

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра релігієзнавства

**«ІСЛАМСЬКИЙ РУХ ОПОРУ» (ХАМАС): ЙОГО ІДЕЙНІ ВИТОКИ,
ПРИЧИНИ ФОРМУВАННЯ, ПОЛІТИЧНІ ДИСКУРСИ ТА
ДІЯЛЬНІСТЬ**

Кваліфікаційна робота

зі спеціальності 031 «Релігієзнавство»

на здобуття академічного звання магістрарелігієзнавства

Студентка-виконавиця:
Уманцева Ірина Марківна

2 курс

Науковий керівник:
Сарапін Олександр Васильович
кандидат філософських наук, доцент

(підпис)

Допущено до захисту:
Зав. кафедри _____

Київ-2020

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ	7
РОЗДІЛ 2. ЗНАЧЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ЧИННИКІВ 20 СТОЛІТТЯ ЯК ПІДҐРУНТЯ ЗАРОДЖЕННЯ ХАМАСу.....	16
2.1. Історико-культурні передумови виокремлення палестинського націоналістичного руху	16
2.2. Роль сіонізму в розвитку палестино-ізраїльського конфлікту	24
2.3. Вплив «Братів-мусульман» на утвердження ідеологічного курсу ХАМАСу	31
Висновки до другого розділу	37
РОЗДІЛ 3. ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ СКЛАДОВОЇ ІДЕОЛОГІЇ ХАМАСу	40
3.1. Значення та функції землі Палестини	41
3.2. Характеристика мусульмансько-єврейського конфлікту та його виявів	49
3.3. Концепція «ворога» у космічній війні	57
3.4. Еволюція підходу до вирішення конфлікту	62
Висновки до третього розділу.....	67
ВИСНОВКИ.....	70
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	73

ВСТУП

Темою нашого дослідження є «Ісламський рух опору» (ХАМАС): його ідейні витоки, причини формування, політичні дискурси та діяльність».

Актуальність теми дослідження беззаперечно пов'язана з нинішніми реаліями, які включають діяльність терористичних організацій. Частина терористичних рухів спирається на релігійні догми, адаптуючи які, конструює власну ідеологію, що легітимізує насильство. Функціонування терористичних груп спричиняє ряд проблем, які потребують детального аналізу та вирішення, серед яких чіткість термінології та типологізації, поширення насильства та його нормативність, захист прав і свобод людей, які знаходяться у регіоні діяльності подібних груп. Також однією з нагальних проблем є ефективність антитерористичної діяльності та її законодавчий аспект, який в основному бореться лише з наслідками терористичних актів, а не з їх корінням. Ідеологія релігійного тероризму спотворює світогляд та є зручним прикриттям визначеної політичної боротьби. Крім того, вона характеризується насильницькими стратегіями, які можуть включати масові вбивства, що призводить до руйнування соціальних цінностей. У зв'язку з небезпекою релігійного тероризму, глибинне наукове дослідження ідеологій організацій-представниць даного феномену, яке б включало ґрунтовний аналіз замість сухого розгляду наслідків терористичних актів, є необхідним та дозволило б якнайкраще сформулювати причини певних діянь групи та способи боротьби з ними.

Терористичні організації як ті, що мають нестабільний характер та є продуктами конкретного збігу соціально-політичних обставин, становлять один з найбільш серйозних викликів для сучасної цивілізації. Доволі показовою є діяльність таких груп у контексті арабо-ізраїльського конфлікту, який триває більше ніж півстоліття. Роль релігійного фактору в ньому відіграє важливе значення та має бути більш детально розглянута заради включення до контексту толерантного врегулювання протистояння. У даній

роботі ми будемо акцентувати увагу на діяльності терористичної організації «Ісламський рух опору» (ХАМАС) в її палестино-ізраїльському контексті.

Власна інтерпретація рухом релігійних повноважень на земельне володіння Палестиною створює низку проблем, серед яких загроза життів не тільки військового, але й цивільного населення. Тим паче сакральність Єрусалиму для представників всіх авраамічних релігій та питання їх мирного співіснування підсилює нагальність пошуку шляхів врегулювання арабо-ізраїльського конфлікту, який з кожним днем приносить все більшу кількість жертв через його революційно-оборонний характер.

Детальний аналіз, який буде включати більш комплексну систему коренів, взаємозв'язків та особливостей функціонування ХАМАСу, забезпечить подальшу результативність наукових досліджень, круглих столів та конференцій зі шляхів мирного врегулювання (*англ. «religious peacebuilding»*), матеріали якого можуть мати практичне застосування. Також для успішного концептуального осмислення феномену ми звертаємось до фактору впливу «західної цивілізації» на розвиток ісламського тероризму близькосхідного регіону.

Об'єктом дослідження є ісламські терористичні організації, їхня діяльність та впливи на міжнародну соціально-політичну, економічну та культурну сфери.

Предмет дослідження — особливості ідеологічних виявів, причин зародження, політичних дискурсів та діяльності «Ісламського руху опору» (ХАМАС) в контексті палестино-ізраїльського конфлікту.

Метою даної роботи є виявлення специфіки оформлення та особливостей застосування ідеології ісламської терористичної організації «Ісламський рух опору» (ХАМАС) у контексті палестино-ізраїльського конфлікту.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання низки **завдань**:

- розглянути історико-культурні передумови виокремлення палестинського націоналістичного руху;

- окреслити роль сiонiзму в процесi розвитку палестино-iзраїльського конфлікту;
- прослiдити елементи впливу iдеологiчної бази «Братiв-мусульман» на подальшу дiяльнiсть ХАМАСу;
- визначити особливостi застосування земельної iдеологiї ХАМАСу;
- дослiдити особливостi локального вияву мусульмансько-єврейського конфлікту;
- охарактеризувати концепцiю «ворога» у божественнiй мусульмансько-єврейськiй вiйнi;
- проаналiзувати розвиток пiдходу до вирiшення конфлікту.

Актуальнiсть мiждисциплiнарного аналізу питання через використання ХАМАСом релiгiї як iнструменту для утвердження власної iдеологiї в усiх сферах життя суспiльства обумовлює **методи даного дослiдження**.

Зi змiстовних методiв першого рiвня ми використовували у дослiдженнi дiалектичний, феноменологiчний. Данi методи допомогли в окресленнi меж дослiдження та її головної лiнii.

Дiалектичний метод був застосований при опрацюваннi етапiв становлення та розвитку «iсламського руху опору», що дозволив вiднати бiльш глибокi зв'язки подiй та окреслити тенденцiї, в яких вiдбулось його зародження.

Феноменологiчний метод допомiг оформити особливостi дiяльностi ХАМАСу через вiдмову вiд упереджень, якi фiгурують особливо в захiдних ЗМi та насаджують концепцiю власної свiтової домінацiї.

До загальнонаукових методiв, використаних у дослiдженнi, вiдноситься системний аналіз та порiвняльний методи, якi допомогли виявленню закономірностей мiж елементами арабського (зокрема палестинського) та єврейського нацiоналiстичних рухiв.

Серед спецiально-наукових методiв варто видiлити структурно-функцiональний, який був направлений на розкриття особливостей

«Ісламського руху опору» та його функціонування. Також ми застосовували метод релігійної герменевтики для аналізу першоджерел дослідження.

До дисциплінарних методів відноситься зіставний, спрямований на вияв спільних та відмінних рис ідеологій «Братів-мусульман» та ХАМАСу, концепцій аль-Банни та Кутба та специфіки їх практичного застосування.

Поширення використання міждисциплінарного характеру дослідження у сучасному релігієзнавстві дозволить розширювати методологічну базу для подальших досліджень, які відкриють перспективу цілісного осмислення релігійних феноменів.

Ступінь наукової розробки теми: загальне поле релігійного тероризму окреслене в працях М. Юргенсмайєра, Дж. Еспозіто, І. П. Добаєва та В. І. Немчини, Ю. В. Ахромєєвої, А. М. Кадієвої, А. Арістової, В. Пісоцького, Й. Ганнінга, Дж. Майєра та інших.

Виключно з політичної точки зору був виконаний аналіз близькосхідного конфлікту в працях В. С. Бруза, О. А. Коппель, Є. Я. Сатановського.

Роль релігії в арабо-ізраїльському конфлікті розглядалась у роботах М. Маоза, Г. А. Меламедова, Т. В. Носенко, А. М. Захарченко, В. Д. Дзюбенко та інших.

Найбільш ґрунтовно звертаються до аналізу «Ісламського руху опору» такі дослідники як Халед Хруб, Йерун Ганнінг, Беверлі Мілтон-Едвардс та Стефан Фаррел, Шауль Мішаль та Аврахам Села та інші.

Незважаючи на те, що різноманітні вияви політичного ісламу є однією з нагальних проблем сучасного суспільства, український науковий простір потребує більшої кількості досліджень та експертної оцінки релігієзнавців.

Структура роботи включає вступ; 3 розділи, висновки, список використаних джерел (70). Загальна кількість сторінок у роботі -- 78.

РОЗДІЛ 1

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Літературу, до якої ми звертались в даному дослідженні, можна передусім класифікувати за такими критеріями: першоджерела, праці зарубіжних дослідників, праці вітчизняних дослідників.

По-перше, це першоджерела. У контексті даної роботи першоджерелами виступили Коран у перекладі М. Якубовича [22], Сахіх аль-Бухарі [60], Сахіх Муслім [61], Хартія «Ісламського руху опору» (ХАМАС) [67, 68], робота мусульманського мислителя Саїда Кутба «Віхи на шляху» [58], тексти міжнародних документів таких як декларація Бальфура [56], угода Сайкса-Піко [57] та інші.

По-друге, це роботи таких зарубіжних дослідників, що торкалися порушених у даному дослідженні питань, як А. Б. Волков [4], Г. Г. Косач [10], А. В. Крилов [11, 12], Т. В. Носенко [15], М. Ражбадінов [17], А. В. Іванов та А. А. Іванова [8], Л. М. Самарская [19], Е. Сьоренсен [20], Е. Ренан [18], Г. Антоніус [26], А. А. Айяд [28], Н. Делонг-Бас [31], М. Дампер [32], Дж. Еспозіто [33], Дж. Гелвін [35], Й. Ганнінг [36, 37], К. Хьювер [39], Х. Хруб [40], М. Юргенсмайер [42, 43], Г. Козловські [44], Б. Льюїс [45, 46], М. Маоз [47], Б. Мілтон-Едвардс [50], С. Мішаль та А. Села [52], М. Мусліх [53], А. Нуссе [54], Е. Саїд [62], А. Тамімі [65, 66], Б. Тібі [69] та інші.

По-третє, це дослідження таких вітчизняних вчених, присвячених темам політичного ісламу та ісламського фундаменталізму, як О. А. Аулін, Д. В. Брильов, Є. М. Примаков, О. М. Васильєв, С. Н. Григорян, С. Р. Смирнов, Н. О. Пророченко, О. А. Ярош, Р. І. Камалов, І. В. Куліш, К. В. Семчинський, А. Арістова [2] та інших.

Наприклад, Є. М. Примаков досліджував теми ісламського радикалізму та його різновидів, а також міжнародного тероризму, який завуальовує свою діяльність релігійними лозунгами. О. М. Васильєв, С. Н. Григорян, С. Р. Смирнов аналізують процес формування фундаменталістської думки в

країнах Близького Сходу. І. В. Кулішем була захищена кандидатська робота «Ісламський фундаменталізм: релігійно-політична сутність та форми прояву (на матеріалах Арабської Республіки Єгипет). К. В. Семчинський звертався до аналізу концептів війни та миру в ісламі та християнстві.

У 2019 році була видана колективна монографія «Іслам і політика: ідеологія, рухи, організації» за редакцією О. А. Ауліна, Д. В. Брильова, Н. О. Пророченко, О. А. Яроша.

До питання свободи релігії у своїх працях звертались М. Ю. Бабій, А. М. Колодний, М. І. Кірюшко.

Дослідження політичного аспекту близькосхідного конфлікту розкриваються у працях В. С. Бруза, О. А. Коппель, Є. Я. Сатановського. Аналізу релігійних процесів всередині палестино-ізраїльського конфлікту присвячені дослідження А. М. Захарченко, В. Д. Дзюбенка [6].

Після попередніх зауважень перейдемо до детального огляду літератури з праць науковців, які безпосередньо присвячують свої дослідження діяльності «Ісламського руху опору» та застосовують різні підходи для його аналізу. Це такі вчені як Халед Хруб, Йерун Ганнінг, Беверлі Мілтон-Едвардс та Стефан Фаррел, Шауль Мішаль та Аврахам Села та інші.

Перша група досліджень спирається на всебічне розуміння ХАМАСу з наукової точки зору (еволюція думки та діяльності). До неї можна віднести роботу Халеда Хруба «ХАМАС: Політична думка та практика» [40]. Книга Хруба має два видання: англійською та арабською мовами. У нашому дослідженні ми використовуємо англійське видання.

Дослідження Хруба вважається одним з найавторитетніших внесків в аналіз цього питання. Воно акцентує на політичній думці ХАМАСу, використовуючи первинні джерела та інтерв'ю керівництва руху, які раніше не були опубліковані. Незважаючи на всеохопність дослідження, не звертається достатньої уваги та не вистачає точності релігійних принципів, на основі яких ХАМАС будує свої політичні та ідеологічні погляди. Тобто,

робота опускає вивчення механізмів, які застосовує ХАМАС у заохоченні політичної динамічності руху в рамках сталого релігійного обрамлення.

Друга група також демонструє всебічне розуміння ХАМАСу, акцентуючи на політичному, історичному, соціально-економічному та ідеологічному контекстах, проте шляхом польових досліджень та інтерв'ю. Найбільш яскравим прикладом у цій категорії є робота Йеруна Ганнінга «ХАМАС у політиці: демократія, релігія, насильство» [36]. Дослідження спирається на десятки інтерв'ю з лідерами ХАМАСу та його звичайними членами, противниками руху та місцевими аналітиками, які в основному були зроблені під час дев'ятимісячного проживання автора у місті Газа (1998). Дана робота є серйозним політичним аналізом, яка демонструє ХАМАС як продукт мінливого зовнішнього середовища. Ганнінг критикує два основні підходи у вивченні ХАМАСу, з точки зору понять «тероризм» та «ісламізм», стверджуючи, що вони занадто покладаються на вторинні джерела та опускають важливість польових досліджень та інтерв'ю, які б більш чітко окреслили методологічні та концептуальні рамки дослідження. Він також робить висновок, що ХАМАС фактично розмежовує релігійну та політичну сфери, маргіналізуючи всебічний характер релігії у питаннях миру, економіки та прав людини при аналізі руху. Незважаючи на окреслення важливості релігії для розуміння діяльності ХАМАСу, оскільки рух критикує спроби нав'язати західну релігійну концепцію її всебічною ісламською концептуалізацією, для Ганнінга ці питання залишаються скоріш світськими, а не релігійними.

Третя група досліджень має описово-історичний характер та розглядає питання еволюції руху на різних етапах. До цієї категорії можна віднести роботи Аззама Тамімі «ХАМАС: Неписані глави» [66], Беверлі Мілтон-Едвардса та Стефана Фаррела «ХАМАС: Ісламський рух опору» [50], Шауля Мішала та Аврахама Сели «Палестинський ХАМАС: бачення, насильство та співіснування» [52].

Робота Тамімі вважається одним з кращих досліджень, які освячують історичний та інтелектуальний розвитки ХАМАСу. Унікальність даного дослідження базується з огляду на те, що була вперше відкрита інформація про процес прийняття рішень у палестинській філії «Братів-мусульман» з подальшим переходом до військового опору. По-друге, була розкрита давня таємниця Хартії ХАМАСУ, а саме розгляд нової хартії, яка б замінила поточну. За словами Тамімі, нова хартія б визначила ХАМАС як визвольний рух, позбавлений будь-якого релігійного забарвлення. Однак Тамімі підкреслює, що задуманий документ ніколи не визнає право Ізраїлю на його існування як єврейської держави. По-третє, унікальним це дослідження є через обговорення коренів поняття «худна» в ісламському пророчому та історичному досвідах. Питання таких релігійних аспектів як характер боротьби з євреями, статус палестинської землі як вакфу не проаналізовані детально. Спираючись на те, що головна мета дослідження Тамімі полягала в оприлюдненні нової інформації про шлях руху, висновки роботи не пояснюють як автор дійшов до певних характеристик Хартії ХАМАСу в рамках методології ісламської юриспруденції.

Друге дослідження в даній категорії — це робота Мілтона-Едвардса та Фаррела, яка базується на значній кількості особистих інтерв'ю з лідерами ХАМАСу та експертами руху. Робота розглядає вплив історичних та інтелектуальних ідей «Братів-мусульман» та сирійського богослова Шейха Ізз ад-Діна аль-Кассама на подальшу діяльність ХАМАСу. Також дослідження коротко торкається питань «худни», внутрішньої дискусії щодо ролі Хартії руху та релігії у процесі формування думки «Братів-мусульман» та ХАМАСу. Однак, як і Тамімі, Мілтон-Едвардс та Фаррел не мали наміру вивчати інтелектуальний розріз витоків ХАМАСу, тому й обговорення цих питань мало не досить глибинний характер.

Третє дослідження — це ізраїльська робота Шауля Мішаля та Аврахама Сели. Дане дослідження звертається до становлення інтелектуальних та релігійних переконань на різних етапах розвитку

ХАМАСу та має на меті пояснити вплив кожного з періодів на гнучкість політики руху. Автори спираються на першоджерела, здебільшого на неопубліковані документи, серед яких листівки ХАМАСу, його внутрішня документація, матеріали палестинської, ісламської, арабської та ізраїльської преси. Релігійні виміри дискусій відносно націоналізму та перемир'я в думці та практиці ХАМАСу не є досить ґрунтовними.

Четверта категорія досліджень ХАМАСу вивчає його ідеологію та позиції, спираючись на аналіз тексту Хартії руху та документів, пов'язаних з ним. До неї можна віднести роботу Андреа Нуссе «Мусульманська Палестина: ідеологія ХАМАСу» [54]. Авторка робить акцент на журналі «Філастін аль-Мусліма» (букв. з араб. «Мусульманська Палестина»), який виходив в Лондоні з початку 1980-их років, та наполягає, що цей журнал пов'язаний з ХАМАСом. Дослідження Нуссе охоплює декілька тем, серед яких розвиток ісламської думки на зламі 19-20 століть, що відбувався на тлі західної експансії в арабо-мусульманському світі, та вплив Кутба на позиції «Братів-мусульман» стосовно повторного впровадження концепції джихаду. По-друге, осмислення питання Ізраїлю, сіонізму та євреїв ХАМАСом. Нуссе намагається пояснити причини плутанини між юдаїзмом та сіонізмом в ісламістській ідеології та формування негативного сприйняття євреїв ХАМАСом та ісламістами загалом. По-третє, авторка аналізує мету ХАМАСу у створенні «Ісламської палестинської держави», доходячи висновку, що концепція «вакфу» для опису земель Палестини є нещодавнім розвитком в ісламській думці, та священність Палестини в ідеології ісламістів сьогодні (зокрема ХАМАСі) сформована під впливом юдаїзму. Незважаючи на важливість деяких аргументів у спробі пояснити ідеологію руху, Андреа Нуссе спиралась на обмежену кількість джерел арабською мовою, які не в змозі достатньо охопити інтелектуальну та юриспруденційну системи ХАМАСу.

Далі перейдемо до аналізу наукових праць, які вивчають термінологічне поле релігійного тероризму. Серед зарубіжних дослідників це

М. Юргенсмайєр, Дж. Еспозіто, І. П. Добаєв та В. І. Немчина, Ю. В. Ахромєєва, А. М. Кадієва та інші, серед вітчизняних — А. Арістова, В. Пісоцький та інші.

М. Юргенсмайєр звертався до понять «космічної війни», аналізуючи специфіку релігійного тероризму [42, 43]; Дж. Еспозіто виокремлював характерні риси ісламістського тероризму [33]; А. М.Кадієва досліджувала сутність та причини релігійного екстремізму; І. П. Добаєв та В. І. Немчина вивели власну типологізацію різновидів ісламського тероризму [7]; Ю. В. Ахромєєва аналізувала соціокультурні засади релігійного екстремізму; А. Арістова досліджувала поняття «релігійний конфлікт» та підходи до його визначення [2]; В. Пісоцький детально вивчає засоби вирішення міжконфесійних конфліктів.

Безпосередньо явище релігійного тероризму було досліджено Й. Ганнінгом через аналіз релігійної складової тероризму [37]; Дж. Майєром через висвітлення зв'язку насильства та різних релігій [49].

У другому, теоретико-історичному розділі нашого дослідження, ми вивчали передумови виникнення «Ісламського руху опору» та еволюцію релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті.

Зокрема, ми звернули увагу на культурне поле в якому відбулось зародження та посилення ролі радикальних елементів арабського руху опору. Наприклад, розвиток орієнталізму як системи західного знання про Схід сприяв утвердженню ідеї беззаперечного європейського домінування на Сході. Праці таких науковців як Шарля Луї де Монтеск'є, Ернеста Ренана [18], Сильвестра де Сасі, Едварда Саїда [62] та інших стали чудовою демонстрацією даної тенденції.

Подальше дослідження присвячене виокремленню палестинського націоналістичного руху, особливостям його періодизації та характерним рисам кожного з етапів. Ми звертались до праць таких дослідників як Джордж Антоніус, Абдель Азіз Айяд, Уелдон Меттьюз, Бернард Льюїс,

Йехошуа Порат, Джеймс Гелвін, Мухаммад Мусліх, Григорій Косач та інших.

Так, Дж. Антоніус детально описує витoki та розвиток арабського націоналізму, демонструючи його як позитивну силу, яка виступала за політичні права [26]. А. А. Айяд зосереджується на детальному аналізі факту того, що Палестина та палестинці є частиною арабської умми та регіону [28]. У. Меттьюз переглядає ріст націоналізму в палестинській політиці, стверджуючи, що пропаганда націоналістичної ідеї була нерозривно пов'язана з опором британському імперіалізму [48]. Також він звертається до раних настроїв палестинського націоналізму та його стосунків з ісламською та панарабською ідентичностями. Б. Льюїс як один з провідних дослідників Близького Сходу приділяє увагу аналізу внутрішньої та зовнішньої сил, що сформували арабський світ, демонструючи як західні ідеї руйнували старі конструкти традиційного способу життя арабів та спричинили незадовільний попит на соціально-культурне та політичне оновлення [46]. Й. Порат спирається на арабські та івритські першоджерела, англо- та франкомовні офіційні та неофіційні документи задля створення одного з перших досліджень про зародки палестинського націоналізму. Американський сходознавець Дж. Гелвін досліджує процеси трансформації 19 століття, включаючи культурні потрясіння, міжнародний дипломатичний зріз, економічний бум, появи авторитарних режимів та різноманітних форм опору імперіалізму [35]. М. Мусліх застосовує комплексний підхід до характеристики причин появи палестинського націоналізму [53]. Л. Самарська розглядає питання виникнення арабського націоналізму на початку 20 століття та виділяє власну періодизацію [19]. Г. Косач приділяє увагу еволюції реакцій арабського населення на вплив пантюркістської політики [10]. Х. Карраш робить спробу всебічно та комплексно дослідити соціально-економічні, політичні, національні та релігійні аспекти політики Великобританії у Палестині, які вплинули на становлення політичних та громадських організацій на палестинських землях у 1920-30-их роках [9]. А.

Іванов та А. Іванова представляють аналіз взаємовідносин палестинських арабів та євреїв на фоні економічної та загальнополітичної ситуації в країні [8].

У другому розділі ми також розглядаємо роль сіонізму як одну з передумов оформлення специфічних виявів близькосхідного конфлікту. З точки зору теорій політичних та націоналістичних рухів дослідженням сіонізму займались Д. Еберл, Г. Блумер, Ч. Тілі, Л. Вірт, М. Гайдман, К. Сімонс-Сімоналевич, М. Гайдман, Д. Стокдейл, М. Горох та інші. Праці представників релігійного та політичного сіонізму таких як Цві Гірша Калішера, Авраама Іцхака Кука [13], Теодора Герцля, Макса Нордау [14] стали натхненням та ґрунтом багатьох радикальних єврейських організацій.

Перехід від імпліцитного до експліцитного вияву релігійного аспекту відбувався поступово та набував екстремістського забарвлення в обох таборах арабо-ізраїльського конфлікту. Роботи єврейського філософа Ахад-ха-Ама [3] ще на початковому етапі заселення Палестини євреями виділили практичні проблеми сіоністів, які можуть проявитись у майбутньому, якщо нехтувати питанням мирної взаємодії з місцевим арабським населенням.

Питанням ролі релігії в арабо-ізраїльському конфлікті займались такі вчені як М. Маоз [47], Г. А. Меламедов, Т. В. Носенко [15], В. Д. Дзюбенко [6] та інші.

Третій аспект, якого ми торкаємось у рамках теоретико-історичного розділу, — це вплив ідеології «Братів-мусульман» на становлення та розвиток ХАМАСу. Такі дослідники як М. З. Ражбадінов, Р. П. Мітчелл, Т. Милославська, Дж. Хейворт-Данн звертались у своїх дослідженнях до аналізу асоціації «Братів-мусульман». М. З. Ражбадінов детально розглядає особливості ісламістської ідеології групи та перспективи процесів у сучасному Єгипті [17]. Р. П. Мітчелл та Т. Милославська аналізують початковий етап діяльності «Братів-мусульман». Дж. Хейворт-Данн окреслює релігійні та політичні тенденції у сучасному Єгипті.

Також важливим було дослідження вчень салафітського мислителя Саїда Кутба, яке сприяло більш ґрунтовному розумінню витоків ідеології ХАМАСу. Такі вчені як Д. Рязанов, Л. Н. Ямпольська, Т. Б. Мамітов та інші звертаються до аналізу праць Кутба. Наприклад, Д. Рязанов порівнював ідеологічні засади вчень Маудуді та Кутба. А. В. Сарабєв звертається до доктрини Кутба задля порівняння теорій прихильників ідей відродження халіфату та представників національного ісламського розвитку. Л. Н. Ямпольська та Т. Б. Мамітов звертаються до аналізу концепцій джихаду, які висуває Кутб.

РОЗДІЛ 2

ЗНАЧЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ЧИННИКІВ 20 СТОЛІТТЯ ЯК ПІДГРУНТЯ ЗАРОДЖЕННЯ ХАМАСу

У другому розділі будуть опрацьовані наступні завдання: розгляд історико-культурних передумов виокремлення палестинського націоналістичного руху; окреслення ролі сїонїзму в процесї розвитку палестино-їзраїльського конфлікту; дослідження зв'язку ідеологічних засад «Братів-мусульман» з майбутньою діяльністю ХАМАСу.

У даному розділі буде розглянуто поле в якому відбувалось зародження та обрамлення ісламського фактору близькосхідного конфлікту. Еволюція ролі релігійної компоненти палестино-їзраїльського конфлікту була поступовою та залежала від впливу різних соціально-політичних та культурних процесів. Серед яких, домінування країн Заходу на території Близького Сходу, що відбувалось у контексті утвердження бінарного світоподїлу, в якому плекалась ідея очевидної могутності «західної цивілізації».

Подібна експансія формувала та досї формує особливі вияви захисту ідентичності разом з правами та свободами держав-представниць «східної цивілізації». Контекст даного дослідження впливає на важливість огляду подій, які найбільше сприяли зародженню ісламських терористичних організацій у близькосхідному регіоні, зокрема ХАМАСу.

2.1. Історико-культурні передумови виокремлення палестинського націоналістичного руху. Палестинський націоналістичний рух формувався у процесї розвитку арабського націоналізму та особливостей міжнародної політики відносно близькосхідного регіону. Окрім, тогочасних політичних реалій звернемось і до наукових тенденцій, адже ставлення європейської спільноти до Сходу формувалось під їхнім впливом. Серед таких тенденцій, варто виокремити розвиток сходознавства як європейської науки, що почало формуватись у 18 столітті, а впродовж 19 століття досягло неабиякого

розквіту. Ернест Ренан, відомий французький орієталіст, у «Житті Ісуса» говорить про сходознавство наступне: «Сама тільки наука чиста, адже вона відсторонена. Їй нема діла до людей; пропаганда не входить в її завдання» [18, с. 28]. Проте зазначені епітети є оманливими, адже це завжди був дискурс влади Заходу над Сходом. Едвард Саїд стверджував: «орієталізм, що є системою європейського або західного знання про Схід, таким чином стає синонімом європейського домінування на Сході» [62, с. 197]. Він також критикував оголошені «різниці між знайомим (Європою, Заходом, «нами») та чужим (Орієнтом, Сходом, «ними»)» [62, с. 43] в контексті політичного забарвлення орієталізму. В певному сенсі, таке бачення вплинуло на категоризацію світового положення, яке підкреслювалось матеріальною реальністю, та продовжувало розвиватись. Західна культура вважалась сильнішою, а отже здатною проникати та надавати свою форму східному контексту. Поширення орієталістських ідей, яке супроводжувалось звуженням лексики більше підсилило ідеї привілейованості західної культури над східною.

Ще в середині 18 століття Шарль Луї де Монтеск'є висунув ідею про залежність економічного розвитку від кліматичних умов, відповідно до якої цивілізаційний розвиток північних народів був набагато успішнішим, ніж південних [16, с. 209]. Надалі, суб'єктивізм супроводжував цілу європейську школу (Ернест Ренан, Сильвестр де Сасі та інші), вважаючи Схід чимось нижчим порівняно із Заходом. Сам Схід себе не вивчав, а якщо й вивчав, то для західного орієталізму це не відіграло значної ролі. Дискурс західного домінування був втілений через саме поняття єдиного Сходу-Орієнту, який виступав топосом, а не місцем.

За висловом Пола Джонсона, 19 століття стало «великим століттям расизму» [41, с. 808], яке супроводжувалось пробудженням націоналістичних рухів в Європі, і знайшло свій вияв на Близькому Сході у 20 столітті. Багато істориків розходяться у думці, які ж фактори найбільше вплинули на виникнення та розвиток арабського націоналістичного руху, в

тому числі й палестинського. Наприклад, Джордж Антоніус [26, с. 53-55] та Абдель Азіз Аїяд [28, с. 33-34] стверджують, що витoki арабського націоналізму сягають першої половини-середини 19 століття, коли почали функціонувати літературні угруповання. Американський вчений Уелдон Меттьюз [48, с. 12-13] вважає, що до Першої світової війни арабський націоналізм не мав масового характеру та функціонував лише серед незначної групи інтелектуалів.

Бернард Льюїс стверджує, що на виникнення арабського націоналізму вплинули наступні фактори, — незадоволення політикою турецької влади, яке збільшувалось кожного дня; недовіра до поступового західного наступу, вплив європейських націоналістичних ідей, відродження арабської мови і культури [45, с. 190].

Григорій Косач акцентує увагу на впливі пантюркістської політики Оттоманської влади, що викликала відповідну реакцію арабського населення [10, с. 267-268].

Ізраїльський дослідник Йехошуа Порат [55, с. 20-24] та американський сходознавець Джеймс Гелвін [35, с. 221-222] спираються на думку, що палестинський повстанський рух почав функціонувати у вигляді самостійної течії після Першої світової війни як відповідь на сіоністську програму, до цього існуючи лише як частина панарабського націоналізму.

Палестинський вчений Мухаммад Мусліх дотримується більш популярної сьогодні концепції того, що палестинський націоналізм з'явився до Першої світової війни, проте став самостійним виявом, після відділення від Сирії [53, с. 77-78].

Формування та розвиток арабського націоналізму відбувалось умовно протягом трьох етапів:

1. Нахда (арабське культурне та літературне відродження) — фундамент для пізнішого розвитку націоналістичних ідей (друга половина 19 століття).

2. Політичне оформлення арабського націоналістичного руху (перше десятиліття 20 століття).
3. «Велике арабське повстання» — трамплін, що допоміг вийти панарабському руху на міжнародну арену (після Першої світової війни).

Перший період заклав міцну основу для подальшого розвитку націоналістичного руху, у вигляді системи освіти, коли почали з'являтися європейські школи. На початку, поширення націоналістичних ідей відбувалось завдяки арабам-християнам під впливом французьких та американських місіонерів-просвітників у Сирії та Лівані. Нахда також відзначилась оновленням арабської мови, у ній з'явилися слова для нових ідей та явищ; розвитком арабських друкованих видань; перекладами європейської літератури на арабську мову. Укріплення національної арабської самосвідомості відбувалось також під впливом салафізму, який виник на базі ісламу, та мав риси своєрідного арабського просвітництва у поєднанні з мусульманськими пророцькими концепціями. Таким чином, його прихильники у Сирії все більше використовували ідею особливого статусу арабів серед мусульман для укріплення етнічної самосвідомості сирійців [19, с. 57].

Нові панарабістські та регіоналістські тенденції найбільше виявились на території Сирії та Лівану, частково як реакція на політику оттоманізму. Оттоманізм був проголошений у рамках реформ Танзимата (1839-1870), який мав би прирівняти всіх підданих оттоманського султана, незважаючи на їх походження, релігію, а також включити їх до адміністративної, судової та освітньої систем.

Другий період формування арабського націоналістичного руху супроводжувався його політичним утвердженням. Робота сіро-ліванського мароніта Неджіба Азурі «Пробудження арабської нації у турецькій Азії» (Париж, 1905) стала першим проявом політичної позиції даного руху. Серед положень роботи, варто відзначити заклик до створення арабської незалежної

держави поза Оттоманською імперією; збереження статусу-кво для святих місць Палестини та «незалежних князівств Йемена та Персидського заливу»; звернення уваги на Палестину у зв'язку з «прихованою спробою євреїв відновити давню монархію Ізраїль у дуже великих масштабах» [10, с. 267].

Післявоєнний період характеризувався «Великим арабським повстанням» та зміщенням уваги до політики країн, які мали певні претензії на близькосхідні території. Палестинський національний рух все частіше почав розцінюватись як окремий від арабського та відділений від життя Сирії. В тому числі, це було викликано правовими документами, які формували статус Палестини на той час.

Одним з перших таких документів, стала угода Сайкса-Піко (9-16 травня 1916), яка була укладена між Британією та Францією, за участі Росії щодо поділу азійської Туреччини. У даній угоді зазначалось, що Палестина «буде відділена від Туреччини та над нею буде встановлений спеціальний режим, який має бути затверджений наступною угодою» [57]. Згідно з угодою Сайкса-Піко, відбувся розподіл територій, який був підкріплений розміщенням на них англо-французьких збройних сил, до моменту відкриття Паризької мирної конференції (1919-1920). За Францією були закріплені сирійське узбережжя, Кілікія та територія на схід і північний схід від російського кордону (синя зона), а за Великобританією — Південна Месопотамія та Багдад (червона зона). Окремою зоною виступала Палестина (коричнева зона), окрім портів Хайфи та Акри, на території якої планували створити міжнародну адміністрацію [8, с. 16].

Ще одним історичним документом першої половини 20 століття, який вплинув на подальший розвиток ісламського питання на Близькому Сході, стала декларація британського міністра іноземних справ Артура Джеймса Бальфура (2 листопада 1917), зафіксовані положення якої увійшли до тексту мандату на управління Палестиною. Британія вела перемовини, з однієї сторони, з арабами, гарантуючи їм підтримку в створенні незалежної арабської держави, а з іншої, з єврейською діаспорою, домовляючись про

створення єврейського «національного осередку» на території Палестини [56].

Для арабського населення Сирії та Палестини післявоєнний період характеризувався зростаючим занепокоєнням щодо проблеми сїонїзму, а декларація Бальфура тїльки пїдсилила важливїсть цього питання. Жителї Близького Сходу вважали сїонїстїв чужаками та проповїдниками європейських націоналістичних прагнень. Неприязнь базувалась на ідеї створення «національного осередку для єврейського народу» [56] і формувало потенційну загрозу для єдиної арабської держави, на виникнення якої вони сподївались.

«Мїжнародно-правова незаконність прийняття декларації Бальфура, включення її до тексту мандату Лїги Націй на Палестину, сам мандат, який став проявом «мандатного колонїалїзму», в кїнцевому результатї, призвели до арабських повстань у Палестинї у 1929 та 1936-1939 роках. Цї документи стали першопричиною виникнення проблеми Палестини і всього близькосхідного конфлікту, найбільш тривалого збройного конфлікту в наш час» [9, с. 294].

На початку червня 1919 року був проведений Всезагальний Сирійський конгрес представниками окупованих арабських зон (східної, південної, західної), у рамках якого була викладена «Дамаська програма». Відповідно до неї, на територїях сучасної Сирії, Йорданії та Ізраїлю мала бути створена Сирійська держава на чолї з Фейсалом (король Сирії), проте віддїлення від Сирії будь-яких територїй Палестини («південна частина Сирії, відома як Палестина») чи Лївану вважалися неприйнятними. У документї не було згадок про палестинських арабів як про окрему етноконфесійну групу, що пїдтверджує нероздїленість інтересів Сирії та Палестини на той час. У випадку відхилення даного прохання Лїгою Націй, була висунута ідея отримання економічної та технічної допомоги від США чи Великобританії, однак не від Франції. Також у програмї висловлені заперечення проти

створення єврейської держави у південній частині Сирії, сіоністської еміграції у будь-яку частину країни та сіоністської ідеї в цілому [19, с. 63].

Паралельно у червні почала свою роботу місія Кінга-Крейна (офіційна назва — «Міжсоюзна комісія за мандатами в Туреччині»), яка була скликана Вудро Вільсоном та мала на меті визначити думки місцевого населення відносно організації майбутнього політичного управління на даній території. Комісія відвідала райони Палестини, Сирії, Лівану та Анатолії і представила свій звіт під час Паризької мирної конференції. Висновки, які були отримані, не зовсім співпадали з інтересами Франції та Великобританії, адже населення Сирії та Палестини надало перевагу ідеї включення Палестини до території Сирії; питання єврейської держави також не було сприйнято позитивно більшістю місцевих жителів. Виникнення мандатної системи як форми державної залежності колишніх колоній від країн-метрополій було закріплено, зокрема у Версальському договорі (28 червня 1919), який був підписаний з одного боку, Німеччиною, а з іншого союзними державами, серед яких були США, Британська імперія, Франція, Італія та інші.

Найбільш чітко характеризує мандатну систему стаття 22 Ліги Націй від грудня 1924 року: «Наступні принципи можуть бути застосовані до колоній і територій, які в результаті війни перестали бути під суверенітетом Держав, які управляли ними перед тим, і які населені народами, що не в змозі самостійно керувати собою в особливо напружених умовах сучасного світу» [27, с. 146].

Таким чином, спільна ідея сирійців та палестинців про створення загальної держави не була здійснена; об'єднання організацій арабських націоналістів розпались після переходу Сирії під французький контроль, оскільки їх бажання та сил виявилось недостатньо для створення панарабського простору. Міжнародний вплив на територію Близького Сходу, зокрема Палестини, став однією з передумов зародження конфлікту між арабським та єврейським населенням регіону.

По-перше, слід відзначити особливості демографічної ситуації у період першого десятиліття після утворення британського мандату. Відбувся значний приріст імміграції єврейського населення, спричинений умовами статті 6 британського мандату: «Адміністрація Палестини буде полегшувати єврейську імміграцію на сприятливих умовах та буде заохочувати суцільне поселення євреїв на землі, включаючи державні та порожні землі, які не потрібні для публічних цілей» [30].

По-друге, виражене майнове розшарування між арабами та євреями і підтримка Британією єврейських репатріантів сильно вплинули на характер стосунків між сіоністами та місцевим арабським населенням.

По-третє, політика мандатарію супроводжувалась складнощами в управлінні територіями, оскільки існували суперечливі положення, викладені з однієї сторони, у статті 3 Мандату [30] і статті 22 Уставу Ліги Націй [27], які накладали на мандатарія обов'язки щодо опіки та розвитку підмандатних територій, з урахуванням інтересів місцевого арабського населення, а з іншої сторони — у статті 2 Мандату [30] і декларації Бальфура [56], де закріплювались обов'язки мандатарія перед сіоністськими організаціями, які турбувались за збереження інтересів єврейських поселенців.

Підтримка британською адміністрацією єврейських іммігрантів та єврейських організацій у Палестині призвела до того, що арабська та єврейська сторони зайняли непримиримі положення по відношенню одна до одної. Вже на початку дії мандату в Палестині були зафіксовані сутички між арабським та єврейським населенням, які супроводжувались насильством, погромами та масовими вбивствами.

Однією з реакцій мусульманської сторони стали панісламістські та панарабські кампанії проти євреїв та сіоністів, де ключову роль відіграла Храмова гора. Головний муфтії Єрусалиму, Хадж Амін Аль-Хусейні у 1920-30-их роках вимагав від Британського уряду заборонити єврейські молитви біля Стіни Плачу, яку мусульмани вважали частиною мечеті Аль-Акса. Він та інші мусульманські лідери також стверджували, що євреї готують змову,

спрямовану на знищення Храмової Гори, та відновлення свого стародавнього храму. Ці звинувачення та інші дії мусульман разом з єврейськими реакціями, починаючи від Стіни Плачу та поширюючись по всій Палестині, також вплинули на криваві бунти у 1929 році [47, с. 63].

Під час Другої світової війни Британія була вимушена зупинити процес територіального розмежування єврейських та арабських общин. Під час війни арабський визвольний рух залишився розколотим. Великий муфтій втік та відкрито долучився до німецьких нацистів. Сіоністам, на відміну від арабів, вдалось вирішити задачу державного оформлення своїх інтересів. Генеральна Асамблея ООН 29 листопада 1947 року прийняла резолюцію про розподіл Палестини. 14 травня 1948 року після закінчення дії британського мандату на палестинських землях було проголошено Державу Ізраїль.

2.2. Роль сіонізму в розвитку палестино-ізраїльського конфлікту.

Виникнення та розвиток сіонізму відбувалось у період активного підйому громадсько-політичних рухів 19 століття на території Європи. Сіонізм виступав варіантом єврейського націоналізму або солідарністю євреїв, які претендують на право бути нацією та прагнуть оформлення у власну державу на території Палестини.

До Французької революції єврейське суспільство розглядало себе як християнську общину, тому євреїв не допускали до участі у житті загального колективу на рівних правах. Французька революція та післяреволюційний період характеризувались новими ширшими соціально-економічними опціями для євреїв. Не дивлячись на можливість євреїв приймати активну участь у житті суспільства, модернізація супроводжувалась звільненням від релігійних традицій, поширенням ідей секуляризації та призвела до певних складнощів у пристосуванні євреїв до тогочасного суспільства. Нові проблеми, які постали для єврейського громадянина, включали: дотримання заповідей у дні єврейських свят під час навчання в університетах і школах; вихідний день у неділю, а не в суботу в світських навчальних закладах; компроміс в одязі, харчуванні, мові, образі життя в цілому.

Діяльність релігійних представників всередині юдейської традиції, що призвела до появи релігійного сіонізму поступово впливала на оформлення релігійного фактору на Близькому Сході. Ідеологія релігійного сіонізму визначала за мету повернення всіх євреїв до Ерец-Ізраель та створення там єврейської держави.

Рабин Цві Гірш Калішер є одним з перших релігійних сіоністів, хто вважав, переселення до Святої Землі природним актом спасіння, який призведе до визволення євреїв Месією. Основні погляди рабин виклав у книзі «Дрішат Сіон» («Прагнення до Сіону»), яка вийшла у 1862 році. Даною роботою надихнувся сіоністський рух «Хібат Сіон» (*букв. з івр. «ті хто любить Сіон»*), що розпочав свою діяльність у 1860-их роках. У 1897 році «Хібат Сіон» воз'єднався з рухом політичного сіонізму, який був проголошений на Першому всесвітньому сіоністському конгресі (29-31 серпня 1897, Базель) Теодором Герцлем. Тобто діяльність основоположників релігійного сіонізму почалась за півстоліття до виходу праці Теодора Герцля «Єврейська держава» (1896).

Найбільш систематичний виклад сіонізму належить Аврааму Іцхаку Куку. Він вперше висунув систему сіоністського релігійно-національного світогляду. Кук проявляє радикалізму необхідності повернення до Сіону кожного сина Ізраїлю. Він зазначав, що: «Очікування спасіння — це сила, яка підтримує єврейство в діаспорі, єврейство Держави Ізраїль — це саме Спасіння» [13, с. 419].

Ідеологи релігійного сіонізму у своїх працях опускають факт існування на території Ерец-Ізраель інших народів, не осмислюють питання взаємодії ідеї створення власної держави саме в Палестині та роботи з місцевим, переважно арабським населенням.

Важливими та цікавими є роздуми Ахад-ха-Ама, який досліджував значення «духовного сіонізму», який часто постає антитезою політичного сіонізму, створеного Герцлем та його послідовниками. Вчений спробував підняти на новий рівень обговорення єврейства, на основі позитивізму,

вільного від емоційного забарвлення. Основними його працями з цього питання стали «Єврейська держава та єврейська біда» (1897) та «Тіло і дух» (1904), у яких відображені основні принципи розуміння національного питання. Також Ахад-ха-Амом здійснені висновки щодо промови Макса Нордау на Першому сіоністському конгресі, де останній акцентував на тому, що єврейська потреба має два аспекти — матеріальний (Східна Європа, Північна Африка, Західна Азія — більшість світового єврейства) та моральний (Західна Європа), тобто створення єдиної єврейської держави в Палестині необхідне євреям як Східної, так і Західної Європи [14, с. 236].

Один з головних висновків Ахад-ха-Ама був про те, що держава Герцля можливо і стане «державою євреїв», але не «єврейською державою», адже держава без соціально-культурної основи, неодмінно перетвориться на ефемерну. Тут доречно згадати термін, введений Гегелем, — «народний дух», який проявляється у державі, її законах та установах, що визначають права та обов'язки громадян, у релігії, мистецтві, філософії. «Те спільне, яке проявляється та пізнається у державі, та форма, під яку підводиться все існуюче, є тим, що складає утворення нації. А певний зміст, якому надається форма спільності та який полягає у тій конкретній реальності, якою є держава, є сам дух народу» [5, с. 48].

Більшість мислителів сіонізму концентрувались лише на короткочасних проблемах, а створення держави і заселення Палестини визначались як кінцева мета сіоністського руху. У свою чергу, Ахад-ха-Ам звертає увагу на практичні тривожні проблеми розвитку сіоністського руху ще на початковій стадії. Однією з головних проблем є факт того, що навіть створення держави залишить велику кількість єврейського народу за її межами, і шлях сіонізму не завершиться зі створенням держави. У своїй роботі «Правда з Ерец-Ізраель» (1891) автор акцентує на таких питаннях як:

- серйозне ставлення до арабської проблеми, включаючи потенціал розвитку арабського національного руху на цій території;

- увага до географічного положення Ізраїлю та релігійного значення інших народів;
- проблема спекуляції земельними ділянками;
- розвиток толерантності до місцевого населення даної області, припинення зневаги до них, адже це стане перепорою на шляху розвитку єврейського руху; «...і ось вони ставляться до арабів вороже та жорстоко, вганяються до їхній володінь, б'ють без причини та ще й вихваляються, що так будуть робити і надалі» [3, с. 270];
- позбавлення сіоністів від ілюзій, ніби країна безлюдна та пуста, а турецький уряд не буде звертати увагу на події у Палестині.

Наступна цитата Ахад-ха-Ама ще наприкінці 19 століття охарактеризувала подальший стан близькосхідних відносин: «...Араби — особливо, ті що живуть у містах, — бачать і розуміють, що ми робимо в країні і чого ми хочемо, але вони роблять вигляд, ніби нічого не знають, так як не бачать небезпеки для власного майбутнього, причому вони намагаються навіть використовувати нас, отримати вигоду від нових гостей, наскільки це в їхніх силах...Однак, якщо з часом, життя нашого народу в Ерец-Ізраель досягне такого розвитку, що більш менш витіснить місцеве населення, воно не настільки легко поступиться своїм місцем» [3, с. 269].

Як було зазначено у попередньому підрозділі, підтримка британською адміністрацією єврейської імміграції та єврейських організацій на території Палестини призвели до сутичок між арабським та єврейським населенням, які згодом почали супроводжуватись підсиленням релігійного фактору в конфлікті.

Період після Шестиденної війни (1967) пов'язаний з найбільшою активізацією релігійних чинників палестино-ізраїльського конфлікту в порівнянні з попередніми десятиліттями. Радикалізація релігійних активістів та залучення релігії до конфлікту супроводжувались новими масштабами проявів мусульманської юдеофобії та єврейської ісламофобії у регіоні.

Ізраїль взяв під контроль Східний Єрусалим разом з Храмовою горою, а квартал Магрібі був знищений на користь великої площі біля Стіни Плачу. Проте за наказом тодішнього міністра оборони Ізраїлю, Моше Даяна, ніякі ізраїльські прапори не були підняті на Храмовій горі та мусульманському (йорданському) вакфу було дозволено контролювати та адмініструвати цю територію. Відвідування Храмової гори євреям було дозволене, а проведення молитв ні. Рабинат Ізраїлю своєю чергою заборонив навіть перебувати там юдеям через теологічно-галахічні заборони. Генерал Мота Гур, командир батальйону десантників, який завоював Старе Місто, проголосив, що «Храмова Гора в наших руках...також Західна стіна...ви, десантники повернули її до лона нації після 2000 років» [47, с. 65].

Науковець Беньямін Нойбергер доходить висновку, що попри формально світський характер Ізраїлю, відомі впливи секуляризму в 1950-60-их років не мали успіху в суспільній свідомості. Це досить логічний висновок, зважаючи на те що Всесвітня сіоністська організація та Всесвітній єврейський конгрес офіційно визнали Державу Ізраїль духовним центром єврейського народу. Слабкий розвиток секулярних тенденцій у сучасному Ізраїлі пояснюється рядом причин. Серед яких, те що абсолютно всі течії сіонізму пов'язані з релігією; релігійні кола протягом всієї історії існування Ізраїлю поводяться агресивно та послідовно намагаються довести неможливість існування держави, якщо все соціально-політичне життя в ній не буде базуватись на релігійному віровченні [4].

Всі ізраїльські уряди починаючи з 1967 року намагались юдаїзувати Східний Єрусалим, включаючи Старе Місто. Вони побудували нові єврейські квартали, тим самим розширивши Великий Єрусалим далі на Західний берег, виселивши палестинських жителів та зруйнувавши арабські будівлі [70]. Після Шестиденної війни роль релігійної свідомості та політичної еліти з релігійними лозунгами значно виросла. Можна говорити про те, що ідеологія так званого «світського» сіонізму поступилася провідним місцем у суспільстві ідеології релігійного фундаменталізму.

Ізраїльський вчений, спеціаліст з соціології релігії Менахем Фрідман зазначає, що після війни посилились ідеї занепокоєння з приводу «надмірної» секуляризації соціально-політичних та ідеологічних інститутів; загальним наслідком процесу секуляризації нібито стало зневажання традиційних цінностей єврейського життя. Доктрини фундаменталізму таким чином хотіли заповнити світоглядний вакуум, який утворився через ідеологічну кризу соціал-сіонізму, офіційною метою якого була побудова в Ізраїлі суспільства «соціальної справедливості» [4]. Роль релігійного фундаменталізму також підсилилась через більш загальні причини, такі як Друга світова війна та розпад довоєнної системи міжнародних відносин, яку уособлювала Ліга Націй. Після Другої світової війни відбулось стрімке відродження національно-релігійного духу серед євреїв через образ європейського міщанства, яке прийняло політичне верховенство фашизму разом з його ідеологією. Релігійний фундаменталізм в Ізраїлі виражав протест релігійної частини суспільства проти бездуховності ідеології західного світу та масової культури.

Однією з найбільш активних організацій фундаменталістського спрямування вважається Гуш Емунім (*івр.* «Союз вірних»), заснована у 1974 році, члени якої надихались роботами Авраама Іцхака Кука та його сина. Ідеологічна концепція та політична практика руху ґрунтувались на сіоністських доктринах різних спрямувань, ідеях релігійного месіанства та на використанні діяльності державної влади. Для Гуш Емуніму Західний берег, — Юдея і Самарія, — є невіддільною частиною землі предків Ерец-Ізраель. Діяльність Гуш Емунім надихнула і прихильників секулярного сіонізму, і ортодоксів до нової ідеологічної активності. Для перших Ерец-Ізраель виступав сіоністським ідеалом, а для других — священним завітом. Згодом частина членів Гуш Емунім сформувала «Єврейське підпілля», яке стало організатором декількох терористичних актів в 1980-их років. Інші єврейські фанатики також періодично вбивали арабів, руйнували мечеті та спалювали копії Корану на Західному березі. У 1984 році єврейський фанатик, Єгуда

Еціон та його товариші намагались підірвати мечеть на Храмовій Горі [47, с. 66].

Утвердження фундаменталістського напрямку в юдаїзмі, широке розповсюдження шовіністських та антиарабських настроїв, диктат політичного екстремізму, створення культу збройної сили, слабкість секуляристських сил тісно пов'язані з питанням співіснування у єврейському суспільстві Ізраїлю різних субетнічних та субкультурних груп між якими існують складні, іноді конфліктні відносини. Прикладом однієї з таких взаємодій став візит Аріеля Шарона (тодішній лідер опозиції «Лікуд») на Храмову гору (28 вересня 2000), з дозволу міністра внутрішньої безпеки Ізраїлю Шломо Бен-Амі, який попередньо зателефонував палестинському голові безпеки Джібрілу Раджубу та отримав гарантію відсутності проблем, якщо Шарон не ввійде до мечеті. Дарма що візит Шарона відбувався у звичайні туристичні години та він не заходив до мечеті, палестинська молодь намагалась розпалити конфлікт, викрикуючи різні гасла. Цей візит спровокував довгу серію жорстоких мусульманських заколотів відомих як «Інтифада Аль-Акса». Палестинська сторона стверджувала, що насильство було спричинене зневаженням мусульманського святого місця та продовжувала відкрито закликати до насильства.

Наприклад, 29 вересня 2000 року офіційна радіостанція ПНА «Голос Палестини» направила заклики «усім палестинцям прийти і захистити мечеть Аль-Акса», внаслідок чого, були зачинені школи, а палестинські студенти завезені до Храмової гори для участі в організованих заколотах. В той самий час, палестинці продовжували вандалістські акти до святинь, серед яких: знищення гробниці Йосипа у місті Наблус, спалення єврейських молитовників, атакування вогнепальними бомбами гробниці Рахілі тощо [29, с. 372].

Все більше залучення релігії у суспільно-політичні процеси регіону вплинуло і на радикалізацію частини політичних сил Палестини, які вбачали в релігії механізм для підкріплення власних ідеологій. Юрій Федоров у статті

«Глобальна павутина терору» зазначає, що «радикальний іслам, на відміну від поміркованого, пропонує прості, а точніше — примітивні рішення, доступні розумінню малоосвічених мас. Він чітко вказує ворога, який несе відповідальність за труднощі, які переживає народ, і окреслює шлях їх подолання — «священну війну» заради утвердження істинних цінностей»[21, с. 182].

2.3. Вплив «Братів-мусульман» на утвердження ідеологічного курсу ХАМАСу. У даному підрозділі будуть досліджені особливості ідеології найбільш яскравого представника ісламістської транснаціональної асоціації «Брати-мусульмани», яка мала безпосередній вплив на формування ідеологічних засад та політичного дискурсу ХАМАСу. «Брати-мусульмани» стали однією з перших груп в арабському світі, що підтримала палестинську проблему, та були першою арабською групою, яка забезпечила себе зброєю та боролася проти єврейських поселенців до та після створення Держави Ізраїль в травні 1948 року.

Всеосяжний характер ісламу та єдності ісламської нації за ідеологією «Братів-мусульман» полягає в походженні влади від однієї Ісламської держави. Йерун Ганнінг зауважує, що з моменту створення, «Брати-мусульмани» (1928) «виявили стурбованість долею Палестини»[36, с. 26]. Засновник руху, Хасан аль-Банна відводив Палестині значення основної проблеми, з якою стикаються мусульмани: «Палестина займає в наших душах сакральне духовне місце, що перевищує просте націоналістичне почуття. Вітер блаженного Єрусалиму віє на нас, благословення Пророків і батьківщина Христа, мир йому. Все це оживляє душу і живить дух» [23, с. 71].

Одним із символів «Братів-мусульман» став єгипетський ісламіст і мислитель Саїд Кутб, ідеї якого вплинули на майбутній напрям діяльності групи. Його робота «Віхи на шляху» (араб. «*Ma'alim Fi al-Tariq*») представляє вичерпну теорію відновлення ісламської місії. З середини 1950-

их років, Кутб найбільш яскраво висловлював точку зору щодо пріоритету розширення прав і можливостей.

Ідеї, висунуті Кутбом, змінювали акцент діяльності «Братства» від соціальної до організаційної сфери та в подальшому вплинули на дії відносно Палестини. Кутб у «Віхах на шляху» стверджує, що світ живе в джахілії (*араб. Jahiliyyah*) — термін, який традиційно використовується для опису доісламського періоду невігластва. Концепція Кутба докладно описує, що найвизначніша характеристика джахілії представлена у гріху над суверенітетом Аллаха на землі та виключних характеристиках божественності. Він оголошує, що «ісламської нації» більше не існує, з моменту закінчення застосування шаріату: «Сьогодні нас також оточує джахілія, яка має той самий характер, що був у перший період ісламу, можливо трохи глибший. Все наше середовище, вірування та ідеї, звички та мистецтво, правила та закони людей — це джахілія, навіть в тій мірі, те що ми вважаємо ісламською культурою, ісламськими джерелами, ісламською філософією та ісламською думкою, також є конструкціями джахілії!» [58, с. 11].

З огляду на вищенаведену цитату, відзначаємо, що Кутб відкидає компроміс між ісламським стягом та будь-яким іншим: націоналістичним, соціалістичним чи гуманістичним. На його думку, іслам не приймає компромісу — це або джахілія, або іслам. Оскільки весь світ живе в джахілії, Кутб бачить, що рішення походить від справжнього ісламського відродження. Мислитель відзначає, що необхідно організувати групу людей, яка визнає лише служіння Аллаху, і яка відкидає законодавство будь-якого іншого джерела, крім Аллаха. Тривалий етап підготовки до даного відродження Кутб називає «побудовою віри», що включає і питання джихаду [58, с. 37].

Сформовані Кутбом принципи суперечили ідеям «Братів-мусульман» і як зазначає Нуссе, — Кутб «не обмежує джахілію часом язичницького невігластва, що панує на Аравійському півострові до приходу Мухаммада,

але трактує це як ситуацію, що виникає в будь-який час, коли Божа програма і закони нехтуються суспільством та правителями» [54, с. 14]. Така теорія сприяла інтелектуальному розколу у лавах «Братів-мусульман» та лягла в основу «ідеології складнощів», або як її визначає література руху, — діалектика «розширення прав та можливостей». Ця діалектика починається з підготовки ісламського авангарду, який не приймає компромісів та перемир'я з будь-якою іншою вірою чи ідеологією.

По-перше, різниця між баченнями Хасана аль-Банни та Саїда Кутба полягала в тому, що перший не відкладав деякі цілі руху на подальші етапи, а другий — акцентував на обов'язковій підготовці через поглиблену освіту, розширення можливостей. По-друге, Кутб представляв мусульманам вибір між ісламом та джахілією, в той час як аль-Банна вірив в «умовний компроміс» між трьома осями: ісламізму, патріотизму та націоналізму.

1950-ті ознаменувались зіткненням «Братів-мусульман» з жорстким режимом Нассера у Єгипті, що призвело до еволюції внутрішньої думки, яка стала надавати перевагу ідеї розширення можливостей та становленню Ісламської держави над визволенням. Новий інтелектуальний підхід призвів до розколу всередині палестинської організації «Братів-мусульман», в якій молоді елементи виступали за постійний опір. Наполягання на спротиві та відмові від палестинської організації викликало перше зіткнення між двома цілями, розширенням можливостей та звільненням, що врешті-решт призвело до народження руху ФАТХ («Рух за національне визволення Палестини») у 1959 році, з утроби палестинських «Братів-мусульман» та розколу між ними. Вищезгаданий інтелектуальний дискурс переважав у лавах «Братів-мусульман» аж до 1980-их, коли палестинська гілка руху виробила нову позицію, яка поєднала розширення можливостей та звільнення, що призвело до створення ХАМАСу. Саме ХАМАС став основою, в якій відбувався процес примирення, спричинений тогочасними реаліями, що спонукало «Братів-мусульман» знайти спосіб подолання протиріччя між розширенням

прав та можливостей і звільненням, а також здійснити узгодження цих цілей як за періоду аль-Банни.

Початок організованої палестинської роботи «Братів-мусульман» відбувся лише після поразки арабів у війні (1967) та наслідків окупації Ізраїлем Західного берега, сектору Гази, Синаю та Голанських висот Сирії. Тема операцій опору стала домінуючою дискусією на зустрічах та конференціях групи в арабському світі. Відновлення дебатів щодо пріоритетів розширення можливостей та звільнення стикалося з труднощами росту націоналістичних та лівих угруповань, які активно заповнювали порожнечу після офіційної поразки арабських країн.

Ідеологічний розвиток палестинських «Братів-мусульман», що ведуть до утворення ХАМАСу, можна поділити на три етапи:

1. Будівництво мечетей (1967-1975) — вплив на нове покоління через насадження ісламської думки. Асоціація вважала, «що соціальні зміни призведуть до політичних змін, і необхідно викликати ці зміни, щоб «Брати-мусульмани» дозріли до всебічного опору окупації. Будь-який рух, що буде протистояти окупації, неможливий без наявності твердої позиції та відповідної атмосфери» [23, с. 112].
2. Побудова ісламських фондів (1976-1981) — поява ісламських товариств, благодійних комітетів, бібліотек та студентських спілок в університетах. Палестинська філія прагнула розширити базу та кругозір руху.
3. Підготовка до протистояння (1981-1987) — «Брати-мусульмани» вийшли на вулиці та перетворили рух на політичну силу; саме тоді почалась попередня підготовка до збройної боротьби проти окупації.

Розвиток думки «Братів-мусульман» у сторону національної боротьби відбувався під дією низки зовнішніх та внутрішніх факторів. 1979 рік став визначальним у збільшенні масштабів та впливу ісламської течії не лише в Палестині, але й у всьому арабському та ісламському світі. Наступні

зовнішні фактори посилили вплив «Братів-мусульман» в арабських державах, особливо в Єгипті, Йорданії та деяких штатах Перської затоки, таких як Кувейт, в якому проживало велике палестинське співтовариство:

- вторгнення радянських військ до Афганістану. Найважливішим аспектом цієї події стало відновлення впевненості ісламської течії у їхній здатності вести боротьбу під ісламським стягом шляхом джихаду. Ісламський рух в цілому, і особливо палестинський, отримали користь від ослаблення лівих сил в регіоні.
- ісламська революція в Ірані під керівництвом Хомейні, який скинув режим шаха, одного з найважливіших союзників США на Близькому Сході. Незважаючи на її шіїтський характер, антагонізм до Америки та Ізраїлю, відроджував надії палестинців, особливо ісламістів, щодо можливості здобути сильного союзника в їхній битві з Ізраїлем. Палестинська символіка з'явилася в революції після закриття американського та ізраїльського посольств у Тегерані, посилюючи підтримку палестинцями революції в Ірані.

Зазначені міжнародні аргументи супроводжувались великими подіями в конфлікті, включаючи ізраїльське вторгнення в Ліван у 1982 році, вигнання опору Палестини та виїзд решти палестинських бойових фракцій з арени прямих військових дій з Ізраїлем через сусідні арабські країни. У той же час, після своєї поразки в Лівані, ОВП (Організація визволення Палестини) попрямувало до шляху політичних дій та переговорів з Ізраїлем на основі міжнародних резолюцій. Ісламісти рішуче засудили цей маршрут, оскільки вважали, що це дає певну легітимність Ізраїлю. У Палестині зростаючий соціально-економічний та політичний тиск, викликаний умовами ізраїльської окупації, підштовхнув ситуацію до її остаточного вибуху.

Взаємодія вищенаведених факторів, їх опрацювання в рамках палестинських «Братів-мусульман», сформували основу для їх входження до національного опору. Цей перехід відбувся 8 грудня 1987 року, в день коли розпочалась Перша палестинська інтифада, що збігається з народженням

ХАМАСу. Згідно з розповіддю ХАМАСу, були дві основні умови, що дозволили плавну трансформацію всередині «Братів-мусульман» від соціальної, освітньої та місіонерської діяльності до руху опору, а саме:

1. завершення роботи в середині 1980-их апаратів «Братства» (військових, безпеки та молоді тощо) необхідних для протистояння ізраїльській окупації;
2. завершення теоретичної основи щодо пріоритетів палестинських «Братів-мусульман» [23, с. 122].

Під час установчих зборів руху ХАМАСу були складені та прийняті перші оголошення про рух та початок Інтифади, згідно з літературою руху. Документ був продиктований шейхом Ахмедом Яссіном та поширений у секторі Гази 14 грудня 1987 року та наступного дня на Західному березі. Перше оголошення руху було видано від імені «Ісламського руху опору» і лише через місяць була узгоджена назва «ХАМАС», що є акронімом від «Харакат аль-Мукавама аль-Ісламія» (букв. з араб. «Ісламський рух опору»). ХАМАС у перекладі з арабської мови означає «ревність» або «релігійна пристрасть».

Одразу після установчих зборів, релігійні, соціальні та захисні інститути «Братів-мусульман» були включені до новонародженого руху. У статті 2 Хартії руху також зафіксовано, що: «Ісламський рух опору є гілкою організації «Братів-мусульман» у Палестині» [64]. Завдяки негайному залученню до палестинського національного опору, «Братам-мусульманам» вдалося через ХАМАС повернути свій статус у Палестині, яким він користувався під час засновника руху Хасана аль-Банни, і через кілька років після вбивства. Рішення про створення нової організації було прийняте керівництвом «Братів-мусульман» безпосередньо.

ХАМАС перевершив свою материнську організацію, внаслідок послаблення умов членства. За словами Мохаммеда Наззала, лідера політичного крила ХАМАСу, саме через полегшені особливості членства рух став «масовою організаційною рамкою, ширшою за «Братів-мусульман», яка

зберігала свої особливі характеристики та розміри в організації та вербування осіб» [23, с. 126].

Незважаючи на те, що ХАМАС поступово замінив «Братство», його роль залишилася очевидною у світогляді новоствореного руху, який продовжує бути «Братством» за своїм характером, оскільки його основні члени були підготовлені ним, а головне керівництво походить з його лав. З часом, ХАМАС взяв на себе більшу роль, ніж просто крило «Братства», присвячене опору на окупованих територіях. Він розвивався як далекосяжний фундаментальний рух, інститути якого перейшли поза військовими в сфері благодійних, освітніх, академічних та соціальних дій.

ХАМАС продемонстрував можливість узгодження двох діалектик, що викликали суперечки у «Братстві», а саме розширення прав і можливостей та визволення. Рух знайшов компроміс між двома аргументами, оскільки він підтримував навчальну та соціальну роботу «Братства», водночас воюючи проти Ізраїлю. Також ХАМАС продовжив позитивне ставлення «Братів-мусульман» до відсутності протиріч між релігійним та політичним.

Одним із найбільш повчальних моментів впливу думки Кутба на палестинську гілку «Братів-мусульман» стала відмова групи працювати з іншими палестинськими силами. Одразу після свого оголошення ХАМАС прийшов до прямого змагання за домінування над палестинськими фракціями. Цього не сталося б, якби він не використав історичну боротьбу «Братства» проти Ізраїлю і якби він не використав усі їхні установи та інфраструктуру на окупованих палестинських територіях для задоволення власних цілей.

Висновки до другого розділу. 19 століття закріпило в уявленні європейців дихотомічні ідеї «Схід-Захід», які конструювали Схід неподільним та єдиним, а східну людину виділяли майже окремою расою. Хоча, наприклад, у японської, китайської, мусульманської, індуїстської та африканської цивілізацій досить мало спільного в релігії, соціальній структурі, громадських організаціях та ключових цінностях. Європейці

найчастіше оперували поняттями «не-Захід», «не-європейці», не виокремлюючи численні відмінності між краями Сходу.

Зародження та розвиток арабського націоналістичного руху та подальше виокремлення палестинського руху відбувались у контексті розподілення міжнародних претензій відносно близькосхідної території. Основою пізнішого розвитку націоналістичних ідей стало арабське культурне та літературне відродження (Нахда) у другій половині 19 століття, яке включало оновлення арабської мови, переклади європейської літератури та поширення арабських друкованих видань. Перше десятиліття 20 століття характеризувалось політичним оформленням арабського націоналістичного руху, який утвердився під впливом оттоманістської, а згодом пантюркістської політики. Післявоєнний період супроводжувався «Великим арабським повстанням», яке вивело арабський націоналістичний рух на міжнародну арену та продемонструвало світовим державам необхідність рахуватися з ним при укладанні майбутньої політики на Близькому Сході. Однак, панарабізм був розколотий на регіональні рухи, які почали розвиватись у рамках штучно створених держав та самостійно вирішувати свої проблеми.

Палестинський націоналізм зародився першим серед місцевих націоналістичних груп панарабського руху та остаточно виокремився вже після Першої світової війни, маючи свої характерні особливості. Його виокремлення відбулось під впливом ряду міжнародних угод, які закріпили домінування країн Заходу на близькосхідній території. Серед таких документів, угода Сайкса-Піко (1916), декларація Бальфура (1917), яка увійшла до тексту мандату Ліги націй на Палестину та інші.

Одними з особливостей палестинського націоналістичного руху стали відношення до проблем сіонізму та активної єврейської міграції до Палестини. Проте ми не стверджуємо, що тільки сіонізм став причиною формування палестинського руху, адже і до Першої світової війни він природно розвивався у полі арабського руху, на який вплинули ідеї

європейського націоналізму, Нахди та націоналістичної політики турецького уряду.

Однак, одним з найголовніших упущень ідеологів релігійного сіонізму, який сприяв подальшому розвитку релігійного аспекту палестино-ізраїльського конфлікту, був факт існування на території Ерец-Ізраель іншого населення, зокрема арабського, та відсутність стратегії взаємодії з ним на фоні ідеї створення власної єврейської держави. Не дивлячись на те, що іслам відігравав важливу роль у появі палестинського націоналістичного руху, однак напочатку більшість виступів палестинських арабів проти заселення території Палестини сіоністами все ж не мали релігійного забарвлення.

Обидві націоналістичні ідеї сіонізму та палестинського руху базувались на проблемах ідентифікації певної групи населення у конкретний історичний період. Непідготовленість умов до застосування «універсальних» на думку країн Заходу ідей вплинули на радикалізацію відповідних ідей опору.

Тогочасні складнощі існування та самовизначення палестинців, які відбувались на фоні активної вестернізації, з подальшою урбанізацією Близького Сходу, стали благодатним ґрунтом для ісламістських організацій, що намагаються змінити соціальний та політичний порядок. Багато людей, які виховувались у мусульманських традиціях та опинились на межі бідноти, і стали основною базою соціальної демагогії зі сторони релігійних наставників, різних терористичних структур та військових організацій.

Так, ісламістська асоціація «Братів-мусульман», одна з перших звернулася до важливості палестинського питання для мусульманської умми. «Братство» було спрямоване на визволення народу, використовуючи земельні претензії як необхідний механізм для цього, так само як і радикальні єврейські фундаменталісти, які спиралися на ідеї мислителів релігійного сіонізму.

У свою чергу, ХАМАС вміло поєднав найкращі ідеї головних ідеологів «Братства», Саїда Кутба та Хасана аль-Банни, та поступово набув статусу

сильного актора у політичному сценарії не тільки близькосхідного регіону, але й міжнародної політики загалом.

РОЗДІЛ 3

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ СКЛАДОВОЇ ІДЕОЛОГІЇ ХАМАСУ

У третьому розділі будуть опрацьовані наступні завдання: визначення особливостей застосування земельної ідеології ХАМАСу; дослідження особливостей локального вияву мусульмансько-єврейського конфлікту; характеристика концепції «ворога» у божественній мусульмансько-єврейській війні; аналіз розвитку підходу до вирішення конфлікту.

Доктринальні основи палестинської організації «Ісламський рух опору» були викладені у її Хартії (1988) та включали ставлення руху до боротьби за Палестину та роль ісламу в процесі визволення даної території. Духовний лідер та засновник ХАМАСу, шейх Ахмед Яссін не залишив після себе творів, які б освячували його політичні та філософські погляди, тому звернення до тексту Хартії, суміжних документів, виступів та інтерв'ю Яссіна з поясненнями до них та інших лідерів руху — є найкращим способом проаналізувати ідеологію організації.

Варто зауважити, що вже найперша стаття окреслює ґрунт, на якому ХАМАС вибудовує свої ідеологічні концепції, яким є іслам, що «для руху є провідною зорею» [67].

3.1. Значення та функції землі Палестини. У даному підрозділі буде висвітлено питання особливого статусу Палестини в ісламі та його вплив на утвердження позицій ХАМАСу, який підкріплює діяння в політичному полі, зокрема відмову визнавати право Ізраїлю на існування, релігійним компонентом своєї ідеології. Відповідно до статті 2 Хартії, рух хоча й обмежується територією Палестини, проте є частиною транснаціональної організації («Брати-мусульмани»), регіональною метою якої є «визволення Палестини» [67]. Окреме комюніке, опубліковане інформанством ХАМАСу 18 серпня 1988 року конкретизувало, що «Палестина є ісламською територією від (Середземного) моря до ріки Йордан, та мета ХАМАСу — визволення саме цієї частини Палестини» [11, с. 92].

Важливість статусу Палестини, особливо Єрусалиму, в ісламі впливає з першоджерел ісламського законодавства, Корану та Пророчих традицій, які демонструють зв'язок Палестини з процесом формування ідентичності ісламської умми, а також класичної та сучасної ісламської юриспруденції. Єрусалим в ісламі є першою кіблою (*араб. Qiblah*) [1, с. 376]. Зміна кібли від Єрусалиму до Мекки відбулась через сімнадцять місяців після хіджри (переселення) відповідно до коранічного одкровення (Коран 2:144). В ісламському полі існує поширена думка про зміну кібли до Мекки як доказ того, що: «божественне одкровення було передано від синів Іцхака (Ісаак) бен Авраама до синів Ісмаїла (Ішмаель) бен Авраама» [23, с. 138].

Наступною причиною святості Палестини є розташування в Єрусалимі другої з перших двох мечетей, збудованих в ісламі. Пророча традиція одночасно підкреслює добротність цих мечетей та обмежує святість в ісламі лише цими трьома мечетями: «Подорож не проводиться, окрім трьох мечетей: Аль-Масджид Аль-Харам, Мечеть Посланника Аллаха та Мечеть

Аль-Акса» (Сахіх аль-Бухарі 20:2). Також Єрусалим вважають третьою святинею в ісламі, після Мекки та Медини (Сахіх Муслім 5:1).

Вищезгадана мечеть Аль-Акса фігурує у першому вірші сімнадцятої сури Корану: «Слава Тому, Хто переніс уночі раба Свого з Мечеті Забороненої до Мечеті Віддаленої задля того, щоб показати йому частину знамень Наших. Ми благословили околиці її, і Він — Всечуючий, Всевидячий!» (Коран 17:1). Даний вірш оповідає про Нічну подорож (Аль-Ісра): як Аллах переніс Мухаммада («раба Свого») з мечеті у Мецці («Забороненої») до Аль-Масджид Аль-Акса («Віддаленої»). Після молитви разом з пророками (Ібрагімом, Мусою, Ісою та іншими) Мухаммад зі скелі Храмової гори здійснив Аль-мірадж (Вознесіння). Класичні та сучасні мусульманські вчені сходяться на думці, що цитовані благословення, стосуються не тільки мечеті Аль-Акса, а скоріш є центральною точкою від якої воно поширюється на всю землю Великої Сирії (*араб. Bilad al-Sham*), яка сьогодні включає Палестину, Йорданію, Сирію та Ліван. Оскільки, Нічна подорож відбувалась між мечетями у Мецці та Єрусалимі, визначається їх симбіотичний характер, в якому кожне місце ототожнювалось зі святістю іншого [25]. Такі аргументи підсилення статусу святості Єрусалиму, окреслені у статтях 14 і 15 Хартії, які ХАМАС часто висуває як доказ ідентичності ісламської нації, її місця в множині національностей та позиції послання серед інших [67]. Це значною мірою пояснює, чому ХАМАС відмовляється визнавати право Ізраїлю на існування в межах палестинської землі.

Одним з найсильніших релігійних зв'язків мусульман із землею Палестини є думка про те, що Мухаммад як остаточний пророк разом з ісламською нацією взяли на себе керівну роль над попередніми авраамічними віросповіданнями і з цим прийшли до права на мечеть Аль-Акса, Єрусалим та Палестину. Юсуф аль-Карадаві визначає набуття благословення на Палестину та її статус країни пророцтва — кульмінацією Нічної подорожі [25].

Також за Пророчою традицією: «Аль-Шам (Велика Сирія) — це країна зібрання та розосередження» [23, с. 143]. За поширеними твердженнями в ісламському науковому полі, коли відбудеться День Воскресіння (велика кияма), людей відвезуть до Єрусалиму для розгляду та врегулювання їхніх справ; звідти їх відвезуть або в рай, або в пекло.

Кінцевою причиною важливості Палестини в ісламі є її роль кордону, який повинні охороняти мусульмани як ісламську землю. Багато вчених-мусульман стверджують, що Велика Сирія, і Палестина зокрема, перебувають на передовій лінії джихаду, або ведуть боротьбу проти ворогів ісламу задля охорони до Дня Воскресіння. В основному, для доказу цього використовуються посилення на вірші Корану (17:4-8) про безперервний стан джихаду в Палестині та її околицях. Дані вірші Корану будуть більш детально розглянуті у наступному підрозділі. Саме через розуміння Палестини та території навколо неї як землі безперервного джихаду протягом віків та поля битви між правдою (мусульманами) та брехнею (їхніми ворогами), багато вчених вважають, що Аллах віддав перевагу цій землі над «іншими частинами землі та країнами» [23, с. 146]

ХАМАС підтримує ісламську сакральність Палестини, описану раніше у цьому підрозділі, та формує власну ідеологічну інтерпретацію, спираючись на релігійні вчення та правознавчі дискусії з даної теми. Ідеологія руху є досить комплексною, яку складно повністю розкрити через низку факторів, але варто зазначити, що первинна презентація земельної ідеології ХАМАСу чітко викладена у його Хартії (*араб. Al-Mithaq*) від 1988 року. Земельна ідеологія визначає Палестину як ісламський вакф (*араб. Waqf*) та детально описана в 11 статті: «земля Палестини це ісламський вакф, присвячена для майбутніх мусульманських поколінь до Судного Дня. Вона, чи будь-яка її частина, не має бути упущена: вона, чи будь-яка її частина, не має бути віддана» [67]. Тобто, ніяка держава чи група не мають права розпоряджатися землею на власний розсуд.

Традиційне розуміння вакфу відрізняється від його інтерпретації ХАМАСом, який використовує даний термін скоріш для легітимізації власної претензії на Палестину. Кріс Хьювер стверджує, що у найбільш широкому ісламському розумінні вакф— це благодійний траст, який приносить користь збіднілим [39, с. 124]. Грегори Козловські спирається на кілька давніх ісламських джерел, які описують канонічне походження вакфу [44, с. 38]. Відповідно до одного з них, халіф Умар (потім став одним з п'яти праведних халіфів) внаслідок завойованої території звернувся до Пророка із запитанням як краще використати дані володіння. Відповідь полягала в тому, що Умар має «прив'язати» ці території та виділяти дохід на добробут вірних. Дана концепція підкріплюється етимологічною схожістю іменника «*waqf*» та дієслова «*waqafa*» в арабській мові; корінь терміна «вакф» означає — тримати, виділяти, віддавати на благодійність.

Даний випадок пов'язують із завоюванням території в Іраку, де провінція Савад була надто великою для легкого розділення її між армією Умара, що призвело до позначення всієї провінції як вакф. Місцеві жителі продовжували жити на цій землі, але надлишки плодів своєї праці мали бути направлені на користь армії та віруючим Священних Міст.

Спираючись на дані дослідження, можна зробити висновок, що твердження ХАМАСу про те, що територія всієї Палестини це вакф перегукується з тим, що раніше було визначенням великих територій як вакф, проте суперечить ситуації в Саваді, адже Палестина ніколи не позначалась цілком як вакф.

ХАМАС у своїй ідеології посилається й на юридичне обґрунтування концепції ісламського дарування. В ісламській юриспруденції (*араб. Fiqh*) вакф має кілька значень, узагальнюючи які можна вивести, що дарування залишається у власності дарувальника, але переваги від цього, спрямовуються на благодійність, на період визначений дарувальником. Відсутність бази Корану не завадила вакфу бути досить поширеним явищем в ісламському світі. Незважаючи на неправомірне використання цього

способу, ваххабізм стверджував, що вакф слід вважати дійсним до тих пір, поки покровителі пожертвування не помруть, позначивши це обов'язком постійно підтримувати статус майна як вакф [31, с. 120] Такої думки дотримується та констатує в 11 статті Хартії і ХАМАС, розглядаючи Палестину як ісламське дарування, що необмежене у часі [67].

Однак, варто відзначити, що наявність вакфу в Єрусалимі підпадає під суперечливі претензії палестинського та ізраїльського правління, що призводить до необхідності звернутись до позиції Ізраїлю щодо вакфу. Ізраїль демонструє обмежену толерантність та визнання певної власності в Єрусалимі як відмінний тип від інших об'єктів нерухомості, проте ігнорує твердження щодо вакфу певних власностей у місті.

Адміністрація вакфу була створена в Єрусалимі як та що відповідає за приватні та державні види вакфу, та є найбільшим власником нерухомості у Старому місті [32, с. 87]. Мусульманські релігійні місця Єрусалиму, такі як Мечеть Харам аль-Шаріф та Мечеть Аль-Акса фактично функціонують під її керівництвом. Дані мечеті є зразками релігійних пам'яток, що давно позначені як вакф. Наявність дискретних властивостей, визначених палестинцями як відокремлений вакф від території Палестини ілюструє традиційне застосування ісламської правової концепції вакфу.

Важливим аспектом є відносини між ізраїльським урядом та Адміністрацією вакфу, які стають важливим елементом в оцінці претензій ХАМАСу до Палестини як вакфу. Ізраїльський уряд на офіційному рівні не визнає законність дарувань територій, які знаходяться у власності Адміністрації, проте виявляє певну повагу.

Мовчазне визнання ізраїльським правлінням вакфу є цілком успішним, за винятком того, що дослідження початкового періоду поселення євреїв на межі 19-20 століть, свідчать про стурбованість можливим створенням ісламського вакфу. Період до встановлення британського мандату характеризувався відсутністю занепокоєння відносно вакфу, в основному через бідність місцевого населення. Поступова єврейська присутність

супроводжувалась купівлею землі, найчастіше у заочних землевласників. Зростаюча обізнаність про придбання євреями землі призвела до чуток про величезні площі, які повинні бути визначені як вакф та стати засобом запобігання продажу землі. Саме розуміння єврейськими поселенцями того, що вакф повинен бути постійним та не для продажу, створення масового вакфу розглядалось ними як загроза на шляху до розвитку даної землі [64, с. 18] Повага до традицій ісламського вакфу не стала на заваді в оволодінні всім майном у межах Палестини, коли Держава Ізраїль була створена (1948).

Вищезгадані деталі походження дарування Палестини сягають раннього історичного ісламського періоду, який спростовує Андреа Нуссе, стверджуючи, що вакф Палестини — це нещодавній розвиток в контексті ісламської думки [54, с. 35]. Проте, ХАМАС наголошує на цьому юриспруденційному аспекті у сучасному дискурсі на протиположності єврейському поняттю «Земля обітована» (англ. «*Promised land*»).

Спираючись на юридичний та історичний огляд, робимо висновок, що ХАМАС узгоджується з правовими положеннями сподвижників пророка Мухаммада та ранніх вчених стосовно землі Палестини як ісламського дарування. Однак, є кілька методологічних зауважень щодо питання дарування у концепції ХАМАСу, які сформували думку руху щодо питання Палестини.

По-перше, незважаючи на твердження ХАМАСу про те, що це керується ісламським шаріатом, відсутність підтвердженого тексту переносить дане питання у поле ісламської юриспруденції, а не встановленого релігійного закону. Тут варто зазначити, що дарування як концепція — питання шаріату, але його розуміння та застосування — те, що знаходиться у сфері фікху.

По-друге, не дивлячись на те, що існує погодження мусульманських вчених про факт завоювання Палестини силою та її дарування халіфом майбутнім поколінням, і це рішення не було скасоване, — логіка дарування не повертається до сакральних вимірів Палестини в ісламі.

Як зауважує Ганнінг: «Хоча релігія впливає на те, що ХАМАС концептуалізує себе, конфлікт та свого ворога, це робиться зазвичай у поєднанні з іншими розповідями. Наприклад, аргумент вақфу підкріплюється аргументами, що посиляються на поняття невід'ємних прав людини та справедливості, які так само впливають на запобігання компромісу» [36, с. 200]. Ще один ідеологічний аргумент згідно з яким ХАМАС стверджує своє право на тотальний контроль над територією Палестини, ґрунтується на визвольній розповіді, в якій Ізраїль виступає аморальною державою-окупанткою, що пригнічує колоніальним сіонізмом палестинський народ, таким чином порушуючи їх права і свободи.

Використовуючи наратив опору на додаток до релігійного обґрунтування щодо неподільності краю, ХАМАС побудував світський гуманістичний аргумент, що підтверджує його право на тотальний контроль над територією Палестина-Ізраїль. Обидві ідеології (земельна та визвольна) проявляють максималістські претензії на територію та дозволяють застосовувати насильницьку тактику у протистоянні присутності ізраїльтян. Лідери ХАМАСу, включаючи шейха Ахмеда Яссіна, Абдель Азіза аль-Рантісі, Ісмаїла Ганію і Халіда Мешала, посиляються на гуманітарні претензії, аргументуючи право палестинців контролювати свою політичну долю: повертатися на землю та створювати палестинську державу, відмовляючись визнавати легітимність Ізраїлю. Цей аргумент чітко прослідковується у документі ХАМАСу від 2000 року «Це те, за що ми боремося» та Маніфесті виборчих комісій ХАМАСу (2006).

Посилаючись на колонізацію території сіоністами на початку 20 століття, ця ідеологія стверджує, що Ізраїль витіснив палестинське місцеве населення, заперечуючи їхнє самовизначення та право на свою землю, тим самим підсилюючи релігійний дискурс аргументу, що стосується невід'ємних прав людини та справедливості для біженців [36, с. 202].

Даний аргумент скоріш за все має на меті впливати на конкретно неісламську аудиторію, ХАМАС використовує його як інтерналізацію

позиції про права людини. Рантісі звинувачує західні держави, які підтримували та дозволяли єврейські поселення в Палестині, тим самим заперечуючи західні «гасла та мораль, такі як: свобода, демократія і права людини» [34, с. 162].

Вибірчий маніфест (2006) також обґрунтовує конкретне застосування насильства в ім'я визволення Палестини, вказуючи, що окупація є найжахливішою формою тероризму та ХАМАС чинить їй опір всіма правами, які гарантуються божественними приписами та міжнародним правом [35, с. 256]. Цей перехід від ісламу до гуманізму не зменшує силу земельних претензій ХАМАСу в легітимізації насильства, здійснене з метою повернення окупованих Ізраїлем територій.

Проте ХАМАС у 31 статті своєї Хартії зобов'язується «дотримуватись прав людини та керуватись ісламською терпимістю щодо прибічників інших релігій» [67]. Також у статті 21 підкреслюється соціальна відповідальність руху та зазначено, що мусульманське суспільство буде побудоване на принципі «взаємної соціальної відповідальності». Тобто, буде надана «економічна та моральна допомога всім нужденним, а також підтримка у виконанні окремих задач» [67].

Окрім поняття ісламського дарування відносно Палестини, другий аспект сповідуваної політичної філософії ХАМАСу стосується Палестини як «центрального питання» ісламської нації відповідно до її духовно-правових вимірів. Тобто значення даної проблеми не обмежується палестинським народом та його здатністю до визволення, а стосується кожного мусульманина.

Розуміння ХАМАСом «центрального питання» Палестини зафіксоване у статті 14 Хартії, та значною мірою співпадає з відповідними положеннями «Братів-мусульман»: «Питання визволення Палестини пов'язане трьома колами: палестинським, арабським та ісламським. Кожне з цих кіл має свою роль у війні проти сїонізму. Кожне має свої обов'язки, і це жахлива помилка та ознака глибокого невігластва ігнорувати будь-яке з цих кіл» [67]. На

основі цього, ХАМАС у статті 32 застерігає арабські та ісламські нації від сіоністської стратегії захоплення, яка спочатку концентрується на Палестині, а потім продовжить своє розширення [67]. ХАМАС вважає, що «центральне питання» відносно Палестини є наслідком її ісламської сакральності та релігійної символіки та особливо стосується питання боротьби шляхом джихаду як релігійної та екзистенційної, а не кордонів.

Третя політична позиція ХАМАС, яка відображає релігійні виміри палестинського питання — це переконання в тому, що Єрусалим стане столицею майбутнього Ісламського халіфату, який посідає значне місце в ісламській свідомості, адже нагадує мусульманам про часи коли Халіфат був найбільшою силою у світі, доки не послаб, що спричинило подальші катастрофи та окупації. Мета ХАМАСу, висвітлена в статті 6 Хартії — «розмахувати прапором Аллаха над кожним дюймоном Палестини» [67], перегукується з думкою «Братів-мусульман», які оголосили при створенні своєю найвищою метою — реалізацію єдності ісламської нації.

ХАМАС, спираючись на традицію пророка Мухаммада, стверджує, що звільнення Палестини означає створення Халіфату зі столицею в Єрусалимі, відновлення якого забезпечить управління мусульманським світом до кінця людської історії; та пророчу традицію, яка міститься у Муснаді імама Ахмада [23, с. 146].

3.2. Характеристика мусульмансько-єврейського конфлікту та його виявів. У даному підрозділі буде проаналізований погляд ХАМАСу на палестино-ізраїльський конфлікт та взаємодія його релігійної та політичної основ. Досвід мусульмансько-єврейських відносин та їх розуміння ісламським правознавством допоможуть в окресленні бачення ХАМАСу ворожнечі з Ізраїлем.

Вважаємо за доцільне, звернутись до моменту перших насильницьких взаємодій мусульман та євреїв та чим вони були зумовлені. В контексті нашого дослідження, це допоможе краще зрозуміти відмінність позицій ХАМАСу в інтелектуальному та хронологічному аспектах. Релігійно-

історична ворожнеча між мусульманами та євреями характерна для мединського періоду в ісламі. Тоді пророком Мухаммадом був створений документ, який регулює відносини між населенням міста, серед якого були мусульмани, євреї та політеїсти. Відповідно до цього документу, євреї Медини вважались громадянами Ісламської держави та знаходились під захистом мусульман; також був визначений принцип свободи віросповідання. Проте за порушення хоча б одного з пунктів була призначена відповідальність. Тобто, основою будь-якого конфлікту було законодавче порушення з подальшою відплатою, а не віра.

Період від другого до сьомого року хіджри вважається стадією військових конфліктів мусульман та євреїв, які розпочалися з моменту прямого порушення положень законодавчого документу останніми. Надалі етап військових сутичок перестане активно характеризувати мусульмансько-єврейські відносини до становлення Держави Ізраїль у 1948 році. Однак, ідеологічний та релігійний фактори даного поля залишались напруженими та еволюціонували відповідно до нових соціально-політичних обставин.

Релігія поступово почала виходити на новий рівень та ставати частиною світової політики, маючи свої локальні різновиди. Глобальна релігійнізація конфлікту набула власної форми й на Близькому Сході. В арабо-ізраїльському контексті та його палестинській складовій, політичний іслам замінив панарабський націоналізм [69, с. 17].

Саме розчарування молоді Палестини у секулярному націоналізмі та його неспроможності виконати цілі місцевого руху опору призвели до поступового зацікавлення ісламською альтернативою, яку готував шейх Яссін та «Брати-мусульмани». Перша палестинська інтифада (1987) стала закономірним повстанням палестинців проти ізраїльських репресій, масових арештів, знесення будинків, експропріації земель, створення єврейських поселень на палестинських землях, невиправданих депортацій тощо. Підсилення росту національної свідомості також було спричинене відмовою Єгипту та Йорданії від претензій стосовно Західного берегу та Гази.

Шейх Яссін наголошував на домінації ісламських цінностей серед повстанців, тому варто було створити нову ісламську військово-політичну організацію, якою і став «Ісламський рух опору». Салафітські ідеї Хасана аль-Банни були успадковані новоствореним рухом у вигляді протидії секуляризму та інших політичних та ідеологічних вчень, які набули поширення на початку 20 століття у країнах близькосхідного регіону, та відкидання цінностей західного суспільства, які побудовані на «капіталістичній експлуатації та західному декадансі» [17, с. 125].

На установчих зборах руху було зафіксоване заперечення будь-якого миру з Ізраїлем та існування такої держави; повернення Палестини у відроджений ісламський світ, відхиляючи світські прозахідні ідеології ОВП, які заважають вести ефективну боротьбу шляхом священної війни за «повернення рідної землі, аби з мінаретів всіх мечетей муедзини сповістили про створення Ісламської держави» [67]. Такі бажання були в подальшому зафіксовані у статті 9 Хартії, яка присвячена стимулам та цілям руху. Войовничі наміри ХАМАСу прослідковуються вже у цитаті Хасана аль-Банни, якою розпочинається текст Хартії: «Ізраїль буде існувати допоки іслам не знищить його, як і все що було до нього» [67].

Сьогодні релігійний активізм сповнений образів божественної війни, які є частиною спадщини релігійних традицій. Такі образи, зазнаючи нових сучасних трактувань, надають зміст різним актам насильства. Марк Юргенсмайер називає такі образи «космічними», адже вони більші за життя. Подібні битви розгортаються за минуле та стосуються метафізичних вимірів конфліктів між добром і злом [43, с. 149].

Більшість сучасних ісламських тлумачень спираються на те, що Коран і Пророчі традиції мають докази майбутньої битви мусульман з євреями, яка призведе до перемоги мусульман. В основному, дослідники посилаються на першу частину сури «Аль-Ісра»: «Ми встановили синами Ісраїла в Писанні: «Ви двічі будете поширювати безчестя на землі й сповнитесь великої гордині!» І коли настав перший раз, то Ми відіслали проти вас Наших рабів,

наділених великою силою! Вони пройшли всіма землями, й здійснилася обіцянка! Потім Ми дарували вам перемогу над ними, допомогли майном і дітьми й зробили вас численними. Якщо ви робите добро, то робите для себе, а як чините зло, то також для себе. А коли прийде час останньої обіцянки, то вони знову чинитимуть зло та ввійдуть до Храму, як увійшли туди вперше, й нищитимуть усе, що зможуть» (Коран 17:4-8). Відмінність коментарів даної частини сури ранніх та сучасних вчених заключається в тому, що перші визнають «два безчестя» євреїв як історичний факт, що стався задовго до місії Мухаммада, а другі — використовують правила арабської мови та лінгвістичної структури віршів для утвердження нового тлумачення, згідно з яким події є передвіщенням майбутнього. Цей опис накладається на розгром мусульман, який супроводжувався створенням Ізраїлю. Відповідно до цієї точки зору, історична боротьба між ісламом та юдаїзмом все ще триває та вирішиться на теренах Палестини, яка виступає просто полем битви, а не її причиною.

У майбутньому ХАМАС буде часто спиратись на цей уривок у власній риторичі. Так, у 1988 році ХАМАС оголосив про підтримку сучасної політичної інтерпретації боротьби та концепції «двох безчесть», а у 1990 році була видана декларація згідно якої «друге безчестя» — ситуація в Палестині.

Ісламська юриспруденція також осмислювала ранню взаємодію ісламу та юдаїзму, який розкривається на теологічному та політичному рівнях. В контексті теологічного підходу, погляди ранніх науковців розгалужуються на дві групи. Перша з яких, розглядає відносини з євреями як з тими, хто відмовився від прийняття ісламу, тому мусульмани знаходяться з ними в безперервному насильницькому протистоянні. Прихильники цієї точки зору спираються на вірш 9 сури («Аль-Тауба») та стверджують, що він скасовує всі попередні, які містять ідеї загальної свободи віросповідання (Коран 9:1).

Друга група розглядає відносини з євреями як мирні, а війна повинна проводитись лише у випадках порушення. Обидві групи сприймають іслам як остаточну релігію Творця, яка успадкувала все, що передувало їй.

Хоча ранні мусульманські вчені не погоджувались з приводу того як виглядає справедливий конфлікт з іншими релігіями, вони погоджувались, що захист від агресії є обов'язком кожного мусульманина, відповідно до сури (49:9) Корану.

Ця загально визнана думка висвітлює юридичне обґрунтування опору ХАМАСу проти ізраїльської окупації території Палестини. Керівництво ХАМАСу в інтерв'ю 1990 року, проведене журналом «Мусульманська Палестина» процитувало, що рух: «не займає войовничих позицій проти когось на основі свого віросповідання чи ідеології. Однак, ХАМАС займає войовничу позицію як тільки ця віра чи ідеологія перетворюються на агресивні чи руйнівні дії проти нашої умми та нації» [40, с. 45].

ХАМАС розглядає палестино-ізраїльський конфлікт як останню ступінь вікової боротьби між ісламом і юдаїзмом, що сягає відмови євреїв від Мухаммада та ісламу в 7 столітті. З огляду на те, що стаття 31 Хартії руху визначає іслам єдиною релігією, яка гарантує релігійну та політичну свободу, то відносини з євреями мають бути відновлені у контексті епохи «мирного співіснування» часів Ісламської держави [67].

З приводу такого обґрунтування ХАМАСом ідеї співіснування євреїв та мусульман, доречно навести цитату відомого знавця ісламу Бернарда Льюїса (1984): «Існує мало ознак будь-якої глибоко вкоріненої емоційної ворожнечі, спрямованої проти євреїв...[у мусульманських землях..], такої як антисемітизм у християнському світі. Проте, були однозначно негативні позиції. Це були частково «нормальні» почуття домінантної групи до предметної групи, з паралелями практично у будь-якому суспільстві» [46, с. 32].

Політичний підхід став домінувати в ісламській правознавчій дискусії після створення Ізраїлю на землі Палестини, переосмислюючи ранню взаємодію між ісламом та юдаїзмом на основі текстів Корану та Пророчих традицій, таким чином підсилюючи теологічний вимір конфлікту.

Аль-Караві висуває наступне розуміння конфлікту: «Боротьба між нами та євреями — це боротьба за землю, а не через їхнє єврейство... і оскільки, вони планували створити державу на останках Віддаленої Мечеті, між нами розпочався бій». Але він також додає: «Заперечення того, що це не боротьба вірувань, не заперечує, що це релігійна та ідеологічна боротьба, бо ми — релігійна нація, і євреї — релігійна нація, тому наша боротьба на землі змішується з релігією» [24].

Ранній період діяльності ХАМАСу характеризується просуванням концепції «всеосяжної боротьби», що найкраще відображена у 14, 32 та 7 статтях Хартії. Така концепція була характерна для ідеології Саїда Кутба, проте відрізнялась від помірних поглядів аль-Банни. Релігійний аспект боротьби був центральним для ХАМАСу на початку існування та як зазначав його лідер — боротьба «ведеться з ісламської точки зору... Ми цього хотіли чи ні, це ідеологічна та релігійна боротьба» [23, с. 234].

Хартія руху окреслює всесвітню картину подій, відповідно до якої всі конфлікти є проявом боротьби між ісламом та невірою. Відповідно до статті 22, всі сили невірних будуть об'єднані аби зупинити іслам, оскільки вони є частиною цілого [67]. Хусам Ан-Насір, автор одного з ранніх текстів, що окреслюють погляди руху, визначає конфлікт як: «битву цивілізаційної та історичної боротьби» [23, с. 222]. Шейх Яссін описує конфлікт в досить есхатологічному ключі як «боротьбу між добром і злом» [43, с. 156].

Реалізація універсального суспільства та вічного миру здійсниться лише після етапу боротьби з невірними (джахілія), який може за необхідності залучати військові засоби та фізичне насильство. Засоби визволення Палестини зазначені у статті 8, яка розкриває лозунг «Ісламського руху опору»: «Аллах — його мета, Пророк — його модель для наслідування, Коран — його конституція. Джихад — його шлях та смерть в ім'я Аллаха є найбільш піднесеним його бажанням» [68, с. 16]. Стаття 15 уточнює та розширює перспективу джихаду: «У той день, коли ворог привласнить собі хоч частину мусульманської території, джихад стане особистим обов'язком

кожного мусульманина» [67]. Дані теоретичні засади наділяють ХАМАС імперативом до дії, який також відображається в ідеології Кутба, але дещо відрізняється від поглядів аль-Банни. Останній хоча й закликав своїх послідовників до джихаду проти всіх, хто схиляється до збройної сили, проте джихад має бути керований державою, а для мусульманина — «джихад серця важливіший за джихад меча» [59, с. 160]. ХАМАС визначає палестинську боротьбу як джихад у найповнішому войовничому розумінні цього терміну, це священна війна між мусульманами та євреями, заснована на суперечливих релігійних та територіальних претензіях.

Також стаття 15 зазначає, що «збройний джихад» протидіє ідеології «інтелектуального вторгнення» (*араб. ghazu fikri*) [67]. Газова війна (2008-2009) продемонструвала важливість війни ідей для ісламістів ХАМАСу раніше закріплених у Хартії руху.

В останні роки з'явилась ревізійністська перспектива та нова група вчених, які стверджують, що ХАМАС не повністю дотримувався віри в релігійний характер конфлікту. Наприклад, Халед Хруб та Азам Тамімі спиралась на документи та висловлювання лідерів і видатних діячів ХАМАСу, пропонуючи альтернативну інтерпретацію підходу руху.

Халед Хруб вважав, що релігійна мова ХАМАСу мала емоційний відгук; з часом його висловлювання все частіше орієнтувались на суть окупації та перетворювали справу на національне визволення; військові дії ґрунтувались на проступках, а не на вірі [40, с. 45].

Азам Тамімі стверджує, що релігійні джерела розглядаються випадково та вибірково відносно зв'язку з євреями; Хартія була введена без ретельного вивчення та критичного осмислення, тому в сучасних промовах вона рідко згадується [66, с. 153].

Дискусія навколо двох протилежних думок в юридичному полі, допомогла ХАМАСу стати національно-визвольним рухом, хоча залишатись в ісламському контексті. ХАМАС еволюціонував від теологічного

обрамлення конфлікту до більш політично налаштованого, дотримуючись стандартних юридичних та політичних інтерпретацій, у більшості випадках.

Одними з факторів, які сприяли зміні дискурсу руху, стали розширення міжнародних та регіональних відносин. Ганнінг акцентує ще на одній деталі, яка вплинула на перегляд власної ідеології ХАМАСом: «напруга втілена в самому серці політичної теорії ХАМАСу у вигляді подвійного договору: один між народом та їхніми представниками (захист вільної волі) та один між народом і Богом (захист божественного задуму)» [36, с. 63]. Оскільки ХАМАС сприймає дихотомію, то він перебуває в постійній боротьбі за досягнення балансу між вільною волею людей та зобов'язанням перед Богом.

ХАМАС продовжував оформлювати та поширювати свою нову риторичу. Наприклад, він надіслав меморандум на міжнародну конференцію 1996 року в Шарм-Ель-Шейху під егідою «Протистояння тероризму», в якому були уточнені позиції руху та відсутні будь-які релігійні посилення, намагаючись визнати себе як національно-визвольний рух у межах міжнародних законів та пактів. Меморандум проголошував, що ізраїльська присутність у різних її формах на Західному березі, Єрусалимі та в секторі Гази є окупаційною присутністю відповідно до резолюцій Організації Об'єднаних Націй та офіційних позицій міжнародної спільноти з 1967 року. У цьому аспекті, ХАМАС підтвердив своє право чинити опір «сіоністській окупації», посиляючись на ті самі міжнародні органи та закони [23, с. 247].

У середині 1990-их років ХАМАС утвердився в позиції, що конфлікт з Ізраїлем базувався виключно на порушеннях останнього, а давня релігійна риторика зникла з офіційного дискурсу ХАМАСу. Проте, сама Хартія може продовжувати надихати тих, хто чинить опір існуванню Держави Ізраїль. Наприклад, посилення на Коран і Хадиси, які наводяться в документі, демонструють доведення до абсолюту ідеї релігійної війни між ісламом та юдаїзмом. Подібна світоглядна система виключає сам факт існування Ізраїлю. Так, стаття 7 цитує дуже суперечливий хадис, який вважається переданим Пророком до Бухарі (Сахіх аль-Бухарі 41:6985). Хадисозначає,

що День Воскресіння настає з боротьбою проти євреїв, та закінчується символічним хованням єврея за деревом та каменем. Камінь та дерево закликають мусульманина прийти та вбити єврея. Бухарі-хадис стверджує, що лише «дерево гаркад не зраджує у схованні єврея, бо воно єврейське». Це посилення є оповідною історією, що визначає «вбивство єврея» як «релігійний обов'язок» [67].

3.3. Концепція «ворога» у космічній війні. Тоталітарні ідеології концептуалізують лише один вірний шлях для створення досконалого суспільства, тому будь-яка інакша думка буде сприйнята як хибна та зловмисна. Внаслідок чого, весь навколишній світ постає у вигляді ідеологічних ворогів, а тоталітарні ідеології рясніють описами їхніх образів. В тому числі, це стосується конкуруючих тоталітарних ідеологій.

Друга половина Хартії ХАМАСу містить декілька статей, що якнайкраще висвітлюють ставлення руху до противника. По-перше, варто звернути увагу на ставлення ХАМАСу до ОВП, яке зафіксоване у статті 27. Вона вказує на неприйняття ідеї світської секулярної держави, яку намагається створити ОВП у Палестині: «Ми не здатні обміняти нинішню та майбутню Ісламську Палестину на світський світогляд...Одного дня, коли Організація визволення Палестини прийме іслам своїм образом життя, ми станемо її солдатами та паливом її вогню, який знищить наших ворогів» [68, с. 30-31]. Також ХАМАС посилається на 11 статтю, яка визначає своїми ворогами всіх, хто буде погоджуватись на територіальні поступки ізраїльтянам. Даний аргумент активно висувається керівництвом ХАМАСу в періоди мирних перемовин ОВП з Ізраїлем.

По-друге, ворогами ХАМАСу оголошуються західна цивілізація («хрестоносці Заходу»), яка потрапила у залежність від єврейських фінансових операцій, а також колабораціоністи — «хто проти боротьби з сіоністськими загарбниками» та «хто є лакеями сіонізму, що перешкоджає продовженню боротьби» [67]. ХАМАС відносить до цього переліку також

«комуністичний Схід» (Росія). Дані концепції окреслюються у статті 22 Хартії.

По-третє, стаття 22 містить вказівку на ще одного ворога ХАМАСу та всіх мусульман, а саме євреїв та їхню політичну сіоністську ідеологію: «Саме вони розв'язали Першу світову війну та змогли зруйнувати Ісламський Халіфат, досягти фінансових вигод та отримати контроль над ресурсами. Вони отримали «Декларацію Бальфура» та сформували Лігу Націй, за допомогою якої змогли керувати світом... Ніде не проходить війна, до якої у них немає хоч якогось інтересу» [68, с. 27]. Також у статті вказаний ряд секретних організацій (масони, Ротарі-клуби та інші), які заснували євреї для саботажу суспільства та досягнення сіоністських інтересів. Згадки про Халіфат демонструють тісний зв'язок ХАМАСу та «Братів-мусульман».

Протягом історії мусульманами була розвинута глибока недовіра до єврейських громад, вважаючи, що саме євреї стоять за змовами та інтригами деяких важливих подій в світі ісламу [54, с. 158]. Тому більша частина статей, присвячених ворогам ХАМАСу захоплена антисемітськими звинуваченнями євреїв. У статті 32 Хартії відкрито зазначено, що рух спирається на західну антисемітську літературу, особливо «Протоколи сіонських мудреців», апокрифічну книгу, яка описує вигадану єврейську змову про знищення християнської цивілізації та встановлення єврейської гегемонії, задля доказів бажання євреїв захопити світ [67].

Також у статті 32 визначений зв'язок сіонізму з імперіалізмом на думку ХАМАСу. Антиімперіалістичний характер руху демонструє близькість з ідеями Хомейні та Кутба, а також вказує на вплив таких палестинських марксистських організацій як ФАТХ та Народний фронт визволення Палестини. Стаття 22 уточнює, що імперіалістів контролюють саме євреї: «євреї можуть взяти під контроль імперіалістичні сили та змусити їх колонізувати багато країн з метою експлуатації ресурсів цих країн та поширення в них корупції» [20, с. 163].

Азам Тамімі зауважує, що на політичний дискурс ХАМАСу вплинули праці арабських інтелектуалів, таких як Абдул Ваххаб аль-Міссірі, що виводять концепцію сіонізму як розширення західного колоніального проекту [66, с. 154-155.]. Тут доречні юридичні аргументи Аль-Карадаві, які роблять акцент на релігійно-санкціонованому праві протистояти порушенню: «Юдаїзм — це релігія, а сіонізм — це проект та інструмент, за допомогою якого можна реалізувати єврейські амбіції та пророцтва. Зв'язок між ними природний... Сіонізм — це колоніальний окупаційний проект, що підтримує релігійні мотиви та має різні політичні та стратегічні амбіції» [23, с. 244].

Поступове трансформування дискурсу руху хоча й уникало будь-яких релігійних згадок, проте включало думку Юсуфа Аль-Карадаві, що представляла тодішню позицію ХАМАСу юридичною мовою. Як було зазначено у попередньому підрозділі, Аль-Карадаві розглядає конфлікт мусульман з євреями як боротьбу за землю, проте не заперечує, що це релігійна та ідеологічна боротьба [24].

Вживання термінів «єврей», «сіоніст» та «ізраїльтянин» у риторичі ХАМАСу та інших ісламістських угруповань викликає багато дискусій. Наприклад, Андреа Нуссе зазначає, що ісламісти не розрізняють ізраїльтян, сіоністів та євреїв, а швидше чергують вживання цих термінів як синонімів [54, с. 36]. Азам Тамімі виводить, що палестинці при використанні терміну «єврей» для позначення ізраїльтян, не мають на меті робити релігійну заяву чи расову категоризацію на замовлення європейського антисемітизму [66, с. 154]. Хартія відображає цю відсутність різниці між вищенаведеними поняттями, констатує їх загально ворогами.

Буклет Кутба «Наша боротьба проти євреїв» (*араб. «Ma' rakatuna ta' a al-Yahud»*) став ґрунтом для нового зразку ненависті до євреїв у політичному ісламі, що породжує ісламізацію антисемітизму, та має відображення у Хартії ХАМАСу. Стаття 22 висвітлює євреїв як джерело світового зла та оголошує «космічну війну» проти них як гру з нульовою сумою. У даній космічній

війні ХАМАС позиціонує себе як «очільника» (*араб. ras hurbah*), що бореться проти «світового єврейства» за термінологією Кутба [69, с. 80].

Форма антисемітизму також обрамлює сучасні твори політичного ісламу, які розглядають пошуки автентичності з точки зору чистоти. Стаття 35 Статуту вказує на основну ісламістську тему очищення від сучасної сіоністської думки [67]. Така особливість ісламізму не тільки перешкоджає євреям та мусульманам жити разом у мирі, але й впливає на упереджене ставлення до мусульман у світі.

Специфіка тоталітарного мислення відрізняється тим, що надає своїй меті надвеликого значення, і відповідно вона буде виправдовувати всі засоби для її досягнення (навіть найжорстокіші), якщо вони будуть визнані доцільними. З цього приводу, Оттар Дал окреслив, що у подібних ідеологіях свобода вибору методів може доходити до застосування насильства та терору [20, с. 180].

Впродовж століть концепція джихаду в ісламі використовується в різних ісламських теоріях особистого порятунку та політичного відкуплення. Незалежно від нюансів його використання, джихад є принциповою концепцією боротьби, образ якого наповнює риторичку жорстоких релігійних активістів. Стаття 12 Статуту визначає, якщо «ворог має ступати на мусульманську землю, протистояння та вгамування ворога стає індивідуальним обов'язком кожного мусульманин(к)а. Жінка може вийти на боротьбу з ворогом без дозволу свого чоловіка і так робить раб: без дозволу господаря» [67].

Один з лідерів ХАМАСу Махмуд Захар зазначав, що: «Вони [євреї] зробили свою релігію своєю нацією та державою...Вони оголосили війну ісламу, закрили мечеті та вчинили різанину з беззахисними шанувальниками в Аль-Акса та в Хевроні. Вони є вбивцями мусульман, і за таких обставин ми, як вважає наша релігія, зобов'язані захищатись» [51, с. 186].

З іншої сторони, єврейські активісти також впевнені, що їхні насильницькі дії були дозволені як зброя у божественній боротьбі,

санкціонованій Богом. Прихильники різанини Баруха Гольдштейна у святині Могили Патріархів в Хевроні (1994) засвідчують, що війна з арабами сягає «біблійних часів», а сучасні араби — це просто сучасні нащадки ворогів Ізраїлю, яким Бог розв'язав війни з помстою. До того часу як прийде Месія — буде велика війна в Єрусалимі [43, с. 156].

Практика застосування військових дій по відношенню до ворогів ХАМАСу сягає особливостей діяльності кумирів шейха Яссіна. Наприклад, шейх Ізз ад-Дін аль-Кассам (1882-1935) створив у Хайфі школу для незаможних, яку використовував для функціонування підпільної бойової організації «Чорна рука» (аль-Каф аль-аусад), мета якої була у повному визволенні Палестини від англійців та сіоністських іммігрантів [59, с. 127]. Аль-Кассам під час арабського повстання 1929 року закликав палестинців до джихаду проти «невірних англійців» та їх «сіоністських спільників»: «В одній руці віруючого має бути Коран, а в іншій — гвинтівка» [12, с. 88]. Проте у 1935 році члени організації були оточені силами британських військ, та всі до одного надали перевагу смерті мученика-шахіда.

Так, у 1992 році за наказом Яссіна було створене військове крило ХАМАСу — «Бригади Ізз ад-Діна аль-Кассама», та запропоновано використовувати добровольців-смертників в операціях проти ізраїльтян та політичних супротивників.

Марк Юргенсмайєр стверджує, що основною причиною переформування насильства ХАМАСу, а саме переорієнтації від солдатів на цивільних, з активним використанням нового методу боротьби (смертників), стала відплата за різанину Гольдштейна, в якій загинули палестинські цивільні [42, с. 71]. Вбивства цивільного населення спричинило глибокі політичні розрізи в межах ХАМАСу та викликало як підтримку, так і осуд на релігійних засадах в цілому.

Ганнінг обґрунтовує, що жорстокі дії ХАМАСу — це помста за дії Ізраїлю та ХАМАС несе відповідальність за прискорення виходу Ізраїлю з

палестинської території, використовуючи виведення ізраїльських військ з сектору Гази [36, с. 213].

14 грудня 2011 були опубліковані дані про «досягнення в боротьбі з сіоністським ворогом»: 1365 вбито; 6411 поранено; здійснено 1117 військових операцій, серед них 87 за участі терористів-смертників; 1848 шахідів «принесли себе в жертву заради цілей ХАМАСу» [12, с. 90].

3.4. Еволюція підходу до вирішення конфлікту. У даному підрозділі буде розглянутий погляд ХАМАСу стосовно вирішення палестинського питання та роль історико-політичного та релігійного досвідів в ньому. База ісламської юриспруденції дозволила «Братам-мусульманам», а пізніше ХАМАСу перейти з жорсткої ідеологічної позиції в стосунках з Ізраїлем до більш гнучкої, що вплинуло на його тлумачення шляху подолання конфлікту.

Становлення Ісламської держави відбувалось не тільки в контексті війни, важливими були й положення про мир. Коран містить законодавче походження миру в двох конкретних віршах (Коран 9:1; 8:61). З приводу цього питання також не існує одностайної згоди в ісламській юриспруденції.

Наприклад, мусульманський учений аль-Куртубі закликає до миру після згоди обох сторін та якщо він є в інтересах ісламу. А інші дослідники ісламської юриспруденції такі як Ібн Хаджар та Ібн Катір трактують мир з невірними як можливий, якщо він вигідний ісламу, тобто коли іслам сильніший за невірних — необхідності у примиренні немає. Примирення та мирні угоди не є протилежністю джихаду, вони лише становлять етап «підготовки, розширення прав і можливостей та способу запрошення на шлях Аллаха й встановлення Його справедливості на Землі» [23, с. 263].

Вищезгадана правознавча дискусія проникла до ідеологічної школи «Братів-мусульман» ще за керівництва аль-Банни та оформила загальне ставлення до відхилення «мирних» резолюцій та пріоритетність джихаду. Оскільки, ХАМАС є організаційним та інтелектуальним розширенням «Братів-мусульман», то це питання мало свій розвиток в контексті руху та підході до суперечливого характеру миру з Ізраїлем та його визнанні.

У своїх перших заявах ХАМАС підкреслював поняття «поганого миру», «марних міжнародних конференцій» та «шлях мучеництва та жертвності» як справжній спосіб визволення. В ранній період ХАМАС відмовляється від будь-яких перемовин з «ворогом» (Ізраїлем) стосовно палестинської проблеми, адже вважає його узурпатором [23, с. 281]. ХАМАС також відмовляється визнавати резолюції ООН від 29 листопада 1947 року про поділ Палестини.

Питання миру найяскравіше висвітлено у двох статтях Хартії ХАМАСу. Окремий підрозділ «Мирні рішення, ініціативи та міжнародні конференції» документу включає статтю 13 згідно якої «будь-які ініціативи і так звані мирні врегулювання та міжнародні конференції суперечать принципам Руху ісламського спротиву» [67]. Також стаття класифікує міжнародні конференції як марну трату часу та робить акцент на вирішенні палестинського питання виключно шляхом джихаду.

Стаття 31 Хартії визначає, що «Мир та спокій не можуть бути досягнуті, інакше як під крилом ісламу. Історія минулого та теперішнього слугує найкращим свідченням того» [67].

ХАМАС підкріплює свою ідеологію стосовно визнання Ізраїлю чи його права на існування численними фетвами(*араб. Fatwas*), видані ісламськими правовими установами, які в свою чергу забороняли визнання Ізраїлю та поступлення хоча б одним дюймою Палестини. Постійний опір ХАМАСу проти існування Ізраїлю використовує фетву, переоформлену в середині 1990-х, що є перегуком земельної ідеології руху: «Палестина — це ісламська земля, яка не може бути конфіскована добровільно» [66, с. 157].

Міжнародний рух на межі 1980-1990-их років почав проводити мирні конференції між арабами, включаючи палестинців, та Ізраїлем. Пізніше ОВП прийняла участь у Мадридській мирній конференції (1991). З цим розвитком ХАМАС посилив свою опозицію до ідей мирних рішень, яка продовжувала наголошувати на святості палестинської справи, та вважати всі поступки

Ізраїлю незаконними та тими, що не зобов'язують ні до чого мусульман та палестинців.

ХАМАС завжди отримує підвищену підтримку у періоди найбільшої відсутності прогресу у мирному процесі, використовуючи риторику звинувачення Ізраїлю та ОВП у постійному приниженні палестинського народу та у розладі прагнень до громадянських та політичних прав. На політичному рівні ХАМАС висував декілька причин протистояння бурхливому мирному процесу. З одного боку, було бажання Ізраїлю припинити «стан віртуальної війни» з подальшим входженням до арабського регіону, проте без втрати щодної частини землі. З іншого боку, ХАМАС не довіряв ролі США у процесі мирних перемовин. ХАМАС також вважав, що обставини, які супроводжували мирні угоди, були не досить сприятливими для руху, а саме американська світова гегемонія; слабкість Радянського Союзу та визнання його однополярного світового порядку; політична та військова слабкість арабів після війни у Перській затоці.

Оскільки ХАМАС вважає, що будь-яка палестинська поступка Ізраїлю є незаконною, він відхилив угоду в Осло, підписану у Вашингтоні (1993). Шейх Яссін виступав з різкою критикою угод, яка спиралась на ідеологічні та політико-економічні причини. До останніх відноситься те, що угода в Осло не гарантувала законних прав палестинського народу; права на створення незалежної та життєздатної держави на Західному березі та в секторі Гази зі столицею у Східному Єрусалимі; права палестинських біженців повертатися у свої міста та села, з яких вони були вигнані. Більше того, він розкритикував угоду за те, що вона не передбачає положення про необхідність демонтажу єврейських поселень на Західному березі, секторі Гази та Східному Єрусалимі відповідно до міжнародних резолюцій.

Вищезазначені політико-економічні причини не підірвали центральної точки зору ідеологічної бази в дискурсі ХАМАСу щодо мирних перемовин. Рух спирався на релігію, для більшого виправдання своєї протидії угодам, які

«не виконали жодної з умов, встановлених ісламським законодавством» [54, с. 110].

Одразу після рукоштовування Ясіра Арафата та Іцхака Рабина, шейх Яссін закликав палестинців до збройного повстання проти Ізраїлю. ХАМАС випустив комюніке в якому підтвердив, що «джихад — це єдиний спосіб визволити Палестину, і джихад — єдина мова, на якій можна говорити з ворогом» [63, с. 5]. В одному з інтерв'ю Яссін підкреслив войовничі заклики з Хартії ХАМАСу: «Примирення з євреями є злочином та Ізраїль має зникнути з карти» [10]. Майже кожен виступ Яссін закінчував словами: «Ми обрали цей шлях та закінчимо мучеництвом чи перемогою» [38].

Такі дослідники як Ганнінг [36, с. 43-46], Нуссе [54, с. 145 та 152-153], Беверлі Мілтон-Едвардс [50, с. 70-71], Шауль Мішаль та Аврахам Села [52, с. 103-105] вказують на те, що ХАМАС побоювався можливої зміни балансу сил на користь ФАТХу, основного суперника на окупованих палестинських територіях, тому було продемонстроване сильне протистояння угоді. У 1994 році була сформована Палестинська адміністрація на окупованих палестинських територіях, яка отримала регіональну та міжнародну підтримку. ХАМАС усвідомлював, що він «вже не є альтернативою ОВП та став основною опозиційною силою новому Палестинському національному управлінню» [54, с. 152].

На більш пізньому етапі, ХАМАС висуває концепцію «худни» (*араб. Hudnah*) та приділяє їй значну увагу, обходячи власну ідеологію та демонструючи гнучкість. Концепція «худни» відповідно до законів шаріату трактується як тимчасова угода з невірними та протиставляється поняттю «постійний мир».

Худна має певний часовий проміжок та може бути укладена з ворогом на період до десяти років. Шейх Яссін оголосив тимчасове перемир'я у 2003 році, коли був відправлений під домашній арешт за рішенням ПНА (Палестинська національна адміністрація). Тоді ж були надані пояснення ХАМАСу щодо «худни»:

1. Худна відхиляє визнання Ізраїлю та будь-які територіальні поступки. Будь-які угоди, які будуть включати вищесказане — недійсні.
2. Худна завжди має часові обмеження, на відміну від угод, підписаних ОВП.
3. Худна включає лише тимчасове припинення вогню чи насильства, оскільки ХАМАС ніколи не відмовиться від історичної землі Палестини.
4. Худна спричинена необхідністю тимчасового перепочинку для підготовки палестинців до майбутнього етапу конфлікту [63, с. 11].

З точки зору цілей ХАМАСу, концепція створення короткострокового рішення, яке б принесло тимчасовий мир має за головну мету — вихід ізраїльтян із територій Гази та Західного берега [40, с. 73-74.].

У травні 2017 році інформбюро ХАМАСу був опублікований політичний документ, схвалений всіма лідерами руху, в тому числі найвищим законодавчо-релігійним органом — Радою Шури, який висвітлює перегляд деяких положень Хартії. Даний документ направлений лише на коригування позицій руху відповідно до політичної ситуації, але в жодному разі не замінює Хартію. У розробці нового документу брали участь не тільки члени керівництва ХАМАСу, але й іноземні спеціалісти з міжнародного права.

Нова політична програма ХАМАСу так само заперечувала будь-які перемовини з Ізраїлем. Однак, Халед Машаль (голова політбюро ХАМАСу) пояснюючи оновлену позицію руху, не виключив того, що «ми [керівництво ХАМАСу] може передивитись наше ставлення [до перемовин]. Нинішня політика ХАМАСу направлена проти перемовин з Ізраїлем, тому що час для них ще не настав... Сьогодні Ізраїль використовує перемовини як хитрощі. В принципі, ніщо не заважає почати такі перемовини, оскільки Пророк та Салах ад-Дін говорили зі своїми ворогами» [12, с. 97].

Новий документ містить також одне серйозне протиріччя. У статті 2, як і в початковій Хартії, вказані кордони Палестини, що простягаються від Рас

ан-Накура (Рош а-Нікра) та Умм ар-Ращраш (Ейлат), тобто від берегів Середземного моря до русла річки Йордан. Такі кордони виключають право Ізраїлю на існування. Однак, стаття 20 визначає, що кордони, які існували до червня 1967 року можуть стати «доктриною для національного консенсусу» [67]. Саме це положення стало центральним під час підписання угоди остаточного примирення ХАМАСу, ФАТХу та ОВП в жовтні 2017 року.

Коментар ізраїльського керівництва, оголошений прем'єр-міністром Беньяміном Нетаньягу, відзначив: «Кожен, хто говорить про мирний процес, перш за все має говорити про необхідність визнання Ізраїлю як єврейської держави» та «це лише перша умова, виконавши яку, палестинський уряд національної єдності може розраховувати на ізраїльське визнання» [12, с. 97]. Ізраїль також наголошує на розпуску військового крила ХАМАСу та пориванні зв'язків з Іраном.

Інновації мають важливе значення для еволюції, а історія гнучкості ХАМАСу передбачає широку різноманітність майбутніх можливостей, включаючи відхід від жорсткої прихильності до земельної ідеології руху. Крім того, вбивство ряду вищих лідерів ХАМАСу (Яссін, Рантісі) в 2004 році, нібито при спонсорстві Ізраїлю, відкриває можливість ідеологічних змін, що збігаються з піднесенням нового керівництва, включаючи Халеда Машаля та Ісмаїла Ханію. Однак, ХАМАС не бажає відмовлятися від палестинської претензії на всю територію Палестини, ймовірно, через те що закінчення худни побачить лише оновлений конфлікт.

Висновки до третього розділу. ХАМАС визначає за головну мету визволення Палестини з подальшим перетворенням її території на мусульманську. Рух поділяє погляди «Братів-мусульман» про сакральний статус Палестини в ісламі та формулює власну ідеологію, спираючись на релігійні вчення та правознавчі дискусії з даної теми. Земля Палестини займає особливе місце в ісламській традиції, зважаючи на факт панування ісламу над територією довгий час та наявність власних релігійних місць. ХАМАС неодноразово підкреслює релігійність проблеми Палестини, тому

вона має бути вирішена на цій основі. Рух підкріплює земельні претензії на Палестину концепцією «вакфу», «центрального питання» мусульманської умми та місця майбутнього Ісламського халіфату зі столицею в Єрусалимі. Земля Палестини безумовно має релігійне значення для мусульман, проте це не вакф в жодному разі, оскільки в такому контексті він згадується лише в документах ХАМАСу. Не дивлячись на те, що релігійні земельні ідеології пов'язані з давньо-релігійними заповідями, які надають цим ідеологіям божественної волі, вони не мають виключно релігійного характеру.

ХАМАС був створений у період розпалу внутрішніх дискусій «Братів-мусульман» відносно причин військових дій та їхнього виправдання, що вплинули на суперечливість та неоднозначність поглядів у Хартії руху. З часом, ХАМАС поступово відійшов від теологічного дискурсу до більш політично налаштованого, що було викликано постійною еволюцією політичного світу. Правознавчі дискусії допомогли ХАМАСу в більш чіткому позиціонуванні себе як національно-визвольного руху, залишаючись при цьому в ісламському контексті, який вважає протистояння порушенням шариату.

Не дивлячись на те, що задачі ХАМАСу є географічно обмеженими, вони завжди характеризуються войовничою компонентою. Палестинське питання набуло розширеного тлумачення, окреслюючи близькосхідний конфлікт як вічну боротьбу між правдою та брехнею, екзистенційну битву між двома релігіями (юдаїзмом та ісламом). ХАМАС відкидає будь-яку відмінність між юдаїзмом та сіонізмом, акцентуючи на ідеї керування євреями зовнішньої політики США. У свій апокаліптичний сценарій, який нагадує концепцію космічної війни Саїда Кутба проти «світового єврейства», ХАМАС вписує картину боротьби проти Ізраїлю.

Методи до яких звертається ХАМАС у цьому конфлікті були розцінені як терористичні більшістю країн. Одним з таких методів є застосування терористів-смертників, яким ХАМАС як палестинський варіант ісламізму,

що легітимізує себе мусульманською релігією, пропонує спасіння та вічне блаженство у раю після смерті.

Незважаючи на всебічне застосування насильства, ХАМАС проявляє докази власного політичного та ідеологічного прагматизму, одним з варіантів якого є концепція «худни». ХАМАС виступає за короткостроковий мир замість формальної мирної угоди, проте це не означає офіційне визнання Ізраїлю, перетікання короткострокового перемир'я у довгострокове. Саме статичність цих положень, підкріплення земельних претензій гуманістичним дискурсом, концептуалізація всієї території Палестини залишає мало місця для переговорів. Включення релігійної, правової та ідеологічної компонент до основи політичної діяльності ХАМАСу робить визнання рухом Ізраїлю рівносильним відмові від основних ісламських принципів.

ВИСНОВКИ

Поняття «космічної війни» все частіше переноситься у соціальну площину та виправдовує світові політичні битви. Саме оперування образами божественної боротьби у політичному полі спричиняє ще більшу жорстокість релігійного насильства, акти якого крім певної політичної стратегії, можуть викликати духовну конфронтацію.

На сьогодні, не існує чіткого та єдиного зв'язку між релігією та насильством, але такі рухи як ХАМАС висувають абсолютистські претензії на право земельного володіння, спираючись на відповідні релігійні традиції, тим самим легітимізуючи насильницькі дії, вжиті задля безпеки зазначеної території.

Ідеологія «Ісламського руху опору» містить територіальні претензії, засновані на релігійних тлумаченнях дарування палестинської землі Аллахом для майбутніх поколінь мусульман. ХАМАС підкріплює теологічний дискурс земельної ідеології гуманістичною думкою, яка звертається до невід'ємних прав людини. Ісламський аргумент про визначення всієї території Палестини як вакф разом з аргументом про право повернення палестинських біженців на територію своїх родин визначають недійсним існування Держави Ізраїль та виправдовують постійну відмову її визнання.

Релігійні зіткнення у різних частинах світу, навіть ті, які видаються більш раціональними, оскільки використовують факт земельних суперечок, тим не менш, активно застосовують зображення війни. Такої думки дотримуються і релігійні терористи ХАМАСу. Доцільність використання жорстоких методів боротьби, включаючи терористів-смертників, виправдовується стороною, яка здійснює даний акт, тим що це заради знищення невіри та допоможе у вічній боротьбі.

Хартія ХАМАСу висвітлює теологічне обґрунтування легітимізації насильства, яке сприятиме відновленню ісламської Палестини. Не дивлячись на те, що у своїх останніх виступах та політичних документах ХАМАС

відходить від релігійного дискурсу руху, проте його Хартія продовжує слугувати натхненням для тих, хто чинить опір ідеї існування Ізраїлю, та ставати причиною нових виявів насильства. Процес трансформування дискурсу відбувався за підтримки ісламської юридичної позиції, яка надала обґрунтування словнику руху, та був досить нелегким з огляду на важливість ідеології в контексті ісламізму.

ХАМАС виявляє постійну адаптацію політичного та релігійного дискурсу до сучасних міжнародних тенденцій. Вивчення ХАМАСу як статичного об'єкту не призведе до отримання вагомих результатів, адже буде суперечити змінній природі терористичного руху та поставить під сумнів результативність численних антитерористичних операцій.

Дослідження ХАМАСу має спиратись на еволюцію руху, який зростав як крило «Братів-мусульман» у секторі Гази, та був оформлений як унікальна група в 1987 році. Ідеологічні суперечки всередині «Братства», діяльність кумирів майбутнього лідера ХАМАСу, особливості політичного впливу «західної цивілізації» на територію Близького Сходу оформили унікальну модель опору, яка знайшла своє відображення у діяльності ХАМАСу. Під духовним керівництвом шейха Яссіна рух укріпився як самостійний елемент, відійшовши від тодішньої риторики «Братства» до всебічного руху опору.

Не дивлячись на те, що ХАМАС як політичний рух розвивається задля досягнення своїх цілей та утримання авторитету у секторі Гази, ідеологія руху залишається статичною у максималістських претензіях на територію Палестини з подальшим запереченням визнання Ізраїлю. Внаслідок того, що ідеологія спирається на ісламський закон, відповідно до якого передача земельної власності вважається аморальною, виникають певні етичні обмеження на земельні поступки. Таким чином, ідеологія ХАМАСу успішно делегітимізує будь-які мирні угоди та перемовини, такі як Мадридська конференція, угоди в Осло, Кемп-Девід, що визнають можливість існування Ізраїлю як національної держави та неявно поступаються палестинськими претензіями на землю.

Всупереч підходу деяких науковців, таких як Самюель Гантінгтон («Сутичка цивілізацій»), насильство поширене під впливом ХАМАСу не є відображенням фактичного конфлікту між релігійними традиціями юдаїзму та ісламу. Подібні конфлікти скоріше стаються не через релігії, а через застосування релігійних вірувань та практик до поточних політико-економічних суперечок.

Зв'язок між релігійними традиціями та насильством є продуктом конкретних рухів, що беруть участь у боротьбі за територію та її ресурси у певному соціально-політичному контексті. Релігійні ідеології мають силу як валідувати насильство, так і визнати це насильство недійсним. Тому лише з плином часу, буде зрозуміло чи ненасильницькі елементи ідеології ХАМАСу набудуть пріоритету серед послідовників руху чи зростання рівня насильства буде тривати вічно.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь / А. Али-заде. – Москва: Ансар, 2007. – 920 с.
2. Арістова А. Радикалізація ісламу в Україні як соціорелігійний процес / А. Арістова // Історія релігій в Україні: [науковий щорічник: упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич]. – Л.: Львівський музей історії релігії; вид-во «Логос», 2010. – Книга II. – 1064 с. – С. 3-11.
3. Ахад-ха-Ам. Еврейское государство, а не только государство евреев / Ахад-ха-Ам // Происхождение сионизма: основные направления в еврейской политической мысли / Ахад-ха-Ам. – Иерусалим - Москва: Гешарим - Мосты Культуры, 2004. – С. 251–291.
4. Волков А. Фундаментализм в Израиле и палестинская проблема [Электронный ресурс] / А. Волков // Ин-т востоковедения РАН. – 1999. – Режим доступа до ресурсу: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Volkov/ Index.php (Дата звернення: 15.02.2020).
5. Гегель Г. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. // Сочинения в 14 томах. - Т. 8. – Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. – 470 с.
6. Дзюбенко В. Д. Поява релігійного фактору в арабо-ізраїльському конфлікті: часові рамки / В. Д. Дзюбенко. // Збірник наукових праць "Гілея:науковий вісник". – 2018. – №139. – С. 178–182.
7. Добаев И.П., Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России: сущность, эволюция, опыт противодействия. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2005. — Режим доступа до ресурсу: <https://web.archive.org/web/20071102094902/http://www.i-r-p.ru/page/stream-library/index-88.html> (Дата звернення: 1.03.2020).
8. Иванов А. В. Политико-экономическая ситуация в Палестине в период британского мандата и предпосылки возникновения арабо-

- израильского конфликта / А. В. Иванов, А. А. Иванова. // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). – 2017. – №9. – С. 15–23.
9. Карраш Х. Принятие Лигой наций мандата на Палестину и его влияние на возникновение палестинской проблемы в 30–40-е годы XX в. / Х. Карраш. // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Юридические науки». – Том 19 (58). – 2006. – С. 288–295.
 10. Косач Г. Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса. / Г. Г. Косач // Национализм в мировой истории: [сб. статей] / РАН. Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; под ред. В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана. – М.: Наука, 2007. – С. 259–332.
 11. Крылов А. В. Анализ основных документов палестино-израильского переговорного процесса после подписания Норвежских соглашений (1996-2001 гг.) / А. В. Крылов, Н. М. Сорокина. // МГИМО-Университет. – 2011. – №1. (25) – 82 с.
 12. Крылов А. В. Идеология ХАМАС: от радикального исламизма к рациональному практицизму? / А. В. Крылов, В. М. Морозов. // Polis. Political Studies. – 2018. – №4. – С. 84–99.
 13. Кук А. Диалектика Искупления / А. И. Кук // Происхождение сионизма: основные направления в еврейской политической мысли / А. И. Кук. – Иерусалим - Москва: Гешарим - Мосты Культуры, 2004. – С. 412–430.
 14. Нордау М. Евреи и кризис Запада / М. Нордау // Происхождение сионизма: основные направления в еврейской политической мысли / М. Нордау. – Иерусалим - Москва: Гешарим - Мосты Культуры, 2004. – С. 220–251.
 15. Носенко Т. В. Ислам в Израиле: статус и межрелигиозные противоречия / Т. В. Носенко // Исламский фактор в истории и

- современности / РАН, Ин-т востоковедения; [отв. ред. В. Я. Белокреницкий и др.]. – М., 2011. – С. 439–455.
16. Павличко С. Націоналізм, Сексуальність, Орієнталізм. Складний світ Агатангела Кримського. / С. Павличко. – Київ: Основи, 2016. – 400 с.
17. Ражбадинов М. Египетское движение "Братьев-мусульман" / М. З. Ражбадинов. – Москва: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2003. – 432 с.
18. Ренан Э. Ж. Жизнь Иисуса / Э. Ж. Ренан. – М.: Эксмо, 2007. – 576 с.
19. Самарская Л. М. Арабский национализм в Палестине в начале XX в. / Л. М. Самарская. // Вестник МГИМО-Университета. – 2019. – №12. – С. 54–71.
20. Сёренсен Э. Мечта о совершенном обществе. Феномен тоталитарной идеологии / Пер. с норв. Воробьева Е. – Москва: Прогресс-Традиция., 2014. – 232 с.
21. Федоров Ю. Глобальная паутина террора / Ю. Федоров. // Россия и мусульманский мир. – 2003. – №7. – С. 177–187.
22. Якубович М. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою. / М. М. Якубович. – Медина: Центр короля Фагда з друку Преславного Сувою, 2012. – 983 с.
23. Abu-Irshaid O. The dialectic of religion and politics in Hamas 'thought and practice: Ph.D.: uk.bl.ethos.570 / Abu-Irshaid Osama – Loughborough, 2013. – 366 p.
24. Al-Qaradawi Y. Is the Muslims-Jews Conflict Creedal or Political? [Електронний ресурс] / Yusuf Al-Qaradawi // Islam Online Archive – Режим доступу до ресурсу: <https://archive.islamonline.net/1338> (Дата звернення: 3.04.2020).
25. Al-Qaradawi Yusuf. Al-Israa 'and Al-Mi`raj: Everlasting Lessons [Електронний ресурс] / Yusuf Al-Qaradawi. – 2004. – Режим доступу до ресурсу: <https://archive.islamonline.net/14988> (Дата звернення: 1.04.2020).

26. Antonius G. The Arab Awakening: The story of the Arab National Movement / G. Antonius. – London: Kegan Paul International, 2010. – 471 p.
27. Appendix: Covenant for the League of Nations Showing the Preliminary Reported Draft and the Covenant as Finally Adopted at the Plenary Session. // The League of Nations Covenant / – Proceedings of the Academy of Political Science in: The Academy of Political Science, 1919. – (8; 2). – P. 127–154.
28. Ayyad A. A. Arab Nationalism and the Palestinians 1850-1939 / A. A. Ayyad. – Jerusalem: PASSIA, Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, 1999. – 188 p.
29. Black I. Arabs and Jews in Palestine and Israel, 1917-2017 / Ian Black. – UK: Penguin books, 2018. – 618 p.
30. British Palestine Mandate: Text of the Mandate / [Электронне джерело] 24 July 24, 1922 / Jewish Virtual library – Режим доступу до ресурсу: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/text-of-the-british-mandate-for-palestine> (Дата звернення: 25.02.2020).
31. DeLong-Bas N. Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad / Natana J. DeLong-Bas. – New York: Oxford University Press, 2004. – 370 p.
32. Dumper M. The Politics of Sacred Space: The Old City of Jerusalem in the Middle East Conflict / Michael Dumper. – Boulder, CO: Lynne Rienner Pub, 2002. – 185 p.
33. Esposito J. Unholy War: Terror in the Name of Islam / John L. Esposito. – USA: Oxford University Press, 2003. – 196 p.
34. Freund W. Palestinian Perspectives / W. Freund. – Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 1999. – 207 p.
35. Gelvin J. The Modern Middle East: A History. / J. Gelvin. – New York: Oxford University Press, 2011. – 432 p.

36. Gunning J. *Hamas In Politics: Democracy, Religion, Violence* / J. Gunning. – New York: Columbia University Press, 2008. – 310 p.
37. Gunning J. What's so 'religious 'about 'religious terrorism'? / Jeroen Gunning. // *Critical Studies on Terrorism*. – 2011. – №4. – P. 369–388
38. Harel A. Security Forces on Heightened Terror Alert [Электронный ресурс] / A. Harel, A. Regular // *Haaretz*. – 22.03.2004. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.haaretz.com/1.4761841> (Дата звернення: 14.04.2020).
39. Hower C. *Understanding Islam: An Introduction* / C.T.R. Hower. – Minneapolis: Fortress Press, 2006. – 246 p.
40. Hroub K. *Hamas: Political Thought and Practice* / Khaled Hroub. – Washington DC: Inst for Palestine Studie, 2000. – 329 p.
41. Johnson P. *The birth of Modern. World Society 1815-1830* / P. Johnson. – New York: HarperCollins, 1992. – 1095 p.
42. Juergensmeyer M. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al-Qaeda* / M. Juergensmeyer. – CA: Berkeley: University of California Press, 2008. – 384 p.
43. Juergensmeyer M. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* / Mark Juergensmeyer. – USA: University of California Press, 2003. – 319 p.
44. Kozlowski G. *Muslim Endowments and Society in British India* / Gregory C. Kozlowski. – New York: Cambridge University Press, 1985. – 228 p.
45. Lewis B. *The Arabs in History* / B. Lewis. – New York: Oxford University Press, 2002. – 256 p.
46. Lewis B. *The Jews of Islam* / B. Lewis. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984. – 273 p.
47. Ma'oz M. *The Role of the Temple Mount / Al-Haram Al-Sharif in the Deterioration of Muslim–Jewish Relations* / M. Ma'oz. // *Approaching Religion*. – 2014. – P. 60–70.

48. Matthews W. *Confronting an Empire, Constructing a Nation: Arab Nationalists and Popular Politics in Mandate Palestine* / W. Matthews. – London: I.B.Tauris, 2006. – 300 p.
49. Mayer J. *Cults, Violence and Religious Terrorism: An International Perspective* / Jean-Francois Mayer. // *Studies in Conflict and Terrorism*. – 2001. – №24. – P. 361–376.
50. Milton-Edwards B. *Hamas: The Islamic Resistance Movement* / B. Milton-Edwards. – UK: Polity Press, 2010. – 340 p.
51. Milton-Edwards B. *Islamic Politics in Palestine* / B. Milton-Edwards. – London: Tauris Academic Studies, 1999. – 272 p.
52. Mishal S. *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence* / S. Mishal, A. Sela. – New York: Columbia University Press, 2006. – 280 p.
53. Muslih M. *Arab Politics and the Rise of Palestinian Nationalism* / M. Muslih. // *Journal of Palestine Studies*. – 1987. – Vol.16 (4). – С. 77–94.
54. Nusse A. *Muslim Palestine: The Ideology of Hamas* / Andrea Nusse. – London: RoutledgeCurzon, 2003. – 190 p.
55. Porath Y. *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929* / Y. Porath. – London: Frank Cass and Company Limited, 1974. – 406 p.
56. *Pre-State Israel: The Balfour Declaration / November 1917* [Электронный ресурс] / Режим доступа до ресурсу: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/baltoc.html> (Дата звернення: 08.03.2020).
57. *Pre-State Israel: The Sykes-Picot Agreement* [Электронный ресурс]: 1916 // Режим доступа до ресурсу: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/sykes_pico.html (Дата звернення: 07.03.2020).
58. Qutb S. *Milestones (Ma'alim fi'l-tareeq)* / S. Qutb. – UK: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006. – 406 p.

59. Sadakat K. *Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law from the Deserts of Ancient Arabia* / Kadri Sadakat. – London: Macmillan, 2012. – 384 p.
60. Sahih al-Bukhari [Электронный ресурс] // sunnah.com – Режим доступа до ресурсу: <https://sunnah.com/bukhari> (Дата звернення: 11.04.2020).
61. Sahih Muslim [Электронный ресурс] // sunnah.com – Режим доступа до ресурсу: <https://sunnah.com/muslim> (Дата звернення: 11.03.2020).
62. Said E. *Orientalism* / E. W. Said. – New York: Pantheon Books, 1978. – 369 p.
63. Scham P. *Special Report. Hamas: Ideological Rigidity and Political Flexibility* / P. Scham, O. Abu-Irshaid. – Washington: United States Institute of Peace, 2009. – 24 p.
64. Shafir G. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882-1914* / G. Shafir. – New York: University of California Press, 1996. – 288 p. (18)
65. Tamimi A. *Hamas: A History from Within* / A. Tamimi. – Northampton, MA: Olive Branch Press, 2007. – 372 p.
66. Tamimi A. *Hamas: Unwritten Chapters* / A. Tamimi. – UK: Hurst & Company, 2009. – 371 p.
67. *The Covenant of the Islamic Resistance Movement* [Электронный ресурс] // The Avalon Project. – 1988. – Режим доступа до ресурсу: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (Дата звернення: 14.03.2020).
68. *The Hamas Charter (1988). The Full Text in English and Arabic*. Ramat ha-Sharon, Israel: Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S). 2006. – 71 p.
69. Tibi B. *From Sayyid Qutb to Hamas: The Middle East Conflict and the Islamization of Antisemitism* / Bassam Tibi. // ISGAP working paper series. – 2010. – P. 1–28.

70. UN General Assembly, Resolution 64/20, 2.12.2009. Jerusalem [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <https://undocs.org/en/A/RES/64/20> (Дата звернення: 21.02.2020).