</sup> Ібн Хальдун відстежує зв'язок між соціально-етичними концепціями ісламу та економічними процесами, що відбуваються у розвинутій цивілізації внаслідок відходу від релігійних норм (див. дет.: Mahieu, Francois-Regis, Mounir Smida, Chamekh Mokhtar. Ethique et Conflits, leçons de la Muqaddima d'Ibn Khaldûn // Ethics and Economics. – 2003. – No. 1. – P. 1-15).

Але ж не дивись на те, що ворожість, яка існує у великих містах, де правлять династії, не призводить до руйнування. Тож знай, що цей факт має місце лише внаслідок зв'язку між нападами та становищем жителів. Якщо ж місто є значним, густина населення велика, а стани жителів найрізноманітніші, то шкода від нападів та несправедливості не є значною, бо ж [місто] зазнає подібних втрат поступово...

[...] Не думай, що несправедливість та ворожість – це лише конфіскація грошей чи власності у їх господаря, без відшкодування та без [законної] причини, як це досить часто розуміють. Насправді [значення] несправедливості ширше за це, тому кожен, хто забирає [чуже], чи силує іншого працювати на нього, чи вимагає чогось без права [на те], чи зобов'язує виконувати щось, не приписане шаріатом, вчиняє несправедливість по відношенню до іншого.

Ті, хто збирає незаконні податки, вчиняють несправедливість. Той, хто вчиняє напад на [чужу власність], чинить несправедливість. Той, хто спокушається на чуже майно, вчиняє несправедливість, і той, хто відбирає чуже майно, вчиняє несправедливість. Той, хто порушує права людей, вчиняє несправедливість. Той, хто загарбує чуже майно силою, вчиняє несправедливість. Це все є дуже важкими наслідками, від яких страждає династія, і які [виявляються] через руйнування цивілізації. Тому знай, що саме у цьому полягає сутність мудрої заборони Законодавця на несправедливість. Він мав на увазі руйнування цивілізації та її занепад, що спричиняє припинення людського роду. Це і є шаріатом, який мудро та цілісно доглядає за п'ятьма справами, як за необхідними – збереженням релігії, душі, розуму, нащадків, власності<sup>38</sup>.

Внаслідок того, що несправедливість, як видно, призводить нас до руйнування [людського] роду, спричиняючи занепад цивілізації, є небезпека у існуванні [несправедливості], тож слід заборонити її, а вказівкою на це є багато [тверджень] Корану та Суні, більше, ніж їх можна навести тут точно та вичерпно. Якби кожна особа була здатна на несправедливість, то список превентивних покарань за неї був би таким самим, як і список покарань за все інше, таке як руйнація людського роду та усе, на що здатна кожна особа, зокрема перелюб, вбивство та пияцтво, але ж не на несправедливість, на здатних до якої неможливо вплинути, бо вони мають силу та владу. Саме тому несправедливість так засуджується, і повторювані обіцянки [кари] є сподіванням на те, що наділена владою особа має стримування у своїй душі. «І Господь твій не вчиняє несправедливості до рабів»...

І внаслідок усіх руйнувань, всі ці [діяння] заборонені шаріатом, тоді як шаріат дозволяє кмітливість (*мукаййіса*) у продажі та купівлі, і забороняє

---

<sup>38</sup> Перераховані ібн Хальдуном фундаментальні права людини (*хукук аль-інсан*) утворюють підґрунтя для соціальної справедливості (*'адль*) та, в кінцевому рахунку, солідарності-*'асабійї*. Можна зробити висновок, що ефективність економічної моделі залежить від ступеню дотримання цих прав. Сучасні мусульманські економісти розглядають права людини в тому ж контексті що й ібн Хальдун (див., напр.: Ас-Салюс, 'Алі Ахмад. Мавсу'а аль-Кадайя аль-Фікгія аль-Му'асіра уа аль-Іктісад уа ль-Іслям. Більбіс-Доха: Дар ас-Сакафа, Дар аль-Кур'ан, б. д. – Т. 3. – С. 745-747).

поглинати майно людей без законної причини [на це]. [Метою] є перешкода тому, що може призвести до зникнення цивілізації через смуту та неможливість життєвої активності...

[...] Знай, що усе це викликано потребою династії та правителя у більшій кількості грошей, бо ж вони звикли до розкоші у своєму житті. Збільшуються їхні витрати та зростають видатки, тоді як прибуток не відповідає їм. Тому правитель впроваджує нові типи та види податків, щоб врівноважити витрати та прибутки. Але розкіш не зупиняє свого зростання, тому й видатки зростають. Потреба у майні людей стає все сильнішою та сильнішою. Через це розмір династії збільшується, поки не зникає вплив її та не втрачається значення її, та не стає вона переможеною тим, хто прагне її. А Бог знає краще!

### **3.50. Про те, що людська цивілізація не може обійтися без політичного керівництва, яке впорядковує її своєю владою ('амр).**

Знай, що, як ми вже неодноразово згадували, об'єднання (*іджтіма*) є необхідним для людини. Це і є значенням цивілізації, про що ми вже говорили. І не можуть обійтися люди в будь-якому об'єднанні без того, хто стримував би їх, керував ними, та до кого б зверталися вони. Його правління над ними буває заснованим на законі (*шара*), зісланому від Бога – коли людей зобов'язують приймати його шляхом віри у винагороду та покарання, яка прийшла до них через того, хто приніс її, а часом буває заснованим на раціональній політиці (*сійяса 'аклійя*), де їх зобов'язують прийняти її шляхом очікування винагороди від правителя, після того, як він пізнав їхні інтереси. Перша [політика] приносить користь для цього світу і для світу майбутнього, бо знав Законодавець кінцеві інтереси людей, а також через те, що вона дбає про спасіння раба у житті майбутньому. Друга ж [політика] приносить користь лише для цього життя<sup>39</sup>. Ми не маємо тут на увазі «політичний утопізм» (*сійяса маданіййя*)<sup>40</sup>. Він означає у філософів те, що необхідно мати кожному члену суспільства в душі своїй та характері, поке не зможуть вони обійтися без правителів. Вони називають «доброчинним містом» (*мадіна аль-фаділя*) те суспільство, яке досягло цього, а норми, пов'язані з ним – політичним утопізмом. Вони не мають на увазі таку політику, яка приводить членів

<sup>39</sup> В даних тезах ібн Хальдун фактично розвиває тезу про можливість індивідуальної свободи у сфері релігії, згідно з якою «спасіння раба» залежатиме лише від нього самого (певною мірою це відображає процес переходу релігії з публічної сфери у приватну), а не від дій правителя. Внаслідок цього у «раба» з'являється індивідуальна відповідальність за будь-яку релігійну діяльність та дотримання чи недотримання релігійних норм. Отож, держава не обов'язково повинна засновуватися на нормах шаріату та «слідуванні істині»; втім, як відзначає ібн Хальдун у вищенаведеному розділі про трансформацію халіфату у царську владу, така політика може бути однією з ознак швидкого занепаду держави взагалі. Таким чином, в будь-якому випадку релігійна складова «політичного керівництва» не втрачає своєї актуальності.

<sup>40</sup> Тут і далі ібн Хальдун полемізує з аль-Фарабі; щодо цієї та нижченаведених концепцій див.: Hammond, Robert. *The Philosophy Of Alfarabi And Its Influence On Medieval Thought*. – NY: The Hobson Book Press. 1947. – p. 50-53.

об'єднання до спільного блага через закони. Це дещо інше, а їхнє «доброчинне місто» є чимось рідким і навіть навряд чи можливим. Вони обговорюють це [явище] як гіпотезу.

А зараз про те, що розумна політика, яку згадували ми раніше, буває двох видів. Перший з них зосереджується на інтересах взагалі та інтересах володаря в зв'язку з управлінням його володіннями зокрема. Такою була політика персів, і вона має вигляд філософії. І Всевишній Бог зробив це зайвим для нашої релігійної спільноти (*мілля*) і завіту халіфату, а законів шаріату достатньо для [реалізації] загальних та особливих інтересів, та мають в собі<sup>41</sup> також правила для царської влади. Другий [вид] дбає про інтерес правителя і те, як він може утримувати для себе царську владу разом з насиллям.... Спільний інтерес, таким чином, відходить на задній план. І така політика, яку несуть на собі члени суспільства, практикується усіма правителями в світі, як мусульманами, так і не-мусульманами. Щоправда, царі-мусульмани діють, наскільки можливо, відповідно до того, що вимагає ісламський шаріат. Тож політичні норми поєднуються з законами шаріату та етики (*адаб аль-халіфа*), нормами, які є природними для [людського] об'єднання, в порівнянні з турботою про силу (*шавка*) та необхідний груповий дух. Приклад цьому, по-перше – релігійний закон, а також праці (*адаб*) філософів і життєписи царів [...].

### 3.51. Щодо появи Магді<sup>42</sup>.

[...] Це – все, що ми вивчили та почули [відносно Магді] про суперечки (*калям*) суфіїв, та те, що зафіксовано знавцями *хадісів* з відомостей (*ахбар*) про Магді. Наскільки це було можливо, ми виклали тут усе якнайповніше<sup>43</sup>. Істина, яка тут проголошується – це те, що повинен ти знати – не реалізується ні релігійний, ні владний заклик (*да'ува*), якщо не існуватиме сила (*шаука*) групового духу для підтримки та захисту їх<sup>44</sup> від тих, хто протистоїть їм, поки не сповнився наказ Божий над ними<sup>45</sup>. Ми з'ясували це раніше, звернувшись до вагомих доказів, котрі ти бачиш.

І груповий дух Фатімідів<sup>46</sup>, та й усіх курайшитів, вже зник в усіх куточках світу. Та існують інші нації, чий груповий дух приніс більше користі<sup>47</sup> (*істагаль*), ніж груповий дух курайшитів – хіба що йде мова про тих, хто

<sup>41</sup> Розенталь додає: «і судження (філософів)».

<sup>42</sup> Есхатологічні настрої мають досить широке поширення і в сучасному глобалізованому світі, тому погляд ібн Хальдуна на подібні рухи не втратили своєї актуальності й досі.

<sup>43</sup> Цим тезам передують детальний аналіз переказів про Магді з точки зору критеріїв достовірності *хадісів*.

<sup>44</sup> Тобто і релігійної, і державної пропаганди.

<sup>45</sup> Над формами заклику – релігійним і державним.

<sup>46</sup> Династія Фатімідів занепала наприкінці XII ст.

<sup>47</sup> Тобто був тривалішим та сильнішим за часів написання «Мукаддіми» (1378 р.).

залишився у Хіджазі – в Мецці, аль-’Йанбу, та у Медині – Фатімідів-Хасанітів, Хусайнітів, Джаф’аритів. Вони поширилися в цих країнах та й домінують там. Вони – бедуїнські племена (*’асаїб*). Розсіялися вони по різних землях, та й правлять там. Їх чисельність сягає тисяч. І якщо кажуть правду про це (*прихід Магді. – М.Я.*), то немає іншого шляху (*ваджг*) для появи його заклик, окрім як через перебування серед них. Бог встановить єдність між серцями їхніми у слідуванні за ним (*за Магді. – М. Я.*), поки не збереться для нього достатньо сили (*шаука*) і групового духу, щоб здійснилося проголошення (*ізгар*) слова його, і зрушилися люди для слідування йому (*Магді. – М. Я.*). І щодо інших випадків, подібних до заклик Фатіміда<sup>48</sup>, котрий міг здійснюватися ним усюди, та без групового духу і сили (*шаука*), окрім як лишень з приналежністю (*нісба*) до *агль аль-байт* – не сповнилося це, та й не було нічого<sup>49</sup>, як-то згадували ми вже з надійними доказами.

І щодо того, що виголошує про Магді народ, темна маса, яка не звертається відносно цього до наставляючого розуму, і яка не наділена знанням, то вона вважає, що Магді обов’язково повинен з’явитися в різних обставинах (*нісба*) і в різних місцях. Вони сліпо наслідують (*таклід*) відомі [перекази] про появу Фатіміда, не знаючи справжнього стану речей (*хакікат аль-’амр*) так, як пояснили його ми. Більшість з них вважає, що поява Магді з необхідністю [повинна відбутися] у віддалених королівствах (*мамляка*) та на периферії цивілізації (*’атраф аль-’умран*), подібних до Забу в Іфрік’ї та Сусу в Магрибі.

#### 4:22. Про діалекти жителів міст.

Знай, що діалекти жителів міст є такими, як і мова нації чи роду, які контролюють їх чи заснували їх. Тож саме через це діалекти усіх мусульманських міст, як на сході, так і на заході в наш час є арабськими, хоча арабська мова *мудар*<sup>50</sup> вже пошкоджена, змінилися її короткі голосні. Причиною цього є те, що мусульманські династії узяли гору над [іншими] народами, а релігія та їх спільнота<sup>51</sup> (*мілля*) є формою існування та царської

<sup>48</sup> Тобто *Магді*, який мав вийти з нащадків Фатіми – доньки пророка Мухаммада та дружини ’Алі ібн Абу Таліба.

<sup>49</sup> Мається на увазі династія Фатімідів, яка, маючи владу над великою частиною північної Африки, Палестини та Сирії, так і не поширила ісма’їлізм в широких верствах населення. Після занепаду династії у XII столітті він остаточно зник з Єгипту. Див.: Дафтарі, Фархад. Краткая история исма’илизма. – М.: Ладомир, 2004. – С. 116-125.

<sup>50</sup> Тобто північноарабський діалект.

<sup>51</sup> *Мілля* «народ», «нація» (порів. *умма*), «релігійна громада», «секта». «Досить цікаво виглядає в даному контексті вислів другого халіфа ’Умара ібн аль-Хаттаба (634-644 рр.): «Араби – матерія ісламу» (Бумельхам, ’Алі. Аль-Фальсафа аль-’Арабійя. Мушкілят уа хулуль. – Бейрут: Му’асаса ’Із ад-Дін, 1993. – С. 6). Отож, *мілля* виступає в якості організаційної форми (*сура*), тоді як сама форма «первинна за матерію (*мадда*)». Таким чином поняття *мілля*, маючи вужчий обсяг за *дін*, фіксує у ібн Хальдуна соціальний вимір релігії як структурованої форми суспільного буття в множині його проявів, найважливішим з яких є політичний, тобто царська влада (*мульк*).

влади. Разом вони складають матерію для [дїну], а форма первинна за матерію, релігія ж походить від шаріату, а він – на арабській мові, бо Пророк (мир йому і благословення Бога) – араб. Отож, необхідно уникати інших мов, крім арабської в усіх мусульманських державах<sup>52</sup>.

Приклад цьому – у забороні ’Умара (нехай буде вдоволений ним Бог!), на використання слів іншомовного походження<sup>53</sup>. Він сказав, що це – *хїбб*, тобто «брехня» та «омана». І з того часу, як релігія почала уникати іншомовних діалектів, і арабська була мовою прихильників мусульманської династії, іншомовних діалектів уникали в усіх провінціях (*мамалїк*), бо люди слїдували володарю (*султан*) та його релігії. Тож використання арабської мови стало одним з символів ісламу та покори арабам. [Інші] народи уникали своїх діалектів та мов у всіх містах та державах. Їхньою мовою стала арабська, і, врешті-решт, вона вкорїнилася в усіх їхніх столицях та містах, а іноземні мови стали прийшлими та чужинськими. Потім арабська мова зазнала шкоди від змішання з [іншими мовами] в частині її правил та змін у закінченнях слів, хоча семантика мови не змінилася. Цю мову стали називати «осідлою» (*хадарїїя*) в усіх столицях ісламу. Крім цього, більшість жителів столиць релігійної спільноти (*мілля*) в наш час, є нащадками тих арабів, які володіли ними та загинули у своїй розкоші. Вони чисельно переважали іноземців, які жили тут і успадкували їхню землю та країну. Мова теж успадкувалася, та залишилася мова нащадків близькою до мови батьків, хоча потроху зазнали шкоди її правила від змішання з іноземними мовами. Їхня мова стала називатися міською, через її відношення до жителів *хадари* та столиць, в порівнянні з мовою кочових арабів, які глибше вкоріненні у арабськість (*арабїїя*).

А коли іноземці, такі, як дайлан і, після них, сельджуки – на сході, а також заната й бербери – на заході, стали правителями і оволоділи усіма ісламськими державами, то від цього зазнала шкоди арабська мова, і взагалі зникла би, якщо б не те, що зберігало її – турбота мусульман про Писання та Суну, які зберігають віру, і, [разом з ними], арабську мову<sup>54</sup>. Усе це давало

---

<sup>52</sup> Саме шляхом єдності мови та релігії досягається уніфікація мислення сповідників, з’являються характерні відмінності від інших культур та релігій. Створюється єдиний понятійно-категоріальний апарат, фіксується досвід горизонтальної та вертикальної комунікації у релігійній системі. Цей процес є глобалізаційним навіть за своїм інтенційним рухом до побудови загальної семіотичної системи; визначаючи мову услїд за Хайдеггером як «дім буття» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. с нем Библихина В. – М.: Республика, 1993. – С. 192), необхідно звернути увагу на надзвичайну смислоутворюючу роль тандему «мова – релігія» (див., напр.: Мечковская Н. Б. Язык и религия. – М.: Фаир, 1998. – 350 С.) як фундаментальної основи для створення єдиного соціокультурного простору.

<sup>53</sup> Інтелектуальна експансія, яка виявляється у запозичненнях та фонетичних змінах, впливає і на лексично-семантичний склад мови (див.: Al-Attas, Muhammad Naquib Syed. Islamic Philosophy: An Introduction // Journal of Islamic Philosophy. – 2005. – No. 1. – P. 35.).

<sup>54</sup> Саме тому в усіх релігійно-правових школах ісламу (*мазагіб*) існувала заборона на переклад текстів щоденної п’ятиразової молитви та інших елементів поклоніння (*їбада*) (Abou Sheishaa, Mohamed. The Translation of the Qur’an: Relevant Issues and Discussions // Journal of the Society for Qur’anic Studies. – 2001. – Volume 1.– No. 2. – P. 5-18). Сакралізація

перевагу для подальшого існування арабського діалекту та усної мови у містах. І коли стали на сході правителями татари та монголи, які не належали до ісламської релігії, то ця перевага зникла, а арабська мова цілком щезла. Від неї не залишилося жодного сліду в мусульманських державах у Іраку, Хорасані, країні Фарс, західній та східній Індії, Мавернагарі, північних країнах та Візантії. Майже зникли і засоби арабської мови і з поезії, і з усного мовлення. Навчання [арабській] є лише ремеслом за допомогою правил, вивчених від арабів та запам'ятованих їхніх слів, чим займаються ті, кому Бог полегшив це. Залишилася арабська мова *мудар* лише у Єгипті, Сирії, Андалузії, Магрибі лише через те, що там досі лишилася релігія і вимагає її. Певною мірою, вона зберіглася. А щодо таких провінцій, як Ірак, та те, що далі від нього, то не лишилося там ні впливу, ні джерела. Навіть наукові книги залишаються написаними на іноземній мові, які викладаються [арабською] у навчальних класах (*маджаліс*). А Бог знає, що правильне, і Бог визначає ніч та день. Нехай благословить Бог Господаря нашого Мухаммада, рід його та сподвижників його, і дарує їм рясний та вічний мир аж до Судного дня. Хвала Богу, Господу світів!

#### **6.08. Про те, що науки чисельні лише там, де зростає цивілізація та збільшується осідле життя.**

Причиною цього є те, що навчання знанням, як ми вже сказали, є одним із множини мистецтв. Ми також вже згадували, що ремесла чисельні лише у містах. Від цивілізації у них та рівня її розвитку, а також осілого життя та розкоші залежить якість та кількість мистецтв, адже вони є справою, додатковою до життєвої діяльності (*ма'аш*). Тож коли жителі цивілізації мають більше робочої сили, ніж потрібно для життєвої діяльності, вона використовується для того, що поза життєвою діяльністю, і що є особливістю людини, тобто науки та мистецтва. А хто за природою своєю прагне до науки, зростаючи у позацивілізаційних умовах (*гайр мутамаддана*), той не може знайти там навчання<sup>55</sup>. Воно ж є штучною справою, тоді як мистецтва відсутні серед жителів пустельних регіонів, як ми вже згадували. Тому ця особа не може обійтися без подорожі у пошуку навчання до розвинутих міст, що характерно для усіх мистецтв. Прикладом цьому є згадане нами про стан Багдада, Кордови, Кайравана, Басри та Куфи. Їхня цивілізація зростала на початку доби ісламу.

---

мови (тобто номінальна непорушність літературної *аль-луга аль-'арабійя*) неодмінно призводить до її надкультурності як засобу комунікації між різними етносами та навіть релігіями, і одночасно як вихідного культуротворчого елементу релігійного дискурсу, зафіксованого у життєвому досвіді окремих індивідів та соціуму.

<sup>55</sup> Ібн Хальдун простежує сталий зв'язок між розвитком науки та процесом урбанізації, характерним не лише для сучасного йому Магрибу та Єгипту, а й для нинішніх мусульманських суспільств.



Там існувало осідле життя. Вони сповнилися морями наук, їхні мешканці були обізнані у навчальній термінології та родах наук, виведенні проблем та дисциплін. Вони перевершили попередників та випередили наступників. Та коли почала занепадати їхня цивілізація та розсіялися її жителі, ситуація цілком змінилася. Зникла звідти наука та навчання, та перейшла до інших міст ісламу. Нині ми бачимо, що наука та навчання існують лише в Каїрі, що у країні Єгипет, бо цивілізація там сильно розвинута, а осіле життя встановлене на тисячу років. Тому мистецтва там добре встановлені та поділені на багато галузей. Серед них є і навчання знанням. Це було засноване там та збережене подіями останніх двохсот років за часів династії турків, починаючи з днів Салах ад-Діна бін Айуба та інших. Так сталося тому, що еміри турків, підлеглі їхній династії, боялися, що їхній правитель вороже поставиться до наступників з їхніх нащадків, бо ж вони були його рабами чи клієнтами, а також тому, що винищення та грабінство завжди з острахом очікуються від царської влади. Тож вони будували багато шкіл, молитовних будинків та фортець-*рибатів*, та й жертвували на їх користь прибуткові *вакфи*, встановлюючи із них частку для своїх дітей, які мали бути там наглядачами або маючи іншу долю. Вони також мали за собою багато добрих справ та сподівалися на винагороду за свої наміри та дії. Через це збільшувалися *вакфи*, зростали надходження та прибутки. Більшало здобувачів знання та його викладачів, бо ж з'явилося багато винагород із *вакфів*. Намагаючись здобути знання, люди подорожували до Єгипту з Іраку та Магрибу. Поширилися науки та отримали тут широке розповсюдження. «А Бог створює те, що побажає»<sup>56</sup>.

#### 6.41. Про те, що улеми є найбільш віддаленими з усіх людей від політичного керівництва та його шляхів<sup>57</sup>.

А причина цього полягає у тому, що улеми звикають до спекулятивного (*нізар*) мислення та занурюються у свої ідеї, будучи відірваними від сенсильного, яке вони абстрагують у своєму розумі. Тому вони здатні судити про загальні універсальні речі, а не про конкретні справи, індивіда, рід, народ чи групу людей. Далі улеми співставляють ці універсалії із зовнішнім світом. За допомогою *кийясу*, що використовується в юриспруденції, вони також проводять аналогію між цими речами та іншими, подібними до них чи схожими

---

<sup>56</sup> Коран, 28:68.

<sup>57</sup> Висловлені ібн Хальдуном у цьому розділі думки певною мірою відображають процес секуляризації, яка виступає в якості неминучого підґрунтя для глобалізації, про що свідчить досвід політичних проектів Рашіда Ганнуші (Туніс) та Абд аль-Каріма Сороша (Іран) (Abdou Filali-Ansary, "Islam and Liberal Democracy: The Challenge Of Secularization // Journal of Democracy. – 1996. – No. 7.2 – p. 76-80). Слід відзначити, що лексичний апарат сучасної арабської суспільної думки виводить обидва поняття з одного кореня ('*аламійя* – «глобалізація» та '*алманійя* – «світськість, секуляризація»; порів. '*алям* – світ). Сам ібн Хальдун обстоював думку про необхідність усунення релігійних авторитетів, богословів (*муттакалімун*) та філософів (*хукама'*, *фаласіфа*) від політичної влади, якщо вони не здатні до пізнання причинно-наслідкових зв'язків у соціально-політичній дійсності.

на них. Тож усі їхні судження та погляди тривають та не [виходять за межі] розуму. Вони не дістаються до відповідності, лише як після завершення дослідження та спекулювання, або й не дістаються до неї взагалі. Справді, [існуюче] в зовнішньому світі є відгалуженнями того, що [міститься] в розумі, як-от, наприклад, шаріат. Він є відгалуженням того, що зберігається у Вказівному Писанні<sup>58</sup> та Суні. І хтось прагне до відповідності між тим, що у зовнішньому світі, та шаріатом, на протигагу поглядам інтелектуальних наук, де хтось, намагаючись довести вірність [судження], прагне досягти відповідності між цими ідеями та тим, що існує в зовнішньому світі. Тому [улеми] звикли в своєму теоретизуванні до розумових справ та мисленневих ідей, і вони не знають нічого іншого.

Політичне керівництво вимагає від його представника уваги до того, що у зовнішньому світі, а також до дотичних [політичному керівництву] умов та притаманних йому [справ], а вони – приховані. Ці речі здатні включати в себе те, що не дозволяє розглянути їх як щось подібне та схоже, а також [здатні] суперечити універсальним ідеям, які хтось намагається співставити з ними. Між різними умовами [існування] цивілізації не можна провести аналогію<sup>59</sup>, бо якщо вони подібні в одному відношенні, то різняться в інших. Улеми звикли до узагальнень та аналогій. Коли вони дивляться на політичне керівництво, то вміщують це в схему (*каліб*) своїх поглядів та метод виведення своїх суджень (*істадлаль*). Вони припускаються багатьох помилок, тож немає довіри до них. Схожими на улемів є кмітливі та розумні жителі цивілізації, які, подібно до правознавців, скеровуються гостротою свого розуму до ідей, аналогій та порівняння, та й припускаються помилок.

Проста ж людина з нормальною природою та посереднім інтелектом мало думає про ці речі, і в неї немає звички до них. Вона скорочує свою думку до конкретних справ такими, якими вони є, і судить про кожен тип умов та особливостей відповідно до того, що характерно для них. Його судження не зазнає впливу аналогії та узагальнення. Більшість його думок зупиняється на чуттєвих справах, і вони не проходять крізь його розум, наче плавець, котрий не віддаляється від берега, стоячи у воді. Поет сказав:

Коли пливеш, не запливай далеко,  
Бо тільки поряд з берегом безпека.

Коли така особа дивиться на своє політичне керування, то їй можна довіряти. Вона має правильний погляд у відносинах зі своїми підлеглими, покращує своє життя, і не зазнає шкоди та збитків, адже має вірну думку. «І над кожним знаючим є Знаючий»<sup>60</sup>.

Ця ситуація дозволяє зрозуміти, що логічному мистецтву не можна довіряти, бо воно далеке від сенсигельного. [Логіка] розглядає друге інтелігібельне. Можливо, матеріальні речі містять у собі щось таке, що не дозволяє [висловлювати] такі судження та суперечать їм, коли хтось споглядає

<sup>58</sup> Тобто Корані.

<sup>59</sup> Букв. «Різні умови [існування] цивілізації не можуть бути порівняні».

<sup>60</sup> Коран, 12:76.

рівнозначну подібність [між ними та зовнішнім світом]. А щодо теоретизування про перше інтелігібельне, то воно менш абстрактне. Це – прояви уяви та образів сенсигібельного. Вони залишаються такими, які дозволяють підтверджувати істинність відповідності [першого інтелігібельного сенсигібельному]. А Бог, Преславний та Всевишній, знає краще, і у Нього – успіх.

#### **6.42. Про те, що більшість носіїв знання в ісламі були іноземцями.**

Цікавим фактом є те, що більшість носіїв знання у ісламській спільноті (*мілля*), як в шаріатських науках, так і в інтелектуальних, були іноземцями, окрім як в небагатьох, рідких випадках. Коли ж з'являвся серед них араб за походженням, то він був іноземцем за мовою своєю, вихованні та своїх вчителів, хоча і релігія є арабською, і законодавець – араб.

Причиною цього є те, що релігія (*мілля*) на своєму початку не мала наук чи ремесел через простоту умов<sup>61</sup> та кочовий [світогляд арабів]. Закони шаріату, які є наказами та заборонами Бога, несли у своїх серцях мужі. Вони вже знали, що ті узяті з Писання та Суни, того, що отримано сподвижники від законодавця. Люди цього часу були арабами, вони не знали нічого про освіту, писання книг, чи систематизацію праць. Вони не мали ні необхідності, ні підстави для цього. Такий стан справ тривав у часи сподвижників та їх послідовників. Спеціальних осіб, що відповідали за передання, називали «*карі*», бо вони були здатні декламувати<sup>62</sup> Коран і не були неписьменними, бо неписьменність в ті часи була загальним явищем серед сподвижників, через те що вони були кочовими арабами. [Тож] знавців Корану в цей час називали *карі*, з вказівкою на цей факт. Вони читали Писання Боже та Суну, дану Богом, бо закони шаріату були відомі лише з [Корану] та *хадісів*, які в більшості випадків були джерелом його коментарю та пояснення. Сказав [Пророк] (мир йому і благословення Бога!): «Я залишаю вам дві речі. Ви не заблукате, поки будете триматися їх. [Це] – Писання Боже та моя Суна».

Передання віддалилося від [початку] за правління ар-Рашіда. Виникла необхідність укласти коментарі до Корану, і записати хадісі через острах втратити їх. Потім стало необхідним знання списків передавачів, задля розрізнення достовірних *існадів* та усіх інших. Потім ще більше законів відносно реальних випадків було виведено з Писання та Суни. Разом з тим, зазнала шкоди мова, і винакла необхідність укласти граматичні правила, і стали навичками усі шаріатські науки, пов'язані з утворенням (*істанбатат*) та виведенням [законів], порівнянням та судженням за аналогією<sup>63</sup>. Необхідними стали також допоміжні науки зі знання правил арабської [мови], правил

<sup>61</sup> *Ахваль* можна перекласти і як «обставини», тобто сукупність тих зовнішніх та внутрішніх чинників, які впливають на становлення та виникнення релігії.

<sup>62</sup> *Кара* тут має ще первісне значення «читати вголос, декламувати». Так як кодифікація Корану відбулася у II-й половині 7 століття, то перші *карі* були *хафізами*.

<sup>63</sup> Ібн Хальдун пов'язує ці процеси з впливом не-арабів.

утворення [законів] та аналогії, і захисту віроповчальних принципів за допомогою доказів, бо з'явилося багато нововведень та ересей. І перетворилося усе це на такі науки, що мають свої навички і вимагають освіти. Отож, вони потрапили до розряду мистецтв...

**6.43. Про те, що тому, чією мовою спочатку була іноземна, важче здобути [пізнання] у науці, ніж арабомовним особам.**

А таємниця цього полягає у тому, що всі наукових дослідження відбуваються лише у ідеях, що [з'являються] у розумі та уяві. Це притаманне як для шаріатських наук, у яких в більшості випадків дослідження пов'язане зі словами, сутність яких походить із законів, виведених з Писання та Суни, і [їхньої мови], що складає дані закони. Усе це має місце в уяві. [Вищевказане] притаманне також і для інтелектуальних ('аклі) наук, які мають місце в розумі.

Мова є лишень тлумаченням тих ідей, що знаходяться у думках. Одна особа передає їх до іншої через бесіду, диспут та освітній процес. Її метою у дослідженнях наук є досягнення навичок через постійну працю над цими речами. Слова та висловлювання є посередниками та завісами між ідеями...

Коли ісламська спільнота розширила своє панування (*малякага*) і включила в себе [багато інших] народів, то науки давніх були втрачені в результаті пророчої місії [в спільноті] та її Писання, і неписьменність стала особливою ознакою [ісламу]. Потім вони взяли царську владу та силу, тож інші народи працювали на [мусульман] у цивілізації та розвитку. Їхні шаріатські науки перетворилися на мистецтва, тоді як раніше вони були переданням. Виникли серед [мусульман] навички [вчених]. Було написано багато збірок та книг. Мусульмани прагнули до вивчення наук інших народів, і передавали їх до себе за допомогою перекладів, змінюючи їхню форму відповідно до своїх поглядів. Вони переклали їх на свою мову з іноземних мов та й перевірили їхні досягнення. Іншомовні рукописи були забуті, полишені, знищені та стерті на порох. Усі науки стали існувати на арабській мові. Збірки також були написані арабським письмом<sup>64</sup>. Тому необхідно було особам, що займаються наукою, володіти значенням арабських слів та [навичками арабського] письма, а не якимись іншими мовами через те, що ті зникли і не складали ніякої цікавості [...].

---

<sup>64</sup> Культурні та мовні трансформації періоду арабської експансії мали два протилежних вияви: з одного боку, національні особливості розчинялися в єдиному соціокультурному просторі, з іншого боку, характерні риси кочових арабів (*бадава*) змінювалися під впливом інших етносів. У контексті релігії це виявилось у явищі етноконфесійного синкретизму (під впливом зороастризму, мандеїзму, християнства, іудаїзму та ін. релігій в ісламі започаткувалися окремі релігійні рухи), тоді як політична ситуація змінювалася відповідно до розподілу *асабійї*. (див., напр., історію перських династій часів Аббасидських халіфів: Лэн-Пуль, Стэнли. Мусульманские династии / Перевод а англ. с примеч и доп. В. Бартольда. – М.: Восточная литература, Муравей, 2004. – С. 91-106).

## Висновки

Абу Зайд 'Абд ар-Рахман ібн Хальдун розглядає історичний процес (*таріх*) як результат взаємодії соціальних (*іджтіма'і*) та політичних (*сійясі*) факторів. Разом з тим, мислитель цілком допускав можливість Божественного втручання у земні події<sup>65</sup>, розглядаючи динамічний розвиток світу як процес розгортання Божественної волі та могутності (*аль-ірада уа ль-кудра*) в контексті ісламського вчення про передвизначення (*кадр*). Універсалізація *таріху* шляхом вивчення його природи (*табі'а*) та законів (*кавванійн*), спільних для усіх часів та народів, дозволили ібн Хальдуну відстежити ті особливості взаємодії індивіда та суспільства<sup>66</sup>, які в перспективі свого розвитку впливають на об'єднанчі процеси (*тал'юф*) у соціумі. Історичні приклади (*'ібарат*), якими ібн Хальдун демонструє дієздатність свого методу<sup>67</sup> свідчать про те, що він «намагався пояснити історичні та соціальні явища з точки зору певної всеохоплюючої схеми, яка враховувала би природу та динаміку людської цивілізації».<sup>68</sup> Саме тому методологічні принципи, розроблені ібн Хальдуном, застосовуються у сучасному політологічному та економічному моделюванні<sup>69</sup>. Дослідження цих методів, виконане автором даної роботи, дозволяє стверджувати, що модель глобалізації також експліцитно присутня у «Мукаддімі», зокрема у тих фрагментах творчого спадку мислителя, які присвячені аналізу становлення ісламської цивілізації (*аль-умран аль-ісламі*).

---

<sup>65</sup> Busch, Briton Cooper. Divine Intervention in the "Muqaddimah" of Ibn Khaldun // History of Religions. – 1968. – Vol. 7. – No. 4. – P. 317-329.

<sup>66</sup> Katsiaficas, George. Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the New Millenium. <http://www.eroseffect.com/articles/Khaldun.PDF>

<sup>67</sup> Втім, досить велика кількість дослідників звертає увагу на те, що сам ібн Хальдун не зміг застосувати розроблені ним методи у написанні історії народів світу, створивши «компіляцію звичайного типу» (на думку В. Бартольда; цит. за.: Фомина Д. В. Власть и государство в философии Ибн Хальдуна. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – М.: РУДН, 2003. – С. 3-4; див. також: Al-Araki, Abdel Majid. Ibn Khaldun: A Forerunner for Modern Sociology // Discourse of the Method and Concepts of Economic Sociology. – Oslo: Oslo University Press, 1983 – p. 7-28.; див. контраргументи французького перекладача «Мукаддімі» 'Абд ас-Саляма аш-Шаддаді у: Cheddadi, Abdesselam. Reconnaissances d'Ibn Khaldun // Espirit. – 2005. – No. 11. – P. 132-148). На нашу думку, ця дискусія пов'язана швидше з недостатнім вивченням окремих аспектів спадку ібн Хальдуна, ніж з особливостями його підходу до написання історії; проте *глобалізм* його концепції червоною ниткою проходить крізь сторінки «Книги порівняльних прикладів...» (див. деякі аспекти наукової новизни та схему самої роботи в дослідженні А. Енана: Enan, Mohammad Abdullah. Ibn Khaldun. His Life and Works. – New Delhi: Kitab Bhavan, 1997. – p 134-149).

<sup>68</sup> Араби, Биляль. Ибн-Хальдун – основоположник арабской социологии // Социологические исследования. – 1990. – № 11. – С. 107-109.

<sup>69</sup> Akbar, Ahmed. Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today // The Middle East Journal. – 2002. – Vol. 56. – No. 1. – p. 20-45; Abootelebi, Ali R. Islam, Islamists and Democracy // MERIA. – 1999. – Vol. 3. – No. 1. – p. 7-14. Розов Н.С. Закон Ибн Халдуна. К чему может привести рост коррупции и силового принуждения в России // Политический класс. – 2006. – No. 16. – С. 2-4.

Особливості ісламу як результату пророчої місії *хатм ан-набіїйн* («печатка пророків») Мухаммада, ібн Хальдун мислить в контексті етноментальних та культурних характеристик арабів, а згодом – персів, берберів, турків та ін. народів. Процес поширення ісламу (*інтішар аль-іслям*) виглядав у мислителя *глобальним процесом*, який охопив більшу частину ойкумени. Можна згрупувати відзначені ібн Хальдуном глобальні явища цивілізаційного розвитку наступним чином:

1) Соціально-політичні (*'асабіїя*, перехід від *бадави* до *хадари*, утворення царської влади (*мульк*) та поступовий занепад в разі відсутності реформ). Ці явища включають у себе формування групового духу (*'асабіїя*), об'єднуючого окремі доми (*буйут*) в ціле плем'я (*кабіл*), а згодом – у цілий народ під проводом могутньої династії (*дауля*, що складається з *агль аш-шаква* – «людей сили»), яка володіє примусом (*кагр*) та перевагою (*таглюб*). Саме розвиток та зміцнення *'асабії* на основі родинних зв'язків чи за рахунок збільшення кількості прибічників, посилює саму династію, яка захоплює все нові та нові регіони, відповідно до кількості людських ресурсів<sup>70</sup>. Стабільне політичне об'єднання навколо царської влади (*мульк*) можливо лише за умови надійного соціального підґрунтя.

2) Релігійні (*нубувват* (пророча місія), виникнення релігійної громади – *мілля*, *ас-сібга ад-дінїя* – «релігійне забрвлення»). На думку ібн Хальдуна, інтегративна функція релігії повинна бути використана з метою створення потужного соціального об'єднання із взаємопідтримкою та взаємодопомогою (*та'аувун*) всередині. Релігійна громада (*мілля*) фіксує один із соціальних вимірів людської спільноти, а саме тенденцію до єдності мети (*матлуб*) діяльності сповідників та досягнення кінцевих інтересів-благ (*масаліх*). Усунення від прямої політичної влади релігійних кіл (тобто улемів) зумовлене особливостями єдності політики та релігії в ісламі, де постать халіфа спрямована на практичну діяльність, тоді як *'улама* займаються справами уможлидного (*ма'акулят*) характеру. Враховуючи відсутність у ісламі такої організаційно-адміністративної інституції як церква, погляди ібн Хальдуна не слід вважати секуляризаторськими; проте в контексті глобалізації особливого значення набувають тези ібн Хальдуна про раціональну (*сійяса 'аклія*) та шаріатську політику (ідеалом останньої є мусульманська громада часів пророка Мухаммада).

3) Етнокультурні (мовні та культурні зміни, перехід у іслам великої кількості *'аджамі*). Лексичний апарат «Мукаддіма» ібн Хальдуна загалом не містить поняття «культура» в європейському розумінні цього слова; найбільш релевантним терміном виступає концепт *'умран*<sup>71</sup>. Розвиток цивілізації ісламу (*'умран аль-іслям*) можна умовно розподілити на декілька періодів, кожен з яких характеризувався тенденцією до створення універсального соціокультурного об'єднання, яке поглинуло би суттєві етнічні відмінності. Виходячи з досвіду історії новітнього та класичного ісламу, можна

<sup>70</sup> Ібн Хальдун. Мукаддіма. – С. 202-204.

<sup>71</sup> Від дієслова І-ї пророди *'амара* – «жити», «населяти», «обробляти».

стверджувати, що націоналістичні проекти в межах цієї релігії загалом не мають серйозних шансів на успіх<sup>72</sup>. Разом з тим, цілком можливим стає етноконфесійний синкретизм, який супроводжується також мовними змінами. Непорушність мови сакральних текстів, імпліцитно присутня у життєвому досвіді сповідників ісламу, виявляє себе як надцивілізаційний елемент, наявний у інших етнічних утвореннях (Персія, імперія Сельджуків тощо). Розмовна мова ж зазнає постійних змін; лише наукова та релігійна лексика лишаються у визначених межах.

Як свідчать останні соціологічні опитування, громадська думка більшості арабських країн налаштована проти глобалізації як такої<sup>73</sup>. В першу чергу це пов'язано із вже згаданим отождоленням глобалізації та вестернізації, глобалізації та секуляризації, посиленням антиамериканізму. В дійсності ж ці процеси є лише складовою частиною сучасного глобалізму. Тому подальше вивчення спадку ібн Хальдуна та соціально-політичних концепцій інших мусульманських мислителів (аль-Макрізі, аль-Маварді; сучасних представників перської філософської думки – Муртади Мутаггаріра, Хусайна ат-Табатабаї та ін.) дозволить відкрити ті механізми глобалізації, які *притаманні ісламу як такому*. В умовах сучасних процесів успіх ісламу як паралельного проекту глобалізації буде залежати від того, наскільки власне ісламська парадигма об'єднання світу зможе використовувати свою надкультурну та надцивілізаційну спрямованість.

---

<sup>72</sup> Див.: Dawesha, Adeed. Requiem for Arab Nationalism // Middle East Quarterly. – 2003. – Vol. 10. – No. 1. – P. 25-41.

<sup>73</sup> Noland M., Pack H. Islam, Globalization, and Economic Performance in the Middle East // SAIS Review. – 2004. – Vol. 24. – No. 2. – P. 105-116.