

## **Исламская общественная мысль о перспективах мирового развития**

Социально-политические процессы, развернувшиеся в ореоле распространения мусульманской религии в конце XX в. и начале XXI в., бесспорно, отличаются от аналогичных явлений в других регионах мира именно тем, что в их осуществлении важную роль играет исламский фактор. Данное обстоятельство привлекает внимание всей мировой общественности особенно в том отношении, что в последние годы исламская религиозная терминология превалирует в экстремистской и террористической лексике.

### ***Часть I***

Общераспространенным явлением стало и то, что для достижения поставленных целей к исламу обращаются как консервативные, так и либеральные силы, прогрессивные и реакционные лидеры партий и иных политических образований, которые стремятся обнаружить в мусульманской религии пути решения всех современных проблем.

В связи с этим можно говорить о том, что ислам в его политических и экономических проявлениях, последствия которых все больше представляются значимыми для международного сообщества, еще не в полной мере стал объектом социально-релевантных исследований. Между тем в традиционных мусульманских общинах присутствуют собственные организационные механизмы, мало подверженный резким изменениям культурный уклад, продуктивная система воспроизводства, надежные каналы коммуникации, выраженная тенденция к социальной и территориальной мобильности. Указанные особенности во многом остаются мало исследованными направлениями современного исламоведения.

Значительные геополитические перемены, происходящие в современном мире в последние десятилетия, заставляют по-новому взглянуть на роль ислама в нем. Ислам становится все более весомым фактором в мировой политике. Ещё в конце 70-х - начале 80-х XX в. так называемый "исламский бум" способствовал политизации ислама и исламизации политики в мусульманских странах. Этот процесс продолжается сегодня. Этому способствуют исторически сложившиеся и закрепившиеся в общественном сознании представления о неразделенности в исламе религии и политики, духовного и светского, ислама и образа жизни мусульман в целом. Во многих мусульманских странах существуют правительства, партии, движения и группировки, придающие исламским принципам политическое значение и стремящиеся перестроить общество в соответствии с исламскими идеалами. Все более привлекательными для них в этом плане становятся идеи исламского фундаментализма. Сегодня на базе этих идей в этих странах формировалась и формируется исламская общественная мысль.

Мусульманский мир с населением в 1 миллиард 600 миллионов человек, составляет одну четверть населения мира. Около 20% продукции мира производятся в мусульманских странах. Мусульмане живут и действуют на международной арене в наилучших стратегических и геополитических районах мира под сенью животворной универсальной религии. Мусульманский мир пользуется огромной мощью, величием и авторитетом. Сегодня у него есть свои трибуны для разъяснения своих позиций, а также большая аудитория, которая желает слышать и узнавать о его взглядах. С точки зрения человеческих

ресурсов, также имея надежный потенциал, мусульманский мир развивается и совершенствуется с каждым днем [<http://www.imam.ru/articles/stati.html>].

«Если на мировой арене существует такая крупная сила, как мусульманский мир в более сплоченном и объединенном виде и на основе общего устава братства, то он будет представлять собой беспрецедентное явление среди всех религий и направлений»- об этом шла речь на 21-ой ежегодной международной Конференции по единству Мусульманского мира в Иране(4-6 мая 2010 г.). На этой конференции была принята «Устав единства ислама» для всего мусульманского мира[<http://abna.ir/data.asp?lang=4&id=111599>]. Принятие такого важного документа характеризуется переходом от теории к практической реализации мусульманского единства. Выступая на конференции, председатель Совета экспертов шариата аятулла Хашеми Рафсанджани указал на большой потенциал мусульманского мира и упомянул, что сегодня мусульманская интеграция должна превратиться в исполнительный процесс, чтобы все начали свое реформистское движение, исходя из устава единства. Устав был разработан по предложению аятуллы Хаменеи и при поддержке десятков мусульманских мыслителей. Нынешние условия мусульман он уподобил обстановке первых дней после переселения Пророка в Медину, отметив: «В то время общество так сильно нуждалось в единстве, что первым делом божий Пророк (Да благословит Аллах его и его семейство!) поощрил разные группы населения к заключению союзов. Это мероприятие оказалось таким эффективным, что в тот критический период отвело крупнейшие угрозы от ислама» [Там же].

Некоторые участники этой конференции(их было всего 850 человек из 45 стран) отметили тот факт, что ислам сам по себе приносит жизнерадостность и динамичность. В исламских учениях кроется своего рода сплоченность и динамика, которая ограждает исламские учения от старения. В проекте Устава единства указывается на тот момент, что ислам в качестве последней и самой совершенной религии является единственной возможностью для возвеличения гуманности, вложенной в человеческую природу. Коран и благородная пророческая традиция являются двумя законодательными источниками ислама, по которым сходятся все исламские толки. Мусульмане обязаны защищать пределы ислама и выполнять его законы [Там же].

Разъясняя практические пути реализации мусульманского единства, Хашеми Рафсанджани призвал религиозные и научные круги мусульманских стран уделять особое внимание вопросам о правах человека в исламе и исламских советах. Указав на то, что создание советов является одним из самых крепких исламских законов, он призвал мусульманский мир к созданию советов и изложению на бумаге вопросов, связанных с фетвами. Он добавил: «Самая идеальная стратегия исламского мира связана с предоставлением возможности полемики и диалога даже вероотступникам. Если эта божья религия будет представлена такой, какая она есть, она будет распространяться без насилия и принуждения» [Там же].

Как мы видим, сегодня можно говорить об единстве мусульманского мира. Идея единства мусульманского мира имеет не только декларативный, но и прикладной характер. Следует отметить, что внимание ислама к духовным потребностям человека и его приверженность к нравственным принципам, которые глубоко влияют на индивидуальные, общественные и семейные отношения, приковали к этой религии внимание всего мира. Среди мыслителей и интеллигентов разных

стран наблюдается самый серьезный интерес к изучению ислама. Подобные условия выявляют необходимость объединения мусульман.

Об единстве мусульманского мира сегодня пишут многие исламские мыслители в разных мусульманских странах.

Генеральный секретарь Ассоциации по сближению исламских толков аятулла Тасхири( ИСЕСКО) со ссылкой на Коран (с 103 по 106 аяты суры Семейство Имрана) напоминает, что Аллах считает разъединение равным ереси. Поэтому, единство между мусульманскими народами носит основополагающий, жизненно важный характер. По мнению аятуллы Тасхири, идея сближения и единства мусульманского мира эффективна в том случае, если она выйдет за пределы элиты и получит распространение в университетах, школах и народных массах. Поэтому представители ИСЕСКО, которые наблюдают за просвещением и образованием в исламском мире, должны поместить в школьные учебники материалы о сближении исламских толков. Несмотря на различия в национальной и этнической культуре, традициях и обычаях мусульман мира, их объединяют общие интеллектуальные принципы и основы. Поэтому, географические границы нельзя считать помехой на пути объединения мусульман, поскольку их интеллектуальная и идеологическая общность пустила настолько глубокие корни, что может способствовать объединению, невзирая на их разбросанность по миру [Аль Арабия,08.05.2010].

С другой стороны, главным фактором единства и сплоченности является все та же идеологическая и идейная общность. Лидер суданской партии «Аль-Умма» Садик Аль-Махди утверждает: «Факторов, объединяющих мусульман, много, они продолжают действовать по прошествии длительного времени. Эти факторы заключаются в следующем: приверженность к священному Корану, любовь к великому Пророку (да благословит Аллах его и его семейство), сохранение исламских обрядов, исламское добронравие, величие и щедрость ислама, божественный обет и культурная общность между исламскими странами. Поэтому, если исламский мир будет охвачен рознью, злопамятностью и завистью, то механизм объединения мусульман столкнется с серьезными проблемами» [Нугуд М. Кадайа, 1992, с.13].

По мнению того же аятуллы Тасхири, «исламские толки сходятся в 90% вопросов, однако сейчас некоторые забыли об этих 90% и уделяют все свое внимание 10% расхождений» [Аль Арабия, 08.05.2010].

Египетский исследователь, доктор Абдур-Рахим Ас-Саэх указывает на некоторые основные почвы, объединяющие мусульман: «все мусульмане верят в Единого Аллаха, Пророка Мухаммада (да благословит Аллах его и его семейство!), Коран как священное писание и единую киблу, Каабу. Все эти факторы составляют первичное ядро интеграции мусульман» [Фахми Х, 1993, с.56].

Глава Дарул-Тагриба (Центр сближения толков) Египта Махмуд Абдул-Гани Аашур склонен утверждать: «под интеграцией подразумевается не изменение исламских толков или превращение шиизма в суннизм или наоборот. Сосредоточение на мусульманской общности, в том числе едином писании, традиции и кибле, является главной целью сплоченности и единства между мусульманами». Как мы видим, согласно мнениями многих исламских мыслителей целью мусульманской интеграции является реализацию возвышенных целей и

интересов исламской уммы и занятие единой позиции перед лицом противников ислама, выражение и практическую реализацию уважения и приверженности последователями того исламского толка к другому» [Абд аль-Кадир, 1998, с.38].

Следует отметить, что все исламские толки признают Коран и пророческую традицию главными источниками фикха. Глава ассоциации мусульманских улемов Ливана доктор Шейх Ахмед Аз-Зейн подчеркивает, «что главнейшим фактором в мусульманском единстве является возвращение к божьему писанию и традиции и образу жизни Пророка (да благословит Аллах его и его семейство!). Разумеется, конечно, разные исламские толки имеют разногласия в связи с некоторыми источниками фикха, обрядов и богослужений. В этой связи, мусульмане должны с уважением относиться к разногласиям, поскольку истинный ислам признает принцип иджтихада, т.е. толкование исламских законов в рамках исламских источников и таким образом признает существование расхождений во мнениях. К сожалению, некоторые неразвитые люди не могут смириться с противоположными мнениями, вплоть до того, что признают несогласных с их мнением вероотступниками. Эти фанатики впадают в такую крайность, что в некоторых случаях позволяют себе убивать других мусульман за их убеждения. Например, сегодня в Ираке шиитов убивают по обвинению в настаивании на своих убеждениях. Мусульмане не имеют права обвинять в ереси и порочности сторонника иного толкования исламских законов. Когда ислам призывает мусульман не оскорблять неправильные интеллектуальные и идеологические убеждения других, прежде всего подчеркивается принцип уважения святынь исламских толков, который должен соблюдаться в отношениях между мусульманами» [Абу-Джабир, 1998, с.19].

Сирийский мыслитель Мухаммад Вахаби Сулейман также поддерживает эту мысль: «Обвинение в ереси и невежественный фанатизм наносит ощутимый удар по исламу и ослабляет его. Существуют критерии для определения мусульманства человека в попытке положить конец огульным обвинениям. Эти критерии заключаются в следующем: Вера в Единого Аллаха, вера в Мухаммада (да благословит Аллах его и его семейство!) в качестве последнего божьего пророка, вера в День страшного суда, вера в священный Коран и не отрицание обязательных религиозных принципов, т.е. намаз, пост, хадж, джихад и т.д. С учетом призыва Корана к логичному диалогу с другими, в стороне от шумихи и террора, мусульмане обязаны решать свои разногласия мирным путем. Поэтому исламские улемы исламских толков обязаны организовать подобные диалоги, придерживаясь нейтральности и стремясь к истине, учреждать центры по внедрению диалога между толками, поскольку диалог между религиозными экспертами, в стороне от скандалов, дает наилучшие результаты. В этой связи, вынести фетвы могут лишь те, которые достаточно знакомы с Кораном, традицией Пророка и другими исламскими науками. К тому же, улемы должны всегда подчеркивать, что борьба с экстремизмом необходима и следует агитировать среди мусульман дух умеренности и терпимости» [Фикки М., 1997, с.23].

Как мы заметили, все выше высказанные мысли об мусульманском единстве подчеркивают основополагающие принципы и идеи исламского фундаментализма.

Исламский фундаментализм в широком смысле, как идейное течение, выступает за возвращение к "первоначальному", "истинному", "чистому" исламу, понимаемому как построение единого исламского государства и регулирование всех сфер жизнедеятельности общества и человека согласно букве Корана и сунне Пророка.

Исходя из этого представляется целесообразным провести разграничение между, с одной стороны, исламским фундаментализмом как политическим учением и практикой и, с другой стороны, учением и движением за возрождение первоначальных, исторически канонизированных ценностей, норм и отношений: культовых, этических, семейно-бытовых и др.

Актуальность изучения данного феномена обусловлена значительным упрочением позиций исламского фундаментализма на современном этапе истории и усилением его влияния в ряде арабских и других мусульманских стран, в частности, в бывших республиках Советского Союза с мусульманским населением, а также в мусульманских регионах Российской Федерации. Далее, существуют радикальные группировки и экстремистские организации, пользующиеся лозунгами исламского фундаментализма, деятельность которых привлекает к себе пристальное внимание в силу своего дестабилизирующего воздействия на ситуацию в ряде мусульманских стран, равно как и приверженностью к насилию в попытках реализации своих планов по построению "справедливого общества".

В последнее время на Западе стало модно проводить аналогию между мировым исламом начала XXI века и мировым коммунизмом начала XX века: дескать, мировой ислам пытается решить те же задачи по защите социальной справедливости в мире. Журналистами запущены в оборот клише типа «зеленое знамя ислама», «мировой исламский интернационал» и т. д. Подобными метафорами увлеклись, к сожалению, и серьезные политики. В своей книге «Победа без войны» бывший президент США Р.Никсон писал: «в мусульманском мире от Марокко до Индонезии на смену коммунизму как главному инструменту насильственных перемен пришел исламский фундаментализм» [Вестник аналитики, 2001, № 5, с. 63.].

Другой крайней версией является представление, что исламский фундаментализм как понятие «вброшен» в общественное сознание спецслужбами Запада в целях дискредитации исламского мира и реализации его корыстных интересов. Как подчеркивал Л.Шебаршин, «в мире не существует единого сплоченного и воинствующего ислама, но есть глобальные экономические и политические интересы США. Им и служит миф об исламском фундаментализме» [Там же, с.65].

Обе эти версии не выдерживают критики, но в целом создают весьма негативный образ ислама. Вместе с тем объективный анализ ситуации требует ответа на вопрос о том, почему в начале XXI века международный терроризм ассоциирует себя именно с исламом. И почему, если абсолютное большинство мусульман — не террористы, то абсолютное большинство террористов — мусульмане?

Следует отметить, что после окончания "холодной войны" и распада социалистического лагеря и Советского Союза, исламский фундаментализм во многом заменил собой прежнего идеологического противника Запада и НАТО. В связи с этим вызывает опасения появившаяся в последние годы в западной и

российской литературе и публицистике тенденция смешивания различных понятий: исламского фундаментализма и экстремизма, часто выступающего под прикрытием фундаменталистских идей. Является весьма важным освещением сути этих явлений и выявление их различий при всей их кажущейся близости.

Хотя религиозный фундаментализм и стал в последнее время в СМИ клише, применяемым к исламу, - это явление не в меньшей степени присуще и другим религиозным системам: протестантизму, православию, иудаизму, индуизму. В широком смысле "фундаментализм является устойчивой чертой всех зрелых цивилизаций, культур и наций в периоды конфронтаций и глубоко ощутимых угроз или тупиковых ситуаций, обрывающих прежнее течение жизни" [ Abdel-Malek, 1990, с. 18.].

В Новейшее время на право наиболее полной реализации идей исламского фундаментализма претендует движение "братьев-мусульман", первоначально возникшее в Египте в 30-х гг. XX века под руководством Хасана аль-Банна и получившее распространение в большинстве стран мусульманского мира [Абд аль-Азим, 1993, с.11].

Например, история развития этого движения в Судане заслуживает особого интереса. В 1989 г. в результате государственного переворота впервые движение "братьев — мусульман" в лице партии "Национальный исламский фронт" (НИФ) пришло к власти, и Судан стал, по существу, единственной страной, претендующей на воплощение в жизнь фундаменталистской парадигмы государственного устройства. Так за последние десять лет суданские "братья — мусульмане", став правящей элитой Судана, оказывают колоссальное влияние на большинство исламских возрожденческих движений во всем мире. Сейчас эта арабская страна пользуется значительным авторитетом среди исламских фундаменталистских движений всего мира. Шейх Хасан ат-Тураби, руководитель суданских "братьев" с 1964 г. в настоящее время является, пожалуй, наиболее популярным и авторитетным идеологом исламского возрожденчества во всем мусульманском мире [ Тадамана..., 1994, с.18].

Актуальность исследования политической практики исламского фундаментализма в Судане может иметь несколько аспектов. Во-первых, опыт политического развития Судана в течение последних десятилетий и роль "братьев — мусульман" в нем имеет не только узко страноведческий характер. По крайней мере, некоторые из прогнозов и оценок, касающиеся данной проблемы, могут быть с необходимыми коррективами спроецированы на процессы, протекающие в других мусульманских странах, особенно в тех странах, где позиции исламских политических движений остаются весьма прочными (Египет, Алжир, Афганистан и т.д.). Во-вторых, результаты исследования могут быть полезны для понимания сути некоторых социально-религиозных процессов, протекающих в России, которые связаны с деятельностью исламских политических группировок, и окажутся приложимыми к решению конкретных вопросов, связанных с политикой России в мусульманских регионах страны и зарубежья. Правильное понимание идеологии исламского фундаментализма и её политической практики в Судане помогло бы лучше разобраться в природе противостояния так называемых "ваххабитов" и представителей традиционных исламских институтов, а также в сути чеченского конфликта. Примечательно, что в период усиления позиций исламского фундаментализма в Чеченской республике, в качестве образца для

приведения Чечни в соответствие с "исламским государством" была взята политике-юридическая система именно Судана [Нугуд М., 1992, с.28].

Вопросам исламской общественной мысли, соотношения религии и политики в исламе, а также различных исламских идеологических течений посвящено значительное количество исследований отечественных и зарубежных ученых. Большой вклад в изучение данной проблематики привнесли труды известных российских исламоведов А.А. Игнатенко, Г.М. Керимова, А.В. Коровикова, З.И. Левина, А.В. Малашенко, Т.П. Милославской, Г.В. Милославского и др. [Игнатенко, 1988; Керимов, 1986; Коровиков, 1988; Он же, 1990; Левин, 1993; Он же, 1999; Он же, 1988; Малашенко, 1991; Он же, 1991; Он же, 1998; Милославская, 1982; Милославский, 1991. и т.д.].

Проблемы исламской общественной мысли, исламского фундаментализма, экстремизма, деятельность египетских «Братьев-мусульман» и некоторых других фундаменталистских организаций подробно исследованы и нашли свое отражение в работах западных ученых М. Брет, Х. Дилип, Х. Енайат, Дж. Джансен, Р. Митчел, М. Мохаддесин, Б. Тиби и др. [Brett, 1973; Dilip, 1988; Enayat, 1991; Jansen, 1997; Mitchel, 1969; Mohaddes-sin, 1993; Tibi, 1998 и др.]. Однако следует заметить, что взгляды западных исследователей далеко не всегда объективны. В частности, для них характерно отождествление религиозного радикализма в мусульманском мире с исламским фундаментализмом и ограничение определения исламского фундаментализма исключительно политическим явлением. В и их работах также не достаточно изучена исламская общественная мысль как в прошлом, так и в настоящем времени.

Несравненно лучше разработана эта тема арабскими исследователями. В первую очередь следует указать на работы суданских авторов Х. Иб-рахима, Х. Макки и Х. Ат-Тураби [Абу-Джабир С. Хасан ат-Тураби, 1998; Хани, 1993 и др.]. Нужно отметить, что Х. Макки и Х. Ат-Тураби сами принадлежат, являясь лидерами, к движению "братьев-мусульман", а Х. Ибрахим находится в непримиримой оппозиции к ним. Поэтому в работах этих авторов сохраняется субъективность, особенно в оценочных суждениях. Среди арабских исследователей, занимающихся как теоретическими («исламская мысль»), так и практическими аспектами исламских политических движений и исламского фундаментализма, следует выделить Х.И. Али, Р. Абд аль-Азима, М. Абд аль-Кадира, М. Имара и др. [Абд аль-Азим, 1993; Абд аль-Кадир, 1998; Абу-Джабир, 1998; Айман, 1993; Али, 1996; Тадамана., 1994; Ибн аль-Кайим, 1977; Ибн Таймийа, 2008 Аль-Мунтахаб., 1986; Имара, 1992; Инайет, 1989; Йакун, 1984; Кутб, 1980; Ат-таджаму., 1992; Нугуд, 1992; Рамадан, 1992; Маджмуа., 2009; Думу аль-йатами., 1995; Аль-фикр., 1994; Фахми, 1993; Фикки., 1997; Хани, 1993; Аль-Худайби, 1977 и др].

«Исламская мысль» и истоки идеологии исламского фундаментализма прежде всего отражены в Коране и канонических сборниках хадисов. Важными источниками теологических основ «исламской мысли» и исламского фундаментализма являются труды главных идеологов салафитской традиции Ибн Таймийи и Ибн аль-Кайима. Следует отметить и работы мусульманских реформаторов Нового времени Дж.аль-Афгани, М. Абдо, А.аль-Кавакби, Р. Рида и др., которые оказали непосредственное влияние на формирование «исламской мысли» и политической идеологии исламского фундаментализма. В настоящем исследовании использовались и работы "отца" исламского фундаменталистского

движения и идеолога её умеренного направления Х.аль-Банна, а также труды идеологов радикального течения С. Кутба и А.А.аль-Маудуди. Важными источниками для понимания общих и особенных черт исламской общественной мысли и различных современных исламских фундаменталистских организаций явились труды идеологов А. аз-Зумра, Х. Макки, М. Машхура, Х. ат-Тураби и др.[Там же].

Первоначальный всплеск антиисламских настроений после 11 сентября 2001 г. в значительной степени обеспечил консолидацию мусульманских общин на основе страха притеснений. Особое значение в этом контексте сыграли механизмы политкорректности, предотвратившие волну дискриминации в отношении мусульманских общин, причем даже ограниченные антимусульманские выпады получили жесткий публичный отпор первых лиц ведущих стран Запада[BBC, 18. 09. 2001].

Более того, законы политкорректности породили на Западе социальный заказ на разделение образов «ислама» и «терроризма», формирование системы аргументации несоответствия действий радикальных исламистов канонам их религии. Очевидно, что необходимые для реализации этого социального заказа экспертные функции могли быть исполнены в основном «профессионалами» — то есть имамами и алимами, получившими благодаря этому огромные дополнительные возможности проповеди достоинств ислама как религии мира.

Сегодня ислам – важнейший элемент индивидуального, общественного поведения, образа жизни мусульманского мира, мусульманских стран. Можно сказать, что состояние мусульманского мира в значительной степени зависит от того, в каком состоянии находится ислам, и наоборот, каков сейчас ислам, таков в значительной степени и мусульманский мир.

Мы иногда употребляем термины "христианский мир" или "православный мир", а для мусульманских стран это привычное определение. Почему? Во-первых, любая мировая религия претендует на то, что она является не просто религией, но и предлагает некие модели поведения людей в мирской, общественной, политической и экономической жизни. Во-вторых, Ислам-и религия и государство. Многие мусульманские мыслители любят повторять этот тезис. Под государством в данном случае понимается вся не религиозная сторона жизни людей, т.е. это не только религия, но и мирская жизнь, не только собственно религиозная сфера поведения. Это не только та духовная жизнь, в которой погружен верующий человек(мусульманин), но и само общество, где этот мусульманин живет и функционирует как простой человек, как покупатель или продавец, как пассажир или перевозчик, как родитель или ребенок, как муж или жена, как должник или кредитор и т.д., т.е. это и мирская жизнь и собственно религиозная. Более того, по представлениям многих мусульман и не мусульман различие религиозного и не религиозного в исламе нет [Аль-фикр..., 1994,с.123].

Многие ученые-правоведы с этим тезисом могут не согласиться. И многие считают, что политическое и религиозное в исламе разделяются, то есть ислам-как религия все-таки отделена от политики. Таким образом, политическое – мирская сфера (а политика это именно мирская сфера) – отличается от собственно религиозной сферы в исламе, в мусульманском праве. Другое дело, что между ними нет непроходимой грани, но различие серьезное существует. Правоведы, юристы, которые занимаются мусульманским правом, склоны



утверждать, что многие аспекты поведения в религиозной сфере и в не религиозной - мирской, серьезно различаются [ Фахми,1993, с.84].

Вместе с тем ислам- это не только мировая религия, но и важнейший пласт общечеловеческой культуры, ислам-это Цивилизация. Хотя с этим термином многие не согласятся: в Индонезии одна, в Иране другая, в арабском мире третья цивилизация и т.д. Но следует отметить, что во всем мусульманском мире существует и функционирует огромный набор параметров материальной и духовной культуры связанной с исламом и мусульманской культуры в целом.

Как мы видим, ислам – это не только религия, политика, экономика, семья, и быт, но и много-много разных сфер жизни. Поэтому ислам предлагает совершенную модель-правовую систему «Шариат», где регулируется не только поведение мусульман в их религиозной жизни, но и все, и вся. По сути Шариат, как мусульманское право, готов дать ответ на любой вопрос, который может быть у мусульманина. Шариат претендует на то, что знает ответ на все. И он претендует на то, что знает ответ на любой вопрос, который был в истории мусульманского мира, есть сейчас или будет в будущем. На любой вопрос, в принципе, есть ответ. В этом отношении ислам – это действительно универсальная система, универсальный образ жизни, в определенной степени – универсальный образ мысли [Абд аль-Кадир, 1998, с.35].

С другой стороны, ислам характеризуется огромным разнообразием. Одна из характерных черт ислама – плюрализм, множественность разных вариантов. Ученые выделяют несколько уровней ислама. Наиболее убедительна, на наш взгляд, та точка зрения, согласно которой ислам как некая модель может быть разделена на трех уровнях. Первый - общий кармический, единый для всех мусульман. Уровень чуть ниже – уровень так называемых различных мусульманско - правовых школ-мазхабов. Также есть реальный, бытовой, народный ислам, т.е. форма его реального воплощения или, как говорят некоторые ученые, бытования. Т.е. те формы, в которых ислам существует в виде образа жизни конкретных форм жизнедеятельности конкретных людей. В этом смысле ислам часто невозможно отделить от местных обычаев и традиций. Чистого ислама, который существует в книгах, в учебниках, в догме в реальной жизни практически нет. Но догма всегда важна, догма – как некий ориентир, некий закон, по которому можно соизмерять свое поведение, как звездное небо, которое показывает нам правильный путь. И если кто-то сбивается с этого пути, звездное небо не виновато, оно нам показывает правильное направление, виноваты сами люди. Капитан правильно ведет свое судно или наталкивается на рифы и топит свой корабль – виноват капитан, а не звездное небо[ Абу-Джабир, 1998, с.23].

Ислам очень разнообразен, это и теория, и практика, самые различные, в самых разных вариантах. Но в любом случае, любые изменения в мусульманском мире невозможны без изменения в самом исламе, и наоборот, никакие изменения ислама не могут быть без какой-то серьезной общественной эволюции, подвижек в развитии мусульманского общества. В очень большой степени все эти подвижки зависят от изменений в исламской идеологии, в исламской мысли.

Следует отметить, что ислам в первую очередь – совокупность определенных принципов, догм, идей. Пока они не пересмотрены, обществу очень трудно отказываться от каких-то устоявшихся старых форм, воспринимать новые. Для

того, чтобы общество перешло в какое-то новое состояние, должны быть пересмотрены определенные исламские догмы, представления. Именно поэтому для ислама характерен авторитаризм. Авторитаризм не в смысле антидемократизм. Авторитаризм – как ориентация на авторитеты, что говорят авторитетные мыслители [Айман, 1993, с.11].

Роль мыслителя, идеолога в мусульманском обществе очень важна, часто она является определяющей. На наш взгляд, в этом отношении мусульманский мир отличается от многих регионов современного мира. Например, трудно представить, что в современной России ситуация зависит от позиции каких-то идеологов. Сегодня очень трудно найти какого-то конкретного идеолога российского общественного развития, который мог бы претендовать на то, что он выражает какие-то общественные тенденции, и от его позиции, от того, что он скажет, может что-то зависеть.

А в мусульманском мире таких авторитетов много и многое в жизни общества зависит от того, что они скажут, например: В 1991 г. в Египте, вся страна ждала, что скажет муфтий Египта: можно покупать ценные бумаги, инвестиционные сертификаты, которые были выпущены целым рядом инвестиционных фондов, или нет? Сертификаты были готовы к выпуску на рынок, и все ждали, что скажет муфти: можно их покупать, или нельзя. Он ждал, потому что, в принципе, не он должен был дать ответ. И муфти взял на себя смелость, взял и в одно прекрасное утро (в прямом смысле утро) сказал, что можно покупать. Через полчаса во всех городах были огромные очереди за покупкой этих инвестиционных сертификатов. Конечно, это не говорит о том, что все общество зависит от того, что скажет муфтий. Но слово исламских авторитетов, лидеров крайне важно, что они скажут: можно, нельзя. Или другой пример: в конце XIX и начало XX в. в том же Египте реформатор ислама Мухаммед Абдул сказал(дал фетву), что банковские проценты возможны, что можно класть деньги в не исламский банк и получать проценты. Это был очень серьезный шаг в изменении менталитета, экономического поведения не только египтян, но и многих мусульман других стран [Али, 1996, с.17].

Традиционное общество с традиционной системой авторитетов и связей, конечно, прежде всего, ориентируется на мыслителей исламского свойства. Хотя это не значит, что это обязательно должны быть люди, которые занимаются только сугубо отвлеченными религиозно-догматическими проблемами – нет.

Можно привести и такой пример: в Саудовской Аравии есть так называемая Коллегия крупнейших алимов, т.е. - это такой синклит, клуб, ассоциация крупнейших исламских авторитетов. Она в своем составе имеет специалистов и по медицине, и по экономике и т.д., потому что они вынуждены давать ответы на самые разные вопросы. На какие вопросы им в основном приходится давать ответы? 80% вопросов связаны с медициной и с экономикой. Медицина – это что? Клонирование, пересадка органов, искусственное оплодотворение, эвтаназия и т.д. А экономика – это сделки по интернету, бумажные деньги, лизинг и т.д. В этом отношении, "исламская мысль"- это не означает сугубо религиозно-догматическую мысль. И ведущие авторитеты мусульманского мира мир не пугают, они, наоборот, чаще играют взвешенную роль. Мир пугают внесистемные лидеры, оппозиционные собственной власти в стране [Абд аль-Кадир, 1998, с.75].

Поэтому другая важная проблема современного мусульманского мира - эта исламская мысль. Когда мы говорим о том, что такое ислам, и каково его состояние, в первую очередь мы должны отвечать на вопрос, каково состояние исламской мысли на сегодняшний день, что она говорит, какие тенденции, какое состояние у исламской мысли. Поэтому, очень многое зависит от того, как развивается исламская мысль.

Каково же состояние современной исламской мысли, отражающее в значительной степени ситуацию в современном мусульманском мире? На наш взгляд, современный мусульманский мир находится на перепутье. Он сейчас находится на очень серьезном перекрестке, на таком моменте своего развития, от которого будет очень много всего зависеть: куда он пойдет и сможет ли он выбрать направление своего движения и предпринять серьезные шаги для того, чтобы свой выбор реализовать. В течение последних десятилетий ощущалось, что исламский мир подходит к какому-то определенному рубежу, дальше которого у него уже нет потенциала развиваться. Нужно что-то делать, что-то пересматривать, нужно вносить какие-то серьезные коррективы в свое собственное представление о современном мире, о своем месте в современном мире, о том, что делать [Ибн аль-Каийм, 1977, с, 22].

Многие исламоведы и арабисты считают, что исламский мир именно "благодаря" (в плохом смысле) исламу навсегда отстал от остального мира. Для этого приводят пример, что перед Второй Мировой войной Япония и Египет были сопоставимы по уровню общественно-экономического развития, по доходам на душу населения – по всему, они были, в общем, на одном уровне развития. Сейчас Япония и Египет – это земля и небо. Почему так произошло? В чем причины? Никто еще не дал ответа на этот прямой вопрос, что в этом виноват ислам, никто не смог вычленить именно исламский фактор в числе тех причин, которые не позволили Египту проделать такой же путь, какой проделала, например, Япония. Но некоторые считают, что одна из серьезных причин такого сильного отставания – это ислам [Mohaddes-sin, 1993, p.24.].

Как нам кажется, для мусульманского мира не стоит задача преодолеть отставание от Запада. Что такое "преодолеть отставание от Запада"? Технологическое или какое? Сегодня по уровню жизни, по уровню дохода на душу населения многие страны Персидского залива выше большинства стран Запада. Что, технологическое отставание? Для них не в этом проблема, и, может быть, для современного человека не самым главным, по крайней мере, не единственным, является преодоление технологического отставания. Для мусульманского мира задача формулируется немного не так: найти свое место в современном мире. Ведь не значит, что все страны современного мира должны быть одинаково технологически развиты. Есть страны, которые могут и не достигать каких-то технологических высот, но вносить вклад в современную цивилизацию чем-то другим. У каждого должно быть свое собственное место в этом мире. Возможно, поэтому многие мусульманские страны не ставят перед собой задачу преодоления технологического отставания [Имара, 1992, с.67].

На наш взгляд, основная проблема современного мира заключается в не состыковке безграничных технологических возможностей, полученных современным человечеством и ограниченностью духовно-культурно-этических стандартов современного мира, которые дают возможность использовать эти технологии правильно, по-человечески. Вот основная проблема. И те страны,

которые показали бы пример, каким образом современные технологии могли бы быть соединены с духовно-культурно-человеческими стандартами – они могли бы заслужить наши специальные аплодисменты в этом мире [Фикки, 1997, с.21].

Поэтому мусульманскому миру надо показать, какое место он может занять в этом мире, и совсем не обязательно это делать с точки зрения достижения такого же технологического уровня. Есть страны, которые по своим технологиям не стремятся к этому. Финляндия не производит своих автомобилей, от этого она не ущербна. Правда, они производят грузовики для SISU для полярного круга. У них есть три-четыре ударные отрасли: Nokia, которая все-таки до сих пор одна из первых в мире, судостроение, лифтостроение, деревообработка – и страна живет. Она не испытывает от этого комплекс, она нашла там свое место. Поэтому технологии технологиями, но это не единственная цель в современном мире. Но, возможно, чем дальше современная цивилизация будет развиваться, тем меньше технологическая составляющая будет определять место той или иной страны.

Перед современным мусульманским миром, на наш взгляд, стоят две основные проблемы, на которые он должен отвечать. Одна проблема – ближайшая, сегодняшнего дня и достаточно частная, хотя и очень серьезная. А вторая – глобальная, перспективная. Частная проблема, хотя и очень важная – это проблема ответа на исламский экстремизм. Мусульманский мир, особенно после 11 сентября, подвергается очень массивному давлению со стороны ряда стран Запада, прежде всего, конечно, США, многих союзников в тех или иных Штатах с точки зрения того, что исламский мир является генератором и спонсором международного терроризма. Иногда называли конкретные страны, режимы. Были списки этих стран, мы знаем даже, сколько стран в эти списки входило. И более того, в этом списке значились почти только мусульманские страны [Trend News, 21.11. 2009].

Мусульманский мир стал мишенью террористов и экстремистов значительно раньше, чем Запад. Братья-мусульмане работают в Египте с конца 20-х гг., когда еще никакого мусульманского экстремизма за пределами мусульманских стран не было. Поэтому мусульманские страны в этом смысле накопили свой большой, длительный, горький опыт противостояния. Причем речь идет не только о Египте, но и о Саудовской Аравии, которая отнюдь не в последние годы стала подвергаться атакам исламских экстремистов. Мы помним, что еще несколько десятилетий тому назад экстремисты занимали мечеть в Мекке, главную мечеть исламского мира, и тогда только по решению саудовских алимов, мусульманских ученых, была допущена атака на них, применение силы против террористов, захвативших мечеть [Йакун, 1984, с.15].

Поэтому некоторые исследователи стали употреблять понятие "исламский терроризм", хотя многие мусульмане считают его неприемлемым. Следует объяснить, в каком смысле этот термин стали использовать некоторые исследователи. Эта проблема очень серьезная – проблема доверия к мусульманскому миру, проблема сотрудничества с мусульманским миром в решении очень многих мировых проблем, включая проблемы экстремизма и терроризма.

## **Часть II**

Очень важен и глобальный фактор. Борьба, противостояние и действия международной коалиции, с участием в том числе и России, с международным экстремизмом и терроризмом, который больше, чем на 90%, является мусульманским, исламским по исполнителям, по лозунгам, по программам, по источникам финансирования и т.д., эта борьба по многим направлениям ведется с определенными успехами. Хотя следует подчеркнуть, что это же не оценка, а скорее, объективный факт. После 11 сентября количество террористических актов в мире не уменьшилось, а увеличилось, и количество жертв увеличилось. В том числе это происходит и в арабских, мусульманских странах: в Индонезии, в Тунисе, в Марокко, в Египте, в Турции, где было много террористических актов за эти годы [BBC, 12.10. 2008].

По многим направлениям определенного рода успехи достигнуты, но есть один фронт, который проигран вчистую, полностью провален, а фронт очень важный. Если бы сейчас жили в советские времена, можно было бы сразу сказать, что идеологическое сражение террористам проиграно мировым сообществом. Идеологи исламского экстремизма выигрывают пока что вчистую, с нулевым счетом идейное сражение с умеренными взвешенными силами. На наш взгляд, трудно согласиться с теми, кто говорит, что исламские экстремисты – это малограмотные люди, которые не знают ислама, и их лидеры - недоучки. Ничего подобного. Исполнителями терактов, конечно, могут быть молодые, малограмотные и необразованные люди, но их лидеры, идеологи в исламском отношении подкованы безупречно, и они выигрывают идейный бой против государственных правоохранительных сил, которые часто просто говорят: "Да что с ними спорить по вопросам ислама?! Ислам не нуждается в защите! Ислам – это великая мировая религия! Это идеи гуманизма, толерантности и мира! Что с ними спорить по этим вопросам?!" Уход от полемики по этим вопросам дает огромное преимущество, огромный потенциал для того, чтобы рекрутировать все новых и новых членов, исполнителей терактов, сторонников экстремистской идеологии в свои ряды [Аль Джазира, 12. 05. 2008].

Есть целый ряд ключевых исламских концепций, та же самая концепция джихада, многие другие, которые меньше знакомы массовому, общественному сознанию, поскольку тут уже начинается конкретика и детальные, очень сложные, казуистические концепции отношения к неверным, к не мусульманской власти, деление мира на несколько составляющих: мир войны, мир ислама и мир договоренностей или мир согласия, договора. Очень много сложных проблем, которые прежде всего связаны с правовыми концепциями, с оценкой с современной мусульманской правовой мыслью, с современной ситуацией.

Можно привести один пример, чтобы подтвердить эту мысль. Если открыть любой современный учебник, в том числе вузовский, для факультетов шариата, исламских исследований, по международным отношениям в исламе, открыть главу по правилам ведения военных действий, то каждая глава начинается с рассуждения о том, что является основой легитимного использования вооруженной силы. В каких случаях ислам дает право использовать вооруженную силу? И говорят авторы этих исследований, что в исламской мысли есть две точки зрения на этот вопрос. Первая – борьба с неверием, т.е. борьба против не мусульман, искоренение неверия, т.е. резкое, агрессивное отношение ко всем не мусульманам. И вторая точка зрения – отражение агрессии. Причем в истории исламского мира, исламской мысли эти две точки зрения всегда существовали [Аль-Мунтахаб., 1986,с. 19].

Более того, на протяжении многих веков преобладала точка зрения, что основой ведения легитимных военных действий является борьба именно с неверием, а не отражение агрессии. Так склонны думать огромное количество авторитетных исламских богословов как прошлого так и сегодняшнего времени. И эта точка зрения стала классикой в исламской мысли [Кутб, 1980; Ат-таджаму..., 1992; Нугуд, 1992; Рамадан, 1992; Маджмуа..., 2009; Думу аль-йатами, 1995; Аль-фикр..., 1994; Фахми, 1993; Фикки, 1997; Хани, 1993; Аль-Худайби, 1977 и т. д.].

В этом отношении идейное сражение с экстремистами проиграно. А исламский экстремизм, прежде всего, идейный. Наивно предполагать, что террористы, осуществляющие свои преступления под флагом ислама, действуют только потому, что им платят деньги. Деньги нужны, как нам кажется, только для реализации преступления, как инструмент реализации и не более того. Идейное сражение нужно с ними выигрывать. Можно ли выигрывать это идейное сражение? Можно. Можно и проиграть, если быть плохо к нему готовым. Но если его просто не вести, то мы сразу же сдаем позиции напрочь. Следует отметить, что исламская мысль, с одной стороны, используется для обоснования экстремизма, а с другой стороны, наоборот, может быть использована для обоснования альтернативы взглядам экстремистов. Это направление крайне важно [Аль Арабийя, 13. 08. 2010].

Но есть еще одна важная проблема: какое место мусульманский мир может и должен найти сегодня в процессах современного глобализирующегося мира. По этому вопросу есть несколько точек зрения. Одна из них говорит, что исламский мир – абсолютно враждебно воспринимает глобализацию. Те процессы, которые характеризуют современное мировое развитие, отторгаются исламом. Ислам смотрит на них как на своего оппонента, если не как на своего противника и врага. И эта точка зрения очень сильна, активна, очень громко звучит. Причем она громко звучит с обеих сторон. Есть мусульманские авторы, которые говорят абсолютно, что глобализация – это новое издание крестовых походов и не иначе. Глобализация – это такая концепция, которая путем разного рода хитростей пытается придумать еще один способ установления мирового западного, американского, прежде всего, господства над исламом. По сути эта и есть новый крестовый поход Запада против Ислама [Евронюс, 15. 09. 2009]. Отсюда и вывод, что это абсолютно неприемлемо, что нужно не просто держать оборону, а с этим активно бороться. Как бороться? А вот примерно как делали те, кто совершил акт 11 сентября: проводить удары против символов не исламского мира. В этом отношении до сих пор западный мир (да и Россия в этом смысле тоже может быть причислена к этому не исламскому, в этом смысле западному миру) не гарантирован от террористических атак.

Как это оценивают не мусульманские мыслители? Например, книга «Ярость и гордость» итальянской исследовательницы ислама Ориана Фалаччи посвящена этой теме. Она выразила ведь не только свою точку зрения. Она выразила точку зрения западного сообщества, которое ненавидит мусульман. Она ненавидит не только террористов, а она исходит из того, что террористы – это и есть суть самого ислама, суть самой культуры. И когда оппоненты говорили ей: "Ну, как же так! Ведь европейская культура исходит из уважения других культур, из диалога с другими культурами! Как же вы можете так ненавидеть ислам?!" А она говорит: "А никакого противоречия нет. Мы уважаем другие культуры, но у ислама нет культуры вообще. Ее нет, не присутствует в принципе и никогда не было, ничего

нет, никаких культурных достижений нет. Вообще отсутствует эта культура" [Фалаччи, 2001, с.18].

Поэтому точка зрения, что современный исламский мир абсолютно противостоит современному глобализирующемуся миру, есть, и отрицать этого нельзя. И в этом отношении, сколько бы мы вербально не отвергали концепцию Хантингтона, опубликованную в 1993, признаки столкновения цивилизаций есть, действительно они существуют. Вместе с тем есть, конечно, и другая точка зрения, согласно которой точки соприкосновения есть. И перспективы сближения, вхождения мусульманского мира в современные глобальные процессы со своей собственной составляющей, не вхождение за счет отказа от своих ценностей и принятия полностью западных или общемировых (что значит, прежде всего, западных) стандартов, а именно со своими ценностями, - такая перспектива в целом есть. Отчего она зависит? От многих факторов. И как было отмечено выше, один из очень важных факторов – как будет обосновывать такую перспективу исламская мысль [Huntington, 1996].

А что она делает в этом отношении? На наш взгляд, до недавнего времени среди очень многих разнообразных течений исламской мысли можно было выделить три основных. Есть разные точки зрения, разные классификации, но нам кажется все-таки, что три основных отчетливо выделяются. Это следующие направления исламской мысли. Первое течение – такое консервативное, которое стоит на примерно таких позициях: сохранить все, как есть, и ничего серьезно не менять. Вот как сейчас есть, сложился исламский мир со своим каким-то особым местом и характером отношений с не мусульманскими странами, вот так все это нужно и сохранить, ничего серьезно не менять.

Вторая точка зрения – фундаменталистская, иногда ее называют исламистская. Хотя термин "исламистский", в отличие от "исламский", например, по-арабски выразить невозможно, это все равно, что "российский" и "русский" по-английски все Russian, никак не удастся по-другому. Так же и здесь – фундаменталистский, иногда говорят "ваххабитский", т.е. та позиция, которая обосновывает необходимость проведения реформ исламского мира в направлении возврата к каким-то там исламским исконным ценностям. К каким? Идеологи этого течения считают по-разному. Одни говорят: к первоначальному исламу времен пророка и первых поколений мусульман. Другие говорят: к средневековому османскому исламу. В другом случае: возврат к каким-то золотым временам ислама, якобы именно отказ от стандартов истинного ислама и привел к кризису, слабости мусульманского мира [Tibi, 1998, p.18].

И третья позиция была абсолютно модернистской. Она стояла на позициях вестернизации жизни мусульманских стран и использовании ислама лишь для обоснования безграничной вестернизации. Все делать для того, чтобы воспринимать западные стандарты, и использовать ислам лишь для прикрытия идейного обоснования такой линии. В России тоже есть такая линия, правда в российских условиях она немного по-другому звучит, но по сути дела она ставит эту же цель – это так называемый евроислам в современных условиях. Есть целая группа таких интеллектуалов, прежде всего в Татарстане, которая выдвигает концепцию евроислама. Евроислам – это такая концепция, которую очень хорошо обсуждать с бутылкой французского сухого вина подороже, еще лучше в Париже. Ну, на крайний случай можно и не в Париже, в Москве или в Казани, но в хорошем ресторане, в хорошем кафе. Причем это искренние люди,

которые действительно хотят реформирования, прогресса для своей страны, своих людей, даже своего народа, но для них ислам - не более, чем рамка, которая позволила бы обосновать восприятие, прежде всего, западных либеральных, демократических, в этом смысле позитивных ценностей.

И на фоне этих трех течений пропадало, пожалуй, самое востребованное течение исламской мысли, то, которое не консервирует то, что сейчас есть, закрывая глаза на то, что в развитии мусульманского мира наступил определенный тупик, нужно находить какие-то новые ответы на процессы современного мира. И не линия, которая иллюзорна, которая делает ставку на иллюзию, на возможность возврата к временам жизни пророка и формулирует такой идеал, который в реальной жизни никогда не существовал, это иллюзия, это невозможно сделать. Не, конечно, такая безудержная вестернизация, которая относится к исламу не как к ценности, а как лишь к инструменту для обоснования каких-то реформ и, по сути дела, отказа от собственных исламских традиций [Абу-Джабир, 1998, с. 64.].

На этом фоне терялась тенденция, которая бы с точки зрения самого ислама осмысливала современный мир исходя не из буквальных, точных, мелочных предписаний, которые годились, может быть, для Средних веков, а исходя из основополагающих постулатов, ценностей, принципов, подходов самого ислама к современному миру, которая могла бы посмотреть на современный мир исходя из основополагающих концепций, принципов ислама, а не держась за его частные предписания.

Можно привести пример. Когда в начале 2001 г. "Талибан" разрушил буддийские памятники в Бамиане, был знаменитый скандал, когда весь мир .... Когда мы говорим "весь мир возмутился", значит, мы должны понять, что и Китай возмутился, и Индия, и вся Африка. Весь мир, конечно, не возмутился, но просвещенный мир был очень уязвлен этими вещами. Организация исламской конференции, ведущая исламская международная организация, направила туда свою делегацию во главе с крупнейшим современным исламским мыслителем Юсефом Карадавой. Она направила его в Афганистан во главе группы мусульманских мыслителей с надеждой, что ему удастся уговорить "Талибан" не разрушать памятники. Не удалось им это сделать. По возвращении из поездки Юсеф Карадава выступал по каналу "Аль Джазира" в прямом эфире и рассказывал, как это все происходило, как они пытались уговорить и им не удалось это сделать. Он сказал: "Если бы это произошло в Средние века, это было бы нормально, и никто внимания не обратил бы". Действительно, это можно рассматривать как идола, и действительно, отношение к этим памятникам можно было рассматривать как идолопоклонничество, как некое язычество, очень резко осуждаемое исламом. И если бы разрушили эти памятники в Средние века, никто бы не заметил. Ну, разрушили там где-то, в какой-то провинции, ну, и все. "Но сейчас-то, - говорит, - мы должны учитывать, какова будет судьба мусульман в буддийских странах, каково будет отношение к мусульманам в Индии или в других странах, в Бирме". Это совсем другая ситуация, совсем другое время [BBC, 25. 03. 2001].

В последнее время появилась знаменательная тенденция, связанная с тем, что в ряде мусульманских стран власти сделали свой выбор, оценивая соперничество различных идейных исламских течений. Но пока власть предпочитает не вмешиваться в конкуренцию, споры и столкновения этих исламских течений.



Но сегодня, видимо, наступил такой рубеж, что власти в целом ряде мусульманских стран были вынуждены сделать этот выбор. И это касается не только относительно умеренных стран, хотя и достаточно консервативных, как, например, ОАЭ, Кувейт, но это характерно даже для Саудовской Аравии. Это было заметно во время заседания III чрезвычайной сессии Организации исламской конференции в декабре 2005 года, когда выступил с речью король Саудовской Аравии. Некоторым показалось, что перед ними выступает какой-нибудь просвещенный монарх страны, которая имеет теснейшие связи с Европой (например марокканский или иорданский король), но никак не саудовский монарх [Аль Джазира, 23. 12. 2005].

Тем не менее, сегодня современный мусульманский мир находится на перепутье. У него, в принципе, есть перспективы на вступление в современный мир со своими собственными позициями, включая и приверженность многим исламским ценностям. Но для этого нужны очень серьезные реформы, изменения, шаги, которые должны быть предприняты на собственно исламском фронте. И в этом отношении многие из этих шагов, их результативность и перспективность зависят от того, будут ли они поддержаны теми, кто видит эти тенденции, за пределами мусульманского мира. До сих пор подобного рода ощущения серьезной солидарности с этими течениями нет. Есть только общие слова: "Да, мы против терроризма, но за ислам" [Аль Арабийя, 18. 04. 2009].

Ведь мир не делится на цивилизованный, т.е. западный, и нецивилизованный, т.е. мусульманский. Цивилизованное и нецивилизованное начала есть везде. Как нам кажется в любом обществе, в каждом из нас, есть и резкое, непримиримое, темное начало и светлое начало. Нужно находить союзников везде в этом направлении. Хотя сложности на этом пути можно предполагать очень серьезные.

Директор Иорданского королевского института межрелигиозных исследований Хасан Абу Нима думает, что единство исламского мира не является условием диалога мусульман и христиан. Ватикан не олицетворяет собой весь христианский мир, который также отличается разобщенностью. Мнения людей не могут совпадать по всем вопросам. Если в диалоге не будет разногласий, в нем не будет и необходимости. Ведь основная идея диалога - это выявление разногласий [Trend News, 21. 12. 2009].

Даже в Коране говорится следующее по этому поводу:

"О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас - наиболее богобоязненный. Воистину, Аллах - Знающий, Ведающий"[Смысловой..., 2008, с.673].

На протяжении всей истории человечества между мусульманами, христианами, евреями ведется постоянный диалог. Диалог не может быть запланирован или запрограммирован, это естественное явление человеческой природы.

На наш взгляд, в ближайшее время можно прогнозировать обострение конфронтации между умеренным и радикальными исламскими течениями в самом мусульманском мире.

Современный исламский фундаментализм как одна из жизнеспособных и влиятельных идеологий наших дней уходит своими корнями в историю Протофундаменталистское идейное течение - салафия, начиная со времени основания ислама составлял самостоятельную традицию в рамках мусульманского богословия, призывающая, в первую очередь, к следованию букве Корана и Примеру Пророка, отвергая символические толкования [ Ибн Таймийа, 2008, с.46].

Новый жизненный импульс придали салафитскому направлению идеологи мусульманского реформаторства конца XIX начала XX века, разработав принципы синтеза рационализма и салафитской традиции. Ими же были представлены основные положения концепций халифата и панисламизма.

И уже в 20-х годах XX века в рамках этой традиции сложилась политическая идеология собственно исламского фундаментализма.

Исламский фундаментализм, таким образом, можно определить как самостоятельное течение исламской общественной мысли (изначально развивавшееся в рамках салафитской традиции) и выступающее в области политики за:

- построение политической системы в рамках концепций хакимийи и халифата;
- организацию судебно-правовой системы в рамках шариатских установлений; при этом отправление правосудия рассматривается в качестве приоритетного элемента государственной структуры в сравнении с законодательной и исполнительной властью;
- создание обстановки всеобщего контроля за нравственностью [Аль-фикр., 1994, с.34].

В качестве относительно самостоятельного течения общественной мысли и движения исламский фундаментализм прошел в своем развитии 3 этапа:

- 1) ранний этап (конец 20-х - начало 50-х годов);
- 2) этап политического радикализма (начало 50-х - начало 70-х годов);
- 3) этап раскола единого ранее течения на крайне экстремистское и умеренно-прагматическое (начало 70-х - н.время) [Там же, с.35].

Ранний фундаментализм отличала конфессиональная терпимость, политическая умеренность, апелляция к духовности, многоплановость, а именно: квинтэссенция суфизма, салафийи и патриотизма. Хасан аль-Банна, основатель ассоциации "Братьев-мусульман", справедливо считается основателем умеренного направления в идеологии исламского фундаментализма [Абд аль-Азим, 1993, с. 37].

Второй этап проходил под знаком утверждения концепций Сейида Кутба и Абу аль-Аля аль-Маудуди. Их теория для большинства суннитских фундаменталистских организаций и по сей день служат идеологической основой. Именно они сформулировали два центральных для современных радикальных фундаменталистов положения о "хакимийи" (суверенитет Бога) и "Такфире" (обвинение в безверии).

В 70-е годы исламское фундаменталистское движение окончательно разделилось на два лагеря:

- 1) для первого была характерна преимущественная опора на убеждение;
- 2) для второго - ориентация на насилие.

Последние в свою очередь разделились на два крупных направления, соответственно представленных

- сторонниками обвинения в неверии всего "безбожного" общества и ухода из него;

- сторонниками обвинения только верхушки общества и её последующего устранения путем переворота [ Кутб, 1980, с. 13-23].

Линия, разделяющая идеологии современных умеренных и радикальных фундаменталистов, прежде всего касается их позиций в отношении проблемы такфира (на уровне всего общества, правящего режима, правителя или отдельного рядового мусульманина) и введения шариата. Умеренные выступают категорически против такфира, радикалы - столь же категорически за. И те, и другие выступают за введение шариата как основного и единственного закона общества. Однако первые не настаивают на его немедленном введении и отстаивают легальный парламентский путь шариатизации. Вторые же требуют немедленного введения шариата и применения силы против тех, кто препятствует этому. Однако, в данном случае важно, что даже в условиях жесткой конфронтации между конкретными радикальными и умеренными фундаменталистами и их организациями, последние (т.е. умеренные) никогда не будут заинтересованы в окончательном устранении "соперников", так как само существование радикалов есть залог поддержания выгодного для умеренных баланса сил с правительством. В свою очередь, умеренные своим конформизмом выгодно оттеняют "истинно исламскую" бескомпромиссность радикалов [Думу аль-йатами..., 1995, с. 18].

Конечной или перспективной целью своей деятельности большинство исламских (прежде всего фундаменталистских) движений традиционно провозглашают создание всемирного государства ислама, основанного на юридических и нравственных нормах, содержащихся в Коране и Сунне, т.е. шариате. Промежуточной или стратегической целью считается построение истинного исламского государства в рамках сегодняшнего дар уль-ислам. Краткосрочной или тактической целью для фундаменталистов является достижение мирными или насильственными средствами нового общественного устройства, основанного на принципах шариата, в географических рамках отдельного государства. Корреляция целеполагания для большинства современных фундаменталистских организаций происходит в зависимости от их оценок реальности и достижимости всех трех уровней целей соответственно. В результате, например, приход к власти в какой-либо отдельно взятой стране может становиться как минимум стратегической целью [Аль-фикр..., 1994, с.65].

Для умеренных ради достижения власти или приближения к ней во главу угла ставится максимально возможное внедрение в существующую политическую структуру путем завоевания необходимого количества мест в профсоюзах (наибольшего успеха они добиваются в профсоюзах медиков и инженеров), университетских студенческих советах, комитетах по сбору за-кята, всевозможных благотворительных организациях, в советах директоров отдельных компаний и банков. Если не удастся добиться своей легализации в качестве партии, умеренные идут на предвыборные блоки с другими партиями, в ряде случаев даже, фактически поглощая последних.

Что касается экстремистских фундаменталистских организаций, то для них в случае неблагоприятной оценки реальности возможностей захвата власти, на передний план выдвигается задача максимальной дестабилизации режима и существующей политической системы. При этом, 1-й тип экстремистов предпочитает актам террора и насилия предварять могущий длиться годами уход из общества (в отдаленные районы, в глубокое подполье) ради создания первоначальных ячеек будущего истинно исламского общества, ибо существующее погрязло в неверии и всякий контакт с ним пагубен.

2-й тип экстремистских организаций (численно преобладающий) ведет работу сразу по нескольким направлениям: активная пропаганда своих взглядов (так как в неверии погрязли лишь правители, но не большинство мусульман, которые только заблуждаются), вербовка новых членов (прежде всего среди студентов, государственных служащих, представителей вооруженных сил), сбор финансовых средств, подготовка снаряжения (оружие, боеприпасы, транспортные средства), проведение террористических актов. В то же время экстремистские организации второго типа также различаются между собой: в зависимости от отношения к масштабам и формам применения насилия.

Примером эффективности идеологии исламского фундаментализма и её мобилизирующих возможностей может служить приход к власти фундаменталистской группировки "братьев-мусульман" в Судане в 1989 году, которое представляет умеренное направление этого феномена [Хани, 1993, с.13].

Нам кажется, что победу "братьев" в Судане во многом можно объяснить их стратегической дальновидностью, умело организованной партийной структурой, способностью оперативно приспосабливаться к изменяющейся ситуации. В своих методах работы они не чуждаются опыта других партий. Многие были переняты ими от СКП (организация партии по территориальным и профессиональным округам), от суфийских братств (многоуровневость посвящения членов), от египетских "братьев-мусульман" (наличие тайных структур), а также разрабатывали собственные приёмы работы. Так, с целью расширения масштабов членства руководство суданских "братьев-мусульман" направило во все свои организации директиву, в которой рекомендовалось терпимо относиться к таким явлениям в молодёжной среде, как курение, употребление алкоголя, танцы и пение на западный манер. Суданские "братья" именно из этих соображений не выступают против совместного обучения юношей и девушек и в своих организациях не проводят изоляцию полов. Таким образом, движение "братьев-мусульман" в Судане действительно отличается от подобных организаций в других странах. Оппоненты такого курса, в том числе и из среды "братьев" критикуют своё руководство, особенно Х. ат-Тураби, проводника этой политики, за "оппортунизм", что сторонники называют "гибкостью" [Нугуд, 1992, с.56].

Однако, какие бы доводы не были приведены, нас продолжает удивлять факт прихода к власти "братьев-мусульман" в Судане. В Судане, казавшемся оплотом суфизма, где власть тарикатов, особенно Ансари и Хатми, во всех сферах государственной жизни был незыблемым, к руководству страной пришли "братья-мусульмане", религиозные установки которых близки к вахабизму и принципиально противостоят суфийскому пониманию ислама [Там же, с. 57].

В этом ключе можно рассмотреть и наметившийся раскол в среде мусульман бывшего Советского Союза на "ваххабитов" и "традиционалистов", который уже перешёл в открытое противостояние в Чечне и Дагестане.

Также наблюдаем раскол традиционного ислама не только в Судане, но и во всём мусульманском мире, который не смог эффективно отреагировать на вызовы современности и уступает свои позиции исламскому фундаментализму как политическому феномену.

Анализ эволюции исламского фундаментализма позволяет сделать вывод об устойчивости динамики роста популярности этого явления во всех мусульманских странах.

И если эта тенденция сохранится, то ислам в XXI веке в своем фундаменталистском варианте может явить миру вполне жизнеспособную альтернативу западной либеральной модели общественного устройства.

Наибольшая вероятность дальнейшего подъема исламского фундаментализма может быть в странах, находящихся в глубоком идеологическом, социально-политическом и духовном кризисе, обладающих относительно высоким экономическим развитием и вместе с тем имеющих сильные исламские традиции, а также в мусульманских государствах Центральной Азии и Кавказа, недавно освободившихся от влияния коммунистической идеологии. В этих мусульманских государствах общественно-политическое развитие будет, по всей видимости, основано на исламе от умеренного до радикального, который в XXI веке может занять ведущее место в их политической культуре, оказывая воздействие на развитие современного миропорядка и его формирование в будущем.

Хотя и есть другая-более благоприятная картина-тенденция развитие исламской мысли в обозримом будущем.

Например, в Кувейте на государственном уровне очень активно разрабатывается концепция умеренности как стратегии современного ислама. И, казалось бы, когда эта идеология была на уровне совета министров, правительства, официально объявленная, существует большая государственная программа, можно бы предполагать, что радикальные мусульманские организации будут отвечать на это. А они молчат. Почему же? Неужели, они действительно поняли, что они проиграли? Ничего подобного. Они хихикают про себя и говорят: "Продвигайте, продвигайте эту идею. Может, и в другие страны придете, и она будет принята. Приходите на Запад". Кстати, в Великобритании уже открыт центр этой мысли, в России есть договоренность, что он будет, по разным оценкам то ли в Москве, то ли в Казани, неизвестно где, но решение уже, говорят, принято. Радикальные исламисты говорят: "Идите, идите со своими ценностями, готовьте нам дорогу, завоевывайте там позиции! А когда вы завоюете эти позиции, придем мы" [Аль-фикр., 1994, с.123].

Поэтому конфронтация в этом отношении может быть еще очень серьезная, и умеренные исламские силы в своем противостоянии с экстремистами нуждаются в союзниках за пределами исламского мира. А для не мусульманского мира, для западного мира, России, они тоже потенциально очень серьезные соперники, потому что идейное противостояние с экстремистами, с идеологами выиграть крайне трудно, потому что они верят своим лидерам, они верят тем, кто у них в

авторитете. Значит, нужно ориентироваться на авторитетные центры, на авторитетных людей, голос которых слышим, как говорят арабы, т.е. убедителен, авторитетен для мусульманского мира.

Одной из самых актуальных в представлениях о современности остается проблема религии и общественного развития. Особенно остро этот вопрос стоит в связи с исламом, ввиду того, что он рассматривается нередко как препятствие на пути прогресса, как консервативная сила, обращенная в прошлое. При этом, как правило, осознается, что религия сама по себе, как путь спасения, по большому счету индифферентна к процессам общественной эволюции и материальной стороне жизни. Религия снижает уровень притязаний на реальные земные блага, отодвигая их на будущее, в загробное существование (или в следующее рождение), либо отрицая их значимость. Речь, следовательно, идет о широком комплексе представлений, определяющих связанную с исламом как религией культуру и политику, юриспруденцию и идеологию, экономику и науку. Именно в этом плане можно сопоставлять такие в сущности разноплоскостные явления, как ислам и развитие [<http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-433.html>].

Под первым из них имеется в виду, таким образом, современное общество, не столько даже исламское в глубоком и всеобъемлющем смысле этого слова, сколько исламизированное, или мусульманское. Крупный американский исламовед Маршалл Ходжсон такого рода термином (Islamicate) характеризовал все «реальные» общества и культуры, «подернутые» исламом [Hogdson, 1979, p.13]. Для целей сопоставления в данной статье взяты политически оформленные сообщества, каковыми сегодня являются в основном международно признанные государственные образования. Причем мусульманскими они считаются на том основании, что большинство населения в них состоит из мусульман по собственной вере или вере предков, либо потому, что там имеется состоящая из мусульман (в вышеотмеченном понимании) титульная нация, претендующая на традиционный контроль над территорией, где расположено все государство или большая его часть.

Какое развитие имеется в виду? Укажем на три стороны – экономическую, т.е. производство и потребление товаров и услуг, совершенствование, расширение их набора, ликвидацию голода и нищеты, сокращение хронической безработицы и бедности; политическую, прежде всего в аспекте обеспечения безопасности, а также условий для цивилизованного мирного существования людей при отсутствии разъедающей единую общественную ткань конфликтности, проявлений сепаратизма, устойчивых настроений отчуждения от власти; и социокультурную, связанную с наличием условий для повышения грамотности и образованности, доступа к информации и информационным технологиям, а также к средствам охраны здоровья, гигиены и санитарии.

Нет сомнения, очевидно, что по всем этим направлениям мусульманское общество способно эффективно развиваться и совершенствоваться, способствуя региональному и общемировому прогрессу. Вместе с тем, в современном мире мусульманские государства в целом отстают от не мусульманских по вышеотмеченным и ряду других критериев и оснований. Более того, хорошо известно, что основные проблемы мирового развития сегодня связаны прямо или косвенно с ареалом ислама, с теми негативными процессами, которые имеют место там. Это и проблема терроризма, локального и глобального, и проблема внутригосударственных и межгосударственных конфликтов; это также и широко

распространенные в мусульманских странах (хотя, впрочем, и не только в них) явления коррупции и nepотизма, неэффективности бюрократии, а также социальной пассивности женщин, закрытости общества и его базовых ячеек, наконец, авторитаризма власти и злоупотребления ею [<http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-433.html>].

Очевидно, что процесс соприкосновения Ислама, как одного из важнейших факторов мировой политики, с глобализационными процессами станет одним из основных процессов XXI в. Также очевидно, что он будет конфликтным, так как Ислам, по крайней мере, в его аутентичном, неререформированном виде не вписывается в тот мир, который формирует современная глобализация. Вопрос состоит в том, в каком виде это противоречие будет разрешаться.

Как пишут известные российские специалисты по Исламу, в существовании мусульманского сознания и религиозности есть нечто принципиально противоречащее современной модели глобализации. В отличие от ряда христианских вероисповеданий, Буддизма и Индуизма Ислам требует следования определенному образу жизни, несовместимому (или, может быть, с большим трудом совместимому) с глобалистскими ценностями и представлениями о мироустройстве [Игнатенко, 1988; Керимов, 1986; Коровиков, 1988; Он же, 1990; Левин, 1993; Он же, 1999; Он же, 1988; Малашенко, 1991; Он же, 1991; Он же, 1998; Милославская, 1982; Милославский, 1991. и т.д.] .

Но исламский мир не отрицает глобализацию как таковую, он выдвигает свой проект глобализации и свой цивилизационный проект - в качестве альтернативы нынешнему, который требует от современного мира, в первую очередь от Запада, кардинальных изменений. Поэтому для того, чтобы найти механизмы встраивания исламского мира в формирующийся миропорядок потребуется широкий диалог, учет и уступки с обеих сторон.

Но пока об этом речь не идет, исламской политической доктрине вообще нет места в политическом процессе на Западе. Запад, признавая, например, легитимность христианско-демократических партий и иудаистских политических организаций, отказывает в этом Исламу и не признает естественную конкуренцию разных ценностных систем.

При этом сужается пространство для поиска путей стратегического решения по формированию отношений Запада с исламским миром и создаются условия для интенсификации `горячих` форм конфликта.

### ***Часть III***

Таким образом, вырисовываются следующие формы контактов исламского мира и глобализации в ее нынешнем виде:

1) Силовое подавление и навязывание исламскому миру западных либеральных стандартов. Такой путь естественным образом активизирует ответную реакцию в самых жестких формах.

2) Попытки постепенного относительно мягкого поглощения и включения исламского мира во вновь формируемую международную систему через воспитание и заигрывание с элитами, воздействие в культурной и экономической сфере как это произошло, например, с Германией и Японией после второй

мировой войны или Индией и СССР за последние десятилетия. По мнению З. Бжезинского, нет причин абсолютной несовместимости `ислама и демократии`. Однако при этом он замечает, что задача `переваривания` исламского мира будет сложнее создания трансатлантического сообщества после Второй Мировой войны [<http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=803>].

Е. Примаков также высказывает схожую позицию, выступая за разделение понятий исламского экстремизма и исламского фундаментализма. С последним он связывает перспективу перехода в `исламскую демократию, соседствующую с традиционными ценностями [Примаков, 1985, с.17].`

3) Сосуществование Ислама и Запада. Здесь просматривается определенный аналог с `холодной войной` 50-80 гг. XX в. между СССР и США.

4) Конвергенция. Постепенное взаимопроникновение и взаимная трансформация исламского мира и современных глобализационных процессов.

5) Ислам - как центр и выразитель общемирового протеста. Участие исламского мира в общемировом протестном движении за коррекцию нынешнего курса глобализации. Этот вариант развития событий предполагает, что политическая доктрина Ислама станет общим дискурсом для всех протестных сил на планете, выступающих за коррекцию нынешней глобализации.

Безусловно, вариант силового подавления абсолютно бесперспективен, и это понимают в США, которые применяют и другие, более `мягкие` методы давления на исламский мир. С другой стороны, вариант `поглощения` исламского мира Западом также вряд ли может увенчаться успехом.

Исламский мир отнюдь не замыкается на тех или иных государствах. Ограниченность методов экономического и культурного `поглощения` в случае с исламским миром демонстрируют сегодня мусульманские диаспоры, проживающие на Западе, которые, несмотря на мощное внешнее воздействие, зачастую лишь закаляются и укрепляются в собственной идентичности. Кроме того, сценарий `поглощения` в 20 в. уже пытались реализовывать британцы - но безуспешно.

Третий вариант - вариант `холодной войны` вряд ли имеет перспективы реализоваться, так как противоречит самой сути глобализации, для которой не должно быть закрытых пространств, да и исламский мир не обладает мощным ресурсом подобно СССР, чтобы противостоять второму полюсу мировой системы в рамках глобального двухполюсного противоборства. Говорить об этом варианте можно только в той степени, в которой исламский мир будет выступать неким противовесом глобальному капитализму и проектам однополюсного мира, обеспечивая тем самым определенной баланс мировой системы.

Третий вариант возможен только в том случае, если ведущие мировые актеры пойдут на создание некоего подобия обще мусульманского халифата на землях бывшей Османской и Арабской империй с той целью, чтобы сделать исламское движение, ныне почти не связанное с каким-либо конкретным государством, зависимым от национальных и государственных интересов. В перспективе такой халифат неминуемо должна будет постичь участь СССР, то есть исламский мир может `завязнуть` в проблемах своего государства и потерять глобалистский и революционный дух. Но этот вариант представляется фантастическим, по крайней мере, пока.



На наш взгляд, в исламском мире возобладают тенденции к выражению общей протестной роли Ислама. Этот фактор будет усиливаться с течением времени: сопротивление нынешней модели глобализации и исламский политический проект будут вызывать симпатии с самых разных сторон, но вряд ли данный процесс приобретет характер `мировой революции`, чего так боятся на Западе. Участие исламского мира в движении за коррекцию глобализации будет влиять на выработку новых форм мировой социальной организации.

Пятый, `протестный` вариант будет выступать не в качестве самостоятельного сценария мирового развития, а в качестве инструмента продвижения варианта конвергенции в интересах самого исламского мира и составляющих его государств, которые увеличат свое влияние на характер глобализационных процессов, разворачивающихся на планете.

Вероятно, конвергенция исламского мира и Запада может принимать самые разные формы, в том числе формы жесткой общественно-политической борьбы и силового противостояния. Через мучительную `притирку` и взаимную адаптацию будут формироваться новые представления о совместном развитии и миропорядке, будет происходить взаимообогащение сторон, в котором важно учесть социально-экономические и морально-философские проблемы и Запада, и исламского мира.

Данный процесс можно охарактеризовать как конфликтный диалог, при ведении которого исламский мир будет выступать в качестве союзника всех мировых сил, выступающих за внесение существенных изменений в преобладающую ныне модель глобализации. Это может стать самым весомым вкладом мусульман в развитие человеческой цивилизации со времен золотого века арабско-мусульманской цивилизации [<http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=803>].

Но говорить об этом станет возможным только тогда, когда нынешний всплеск пассионарности исламского мира приведет к тому, что он в полной мере станет субъектом своей судьбы. На данный момент времени исламский мир раздроблен политически, лишен стабильности и слаб в военном отношении. По нашему мнению, роль консолидирующего исламский мир фактора в современных условиях может сыграть политическая доктрина Ислама, переживающая сегодня новую фазу своего развития, связанную с решением проблем глобализации. Исламский политический дискурс, становящийся общей идеологической базой, `языком` всего пробуждающегося исламского мира будет определять множество форм контактов мирового мусульманского сообщества с процессами глобализации и влиять на характер этих процессов.

### **Завершая данную работу, можно сделать следующие итоговые выводы.**

В мусульманском мире в конце XX и начале XXI накопилось огромное количество проблем политического, экономического и культурного характера.

Возникла и укрепилась устойчивая ситуация противоборства между Исламом и Западом по основным проблемам мирового порядка.

В самом мусульманском мире возникли и возникают очаги сопротивления (эътироз) политического, социально-экономического и культурного (отчасти

религиозного) характера против государственной власти(как это происходит сегодня в странах Магриба и Ближнего Востока).

Салафитский ислам набирает обороты и пытается возглавить эти очаги сопротивления. Но последние события в Северной Африке и на Ближнем Востоке показали что идеи салафизма поддерживаются лишь 20% населения этих стран.

Идет процесс зарождения и становления исламской демократии, которая пытается вобрать в себя не только некоторые либеральные, но и исламские ценности. Мусульманские страны Магриба, некоторые страны Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии, возможно, будут двигаться в этом направлении. Для Турции, Азербайджана и стран Центральной Азии выбор пути развития очевиден: военная демократия (в Турции), авторитаризм и традиционализм (в других).

Иран в мусульманском мире занимает особое место. Крах исламского режима там неминуем. Разработанная исламская демократия в этой страны ускорит падение этого режима. Возможно, Иран как региональная держава возглавит в обозримом будущем новые демократические процессы в некоторых мусульманских странах.

Салафитский ислам ускорит процесс модернизации ислама, поскольку прогрессивная общественная исламская мысль постепенно будет отмежеваться от радикального ислама. Более того, общественная исламская мысль уже находится в поисках и процессе разработки модели модернизации ислама.

Идея «Всемирного Халифата» в сетевых структурах (прежде всего электронных) как дестабилизирующий фактор еще много времени будет усугублять конфликт между Западом и Исламом.

### **Библиография**

- Абд аль-Азим Р. Аль-ихуан аль-муслимун уа-ль-джихаз ас-сирри ("Братья-мусульмане" и тайная организация). Каир, 1993, с.11 (на араб.яз.).
- Абд аль-Кадир А. Ан-низам асийаси фи-ль-ислам (Политический режим в исламе). Каир, 1998 (на араб.яз.).
- Абу-Джабир С. Хасан ат-Тураби раид аль-фикр аль-ислами аль-маасир (Хасан Тураби пионер современной исламской мысли). Иерусалим, 1998 (на араб.яз.).
- Айман ас-С.А. Аль-харакат аль-исламийа уа намт джадид фи-тафаалат аль-алабийа (Исламские движения и новая форма в межарабском сотрудничестве) // Международная политика. № 113. - Каир, 1993 (на араб.яз.).
- Али Х.И. Ат-тайарат аль-исламийа и кадайа ад-димукратыйа (Исламские течения и проблема демократии). Бейрут, 1996 (на араб.яз.).
- Аль Арабийа, 18. 04. 2009.
- Аль Арабийа, 13. 08. 2010.
- Аль Джазира, 23. 12. 2005.
- Аль Джазира, 12. 05. 2008.
- Аль-Мунтахаб фи тьяфсир аль-Куран аль-Карим (Избранное из комментариев к Священному Корану). Каир, 1986 (на араб.яз.).
- Аль-Худайби. Дауат ла кудат (Проповедники, а не судьбы). Каир, 1977 (на араб.яз.).
- Вестник аналитики, 2001, № 5.
- Думу аль-йатами (Слезы сирот). Лондон, 1995 (на араб.яз.).

Евронюс, 15. 09. 2009.

Ибн аль-Каийм. *Ат-турук аль-хукмиа фи-с-сийаса аш-шарийа* (Методы правления в шариатской политике). Каир, 1977 (на араб.яз.).

Ибн Таймийа. *Маджмуа ат-Таухид* (Система единобожия). Бейрут, 2008 (на араб.яз.).

Игнатенко А.А. *Халифы без халифата*. М., 1988.

Имара М. *Тайарат аль-фикр аль-исламия* (Течения исламской мысли). Каир, 1992 (на араб.яз.).

Инайет А. *Аль-фикр аль-ислами ас-сийаси аль-маасир* (Современная политическая исламская мысль). Каир, 1989 (на араб.яз.).

Йакун, Ф. *Нахуа харака исламия аламия уахида* (К единому всемирному исламскому движению). Бейрут, 1984 (на араб.яз.).

Керимов Г.М. *Учение ислама о государстве и политике*. М., 1986.

Коровиков А.В. *Дифференциация исламского движения*. М., 1988.

Коровиков А.В. *Исламский экстремизм в арабских странах*. М., 1990.

Кутб С. *Маалим фи-тарик* (Вехи на пути). Каир, 1980 (на араб.яз.).

*Ат-таджаму аль-уатани ад-димукрати* (Национально-демократическое объединение). Лондон, 1992 (на араб.яз.).

Левин З.И. *Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период*. М., 1993.

Левин З.И. *Общественная мысль на востоке. Постколониальный период*. М., 1999.

Левин З.И. *Ислам и национализм в странах зарубежного Востока (идейный аспект)*. М., 1988.

*Маджмуа расаиль аль-имам аш-шахид хасан аль-банна* (Сборник посланий мученика имама Хасан аль Банна). Каир, б.г. (на араб.яз.).

Малашенко А.В. *В поисках альтернативы. Арабские концепции путей развития*. М., 1991.

Малашенко А.В. *Ислам: традиции и новации*. М., 1991.

Малашенко А.В. *Исламское возрождение в современной России*. М., 1998.

Милославская Т.П. *Деятельность "братьев-мусульман" в странах Востока*. М., 1982.

Милославский Г.В. *Интеграционные процессы в мусульманском мире (очерки исламской цивилизации)*. М., 1991.

Нуруд М. *Кадайа ад-димукратыйа фи-судан* (Проблемы демократии в Судане). Каир, 1992 (на араб.яз.).

Ориана Фалаччи, *Ярость и гордость*, М., 2001.

Рамадан А. *Аль-ихуан аль-муслимун уа-т-танзим ас-сирри* ("Братья-мусульмане" и тайная организация). Каир, 1992 (на араб.яз.).

Смысловой перевод Священного Корана на русский язык// Перевод с арабского Кулиева Э., Медина, 2008.

*Тадамана маа шааб ас-судан* (В солидарности с народом Судана). Каир, 1994 (на араб.яз.).

Фахми Х. *Аль-ислам уа-д-димукратыйа* (Ислам и демократия). Каир, 1993 (на араб.яз.).

Фикки М. *Аль-акбат фи-с-сийаса аль-мысрийа* (Копты в египетской политике). Каир, 1997 (на араб.яз.).

Хани. *Ас-судан уа-ль-харака аль-исламия*. (Судан и исламские движения.) // *Международная политика*. № 113. - Каир, 1993 (на араб.яз.).

Abdel-Malek A. *Foundations and Fundamentalisms* // *Народы Азии и Африки*. - 1990. - № 2.

Brett M. *Northern Africa Islam and Modernisation*. L., 1973.

BBC, 25. 03. 2001.  
BBC, 18. 09. 2001.  
BBC, 12.10. 2008.  
Dilip H. *Islamic Fundamentalism*. L., 1988.  
Enayat H. *Modern Islamic political thought*. Austin, 1991.  
Huntington S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* ,  
London, 1996.  
Hogdson M.G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*.  
3 vols. Chicago, 1979.  
<http://abna.ir/data.asp?lang=4&Id=111599>.  
<http://i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-433.html>.  
<http://www.imam.ru/articles/stati.html>.  
<http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=803>.  
Jansen J.J.G. *The dual nature of Islamic Fundamentalism*. N.Y., 1997.  
Mitchel R.P. *The Society of Muslim Brothers*. L., 1969.  
Mohaddes-sin M. *Islamic Fundamentalism: the new global threat*. Washington, 1993.  
Tibi B. *The challenge of Fundamentalism: Political islam and the new world disorder*.  
Berkeley, 1998.  
Trend News, 21.11. 2009.

**Рахимбек Бобохонов, старший научный сотрудник ИАФР РАН**

<http://central-eurasia.com/tajikistan/?uid=511>