

УДК 28:32



Аль-Джанаби М.М.

К пониманию сущности феномена современного «политического ислама».

Часть 1

Аль-Джанаби Майсем Мухаммед, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва)

E-mail: maythem-m-al-janabi@j-spacetime.com; m-aljanabi@mail.ru

В статье представлен авторский взгляд на современный политический ислам как на исторический феномен, развернутый во времени и проявляющийся как в собственно политическом, так и, что наиболее существенно, в цивилизационном пространстве взаимоотношений западного и исламского миров. Особое внимание уделено проблеме классификации современных исламских политических движений; предложена новая версия классификации.

Ключевые слова: исламский мир, западный мир, политический ислам, исламизм, фундаментализм, исламская революция, исламизация, классификация современных исламских движений.

Предпосылки возникновения «политического ислама»

Общая предпосылка к пониманию сущности «политического ислама» заключается прежде всего в том, что он представляет собой исторический феномен, сочетающий в себе разнообразную проблематику прошлого, настоящего и будущего. Тот факт, что он проявляется как чисто политическое явление, то есть возводится к идее «политизации» ислама, свидетельствует в первую очередь о приоритетности политических параметров современного исламского феномена, но никак не о его подлинной сущности. В свою очередь, в хронологическом аспекте его появление связано с «исламской революцией» в Иране как крупнейшим политическим событием в ходе становления современного «политического ислама». Данное название спустя почти столетие возвращает к тому, что Энгельс назвал «магометанской революцией»¹. В то же время современный феномен проявляется в новых условиях, обладает такими перспективами, которые тогда невозможно было рассматривать как перспективы собственной, имманентной эволюции исламского мира – или как неизбежно содержащие наиболее сущностные стимулы эволюции. В связи с этим сложно было определить эту эволюцию в терминах радикального коммунизма или прагматичного капитализма, чем впервые была достигнута общность их позиции, в частности в отношении «исламской революции». Возникли разнообразные озабоченности в связи с неожиданным появлением на мировой арене «конкурента» – по крайней мере, с точки зрения критериев идеологии и политической мысли. Именно этим объясняется секрет пристального внимания к исламу как к чисто политическому и идеологическому феномену.

«Исламская революция» в Иране стала одним из крупных поворотных моментов в истории современного ислама. В идеологическом плане она напоминала Французскую революцию с точки зрения либеральной (западной) идеи и большевистскую революцию в контексте социалистической (восточной) идеи. Она представляла собой новую идеологическую модель, соперничающую с «западными» и «восточными» революционными традициями и крупными идеями. В этом заключена причина серьезного интереса к ней, стремления понять её предпосылки, цели, собственные возможности и перспекти-

¹ Энгельс – Марксу. 6 июня 1853 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 28. М.: Госполитиздат, 1962. С. 221.

вы влияния. Начали появляться различные формулировки, трактующие данный новый исламский феномен, но наиболее заметным, распространенным и убедительным стал термин «политический ислам».

Если проследить смыслы, содержащиеся в разнообразных исследованиях сущности «политического ислама», обнаружится, что данный термин прилагался к различным, порой противоположным и противоборствующим течениям, объединённым нарастанием партийно-политической активности и прикладной идеологии. Следовательно, с точки зрения своего идеологического характера «политический ислам» ориентирован на достижение крупной цели – «исламизации» индивида, группы и нации во всех сферах и на всех уровнях. Что касается его мировоззренческо-культурной позиции, то он нацелен на противодействие планам «Запада», сопротивление западным моделям во всем. В практическом плане он соединяет различные старые и современные формы практики и политики.



Массовые демонстрации в Тегеране. 1979. Фото с сай-
тов http://iran.vsesekreti.com/m_islamskaya-revoljutsiya-v-irane.htm и <http://topwar.ru/72007-islamskaya-revoljutsiya-v-irane-krasnyj-sektor.html>

сии и деятельности пророка Мухаммеда как первооснователя освободительных исламских движений»¹.

«Исламская революция» положила начало новой эпохе – эпохе «освобождения угнетённых и обездоленных и поражения всех возвеличивающих себя»². Сущность и основополагающая задача революции виделась в том, что она подчеркнула «значение политического ислама», которое

«наглядно проявилось после великой исламской революции, после того, как исламский мир положил конец своим экспериментам с современными западными идеологиями»³;

«...великая исламская революция в Иране стала подлинным свидетельством пробуждения мусульман и появления ислама, этого колосса из бутылки»⁴.

В абстрактном смысле эти общие определения «политического ислама» не содержат в себе ничего чуждого или качественно отличного от политических традиций и форм, активно присутствовавших в исламском мире на протяжении XX столетия. «Исламская революция» в Иране сделала политический ислам заметным, специфическим, самостоятельно существующим феноменом не только локального, регионального или общемусульманского уровня, но и во всемирном масштабе. Он стал альтернативной силой, специфическим проектом, в котором слышатся отзвуки того, что прежде называлось «третьим миром», «третьим путем», «третьей силой». Последующие исторические события показали, что все эти определения были результатом существования биполярной системы, которая может развалиться и исчезнуть. Следовательно, это были чисто идеологические определения или, по меньшей мере, переходящие политические эпитеты, лишь частично соответствующие смыслу, заключенному в понятии «политический ислам».

В противоположность этому, «исламская революция» воспринималась и понималась иначе: в ней видели воплощение нового глобального проекта, отвергающего традиции зависимости и обосновывавшего собственную самобытность. В преамбуле к конституции Исламской Республики Иран читаем:

«Эта новая конституция, составленная на пороге пятнадцатого века по хиджре, является продолжением мис-

¹ Конституция Исламской Республики Иран. Тегеран: Изд-во министерства исламской ориентации, 1403 год Хиджры. С. 14. (На араб. яз.).

² Там же.

³ Ханафи Х. Предисловие // Хомейни Р.М. Исламское государство. Тегеран, 1979. С. 3. (На араб. яз.).

Хасан Ханафи (р. 1935) – египетский религиозный философ, профессор философии Каирского университета, один из идеологов «левого ислама». Автор работ по проблемам арабской и исламской истории и цивилизации, исследует вопрос связи философии с наследием, а последнего – с современностью.

⁴ Ханафи Х. Мусульмане в Азии в начале XV века хиджры // Аль-Ясар аль-Ислами (Левый ислам). 1981. № 1. С. 163. (На араб. яз.).

Она стала, пишет Х. Ханафи,

«спасением ислама в лице его патриотического и прогрессивного движения от попыток подчинить его и задействовать его в реакционных целях»¹.

Кроме того, «исламская революция» явилась

«тотальным идейным отражением неприятия народами и государствами уммы превращения их в объекты нового крестового похода, <...> «громадным переворотом, который совершён революционным исламом, при помощи которого можно противостоять колониализму, сионизму, капитализму, расизму и силам внутренней реакции, представляющим наибольшую угрозу истинному исламу»².

Один крупный поэт даже усмотрел в ней явление, благодаря которому «ислам выступает сегодня так, словно он представляет собой единственный непреходящий революционный разговор». Он указывает на то, что в конечном счете иранская революция «взорвала мир, который, как казалось Западу, полностью приручен им и вращается в его орбите»³.

Можно говорить о том, что подобные оценки подходят ближе всего к ультрарадикальному восстановлению радикальных традиций, что это скорее эмоциональная реакция, духовная радость, чем идеи, базирующиеся на критериях всеобщей исторической практики. Сознательно или неосознанно, они способствовали превращению «политического ислама» в единственную, абсолютную формулу исламского феномена, сделав «политический ислам» возвышенным идеалом, практическим образцом, методологическим средством, политическим видением и одновременно духовной историей. Начались поиски его изначальных корней в личности пророка Мухаммеда (политизация пророчества и его фактической истории, перечитывание её с применением живых и современных политико-культурных критериев, предопределяемых проблемами существующей действительности. Это был живой, но в равной мере и опасный шаг, поскольку представлял собой скорее запутывание, нежели обоснование⁴. Ведь он привел к тому, что проблемы исторического бытия исламского мира и его будущие горизонты оказались сведены к той мысли, что задача «политического ислама» – выступать против всех неисламских принципов, обеспечить мусульманам культурный иммунитет посредством сохранения «полностью исламского бытия» во всем. Следовательно, нужно было действовать в русле превращения уммы в действенный полюс современного мира путём выстраивания политической системы нового образа, системы ценностей, прав, экономики, просвещения.

С абстрактно-теоретической точки зрения можно обнаружить схожие понятия и суждения у большинства идеологов ислама в новой истории – таких, как аль-Афгани⁵, Мухаммед Абдо⁶, Рашид Ри-

¹ Ханафи Х. Предисловие. С. 4.

² Там же.

³ Ауде М. Ислам и колониализм // Аль-Ясар аль-Ислами (Левый ислам). 1981. № 1. С. 129. (На араб. яз.).

⁴ Революция пробудила воспоминания о прошлом, живую память, заставила их вращаться в орбите возвышенного волнения. Она стала силой радостного выражения на перешейке мятежа, бунта, порождённого мощью «нового политического ислама». Это можно увидеть в огромном количестве красивых эмоциональных экскурсов, одновременно лишенных иммунитета собственного исторического видения. Так, Хасан Ханафи говорит о полном разрыве с Западом, освобождении ислама от реакционного потребления. Это, конечно, идеологические наносы. Ведь борьба с внешним отчуждением здесь фактически предполагает отчуждение внутреннее, состоящее в грузе «Запада и его проектов» в альтернативной мысли и сопоставлении. То же самое можно сказать о внешнем и внутреннем тотальном замещении идеологической мысли. Ведь этого невозможно достичь, не сформулировав философской мысли, способной создавать промежуточные идеологические формы в контексте собственной имманентной эволюции. Отсюда прежде всего вытекает разрыв с традициями и мотивами самой богословской мысли. Это единственный путь, на котором возможно заложить основы системы рациональных и приемлемых парадигм исламского мира. Историческое столкновение предполагает продвижение к полному преодолению чисто богословского видения с его суннитско-ханбалитскими традициями отношения к исламу. Это должно быть культурное и религиозное историческое становление, а не некий застывший мировоззренческий постулат. Такая идея невозможна в контексте радикального салафитского ханбалитского подхода с его старыми и новыми традициями (преобладающими сегодня в суннизме). Без этого разум, живая человеческая совесть по-прежнему будут всегда приноситься в жертву ради доказательства сакральности гнетущих установлений, отождествляемых с подлинным исламом, подлинной верой. А отсюда вытекает активизация и радикализация традиционной структуры с её деспотическими традициями – структуры, которая превращает всё, что есть в исламе и в его культурной истории, в соблазнительную приманку для жестокой западни. Среди ярких форм и проявлений этого – активизация «исламских» центров, действующих в разного рода саудовских ваххабитских «фондах», а также «нефтедолларовый ислам» и обновленные варианты ваххабизма.

⁵ Джамаль ад-Дин (Джамалуддин) аль-Афгани (1839–1924) – мусульманский реформатор, автор ряда книг на арабском, фарси и французском языках. Активно участвовал в антиколониальном движении мусульманских народов вначале в Индии, а затем в Турции. С 1871 занимался общественной и просветительской деятельностью в Египте, в т.ч. создал «Общество младоегиптян» (Александрия). За свою деятельность был выслан; в 1883–1886 в Париже вместе с единомышленниками создал организацию «аль-Урвату аль-Вуска» («Крепчайшая связь») и издавал одноименную. С 1892 в Стамбуле по приглашению турецкого султана.

⁶ Мухаммед Абдо (1849–1905) – египетский мусульманский реформатор, выпускник и преподаватель университета Аль-Азхар, одного из старейших и наиболее престижных мусульманских духовных университетов. В 1883 выслан из Египта; во Франции вместе с аль-Афгани выпускал газету «аль-Урвату аль-Вуска». С 1885 в Бейруте, после возвращения в Египет (1888) занимал высокие государственные посты, читал лекции в Аль-Азхаре, затем – главный муфтий Египта.



Идеологи политического ислама, слева направо: Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839–1924); Мухаммед Абдо (1849–1905); Рашид Рида (1865–1935); аль-Маудуди (1903–1979); Хасан аль-Банна (1906–1949); Сейид Кутб (1906–1966)

да¹, аль-Маудуди², Хасан аль-Банна³, Сейид Кутб⁴. Так, аль-Афгани обосновывал идею панисламизма как пути к освобождению от колониального господства, а следовательно метода независимого культурного, научного и политического строительства мусульманского мира⁵. По тому же пути пошел Мухаммед Абдо, однако он сосредоточивался на приоритетности научной, образовательной и культурной реформы⁶. Рашид Рида обращает взор к идее первоначального халифата как к решению, соответствующему подлинному исламу в сфере политического выстраивания государства⁷. Что касается Хасана аль-Банна, то он обосновывает идею вечного цикла, предопределяющего неизбежность возвращения к тому, что он называет руководящей ролью мусульман в мире, как к предстоящему звену исторического цикла. Следовательно, по его мнению, практическая задача заключается в том, чтобы готовить мусульманское сообщество к закладыванию основ подлинно исламского государства⁸. Взгляды аль-Маудуди представляли собой синтез различных реформаторских идей и практического политического радикализма, призывающего объединить мусульман в самостоятельную силу посредством тотальной и политической опоры на основы, принципы и ценности ислама. Сейид Кутб сформулировал идею обеспечения исламского божественного управления посредством использования крупных основ ислама (Коран и сунна) в качестве источника исламского строительства во всём; всё прочее он рассматривает как старую или обновленную джахилию (невежество доисламских времен)⁹.

На первый взгляд, исламская революция в Иране выглядела как действительное воплощение понятий, ценностей и потенциальных возможностей, заложенных в исламских политических идеях, которые были сформулированы на протяжении целого ряда десятилетий двадцатого века. Благодаря этому она обрела мощное воздействие на настроения и чувства простых мусульман. Отсюда последовала попытка сделать Иран центром притяжения для мусульман во всемирном масштабе – в противовес «силам мирового самовозвеличивания» (то есть восточному и западному лагерям). Соответственно возникал соблазн прибегнуть к экспорту революции, который не был изолирован от новой специфики иранской революции. Она была «исламской» с точки зрения её характера, метода, руководства, лозунгов, позиций, преобладания идеологии. Она стала революцией особого типа, пытавшейся объявить себя образцом для исламского мира. Особенно если учесть, что она основывалась

¹ Мухаммед Рашид Рида (1865–1935) – египетский религиозный и общественный деятель, последователь М. Абдо и аль-Афгани. В 1898 основал общественно-политический и религиозный журнал «Аль-Манар» («Маяк») и до конца дней являлся его издателем. В 1919 председатель Сирийского конгресса, добивался предоставления независимости Сирии и Палестине. С 1920 в Египет. В 1922 опубликовал работу, где выступил за воссоздание Арабского халифата с выборным халифом, в обязанности которого входили защита государства и обеспечение действия законов шариата. Во избежание превращения халифата в монархию Рида предложил создать специальный совет с правом смещения халифа с этой должности. После упразднения Османской империи (1924) Рида ввел в оборот термин «исламское государство» как альтернативу ушедшему в историю халифату.

² Абуль-Ала аль-Маудуди (1903–1979) – религиозный и общественно-политический деятель, основатель исламского движения «Джамаат-и ислами» в Пакистане. Подробнее о нем см.: Аль-Джанаби М.М. Особенности современного исламского политического феномена // Пространство и Время. 2015. № 3(21). С. 44.

³ Хасан аль-Банна (1906–1949) – египетский проповедник и религиозно-политический деятель. Первоначально преподаватель школы в городе Исмаилия, где вместе с шестью рабочими общества Суэцкого канала в целях распространения исламских представлений морали и поддержки благотворительных акций, а также для борьбы против капиталистической эксплуатации и западного культурного влияния организовал религиозно-просветительскую ассоциацию «Братья-мусульмане», быстро переросшую в религиозно-политическую международную организацию.

⁴ Сейид Кутб (1906–1966) – египетский общественно-политический деятель, идеолог организации «Братья-мусульмане». Подробнее о нем см.: Аль-Джанаби М.М. Указ. соч. С. 44.

⁵ Аль-Афгани Д. Полное собрание сочинений. Каир, 1960. (На араб. яз.).

⁶ Абдо М. Полное собрание сочинений / Под ред. Мухаммеда Аммары. Бейрут – Каир, 1993. (На араб. яз.).

⁷ Рида Р. Аль-хилафа ау аль-имама аль-узма (Халифат, или Великий имамат). Каир: Типография «Аль-Манар», 1341 Хиджры/1922. (На араб. яз.).

⁸ аль-Банна Х. Послания. Бейрут: Дар аль-Калам, б/г. (На араб. яз.).

⁹ Его конкретная позиция по данному аспекту изложена в книгах «Под сенью Корана» и «Вехи на пути».

на старых политических традициях ислама с их наёмничеством, подчинением и деспотизмом, будь то в их суннитской или шиитской интерпретации. Она представляла собой новую разновидность отхода от старых традиций ислама – как в их суннитской (в частности ханбалитской) трактовке, так и в трактовке шиитской (в частности, двенадцатнической-имамитской). В особенности это касается идеи «правления факиха». С точки зрения внутренних составляющих это было ничем иным, как чисто исламским выражением греческой идеи правления философа. В свою очередь, это было неотделимо от традиций бунта и восстания, характерных для шиизма, пронизанного рациональным философствованием, суфийским знанием и гуманизмом. В этом контексте можно понимать характер «исламской революции» и её последующее влияние на возникновение «политического ислама» в виде самостоятельного течения, распространившегося на всё современное исламское бытие. Причина здесь в том, что иранская исламская революция выделила изначальные крупные черты этапа перехода от теолого-религиозного сознания к сознанию религиозно-политическому, от теолого-исламского сознания к политическому исламскому сознанию. Непонимание этого коренного первоначального узла в истории «политического ислама» вызвало и продолжает вызывать бесчисленные и разнообразные толкования не только «политического ислама», но и его движений, партий и течений, как крупных, так и мелких. Прежние идеи и общие позиции в отношении ислама были объединены типическими традициями: с одной стороны, он воспринимался как прочное единое целое, с другой же стороны здесь присутствовали сторонники и оппоненты, оптимисты и пессимисты. На исламский феномен смотрели как на былую историю, некую экзотику, а не как на вероятное имманентное состояние, которому присущи собственная эволюция и специфические закономерности.

Однако как только появился «ислам» как «политическая» сила, ситуация изменилась. Отсюда – согласие и расхождения в определении его движений и течений с использованием критериев одной лишь политической мысли и идеологии. Иными словами, он не осознавался сквозь призму философско-исторической идеи, согласно которой происходящее в исламском мире есть лишь внешнее проявление внутреннего накопления, историко-культурного становления как нового центризма; а возникновение и внешнее практическое оформление политической силы через непосредственное действие – это только внешнее проявление перехода от теолого-религиозного сознания к религиозно-политическому сознанию в ходе становления нового исламоцентризма. Это обнаруживается не только в средствах, но и в скрытых целях теоретизирования и практики; это словно бы воплощение действия «коварного ума» в ходе сложного исторического переходного процесса.

Исторический переходный процесс шёл по пути, с одной стороны, постепенного выхолащивания радикалистской, революционной и романтической мысли в глобальном масштабе, а с другой – подъёма крупных исторических культурных и национальных центров. Таким образом, «политический ислам» явился ничем иным, как видимым и практическим воплощением данного противоречивого и одновременно сложного процесса в мире ислама.

Наращение феномена «политического ислама» в современном теоретическом, аналитическом и пропагандистском сознании на рубеже 60–70-х гг. XX в. свидетельствует о таком явлении, как почти абсолютное преобладание политического сознания. Это было связано с характером структурных изменений как в глобальном масштабе, так и, в частности, в государствах исламского мира. В то время стали наглядно проявляться признаки первого кризиса этапа разрушительной модернизации, обусловленного доминированием и господством политико-революционного радикализма. Радикальные течения сумели создать физический и эмоциональный «консенсус», необходимый для этапа «политической независимости». Однако уже первый исторический экзамен, которому пришлось подвергнуться различным радикальным политическим течениям, столкнувшимся с проблемами реальной модернизации и освобождения, привел к тому, что этот радикализм стал затухать и сходить на нет. Постепенно это привело к тому, что радикальные идеологии с их лозунгами обернулись лишь пеплом на пожарище следовавших одно за другим поражений в различных сферах, особенно в сфере изыскания альтернатив. Этот пепел пускали в глаза «массам», той косной силе, без которой радикализм не может существовать. В результате религия и теология с их древними традициями превратились в психологии и менталитете масс в один из крупных источников формирования и оттачивания протестных настроений в их разных формах и на разных уровнях. В равной мере происходило возникновение «светского» радикализма в его различных формах в души и умы народных масс. Все опускалось «на дно» массовости, «простого народа». Отсюда – появление «простонародных», неграмотных элит. Возникла всеобщая гонка за расширение «массового сознания». Но сознание это в своей основе религиозно-теологическое, в том числе и у светских (секуляристских) течений. Неудивительно, что большинство правящих светских (секуляристских) политических элит в силу чисто прагматических соображений возводили религиозно-богословскую культуру к её изначальным кор-

ням. В последующем это обернулось подтверждением той истины, что светская радикальная идея на деле была лишь скорлупой, под которой скрыто ядро, приятное для сердца, памяти, чувства и языка, то есть для теоретического сознания и реального вкуса политических элит. Выяснилось, что их теоретическая мысль и практическое поведение были чисто психологическими – или тем, что в классической исламской философии называлось диалектическим, риторическим и поэтическим.

Оказалось, что светская мысль не была ни светской, ни имманентной. Она не вызрела в ходе противодействия реальным проблемам. Она была традиционалистской – и в то же время чуждой, лишенной корней. Поэтому в ней преобладала грубая идеологическая окраска. В связи с этим светские (идеологические) политические течения не могли обеспечить модернизации. Внешне они были всего лишь обычным подражанием европейским радикальным идеологическим течениям, а изнутри – продолжением исламской религиозно-теологической психологии и менталитета. Это неизбежно вело к ослаблению, искажению просвещения и модернизации, а следовательно к затуханию и исчезновению критической мысли как идеи альтернатив и свободного разума. В связи с этим «крепчайшая связь» стала обеспечиваться возвратом в прошлое, «сакральным» обоснованием, компенсирующим отсутствие уверенности, распространением отчаяния и упадка. Это нашло своё отражение не только в затухании мусульманского реформизма и рационалистической идеи реформирования, но и в искажении самих светских радикальных политических течений. А развитие, подъём и возобладание радикальных салафитских исламских течений стали оборотной стороной этого затухания и исчезновения.

Внешне эту идеологическую трансформацию можно возвести к укоренившейся традиционной структуре, традиционному сознанию, типу исламской мысли, проистекающей из этапов отсталости и упадка, преобладанию ханбалитской схоластики, ставшей единственным выразителем идеи «ахль ас-сунна ва-ль-джамаа» (суннизма). Это также можно объяснить тем, что ислам, в отличие от Европы, не прошёл через этап реформирования как необходимое условие преодоления традиционной религиозно-теологической мысли, а следовательно – освобождения от влияния традиционной религии и политикобогословской религиозности. В результате мусульмане вступили в двадцатый век со всем этим старым исламским «багажом». Что касается внутреннего аспекта, наиболее точно отражающего характер реальной проблемы, то он заключается в том, что можно назвать проблемой политико-культурного и глобального времени и проблемой исламского времени и истории. Проблемы эти не сводятся к тому, что кризисное состояние «политического ислама» объясняется «неожиданным вступлением ислама в двадцатый век», минуя этап религиозной реформации. Такая идея представляет собой перевёрнутое отражение реальности и действительного хода истории. Дело в том, что «внезапный приход» европейского колониализма, прервавший ход естественной эволюции исламского мира, стал одной из крупных и коренных исторических причин отклонения от естественного пути развития. Исторический путь исламского мира был по большей части узким и одновременно нечётким. Он развивался в мрачных коридорах эгоистических колониальных стратегий и европейской практики. Следствием этого был жёсткий застой действия механизма, соединяющего центр с периферией, очаг с орбитой. Отсюда возникло болезненное искривление наиболее крупного корня данной проблемы, заключающееся в том, что можно назвать перевёрнутым путём исламского мира в XX веке. Следствием этого стало отделение времени от истории и двойное отчуждение мусульман – как от самих себя, так и от всемирной истории. Большинство регионов и государств исламского мира вступили в новое время в виде спутников, вращающихся вокруг чуждых планет. Отсюда – отсутствие реальной истории этого мира. Иначе говоря, «современная история» исламского мира представляла собой чисто идеологическое и политическое время, а не реальную историю как собственное, естественное развитие наций и культур.

Понять ситуацию можно, проанализировав её в контексте тогдашней реальной мировой истории, то есть в контексте идеи, согласно которой она является частью или одним из проявлений исторической кульминации радикальной революционно-романтической идеи в мировом масштабе, того, что можно назвать эпохой политических идолов¹. Кроме того, это была эпоха острых политических и идеологических противостояний во всемирном масштабе, строившихся на основе двух полюсов, не приемлющих третьего, этапа разногласий, противоречий и тотальной бесконечной борьбы. В этих рамках и под воздействием такой ситуации возникали идеи «третьего пути», «второго мира», «третьего мира», «неприсоединения».

¹ Это можно увидеть на примере крупных движений и деятелей, известных в то время – таких, как «новые левые», «практик» и Франкфуртская школа в Европе, Ганди и Мао Цзэдун в Азии, Гамаль Абдель Насер, Мандела, Патрис Лумумба и многие другие в Африке, Че Гевара и Кастро в Латинской Америке, диссиденты и оппозиционеры в социалистическом лагере, которые в большинстве по своим личным устремлениям добивались «лучшего социализма». Сюда же можно отнести революционных мыслителей вроде Франца Фанона, такие революционные религии, как политическое богословие в Европе, богословие революции и свободы в Латинской Америке, «революционный ислам» в исламском мире.

В данном контексте можно понять мотивы и предпосылки различий в классификации современных движений «политического ислама». Под влиянием того, что мы назвали политическим и идеологическим лабиринтом стран исламского мира, в котором они блуждали в ходе современной истории, в этой классификации безраздельно преобладают политические и идеологические мотивы. По большей части она отражает влияние современных европейских философских, политических и социологических методов формирования позиций в отношении данного феномена. По преимуществу это лишь плавание в волнах методологических изменений и преобладающих в современной западной (европейской) практике идеологий – хотя и имели место серьёзные попытки выявить частные принципы и проявления с целью дать общую оценку и классификацию. В контексте научных изысканий эти попытки отразили скорее теоретические изыскания, поиск методологических идей, которые можно применить к «исламскому феномену», нежели стремление проследить обстоятельства его возникновения и реального развития в рамках того, что мы называем новым исламоцентризмом.

Классификация «политического ислама»

Если резюмировать разнообразные классификации, то их можно свести к пяти разновидностям. Первая из них – классово-идеологическая классификация, которая полагает, что существует ряд течений, которые условно можно объединить в два основных: мелкобуржуазное, обладающее определенным революционно-демократическим потенциалом, и буржуазно-помещичье, играющее реакционную, консервативную роль¹. Вторая классификация – религиозная, выделяющая ортодоксию, модернизм, реформаторство и «возрожденчество», которое включает прогрессистов (М. Каддафи) и регрессистов («Братья-мусульмане»)². Иные авторы выделяют три типа: консервативный традиционализм, реформаторский «модернизм», утопическое «возрожденчество»³. Некоторые авторы говорят об умеренном направлении, реформаторском (Партия справедливости и прогресса в Турции, партия «Нахда» в Тунисе, исламистские джамааты в Пакистане) и срединном направлении (Хезболла и Хамас), радикальном направлении («Аль-Каида», джихадисты, Талибан). Четвёртый тип классификации – социологическая. В её рамках более детально анализируют особенности формирования идеологий, в том числе и религиозно-политических, на мусульманском Востоке, выделив при этом такие направления, как религиозно-реформаторское и буржуазно-просветительское (религиозное возрождение, западничество), а также радикально-демократическое (правое и левое направления теории «третьего пути» социального развития)⁴. Пятый вид можно назвать «унифицирующей классификацией», то есть такой, которая предполагает сведение современного исламского феномена к одному общему, универсальному течению с использованием таких терминов, как исламизм, фундаментализм, терроризм и радикализм⁵.

Эти и подобные им классификации отразили то, что можно назвать этапом классификации, точного «расставления всего по полкам». По своим предпосылкам и менталитету они соответствовали нормам идеологической мысли – в отличие от того, что пришло и имеет место теперь, в эпоху цифровой культуры. Задача классификации и определения стала более лёгкой с точки зрения основ и более сложной по структуре: ведь её логический корень заключается в соотношении нуля и единицы. Единица – это «я», а ноль – это «другой»! Своей кульминации данный подход достиг в эпоху распада социалистического лагеря и появления «единого полюса».

Классификация стала более лёгкой задачей – как это видно из того, как всё многообразие сводится к терминам «исламизм», «исламский терроризм», «исламский фундаментализм». Со временем такая классификация обернётся либо множеством единиц, либо одним нулем. История также не лишена своей специфической «софистики». Современная «исламская политизация», или «политический ислам» – это одно из исторических проявлений естественного политического и культурного сознания, устремлённого к восхождению к логике подлинного видения, истинной методологии, будущей истории. В конечном счёте это итог кризисного этапа, на котором не распалась и не была заменена система культурных парадигм перехода от теолого-религиозного к религиозно-политическому сознанию через торжество религиозно-реформаторской мысли и современных научных секулярных традиций. В свою очередь, это стало следствием блужданий исламского мира по «этапам» политиче-

¹ Примаков Е.М. Восток после краха колониальной системы. М.: Наука, 1982.

² Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982.

³ Ерасов Б.С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М.: Наука, 1982.

⁴ Полонская Л.Р., Вафа А.Х. Восток. Идеи и идеологи. М.: Наука, 1982.

⁵ Последнее характерно для конца XX – начала XXI вв. Здесь по преимуществу отражена ситуация и эпоха перехода от культурно-востоковедческого подхода и углубленных исламоведческих исследований на уровень политического, пропагандистского и информационного «теоретизирования».

ской и идеологической истории, которые напоминали ходьбу на голове. Абсолютное большинство государств исламского мира прошло через этап западного либерализма, восточного социализма, затем этнического национализма и, наконец, исламизма. Между тем реальный ход истории предполагал прямо противоположное направление движения – то есть от исламизма к национализму, от него – к либерализму, а затем к рационалистической общественной мысли.

Разнообразные концептуальные изыскания, авторы которых стремились вскрыть соотношение между исламом и политикой, отталкиваясь от существующей реальности или от необходимости наличия такого соотношения, в конечном счёте нацелены на то, чтобы либо доказать, либо опровергнуть необходимость существования такой взаимосвязи, но не на то, чтобы научно и практически обосновать его в категориях исторической потребности и культурной идентичности.

Фактически такое обоснование представляет собой наиболее сложную проблему в теоретическом и практическом отношениях, поскольку оно одновременно предполагает и сохранение культурной принадлежности мира ислама с его разнообразными традициями, и адаптацию к современному миру с его рационалистическим творчеством. Этой цели трудно добиться, не осознав исторической потребности в том, чтобы добиться такой адаптации, не отказываясь от культурной идентичности, связанной с собственной (исламской) историей. В данном случае отношение ислама к политике превращается в проблему, теоретическое обоснование и практическое разрешение которой становятся частями культурных парадигм социального, национального и религиозного бытия и сознания мусульманского мира. Это означает, что феномен исламизма – не абстрактная идеологическая гипотеза; не представляет он собой и просто «политизации ислама». Полемика, ведущаяся вокруг этой «политизации», является отголоском идеологически-партийного размежевания, возникшего из отсутствия или слабости понимания той истины, что «феномен исламизма» – это наиболее сложная и крупнейшая культурно-политическая проблема мусульманского мира. Из этого и проистекает её многоплановость и специфичность. Причины и следствия здесь следует искать в том, как произошёл исторический разрыв между культурными парадигмами и современной действительностью ислама в том или ином регионе. Именно с этим связана задача найти собственные культурные парадигмы, то есть попытаться воссоздать на новых основаниях то, что мы называем новым исламоцентризмом.



Исрар Ахмед (1932–2010), медик по профессии, основатель и глава организации «Танзим-э-ислами», один из основателей движения «Джамаат-э-ислами»

Такой центризм даёт ключ к верному пониманию сущности, специфики и перспектив исламского феномена вообще и его радикальных форм в частности. Признаки этого можно видеть в разнообразных попытках воплотить идею исламоцентризма. Это можно наблюдать и в сфере политики (политический ислам), и в теоретической мысли (различные её прикладные идеологии). Причём эта мысль, с одной стороны, разнообразна, а, с другой, – объединена психологией принадлежности к культуре и специфической цивилизации ислама, а также к политическим традициям ислама и его историческим центрам. Наиболее заметны здесь понятия и намерения создания «исламского правления», «исламского халифата», «исламского государства», «исламских центров». Всё это соответствует этапу перехода от теологического (исламского) сознания к религиозно-политическому (исламскому) сознанию как первоначальной стадии исламского политического самосознания, а следовательно первоначального действенного и сознательного проявления исламоцентризма. В качестве примера можно сослаться на идею Хасана аль-Банни о том, что Египет является центром, поскольку представляет собой сердцевину арабского и исламского мира или того, что он называет тремя звеньями в цепи исламского объединения.

В Пакистане Исрар Ахмед выдвинул идею политической задачи создания исламского халифата в связи с тем, что он назвал переносом духовного мира в район Хорасана¹. В дальнейшем иранская революция, приняв эту идею, провозгласила Иран политическим и духовным центром всемирной исламской революции. В современной Турции распространена идея «неоосманизма» как новой формы объединения исламского мира. «Аль-Каида» нацелена на создание «исламского государства» или «халифата» в Аравии и в Магрибе, а также «исламского государства Ирака и Леванта». Все эти разнообразные примеры свидетельствуют о значимости крупных историко-политических

¹ Ahmad I. *Islamic Renaissance. The Real Task Ahead*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an, 2001; Idem. *Rise and Decline of Islamic Ummah*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an, 2002; Idem. *Three Point Action Agenda*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an, 2001; Idem. *The Constitutional and Legislative Framework of the System of Khilafah in Modern Times*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an, 2001.

символов – таких, как эпоха первых «праведных халифов», а затем Омейядский, Аббасидский, Фатимидский халифаты¹.

Концепция исламской цивилизации и её принципиальной значимости для будущих альтернатив, связанных с объединением исламского мира – это оборотная и наиболее продвинутая сторона обоснования перехода от религиозно-теологическо-политического этапа к этапу исламско-политико-культурному в ходе общей эволюции феномена нового исламоцентризма. Это делает необходимым рассмотрение различных течений этого центризма в рамках их собственного контекста – как различных и разнообразных исламских течений, представляющих и воплощающих такой центризм. Их следует подвергнуть такой классификации, которая соответствовала бы содержанию центризма, специфике его старых и современных традиций.

В целом все движения, течения, партии и деятелей, имеющих отношение к новому исламоцентризму, можно свести к четырём крупным категориям: религиозный салафизм, политизированная теология, исламский реформизм и культурный исламизм. Всё это – течения, занятые модернизацией старинных идейных и политических традиций.

Религиозный салафизм воплощается в многочисленных и разнообразных течениях, отражающих ханбалистские традиции; это, в частности, ваххабизм и ему подобные течения. Политическое богословие в целом подразделяется на доктринально-прикладные и радикальные течения – такие, как «братья-мусульмане» с их крупными деятелями вроде Хасана аль-Банна и Сейида Кутба, Джамаат-и-ислами в Пакистане, представленный Абуль-Ала аль-Маудуди, хомейнистское политическое течение. Здесь же мы видим салафитское теолого-политическое течение (Рашид Рида и другие).

В исламском реформизме мы обнаруживаем два основных течения. Это течение за культурно-политическое реформирование (примером которого служит деятельность таких крупных классических его представителей, как аль-Афгани, Мухаммед Абдо и др.) и течение политического исламского реформизма (аль-Кавакиби², Гаспринский³, джадидиты⁴).

Культурно-политический исламизм представлен в основном идеологами и личным практическим опытом. Он также даёт разнообразные образцы синтеза различных компонентов салафитских и рефор-



Представители политического исламского реформизма: Абд аль-Рахман аль-Кавакиби (1849–1902) (слева) и Исмаил Гаспринский (1851–1914) (справа)

¹ Здесь имеет место отражение состояния естественного первоначального исторического накопления. В Европе национальные движения в своём большинстве сосредоточивались вокруг религиозной проблематики (схоластическая школа или церковь). В этом выражался этап перехода от религиозно-теологического к религиозно-политическому сознанию, а от него – к националистической мысли. Здесь мы имеем дело с аналогичной исторической ситуацией. Превращение национальных центров в исламские, а исламских в национальные – это оборотная сторона попытки объединить прошлое с будущим, собственную историю с перспективным сознанием путём выделения естественного накопления рациональных и приемлемых для большинства парадигм. Начавшая накапливаться политическая мысль со временем отвергает теологические ценности, понятия и менталитет, превращая религиозно-политическую идею в идею националистическую, социальную, гражданскую. Иначе говоря, она либо наполняется ею, либо уступает ей место; это естественное состояние перехода от религиозно-политического сознания к сознанию политико-экономическому, то есть к политэкономии государства и общества.

² Абд аль-Рахман аль-Кавакиби (1849–1902) – сирийский писатель-публицист, издатель, журналист и общественный деятель, мусульманский реформатор, арабский просветитель, один из идеологов панарабизма. Сформулировал свои идеи в двух известных книгах – «Природа деспотизма и борьба с порабощением» и «Мать городов». В первой выступал против деспотизма, призывал арабов бороться за национальную независимость. Во второй излагал собственную программу и образно-реалистическое видение всемусульманского объединения. Его критика режима Османской империи в значительной степени привела к зарождению среди арабов движения по созданию собственного государства. Отравлен турецкими агентами.

³ Исмаил Гаспринский (1851–1914) – крымскотатарский интеллектуал, просветитель, издатель и политический деятель, один из основоположников джадидизма (нового, более светского метода обучения), который радикально изменил суть и структуру начального образования во многих мусульманских странах, придав ему более светский характер. И. Гаспринским были разработаны основы преобразования мусульманской этноконфессиональной системы народного образования. В 1905 создал мусульманскую либеральную организацию «Бутюнрусне иттифак аль муслимин» («Всероссийский союз мусульман») и непосредственно возглавил Крымское отделение «Иттифак аль муслимин», тогда же перейдя (вместе с отделением) на позиции «Союза 17 октября». Подробно см., напр.: Ганкевич В. На службе правде и просвещению. Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского. Симферополь: Доля, 2000; Исмаил Гаспринский и Туркестан. Сб. статей. Ташкент: Шарк, 2005.

⁴ Подробно см., напр.: Абдуллин Я. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 91–117; Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: Введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997; Фахрутдинов Р.Р. Джадидизм – как компонент татарского религиозного реформаторства и просветительства // Казанский педагогический журнал. 2006. Т. 47. № 5. С. 45–49; Найдёнов М.С., Николаев Э.А. Джадидизм в татарской общественной жизни XIX–XX вв. // Educatio. 2015. № 4 (11). С. 134–138 и др.



Представители культурно-политического исламизма, слева направо: Мухаммед Икбал (1873–1938); Малик бен Наби (1905–1973); Али Шариати (1933–1977); Хасан Ханафи (р. 1935)

мистских течений, однако сквозь призму цивилизационного и перспективного подхода (Мухаммед Икбал¹, Малик бен Наби², Али Шариати³, Мухаммед Бакир ас-Садр⁴, Хасан Ханафи⁵ и иные исламские мыслители).

Данная классификация отражает, с одной стороны, историю и традиции феномена, а с другой – его потенциальные возможности как идейных форм разнообразного осознания исторического этапа перехода от теолого-религиозного к исламскому политико-культурному сознанию. Здесь мы обнаруживаем то, что можно назвать историческим пульсом, идеей будущих перспектив. Во всём этом находят выражение этапы и парадигмы религиозно-теологической, исламско-политической и исламско-культурной мысли. В этом смысле здесь отражается состояние разнообразного постижения проблем исторического бытия современного исламского мира и попытки обоснования его самосознания в различных областях – как имманентного процесса, присущего современному исламоцентризму.

У различных упомянутых выше движений и течений мы обнаруживаем воплощение специфических парадигм исламского наследия, попытку использования этих парадигм таким образом, чтобы это соответствовало современному сознанию. Все они объединены тем, что вдохновляются крупными исламскими парадигмами, с той разницей, что этот процесс осуществляется сквозь

¹ Мухаммед Икбал (1873–1938) – поэт, философ и общественный деятель Британской Индии, ключевая фигура в литературе урду и мыслитель, считающийся провозвестником создания Пакистана, его духовным отцом. Писал на урду, персидском и английском языках.

² Малик бен Наби (1905–1973) – алжирский писатель и философ, один из крупных представителей арабской исламской мысли XX в., один из пионеров исламского интеллектуального возрождения в XX в., один из первых современных арабских интеллектуалов, писавший по проблемам современной цивилизации. Основные идеи изложены в следующих книгах: «Условия возрождения» «Коранический феномен» «Афро-азиатская идея» «Идея исламского содружества» «Проблема идей в мусульманском мире» и «Проблемы культуры».

³ Али Шариати (1933–1977) – иранский левый социолог, идеолог Исламской революции, один из наиболее известных и влиятельных социологов религии, а также самых оригинальных и талантливых иранских мыслителей XX в. Его работы представляют собой синтез мусульманского культурного наследия и европейской культуры и науки, в частности, марксизма, экзистенциализма и исследований ислама таких авторов, как Луи Массиньон, Джасгес Бегуэ и социолога Джорджа Гирвича. Полагая, что шииты не должны пассивно ждать прихода аль-Махди, обосновал идею истинного, а не сафавидского шиизма – предложил собственное видение шиизма, где противопоставил революционный шиизм консервативного шиизму (под лозунгом: «Каждый день – Ашура*, любое место – Карбала**»). Его идея имеет много общего с латиноамериканской католической «теологией освобождения».

* Ашура – у шиитов день траура – день поминовения имама Хусейна, павшего мученической смертью в 680 г. (Прим. ред.).

** Карбала (Кербела) – город в Ираке, в 100 км к юго-западу от Багдада, священный город шиитов (после Мекки, Медины, Иерусалима и Эн-Наджафа): здесь в 680 г. в ходе Кербельской битвы был обезглавлен имам Хусейн, сын Али и внук пророка Мухаммеда. (Прим. ред.).

⁴ Мухаммед Бакир ас-Садр (Великий аятолла сейид Мухаммад Бакир ас-Садр, аш-Шахид аль-Хамис (пятый мученик), 1935–1980) – иракский шиитский богослов, правовед, философ, основатель Партии исламского призыва. Активно поддерживал Хомейни и его идеи, за что подвергался тюремным заключениям и пыткам. В 1980 написал труд в поддержку Исламской революции в Иране и позитивно откликнулся на призыв Хомейни к иракцам последовать примеру народа Ирана. В Наджафе вспыхнули восстания. За революционные призывы расстрелян вместе со своей сестрой Аминой ас-Садр. Самые известные его труды – «Наша экономика», «Наша философия» и «Наша политика», в которых разработана самостоятельная политическая теория современного исламского государства, получившая название «вилаят аль-умма» («правление общины»). ас-Садр оперирует двумя ключевыми политическими терминами – «хилафат аль-инсан» (наместничество человека) и «шахадат аль-анбийа» (свидетельство пророков). По его мнению, в истории сосуществуют эти две линии – человеческая и пророческая: люди наследуют землю от Бога, а Пророки, Имамы и великие учёные являются Его свидетелями. На основании этого ас-Садр считал, что халифат (правление) принадлежит человечеству, а потому критерием легитимности власти является мнение народа. Ас-Садр придерживался точки зрения, согласно которой ислам не приемлет монархию, любые формы диктатуры и правления аристократии; что касается народной демократии, то исламская политическая система содержит в себе позитивные аспекты.

⁵ См. примечание 3 на с. 44.

призму либо религиозно-теологического, либо религиозно-политического, либо религиозно-политико-культурного видения.

Перед нами – попытка по-новому и различными путями восстановить в новом мире старое наследие, преимущественно оставаясь в его концептуальных рамках. Этим объясняется количество и качество нового и противоречивого накопления теории и практики обращения к парадигмам и образам прошлого на протяжении более чем столетия (с 80-х гг. XIX в.), с того времени, когда начался подъем новой исламской идеи – или идеи нового исламоцентризма.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдуллин Я. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 91–117.
2. Аль-Джанаби М.М. Особенности современного исламского политического феномена // Пространство и Время. 2015. № 3(21). С. 41–50.
3. Ганкевич В. На службе правде и просвещению. Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского. Симферополь: Доля, 2000.
4. Ерасов Б.С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М.: Наука, 1982.
5. Исмаил Гаспринский и Туркестан. Сб. статей / Отв. ред. Али Хамзин, Наим Каримов. Ташкент: Шарк, 2005.
6. Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: Введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997.
7. Найдёнов М.С., Николаев Э.А. Джадидизм в татарской общественной жизни XIX–XX вв. // Educatio. 2015. №. 4 (11). С. 134–138.
8. Сигалов М.К. Исторические особенности становления пространства арабо-мусульманской правовой культуры // Пространство и Время. 2015. № 1–2(19–20). С. 156–162.
9. Полонская Л.Р., Вафа А.Х. Восток. Идеи и идеологи. М.: Наука, 1982.
10. Примаков Е.М. Восток после краха колониальной системы. М.: Наука, 1982.
11. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982.
12. Фахрутдинов Р.Р. Джадидизм – как компонент татарского религиозного реформаторства и просветительства // Казанский педагогический журнал. 2006. Т. 47. №. 5. С. 45–49.
13. Энгельс – Марксу. 6 июня 1853 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 28. М.: Госполитиздат, 1962. С. 216–223.
14. Ahmad I. *Islamic Renaissance. The Real Task Ahead*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an, 2001.
15. Ahmad I. *Rise and Decline of Islamic Ummah*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an, 2002.
16. Ahmad I. *The Constitutional and Legislative Framework of the System of Khilafah in Modern Times*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an, 2001.
17. Ahmad I. *Three Point Action Agenda*. Lahore: Markazi Anjuman Khuddam-ul-Qur'an, 2001.
18. 1403 هجریة دستور جمهوریة ایران الإسلامية. طهران. وزارة الإرشاد الاسلامي. (Конституция Исламской Республики Иран. Тегеран: Изд-во Министерства исламской ориентации. 1403 Хиджры).
19. 11–3. 1979. القاهرة، (الحكومة الإسلامية). (Ханафи Х. Предисловие // Хомейни Р.М. Исламское государство. 19 Каир, 1979. С. 3–11).
20. 212–158. 1981. القاهرة (اليسار الاسلامي)، مجلة المسلمون في آسيا. (Ханафи Х. Мусульмане в Азии в начале XV века хиджры. // Аль-Ясар аль-Ислами. 1981. № 1. С. 158–212).
21. 157–128. 1981. القاهرة، (اليسار الاسلامي). محمد عودة: الإسلام والاستعمار. (Ауде М. Ислам и колониализм // Аль-Ясар аль-Ислами. 1981. № 1. С. 128–157).
22. 1960. القاهرة، (аль-Афгани Д. Полное собр. соч. Каир, 1960).
23. 1993. القاهرة – بيروت (أبدو م. Полное собр. соч. Бейрут – Каир. 1993).
24. 1922. القاهرة، المنار. رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى. (Рида Р. Халифат, или Великий имамат. Каир: Аль-Манар, 1922).
25. (ب.ت). 25. (аль-Банна Х. Послания. Бейрут: Дар аль-Калам, б/г.).

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Аль-Джанаби, М. М. К пониманию сущности феномена современного «политического ислама» / М.М. Аль-Джанаби // Пространство и Время. — 2015. — № 4(22). — С. 43—53. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_r_st4-22.2015.13.