

УДК 297

DOI: 10.17072/2078-7898/2017-1-123-130

РАЗНОВИДНОСТИ ИСЛАМСКОГО ПРОЕКТА В СИСТЕМНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА

Федотова Марина Геннадьевна

Омский государственный технический университет

Рассмотрены разновидности исламского проекта в условиях глобальных трансформаций исламского мира. Показана взаимосвязь между двумя наиболее распространенными разновидностями исламского проекта, формирующими дискурс фундаментализма и модернизма в исламе, и социальной практикой субъектов, трансформирующих исламский мир. Основу означивания (выделения определенного комплекса значений в качестве доминирующего в сознании мусульманина) составляет ислам как религия и идеология, формирующая политический дискурс и политическое действие.

Исламские фундаменталисты понимают воссоздание исламского государства на основе шариата не только как духовную практику, но и как социальную и политическую деятельность. Основой означивания является онтологическое противопоставление мира ислама и остального мира (территории войны), представление о религии и ценностях «иноверцев» как о глубоко враждебных, угрожающих утратой самоидентификации мусульман, о необходимости борьбы со злом атеизма и либерализма западной культуры. Требование активных социальных действий во имя защиты «чистого ислама» и создания подлинно исламского государства на основе шариата предопределило наиболее высокую степень социальной мобилизации последователей салафизма. Основной особенностью фундаменталистского варианта исламского проекта применительно к процессу означивания является специфическая форма выражения синкретизма религии и политики.

Особенностями означивания модернистского проекта в исламе являются: представление о единстве мира мусульман и иноверцев, разграничение духовной и политической практики на основе ислама, представление о необходимости интеграции западной и восточной культур на основе исламской традиции, либерализация личности, использование западных моделей государственного строительства, использование практики иджтихада для достижения консенсуса среди исламских модернистов.

Ключевые слова: ислам, фундаментализм, традиционализм, модернизм.

VARIETY OF ISLAMIC PROJECT ON SYSTEM TRANSFORMATION OF SOCIETY

Marina G. Fedotova

Omsk State Technical University

We Consider the Variety of Islamic Project in the Conditions of Global Transformation of the Islamic World. Article shows the relationship between the social practice of the subjects transforming the Islamic world and two most widespread varieties of the Islamic project, which form the discourse of fundamentalism and modernism in Islam. The basis of signification (the allocation of a certain set of values as the dominant Muslim consciousness) is Islam as a religion and ideology that shapes political discourse and political action. Concepts of Islamic fundamentalism and Islamic modernism are conceptualized for the first time in the present article.

Islamic Fundamentalists understand the Reconstruction of an Islamic State Based on Shari'a not only as a Spiritual Practice, but as a Social and Political Activities. The Basis of Signification are the Ontological Opposition of the World of Islam and the Rest of the World (the Territory of War), the Idea of Religion and the Values of «infidels» as a deeply Hostile, Threatening the Loss of Identity of Muslims, and the idea of necessity to fight the evil of Atheism and Liberalism of Western Culture. The demand for active social action in the name of protecting «pure Islam» and creating a truly Islamic state on the basis of the Shariah predetermined the highest degree of social mobilization of the followers of Salafism. The main feature of the fundamentalist version of the Islamic project in relation to the process of signification is the specific form of expression of syncretism of religion and politics.

The specific features of the modernist project in Islam are: the Idea of the Unity of the World's Muslims and Infidels, the Distinction Between the Spiritual and Political Practices on the Basis of Islam, the Idea of the Need to Integrate Western and Eastern Cultures on the Basis of the Islamic Tradition, the Liberalization of the Individual, the use of Western Models of Nation-building, the Use of Ijtihad Practice to Reach a Consensus among Islamic Modernists.

Author Concludes That the Islamic Project as a Whole is Deprived of Internal Unity in Muslim Societies, because it has not a Common Development Model. Variants of Islamic Globalization Project are Extremely Controversial. Author considers that the Islamic World Will Continue its Development according to the «Reciprocal» Model of a Secular State to Sharia and Back, and from the Globalizing Society to the Localization of the Islamic World and back.

Keywords: Islam, Fundamentalism, Traditionalism, Modernism.

Исламский мир сегодня переживает два типа трансформаций — внутренние, связанные с трансформацией внутрисистемного устройства мусульманских государств, получившие новый импульс во время «арабской весны», и внешние, глобализационные, связанные с интеграцией мусульманского общества в западный мир. И внутренние, и внешние трансформации предполагают выбор мусульманского общества в отношении к не-мусульманскому. Исламский проект содержит два качественно различающихся варианта этого выбора: первый — интеграция в не-исламский, прежде всего либеральный, проект глобализации (исламский модернизм); второй — защита собственной идентичности от угрозы вестернизации, вызванная этим радикализация, и попытки насильственно-террористического превращения не-исламского мира в «территорию ислама» (исламский фундаментализм). Какими видятся перспективы данных трансформаций, исходя из текущего состояния исламского проекта?

Основой исламского проекта является политизированный ислам. Ориентированность данного глобализационного проекта на ислам делает необходимым анализ его основных направлений в качестве вариантов исламского проекта. В силу наибольшей политизированности и более высокой степени востребованности в исламском мире фундаментализма и модернизма ограничимся анализом этих двух вариантов исламского проекта.

Фундаментализм или салафизм (ас-салаф ас-салих — праведные предки) оформился в IX–XIV в. в трудах Ахмада ибн-Ханбала и Таки ад-Дина Таймийя. Современная идеология проекта основана на работах Мухаммада Ибн Абдуль-Ваххаба, Сайида Кутба, Мустафы Шукри и др. (ваххабизм и неоваххабизм, фарадиты, такфириты, «братья-мусульмане» и др.). Основные черты этого направления достаточно хорошо изучены и состоят в следующем: а) обращение к истокам вероучения в целях перестройки общественных отношений на основе базовых религиозных ценностей (возрождение «истинного» ислама); б) активные действия по установлению исламской власти («хакимийи»), приведению законодательства в соответствие с положениями Корана и сунны («шариа»), продвижению во все сферы общественной жизни норм морали, существовавших во времена Пророка и его ближайших

сподвижников; в) более или менее радикальный характер проводимых в соответствии с идеологическими установками политических, социальных и экономических преобразований («исламская революция»); г) осуществление активного внешнеполитического курса в направлении достижения единства с аналогичными движениями за рубежом; проведение международной деятельности по распространению идей «исламского возрождения» [1, с. 14].

Становление исламского фундаментализма в качестве глобализационного проекта многие исследователи связывают с угрозой расшатывания основ исламского общества под воздействием «западной отравы» секулярных идей и образа жизни. Например, В.В. Ушакова отмечает: «Очевидно, что фундаментализм в той или иной его разновидности возникал всякий раз, когда мусульмане терпели поражение (или считали, что так было), чувствовали себя ущемленными, а свою религию и традиции — поставленными под угрозу» [2, с. 309].

Осознание опасности порабощения западной цивилизацией, утраты самоидентификации, духовной гибели мусульман вызывает радикальный ответ на глобализационные вызовы. И хотя радикальное крыло присутствует во всех направлениях ислама, но с фундаментализмом радикализм связан в наибольшей степени. Для данного варианта исламского проекта характерно означивание любых иных, помимо фундаменталистской версии ислама, проявлений религиозности или атеизма как отступников от истинной веры и «лицемеров». Фундаменталисты при этом опираются на аяты Корана, отражающие период борьбы против язычников, требующие физической расправы над неверующими: «...бейте же их по шеем, бейте их по всем пальцам!» (Добыча, аят12); «...берите их и избивайте, где бы не встретили вы их. Над этим Мы дали вам явную власть!» (Женщины, аят 93) и др. Эти положения Корана распространяются фундаменталистами и на «людей писания», т.е. христиан и иудеев, несмотря на то, что в коранической традиции иноверцы (в отличие от язычников) также богоспасаемы: «Поистине, те, которые уверовали, и те, кто обратился в иудейство, и христиане и сабии, которые уверовали в Бога и в Последний день и творили благое, — им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны» [3, 2:62]. Наряду с упоминанием этих и других аятов схожей

тематики в выступлениях фундаменталистов не встречаются цитаты из Корана и Сунны, в которых говорится, например: «А если кто убьет верующего умышленно, то воздаянием ему — геенна, для вечного пребывания там. И разгневался Аллах на него, и проклял его, и уготовал ему великое наказание» (Женщины, аят 95(93)). Тем самым происходит механический перенос информации из коммуникационного поля религии в коммуникационное поле политики. И если для дискурса поля религии характерен внеисторизм и иррациональность (вера), то дискурс поля политики, напротив, включает историзм и рациональность. В силу специфического соединения веры и политики в исламе (политизированном исламе) вероучительные источники ислама мифологизируются, происходит их переозначивание по принципам пропаганды и рекламы.

Фундаментализм называют также возрожденческим движением, поскольку последователи этой традиции стремятся к возрождению ислама в таком виде, в каком его завещали «праведные предки» во времена пророка Мухаммеда и первых четырех халифов. Требование активных социальных действий во имя защиты «чистого ислама» и создания подлинно исламского государства на основе шариата предопределило наиболее высокую среди всех трех направлений степень социальной мобилизации последователей салафизма.

Истоки высокой мобилизационной активности последователей фундаментализма обнаруживаются в специфическом миропонимании. Мир в сознании последователей фундаментализма разделен на исламское общество, которое принимает «истинный ислам» и живет по законам шариата, и общество, которое не восприняло истину последнего пророка Мухаммеда и потому живет в состоянии джахилии, т.е. невежества, первобытного варварства. Современными теоретиками исламского фундаментализма понятие джахилии толкуется расширенно: не только как состояние общества до изречения последней истины пророком Мухаммедом, но и как состояние современного общества. С. Кутб пишет: «Джахилистским является всякое общество, которое не исповедует принцип поклонения Аллаху, и только Ему, с учетом того, что такое поклонение должно проследиваться в вероисповедальном представлении, в обрядах поклонения и юридических законоположениях» [4, с. 283]. В состоянии джахилии пребывают не только неверные, но и мусульмане, которые искажают «истинный ислам», т.е. последователи любых других направлений и течений ислама, кроме фундаментализма. По отношению к обществам, находящимся в состоянии джахилии, истинный мусульманин праве объявить такфир, т.е. обвинение в неверии (куфр) и вести против них борьбу (джихад). Тем самым мир в сознании фунда-

менталиста разделен на две части — «территория ислама» (дар-уль-ислам) и «территория войны» (дар-уль-харб). Принципиально важным для мобилизационной активности последователей фундаментализма в таком миропонимании является представление о неустранимости противоречия между «истинным исламом» и остальным миром до тех пор, пока мессия (Махди) не придет на Землю. Таким образом, уже в онтологии мусульман-фундаменталистов содержится один из наиболее распространенных приемов пропаганды — разделение мира на «своих» и «чужих». Этот прием применяется для сплачивания групп и их мобилизации для противодействия «чужим».

И.А. Добаев отмечает: «В сознании адептов формируется довольно простая семантическая схема мировосприятия, которая функционирует на уровне архетипа: мир, в том числе и общество, совершенны по воле бога, всякое несовершенство общества (зло и несправедливость в нем) привносятся людьми (неверующими, верующими неправильно и верующими неискренне). Отсюда вытекает вывод о том, что борьба с “врагами ислама” (многобожниками, отступниками и лицемерами) является смыслом истинной веры. Таким образом, изначально представленная семантическая схема восприятия мира содержит мобилизационную установку» [5].

Понятие «джихад» в фундаменталистской интерпретации означает преимущественно как «малый джихад», т.е. вооруженная борьба с неверными. Представления о «великом джихаде» сердца, языка, руки, которые есть в Коране, фундаменталисты в своих теоретических построениях почти не используют. Ведение джихада приравнивается к выполнению божественной миссии. Джихад обязан вести каждый мусульманин, стоящий на пути Аллаха, против всех, кто не разделяет фундаменталистских убеждений, даже если речь идет о мусульманине. Доказывая, что в состоянии джахилии могут находиться и правительства мусульманских стран, С. Кутб обосновывает право на смуту, бунт (фитну) против джахилистских правительств.

Менее радикальные взгляды на джихад высказывает другой идеолог фундаментализма — А. Маудуди. Он считает, что джихад есть не столько миссия индивида, сколько обязанность уммы в целом. Объявить джихад может только правительство и только во время войны против не-мусульман. Мусульмане объектами джихада, по А. Маудуди, быть не могут. Возможен и «духовный джихад» — деятельность по формированию общественного мнения [6, р. 28].

Таким образом, и радикальные, и умеренные идеологи фундаменталистской версии исламского проекта, перенося традиционный ислам из коммуникационного поля религии в коммуникационное

поле политики, превращая ислам в исламизм, упрощают традиционные исламские онтологические построения, идеологизируют их, создавая мобилизационную модификацию традиционного ислама.

Как было отмечено выше, одной из главных задач фундаменталистской версии исламского глобализационного проекта является построение исламского государства. В отличие от традиционалистов, фундаменталисты рассматривают воссоздание исламского государства, функционирующего на основе шариата, не только как духовную практику или исламский призыв, но как социальную и политическую деятельность. Х. аль-Банна говорил следующее о нераздельности ислама и политики: «Мы призываем вас к исламу, который принес Мухаммед... Правительство — часть его, — а свобода — одна из религиозных обязанностей. Если кто-либо скажет вам: “Это — политика!” — скажите: “Это — ислам, и мы не признаем никакого разделения”» [7, с. 29].

Отдельные принципы построения исламского государства, возрождающего «опыт Медины» (622–632 гг.), были изложены в трактате Ибн Таймийя «Религиозное управление» («ас-Сияся аш-шариййа»). В частности, Ибн Таймийя говорил о необходимости в исламском государстве интегральной власти, когда правитель обладает всей полнотой духовной и политической власти. При этом духовная миссия халифа, возглавляющего умму, является ведущей. Неподчинение халифу — тяжкий грех.

Эти принципы в XX в. развил А. Маудуди. Его концепция исламского государства основывается на принципе суверенитета Аллаха («хакимият Аллах»): «Основополагающий принцип ислама состоит в том, что человеческие существа — индивидуально и коллективно — должны сложить с себя все права на владычество, законодательство и осуществление власти над другими. Никому не должно быть разрешено отдавать приказы или повеления, ссылаясь на его собственное право, и никто не обязан принимать обязательство выполнять эти приказы и повиноваться таким повелениям. Никто не имеет права создавать законы от имени собственной власти, и никто не обязан примиряться с ними. Этим правом облечен только Аллах» [8]. Следовательно, легитимация власти в исламском государстве возможна только согласно воле Аллаха, воплощенной в Коране и Сунне. Между тем фундаменталисты основой мусульманского общества провозглашают общину как некую идеальную целостность, организованную на принципах братства (ср. «братья-мусульмане»), с размытыми границами социальной иерархии. Халиф реализует сакральную волю Аллаха в жизни мусульманской общины. Перенос религиозного принципа суверенитета Аллаха в практику функционирования исламского государства вызвал противоречие между принципами братства в общине и жест-

кой необходимостью следовать воле Аллаха. Если свобода Аллаха означает абсолютную, то свобода мусульманина по необходимости соотносится с волей Аллаха (в данном случае — как политической волей), халифа и членов общины. И.П. Добаев отмечает: «Отрицая свободу воли человека, [фундаменталисты] утверждают, что нормальная жизнедеятельность индивида возможна только в общине единоверцев» [5]. Это противоречие нашло отражение в рассуждениях теоретиков фундаментализма о взаимоотношениях личности и государственной власти в исламском государстве: «В то время как концепция Маудуди о суверенитете [Аллаха] сделала его поборником сильного правительства, Кутб пришел, по иронии, к противоположным взглядам — суверенитет [Аллаха] для Кутба был щитом против дурных правительств и основой индивидуальной свободы» [9, р. 118]. Показательна в этом отношении также эволюция взглядов А. Маудуди, который постепенно из сторонника «сильного правительства» (диктатуры) стал сторонником «теодемократии», утверждая, что «исламское государство должно быть “божественным демократическим правлением” — “теодемократией”, где ограниченный народный суверенитет мусульман сочетается с высшим суверенитетом Бога» [10, р. 136–140]. Указанное противоречие между общинностью и единоначалием используют также теоретики модернизационного течения ислама для обоснования возможности демократии в исламском обществе.

Таким образом, для фундаменталистского варианта исламского проекта характерно означивание мира как разделенного на «территорию ислама» и «территорию войны», представление о религии и ценностях «иноверцев» как о глубоко враждебных, угрожающих утратой самоидентификации мусульман, необходимости борьбы со злом атеизма и либерализма западной культуры. Главной особенностью фундаменталистского варианта исламского проекта применительно к процессу означивания является специфическая форма выражения синкретизма религии и политики. При переносе концептуальных для исламизма понятий, таких как «джахилийя», «джихад», «халифат» и др., из коммуникационного поля религии в коммуникационное поле политики эти понятия упрощаются. В исламизме происходит мифологизация ислама, фундаментализм парадоксальным образом оказывается оторванным от своих религиозных корней. Упрощение и однозначность толкования религиозных вопросов способствуют активной социальной мобилизации последователей фундаментализма. Не случайным в этой связи выглядит не редкое религиозное невежество радикальных фундаменталистов. В частности, опрос участников террористических актов в Арабской Республике Египет показал, что 56,67 % опрошенных не

помнят из Корана ничего или помнят отдельные аяты [11, с. 36–42].

Еще один вариант исламского проекта представлен в исламском модернизме. Сторонники этого направления в исламе стремятся синтезировать традиционные исламские и либеральные ценности, а в социальной практике объединить религиозную догматику и светские формы государства. Одной из наиболее распространенных форм реализации этого проекта является государственный ислам. На протяжении XX–XXI вв. как политический проект исламский модернизм в той или иной степени реализуется в Египте, Турции, Иране, Афганистане, Марокко, Тунисе, Саудовской Аравии, Кувейте, Ливии.

Данное течение достаточно неоднородно. К исламскому модернизму обычно относят: турецкий ислам (К. Ататюрк), «левый ислам» (М. Таха), «евроислам» (Ю. аль-Кардави) и др. Тем не менее, можно выделить две ключевых идеи, характерные для модернистского проекта в целом. Во-первых, означивание мира как общего, единого для всех мусульман, не разделенного на «территорию ислама» (дар-уль-ислам) и «территорию войны» (дар-уль-харб). Во-вторых, означивание исламского государства как соответствующего прежде всего духу Корана, опирающегося на модернизированные формы шариата.

Основой означивания, как и у фундаменталистов, является возрожденный в первоизданной чистоте ислам. Один из первых модернизаторов ислама Джамаль ад-Дин аль-Афгани выдвинул лозунг «очищение религиозной веры» (аль-Ислах ад-Диний), подразумевая под этим обновление ислама в соответствии с требованиями времени. Современные исламские модернисты, в частности Ю. Аль-Кардави, считают, что применять буквально законы шариата, сложившиеся в Средневековье, к современным обществам и ситуациям нельзя уже просто потому, что изменилось само общество: «Наше понимание религии и религиозной практики, по словам Ю. Аль-Кардави, должно основываться на исследовании божественного откровения, с одной стороны, и реального динамически развивающегося мира — с другой. Коран показывает нам чудеса и тайны физического мира, а размышление о реальном мире возвращает нас к пониманию Корана. Наша задача — осознать, каким образом одно взаимодействует с другим, и в чем мир и Коран противоположны и схожи между собой» [12, с. 686].

В отличие от фундаменталистов, модернисты считают в исламе сакральными и неизменными в веках только корни («усуль») — религиозные догмы, ритуал и ясные тексты Корана. При этом ветви ислама («форү»), под которыми подразумеваются многообразные взаимоотношения между людьми, не только могут, но и должны подвергаться изменениям в интересах уммы. М. Абдо, отстаивая необхо-

димость изменений, ссылается на исламский юридический принцип «маслаха» (польза, общее благо): «Маслаха означает приоритет общины над предписаниями Корана и Сунны, когда речь идет об отношениях между людьми, не оговоренных явными священными текстами и достоверными хадисами» [13, с. 169].

Другой способ обоснования необходимости перемен в исламе предложил М. Таха. В работе «Второе послание ислама» он трактует суры Корана, которые написаны в Медине и Мекке, как два различных послания пророка Мухаммеда: «суры, которые были написаны в Медине, состоят из конкретных законов, написанных для мусульманской уммы, а суры, которые написаны в Мекке, содержат в себе основные принципы религии и представляют собой ценность и в наши дни» [12, с. 686].

Устаревшим и нуждающимся в очищении модернистам видится онтология, подразумевающая бинарность мира — дар-уль-ислам и дар-уль-харб. Представители «фикха меньшинства» (Ю. Аль-Кардави, Т. Аль-Альвани и т.д.) говорят о едином мире со своими пространствами: «даже трансцендентное переходит в имманентное в некоем “третьем” или “промежуточном” пространстве. Но никак не является каким-то таким пространством, которое не включает в себя другие пространства, иначе теряется атрибут Аллаха Всеобъемлющего» [12, с. 686].

Онтологический тезис о единстве мира позволяет модернистам обосновать положение об исламе как веротерпимом учении и религии универсального гуманизма (инсани). В едином мире человечество не разделено, в нем возможно общечеловеческое, а не только лишь мусульманское братство, не являются предосудительными нововведения (бида) в культурную и социальную практику, воспринятые в «неисламском» мире.

Иное толкование приобретает в связи с этим и понятие «джихад». Для модернистов джихад — прежде всего духовная и интеллектуальная борьба за обновление традиционных ценностей: «“Священная война” такого рода должна быть направлена на изменение правил прошлого в соответствии с новой обстановкой (при условии, что эти изменения не нарушают общих традиционных принципов и ценностей) и одновременно на изменение современной ситуации там, где это требуется, чтобы привести ее в соответствие с этими общими принципами и ценностями» [14, с. 221].

Представления о модернизации общества невозможны без утверждения свободы как ценности. В целом в работах исламских модернистов при утверждении догмата об Аллахе Всемогущем вместе с тем обосновывается высокая степень свободы человека по отношению к духовному самоопределению, общине единоверцев, даже к Корану. В рамках бо-

жественного предопределения человек обладает свободой воли. Для исламских модернистов человек — не просто проводник воли Аллаха, послушный мнению общины единоверцев, а соучастник Божественного творения: «Поистине Аллах установил его наместником на земле, почтил его и научил названиям всех вещей и подчинил ему все, что в небесах и на земле» [15]. М. Икбал разработал концепцию самореализации человека («худи»), согласно которой в процессе социальной деятельности и творчестве в человеке проявляется божественное Я: «Жребий человека в том и состоит, чтобы участвовать в глубинных процессах универсума и формировать свою судьбу так же, как и судьбу мира. <...> И в этом процессе прогрессивного изменения, в том случае когда человек берет на себя инициативу, он становится сотворцом Бога» [12, с. 34].

Сопричастность личности к божественному творению современного мира делает необходимой активную социальную позицию каждого человека, исповедующего ислам. В духовной практике это выражается в реализации принципа «врата иджтихада открыты», в политической — обосновывается приемлемость для мусульманина демократической формы правления. Иджтихад — свободное суждение по современным вопросам с опорой на Коран и Сунну. Если традиционалисты считают, что врата иджтихада необходимо держать закрытыми, поскольку новые суждения, не содержащиеся в мусульманских вероучительных источниках, искажают истинный ислам, то модернисты, напротив, считают, что каждый мусульманин в силу своей сопричастности Творению может понять и правильно применить мусульманское вероучение в современной жизни. Р. Масмуди считает демократию «ключом к открытию врат иджтихада» [16, р. 4]. Т. Аль-Альвани говорит о необходимости революции сознания мусульман, необходимости такого иджтихада, который бы способствовал повышению значимости мусульман в глобальном мире: «Никакие попытки ... не будут напрасны, поскольку они являются вложением в будущее ислама и могут обеспечить ответ на видимые противоречия, которые терзают нас сегодня: традиционализм против модернизма; классическая мысль против современного мышления; материальный мир против жизни после смерти; религия против науки и др... Иджтихад предоставляет мусульманам выход из этого болота» [17, р. 132].

Для исламского модернизма характерно особое представление о роли ислама в государстве. Это проявляется прежде всего в отказе от шариатского государства в том представлении, какое вкладывают в это понятие традиционалисты и фундаменталисты. Модернисты считают необходимым в политике и государственном устройстве сохранять, главным

образом, дух Корана, модернизируя шариат согласно требованиям времени. Модели построения государства значительно различаются: во-первых, это светское государство, где влияние ислама ограничено областью морали (А. Разек); во-вторых, государство, где нормы шариата и светские законы сосуществуют (Ю. Аль-Кардави); в-третьих, это государственный ислам, где религия функционирует в рамках, обозначенных органами государственной власти, правильная интерпретация текстов мусульманского вероучения также становится обязанностью государства (К. Ататюрк).

Одной из основных задач, которые ставят перед собой исламские модернисты, является обоснование непротиворечивости ислама и представительного правления. М. Абдо считал, что мусульмане, которые равны перед Богом, должны быть также равны и перед законом. Принципы парламентаризма не противоречат традициям Востока, принципу советственности (шура) и представительству мусульман перед властью халифа (меджлис).

Ряд норм шариата, направленных на установление социальной справедливости в обществе, например, налогообложение особого рода, направленное на помощь неимущим членам общины — «закят», запрет на ростовщический процент — «риба», дали основание исламским модернистам, в частности Аль-Афгани, утверждать, что исламскому обществу изначально присущ особый «исламский социализм».

Возможность сочетания демократии и ислама, западных и восточных ценностей обосновал в своих работах М. Икбал. Идеальное исламское государство, по М. Икбалу, — это государство, «где Любовь и Наука, символизируя сущности Востока и Запада, счастливо займут одинаковое интеллектуальное пространство» [18, с. 643]. Истоки «исламской демократии» он видит в общине пророка Мухаммеда. Исламский политический идеал строится на признании, во-первых, абсолютного верховенства закона Божьего перед светскими законами, и, во-вторых, абсолютного равенства всех членов мусульманской общины. М. Икбал выступает против «притязаний мусульманских теологов и правоведов на особую роль в государстве (признавая за ними лишь полномочия “толкователей закона”), а также против попыток восстановления теократической власти как в лице суннитского халифа, так и шиитского имама» [19, с. 19]. Европейская демократия, основанная на рационализме, является «препятствием на пути морального продвижения человека» [19, с. 166], потому что «истина, открытая чистым разумом, не способна породить то пламя живого убеждения, которое способно вызвать только откровение, полученное лично» [19, с. 166]. Мусульмане, обладающие высшими идеями на основе откровения пророка Мухаммеда, используя опыт европейской

рациональности, способны создать идеальное исламское государство.

Необходимо отметить, что именно в исламском модернизме был разработан первый собственного глобализационный проект. Речь идет об идеологии панисламизма (Д. Аль-Афгани), выдвинувшего идею «религиозно-политического союза мусульманских народов». Этот союз, по мысли Д. Аль-Афгани, должен быть ограничен духовной сферой жизни мусульманского общества. В XX–XXI вв. идея панисламизма была воспринята фундаменталистами и позже трансформировалась в идею «всемирного халифата», т.е. прежде всего государственного объединения мусульман на основе законов шариата.

Итак, особенностями означивания модернистского проекта в исламе являются: представление о единстве мира мусульман и иноверцев, разграничение духовной и политической практики на основе ислама, представление о необходимости интеграции западной и восточной культур на основе исламской традиции, либерализация личности, использование западных моделей государственного строительства, использование практики иджихада для достижения консенсуса среди исламских модернистов.

На основе анализа фундаменталистского и модернистского вариантов исламского проекта можно сделать вывод о том, что в целом исламский проект лишен внутреннего единства, в мусульманских обществах не выработана общая модель развития, варианты исламского глобализационного проекта крайне противоречивы. Прослеживаются следующие линии бифуркации: шариатское/светское государство; веротерпимость/нетерпимость к иноверцам; панисламизм/пантюркизм, панарабизм или более локальные модели объединения мусульман. Можно предположить, что исламский мир в дальнейшем будет развиваться по «возвратно-поступательной» модели от светского государства к шариатскому и обратно, и от глобализирующегося общества к локализации исламского мира и обратно. Яркие примеры подобной модели развития демонстрируют в последние годы Арабская Республика Египет и Турция.

Список литературы

1. Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. М.: Ин-т Ближнего Востока, 2000. 168 с.
2. Ушакова В.В. Исламский вызов в условиях глобализации // Аспекты. Вып. V. М.: МГУ, 2008. С. 305–312.
3. Коран / пер. И.Ю. Крачковского. М.: Вост. лит., 1963. 235 с.
4. Кутб С. Вехи на пути Аллаха. Махачкала: Бадр, 1997. 370 с.
5. Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. 2002. URL: http://provizitku.ru/politosociolog/dobaev_i_p_islam

skij_radikalizm_-_genezis_ehvoljucija_praktika_otv_redaktor_ju_g_volkov_rnd_izdatel'stvo_sknc_vsh_2002_329_s.html (дата обращения: 10.03.2016).

6. Maududi A.A. Jihad in Islam. Beirut: Islamic Publications (Pvt.) Ltd. 1980. 28 p.
7. Багдади А.М. Идеиные истоки и идеология исламского фундаментализма. М.: МГУ, 1998. 43 с.
8. Маудуди А.А. Политическая теория ислама // Отечественные записки. 2003. № 5. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_30.html (дата обращения: 10.03.2016).
9. Bouzid A. Man, Society and Knowledge in the Islamist Discourse of Sayyid Qutb: dis. ... of Doctor of Philosophy in Science and Technology Studies. Blacksburg, VA, 1998. 273 p.
10. Maududi A.A. The Islamic Law and Constitution. Lahore: Islamic Publications (Pvt.) Ltd., n.d. 406 p.
11. Обейд А.А. Угрозы терроризма и борьба с ним // Азия и Африка сегодня. 2004. № 4. С. 36–42.
12. Даудов Р.Х. Место и роль традиционализма и модернизма в исламской онтологии // Фундаментальные исследования. 2014. № 11. С. 684–689.
13. Мартыненко А.В. Основные тенденции развития интеллектуальной культуры ислама в Новое и Новейшее время // Genesis: исторические исследования. 2012. № 1. С. 168–211.
14. Степанянц М.Т. Реформаторство как антитеза традиционности // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука: Вост. лит., 1993. С. 218–225.
15. Аль-Кардави Ю. Сущность единобожия. URL: <http://chechen.org/archives/1037> (дата обращения: 10.03.2016).
16. Smock D. Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century / Institute of Peace. Special Report. 2004. 8 p. URL: <http://www.usip.org/sites/default/files/resources/sr125.pdf> (accessed: 10.03.2016).
17. Al-Alwani Taha J. Taqlid and Ijtihad // The American Journal of Islamic Social Sciences. 1995. Vol. 8, № 1. P. 129–142.
18. Великие мыслители Востока / ред. Ян Мак-Грил. М.: Крон-Пресс, 1998. 656 с.
19. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: Вост. лит., 2002. 200 с.

Получено 12.03.2016

References

1. Polyakov K.I. *Islamskiy fundamentalizm v Sudane* [Islamic Fundamentalism in Sudan]. Moscow, The Middle East Institute Publ., 2000, 168 p. (In Russian).
2. Ushakova V. [Islamic Challenge in the Context of Globalization]. *Aspekty. Vyp. 5* [Aspects. Iss. 5.]. Moscow, Moscow State University Publ., 2008, pp. 305–312 (In Russian).

3. Koran [The Qur'an]. Moscow, Eastern literature Publ., 1963, 235 p. (In Russian).
4. Qutb S. *Vehi na puti Allaha* [Milestones on the Path of Allah]. Makhachkala, Badr Publ., 1997, 370 p. (In Russian).
5. Dobaev I.P. *Islamskiy radikalizm: genezis, evolyutsiya, praktika* [Islamic Radicalism: Genesis, Evolution and Practice]. Available at: http://provizitku.ru/politosociolog/dobaev_i_p_islamskiy_radikalizm_-_genezis_ehvoljucija_praktika_otv_redaktor_ju_g_volkov_rnd_izdatelstvo_sknc_vsh_2002_329_s.html (accessed 10.03.2016). (In Russian).
6. Maududi A.A. Jihad in Islam. Beirut: Islamic Publications (Pvt.) Ltd. 1980. 28 p. (In English).
7. Baghdadi A.M. *Ideynye istoki i ideologiya islamskogo fundamentalizma* [Ideological Origins and Ideology of Islamic Fundamentalism]. Moscow, Moscow State University Publ., 1998. 43 p. (In Russian).
8. Maududi A.A. [Political Theory of Islam]. *Otechestvennye zapiski* [Notes of the Fatherland]. 2003, no. 5. Available at: http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_30.html (accessed 10.03.2016). (In Russian).
9. Bouzid A. Man, Society and Knowledge in the Islamist Discourse of Sayyid Qutb: dis. ... of Doctor of Philosophy in Science and Technology Studies. Blacksburg, VA, 1998. 273 p. (In English).
10. Maududi A.A. The Islamic Law and Constitution. Lahore: Islamic Publications (Pvt.) Ltd., n.d. 406 p. (In English).
11. Obaid A. [The Threats of Terrorism and the Fight Against it]. *Aziya i Afrika segodnya* [Asia and Africa today]. 2004, no. 4, pp. 36–42. (In Russian).
12. Daudov A.D. [Place and Role of Traditionalism and Modernism in Islamic Ontology]. *Fundamentalnye issledovaniya* [Fundamental Research]. 2014, no. 11, pp. 684–689. (In Russian).
13. Martynenko A.V. [Main Tendencies of Intellectual Culture of Islam in Modern and Contemporary Times]. *Genesis: istoricheskie issledovaniya* [Genesis: Historical Studies]. 2012, no. 1, pp. 168–211. (In Russian).
14. Stepanyants M.T. [Reformism as the Antithesis of Tradition]. *Bog – chelovek – obschestvo v traditsionnykh kulturakh Vostoka* [God – Man – Society in the Traditional Cultures of the East]. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 218–225 (In Russian).
15. Al-Qaradawi Y. *Suschnost edinobozhiya* [Essence of Monotheism]. Available at: <http://chechen.org/archives/1037> (accessed 10.03.2016). (In Russian).
16. Smock D. Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century / Institute of Peace. Special Report. 2004. 8 p. Available at: <http://www.usip.org/sites/default/files/resources/sr125.pdf> (accessed 10.03.2016). (In English).
17. Al-Alwani Taha J. Taqlid and Ijtihad. *The American Journal of Islamic Social Sciences*. 1995, vol. 8, no. 1, pp. 129–142. (In English).
18. *Velikie mysliteli Vostoka* [The Great Thinkers of the East]. Moscow, Kron-Press Publ., 1998, 656 p. (In Russian).
19. Iqbal M. *Rekonstruktsiya religioznoy mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow, Eastern. lit-ra Publ., 2002, 200 p. (In Russian).

The date of the manuscript receipt 12.03.2016

Об авторе

Федотова Марина Геннадьевна

кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социальные коммуникации»

Омский государственный технический университет, 644050, Омск, пр. Мира, 11;
e-mail: fmg@bk.ru
ORCID: 0000-0003-2571-6198

About the author

Fedotova Marina Gennad'evna

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Communication

Omsk State Technical University, 11, Mira av., Omsk, 644050, Russia;
e-mail: fmg@bk.ru
ORCID: 0000-0003-2571-6198

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Федотова М.Г. Разновидности исламского проекта в системной трансформации общества // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып. 1. С. 123–130.

DOI: 10.17072/2078-7898/2017-1-123-130

Please cite this article in English as:

Fedotova M.G. Variety of Islamic project on system transformation of society // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2017. Iss. 1. P. 123–130. DOI: 10.17072/2078-7898/2017-1-123-130