

DOI:

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti



Sharqshunoslik. Востоковедение. Oriental Studies

SHARQSHUNOSLIK
ВОСТОКОВЕДЕНИЕ
ORIENTAL STUDIES

Jurnal websayti:

<https://orientalstudies.uz/index.php/os>

ZAMONAVIY JAMIYATNING ISLOM BILAN MOSLASHUVI MUAMMOLARI (XX ASR OXIRI — XXI ASR BOSHLARIDA)

Tursunova Suriya Minavarovna

Tarix fanlari nomzodi, dotsent

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti

Toshkent, O'zbekiston

Tel: +998903539519

Email: tursunovasuriya@gmail.ru

ORCID ID:

MAQOLA HAQIDA

Kalit soʻzlar: G'arb sharqshunoslari, Islom, musulmon jamiyati, an'analari, modernizatsiya, an'anaviy qadriyatlar. **Annotatsiya:** Zamonaviy iqtisodiyot va jamiyat va samarali siyosiy organlarga ega bo'lgan zamonaviy davlat Islom bilan to'liq mos keladi. G'arbiy sharqshunoslarning pozitsiyasi musulmon jamiyati o'tmishdagi siyosiy va ijtimoiy qoldiq degan fikrga asoslanadi. Islom va davlatchilik o'rtasidagi munosabatlar muammosi XX asr oxiri-XXI asr boshlarida katta ilmiy va siyosiy ahamiyatga ega bo'ldi.

PROBLEMS OF COMPATIBILITY BETWEEN MODERN SOCIETY AND ISLAM (LATE 20TH – EARLY 21ST CENTURY)

Tursunova Suriya Minavarovna

PhD in historical Sciences

Tashkent State University of Oriental Studies

Tashkent, Uzbekistan

ABOUT ARTICLE

Key words: orientalist of the West, Islam, Muslim society, Islamic tradition, Sharia, modernization, traditional values.

Abstract: A modern state with a modern economy and society and with effective political bodies is fully compatible with Islam. The position of Western Orientalists is based on the assertion that Muslim society is a political and social relic of the past. The problem of the correlation between Islam and statehood gained great scientific and political importance in the late twentieth and early twenty-first centuries.

ПРОБЛЕМЫ СОВМЕСТИМОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА С ИСЛАМОМ В КОНЦЕ XX-НАЧ. XXI вв.

Турсунова Сурия Миनावаровна

Кандидат исторических наук, доцент

Ташкентский государственный университет востоковедения

Ташкент, Узбекистан

О СТАТЬЕ

Ключевые слова:	Аннотация:
востоковеды Запада, ислам, мусульманское общество, исламская традиция, шариат, модернизация, традиционные ценности.	Современное государство с современной экономикой и обществом и с эффективными политическими органами полностью совместимо с исламом. Позиция западных востоковедов базируется на утверждении о том, что мусульманское общество является политическим и социальным пережитком прошлого. Проблема соотношения ислама и государственности получила большую научную и политическую значимость в конце XX-начале XXI вв.

Краткий анализ взглядов западных и мусульманских ученых показывает, что в последние пятьдесят лет возник некий вариант конформизма под влиянием нонконформизма. Этот вариант принимает концепцию национального государства, но отвергает специфические для Запада формы, которые оно приняло. Эта разновидность конформизма в том, что она принимает идею национального государства и одновременно, под влиянием нонконформизма, она критически воспринимает западную модель современного государства.

Этот критицизм касается не только самой модели, сколько процесса «вестернизации», т.е. того курса, которым последовало экономическое, политическое и социальное развитие на Западе. Мусульмане, выдвигающие такую идею, фактически утверждают, что современное государство с современной экономикой и обществом и с эффективными политическими органами полностью совместимо с исламом и, более того, необходимо в связи с непреходящей приверженностью ислама к социальной справедливости.

Подобная позиция подвергается сомнению и неприятию в рамках всеобщего западного убеждения, что ислам тормозит перемены и прогресс,

препятствует развитию современного общества. Например, такой позиции придерживался известный востоковед Крамер, изучение им Египта убедило его в том, что мусульманское общество является « политическим и социальным пережитком прошлого» и переживает « постепенное загнивание, которое нельзя остановить ни одной из современных паллиативных мер, как бы искусно их не применяли» (Piscatori, 1986, p. 117). Современная научная литература по социологии выработала эту общую линию подхода к данному вопросу.

Тот взгляд, что ислам тормозит процесс развития и тем самым препятствует национальной консолидации, во многом принадлежит Марксу, а частично Диркхейму. Оба они доказывали, что развитие тесно связано с секуляризацией (Halpern, 1963, p. 114). Позднее известный востоковед – социолог Манфред Халперн установил стандарт для современной социологии – в смысле, до иранской революции 1978 г. – когда он говорил об «исламском традиционализме» как анахронизме, несовместимым с модернизацией и опасном явлении, имеющим тенденцию к насильственному экстремизму. Неудачный опыт «братьев мусульман», находившихся в смертельной схватке с президентом Египта Гамаль Абдель Насером, явно повлиял на него и привел его к заключению, что «придерживаться традиций... означает оставаться вне современных политических направлений». (Halpern, 1963, p. 114). Этот взгляд породил большое количество работ по исламу и основывается на предвзятых допущениях, что фатализм, предполагаемое закрытие «врат Иджтихада» в десятом веке и приверженность к буквальному толкованию писаний представляют собой существенные и практически неизлечимые дефекты ислама, как такового. Но вот как отвечает на этот взгляд, Советник Исследовательского Центра при Университете короля Абдель Азиза в Джидде Зиявуддин Сардар, он отмечал, что многие западные исследователи ссылаются на фатализм как причину упадка исламского мира, допуская при этом смещение понятий. «Существует огромная разница между мусульманской верой в предопределение («Када ва аль Кадар») и фатализмом (« аль Джабр»):

первая укрепляет силу для принятия решений, второй расслабляет». Фатализм привнесен в ислам сравнительно поздно. (Sardar, 1979, p. 48).

Нонконформизм (от лат. non «не»+позднелат. conformis «подобный; сообразный») — стремление индивида придерживаться и отстаивать установки, мнения, результаты восприятия, поведение и так далее, прямо противоречащие тем, которые господствуют в данном обществе или группе. Часто считается синонимом понятия «негативизм» и антонимом понятия «конформизм».)

Тем не менее, еще один известный востоковед, политолог Малькольм Япп предлагал интеллектуально элегантный вариант этого аргумента. Он говорит, что возрождение ислама зависит от скорости развития общества, то есть, темпа экономического роста и степени «мобилизации» народа в современном секторе экономики и общества. Когда люди слишком быстро поглощаются современным сектором, они проявляют недовольство, начинают требовать экономических и политических изменений и находят в исламе мощное средство для выражения своих требований. Поскольку новое обращение к исламу зависит в основном от темпов экономического развития, хотя наряду с этим присутствуют и другие факторы, такие как характер политического развития, можно заключить, что возрождение это есть побочный продукт исторического прогресса. Переход может оказаться не таким гладким, как это предполагалось, но связь современности с секуляризмом, в смысле разрыва религии с политикой, все же очевидна. (Yapp, 1980, p. 195). Разумеется верно, что секуляризм де-факто часто появлялся в исламской истории. «Но совсем другое дело оставлять впечатление, что религия выставляет общественную жизнь в смешном виде, и что современность, или процесс развития, требует секуляризма. Это все равно, что сказать, как некоторые собственно и делают, что мусульмане стоят перед выбором – или Мекка, или механизация.» (Yapp, 1980, p. 195).

Проблема соотношения ислама и государственности, считает профессор Оксфордского университета Е.Гелнер, приобрела значительную научную и политическую значимость, поскольку в ряде развивающихся стран ислам продемонстрировал способность к политической мобилизации широких масс населения – как с целью сохранения существующей политической системы, так и с целью ее «революционного» ниспровержения.

Автор полагает, что исламская религия сыграла важную роль в территориально – государственной организации населения. Она поддерживала стабильность государственно-политической структуры, несмотря на довольно частые передвижки в составе правящей элиты. (Gellner, 1984, pp. 547–560). Ислам выполнял и выполняет важные общесоциальные функции. Во-первых, религиозные установления являются фактически правовой защитой различных групп населения от произвола политической власти. Во-вторых исламская религия нейтрализует существующую и потенциальную оппозицию политической системе, поддерживая преемственность государственности. В-третьих, осуществлялась подготовка государственно-административного персонала, обеспечивавшего внутреннюю стабильность системы и политического режима. (Gellner, 1984, pp. 555–556)

Исламская традиция способствовала «детрибализации» сельского населения, проникновению в его сознание идей национализма и национальной общности. Эта традиция смягчает социальные противоречия в современных мусульманских государствах. Однако, как пишет в заключение Гелнер, остается проблематичной способность ислама преодолевать противоречивость интересов, вытекающих из различного положения групп населения по отношению к контролю и организации процесса производства и распределению результатов экономического развития. (Gellner, 1984, p. 559).

Хотя идею развития часто описывают как технологический прогресс, автор настоящей статьи будет использовать это понятие в более широком и

общем смысле, означающем возрастание экономической, социальной и политической диверсификации и схожести. Это предполагает более высокую степень эффективности в удовлетворении потребностей человека, хотя, конечно, практический результат может быть, и не достигнет идеала.

Полагаем, что мусульмане имеют ввиду именно это, когда говорят о развитии, хотя следует отметить, что они весьма сильно расходятся в том, что именно можно изменить в исламе, какие потребности следует развивать, как эти перемены следует производить, и должно ли развитие происходить в национальных рамках. Тем не менее, само по себе знаменательно, что между мусульманами существует удивительно широкое согласие среди всех течений по поводу того, что они на слишком преуспели в плане экономического, социального и политического развития, и что этими неважными результатами они обязаны излишней зависимости от Запада, а также своей собственной пассивности. Чтобы выровнить эту ситуацию, мусульмане должны позаботиться о своей жизни и действовать более активно на поприще совершенствования общества.

Вот каким образом по этому поводу высказывался известный арабский ученый Хасан Ханафи: «Запад постоянно пытался убедить мусульманский мир в том, что он никогда не будет в состоянии достичь самых высоких ступеней развития, на которых уже стоят индустриальные общества. Уровень прогресса Запада намного выше уровня стремящихся вверх развивающихся мусульманских стран и т.д.

Будучи подверженным такому глубокому комплексу, мусульманский мир пытался и пытается найти в исламе источник силы посредством которого он смог бы компенсировать глубокий разрыв между ним и Западом.

Мусульманский традиционализм, - пишет Х.Ханафи, - это естественная реакция на западную модернизацию». (Gellner, 1984, pp. 555–556).

Если и существует какое-либо согласие среди множества голосов, призывающих к стратегии развития, которая должна противостоять тому, что считается излишне «вестернезированным» путем развития, то оно имеется в на в деталях, а в том общем принципе, что все запланированные схемы должны быть наполнены исламским содержанием. По существу вопроса был высказан аргумент выдающимся экономистом Хуршидом Ахмадом, бывшим заместителем лидера Консервативной партии Пакистана «Джамат аль Ислами» и бывшим Министром планирования и развития страны. Как ученик и интерпретатор «Мавлана Маудуди», Х. Ахмад начинает с предположения, что национальное государство несовместимо с исламом, и что национализм представляет собой чуждую для мусульманской жизни примесь. Однако, он следует далее, подчеркивая, что ислам призывает к единству, но не к единообразию, а следовательно, политический плюрализм допустим как явление в жизни, хотя он и нежелателен в то время как подразумевается существование более широкого исламского культурного единства. Мусульманское национальное государство становится более приемлемым – он использует слово «законным» - когда оно следует своим собственным путем, а не подражает Западу.

Это означает, что каждое мусульманское национальное государство должно сделать высшим законом шариат, выработать политическую систему, основывающуюся на «Шуре» (консультациях) и твердо встать на путь экономического роста и постепенных перемен. Что касается последних, Х.Ахмад полагает, что для мусульманских составителей планов не менее необходимо, : «чем для западных обозревателей, усвоить, во-первых, что ислам не против перемен (самой важной характеристикой должна быть их рациональность), и во-вторых, что не все западное следует отбрасывать. Планировщик должен принимать во внимание нужды общества, что ислам говорит по данному вопросу, и наконец, позволяют ли исламские рамки

допустить разрешение потребностей по западному образцу». (Gellner, 1984, p. 559).

Анализируя точку зрения Зиявуддина Сардара по данному вопросу, у нас возникает мысль, что она несколько противоречива. С одной стороны, в своем довольно глубоком научном исследовании он подводит читателя к мысли, что чрезмерное увлечение мусульманских стран массовой модернизацией может привести к разрушению самобытного мусульманского общества под натиском централизованных технократических государств. Он пишет: «Когда обсуждается подобная альтернатива, это вовсе не означает, что какой-либо из вышеназванных путей развития обязательно будет иметь место в будущем. Подобных путей развития очень много. Возможности дальнейшего прогресса общества во многом будут зависеть от целей, которые могут быть поставлены перед его членами и нашим предвидением будущего в целом». (Sardar, 1979, p. 48).

С другой стороны З.Сардар, как бы смягчает (не зная сам этого – Р.Т.) высказывания вышеупомянутого Хуршида Ахмада. Из высказываний Сардара следует, что « в ходе взаимодействия с цивилизациями Греции, Рима, Персии, Индии и Китая мусульманское общество сумело отбросить все для него непригодное и ассимилировать те ценности и идеи, которые полностью отвечали его собственным нормам и принципам. Но такая гибкость и селективность уже не присущи мусульманскому обществу, оказавшемуся не в состоянии идти в ногу со всем остальным миром, и причина здесь не в общем социально-экономическом отставании мусульманских стран Азии и Африки, а в том, что сама религиозная система ислама утратила способность приспособливаться к изменяющимся условиям жизни. Непрерывно увеличивается объем знаний, накопленных человечеством; новые знания вызывают научные и технологические изменения в обществе, а некоторые из них имеют далеко идущие последствия для социальной структуры. Ислам должен быть переосмыслен в свете новых условий жизни – результатом его

неприспособленности к этим условиям может быть лишь дальнейший упадок. Ислам должен не только принимать и осмысливать изменяющиеся реалии, но и заставлять своих последователей приспособляться к ним. Проблема заключается в отделении неизменных и постоянных реалий от временных и преходящих. При этом ислам не должен оставаться замкнутым в рамках нескольких наций и групп населения.

Главная духовная база общественной жизни – это постоянство и вместе с тем осознание наличия разнообразия и происходящих перемен. Общество, основанное на подобных принципах, должно уметь согласовывать в своем развитии категории постоянства и перемен, но в первую очередь ему необходимо обладать неизменными установками, дабы успешно регулировать внутреннюю жизнь, поскольку лишь постоянство дает точку опоры в мире нескончаемых перемен. Но когда неизменные принципы исключают возможность вообще каких-либо изменений, они сковывают то, что мобильно по своей природе. Это наглядно иллюстрируют застывшие формы ислама в течение последних пяти столетий». (Hanafi, 1985, pp. 94–104).

Эта мысль З.Сардара получает дальнейшее развитие в словах Камаль аш Шарифа, бывшего Министра по делам Вакуфов и ислама Иордании (был когда то членом египетской организации «Братьев-мусульман»). Он, в частности говорит, что одним из важных проявлений возрождения является не то, что оно настраивает мусульман против Запада, а то, что оно «удаляет примеси» и обеспечивает «иммунитет» против вредных и чужеродных идей. Поэтому в равной степени важно поощрять практику традиционных ценностей в обществе, таких как сбор «Закята» и создание беспроцентных банков в соответствии с исламским запретом «Риба» (ростовщичество).

Мусульманам даже следовало бы поимпровизировать, сочетая современную практику банковского дела с традиционными идеями. Примером служит решение иорданского правительства в 1982 году разрешить банкам

предлагать обязательства в форме партнерства «Мукарраб», при котором вкладчик вместо гарантированного банковского процента участвует, наряду с другими вкладчиками, как в прибылях банка, так и в убытках от капиталовложений. (Sardar, 1979, p. 43).

Другие известные мусульмане не выражают энтузиазма относительно способности ислама организовать свой собственный подход к современной экономике. Абдурахман Вахид, известный ученый, тесно связанный с партией «Нахдат ал Улама» в Индонезии, думает, например, что все усилия по организации беспроцентного банковского дела не продуманы до конца. Так или иначе, говорит он, «экономика есть экономика», и такие изобретения как партнерские обязательства, это всего лишь способ получения процента по вкладу, не используя слово «процент».

Со своей стороны А.Вахид считает, что основной вклад ислама в построение современного общества заключается в его способности предоставить «теологию гуманного роста». Но этот позитивный вклад может быть реализован, только если мусульмане встанут выше своего самодовольства, которое ведет их к мысли, что ответ на любую проблему содержится в применении традиционного мусульманского права. Наоборот, полагает он, мусульмане должны выработать новый консенсус по поводу того, что это право означает сегодня. Например, несправедливо ли было бы, в условиях перенаселенности и массовой нищеты, если бы община решила подтвердить необходимость контроля над рождаемостью, даже если некоторые мусульмане отнеслись бы к этому враждебно? Когда новый консенсус будет достигнут, по его мнению, будет легче внедрить исламское право в национальную законность. Такая интеграция сможет только способствовать делу национального развития, которое, без сомнения, должно служить высшим приоритетом. (Wahid, 1986).

Ясно, что А. Вахид принадлежит к ревизионистскому течению и, следовательно, отличается от других своим крайне критическим отношением к тому, как мусульмане рассматривают вопрос развития. Однако, его можно принять как выразителя почти единодушного мнения, что исламская стратегия развития имеет своей конечной целью создание современного национального государства, приверженного своим собственным, а не западным ценностям. А.Вахид сознает, что национализм и религия могут враждовать теоретически (например, кому следует быть более лояльным?) и практически (правительство и церковь неизбежно ввязываются в политическое соперничество). Но он делает заключение, что реальный вклад религии – укрепление ее непреходящих ценностей, таких как «справедливость» и «равенство», и влияние, которые эти ценности оказывают на массы. Таким образом, утверждает он, религия может сосредоточить внимание нации, прежде всего, на развитии, помогая при этом нации выполнить свои моральные обязательства перед народом. (Wahid, 1986).

Существуют различия в подходе и акценте, но из работ, вышеупомянутых мусульманских деятелей и других, можно выделить три общие точки зрения: 1) Ислам полностью совместим с экономическими, политическими и социальными переменами; 2) Ислам требует социальной справедливости, и это требование вызывает необходимость в переменам внутри широко понимаемых рамок традиционных ценностей; 3) Отказ от Запада означает собой отказ от социальной и культурной «вестернизации» и (хотя Хомейни не подписался бы под этим) вовсе не обязательно отказ исторически западной концепции национального государства или от достижений технического и материального прогресса Запада.

Сопrotивление ислама новым реалиям, неспособность адаптироваться к меняющимся мировым тенденциям, подорвало его репутацию. И это нельзя назвать полностью незаслуженным, поскольку мусульмане строго придерживались принципа «Таклид» и старались сохранить эти принципы десятого столетия в новых условиях. Однако, начиная с конца одиннадцатого

столетия, среди мусульман росло мнение, что «Таклид» является одной из главных причин их слабости и застоя. В девятнадцатом столетии Аль Афгани широко развил эту идею, доказывая, что первоначальная община мусульман создала предпосылки для прогресса, и что правоверные смогут вновь приобрести этот дух, только если они согласятся, что наука и религия совместимы. Известный ученый - исламовед Рашид Рида зашел еще дальше, доказывая, что община (Умма) обладает правом создавать справедливое, или сотворенное человеком законодательство, если только это законодательство не противоречит, а дополняет шариат. Некоторые склонны считать, что он допустил произвольное разделение между правом, сотворенным человеком, и правом, сотворенным Аллахом, и что идея шариата безоговорочно покрывает эволюцию вообще. Тем не менее, большинство мусульман предпочитает следовать формулировке, что Аллах есть единственный законодатель, но может существовать такая вещь, как вспомогательное и сотворенное человеком законодательство, которое позволяет общине идти в ногу с социальными переменами или регулировать их, если только они явным образом не противоречат шариату. Это и имелось ввиду, когда иранская конституция 1906-1907 гг. указывала, что «улама» как стражи конституции обязаны принимать в расчет «требования века». (Iqbal, 1971, p. 168). Фактически, большинство мусульман вряд ли выразили бы несогласие с существом комментария исламооведа Мухаммада Икбала, что « требования современного поколения либеральных мусульман заново интерпретировать фундаментальные принципы права в свете своего собственного опыта и изменившихся условий современной жизни...совершенно справедливо». (Iqbal, 1971, p. 168).

Действительно, даже многие консерваторы или так называемые фундаменталисты, энергично возражающие против идеи, что возможно дальнейшее законотворчество, на практике согласны с тем, что существуют хорошо обоснованные процедуры, при помощи которых могут быть проведены изменения в законах. Эти процедуры делятся на пять основных категорий.

Во-первых, многие согласны, что можно выбирать («Тахайююр») среди мусульманских правовых школ, чтобы вынести юридическое суждение или составить какие-либо правила, а не полагаться исключительно на одну религиозно-правовую школу.

Во-вторых, также одобряется принцип «Сияса Шариийя», который по крайней мере с одиннадцатого столетия позволял мусульманским правителям дополнять основной закон административными указами. Так было и в период Османской империи, так продолжалось и в последующие годы. Саудовцы уже давно полагались на «Сияса Шариийя», позволявший им согласовывать административное усмотрение с основным мусульманским законодательством, при этом они имели ввиду тот факт, что Шариат не в состоянии охватить все детали социальной и политической жизни. Так они предпочитали использовать термин «Низам», т.е. «Указ» или «правило», вместо «Канун», т.е. «Закон». (Piscatori, 1986, pp. 122–123).

В-третьих, с этим связан принцип «Тахсис ал Када», согласно которому главе государства дозволяется создавать и реформировать органы власти или предписывать наказания, когда на это нет указаний в главных источниках мусульманского права.

В-четвертых, общепринято, что могут быть приняты законы, если они служат интересам общества («Маслаха»).

И наконец, в –пятых, правовые категории обладают внутренней гибкостью. Закон разделяет допустимые действия на рекомендованные («Мандуб») и предосудительные («Макрух»). Для мусульман стало общепринятым переводить эти этические суждения на язык юридических норм. Например, в некоторых мусульманских странах законодательство по статусу личности резко ограничило права мужа давать жене развод, рассматривая это во всех случаях как «Макрух» или как акт, достойный порицания.

«В Саудовской Аравии, как отмечает Дж.Пискатори, весьма высоко оценивают современную юридическую практику, дающую возможность органически увязывать то, что рекомендует «Мандуб», и то что осуждает «Макрух» с системой приказаний и запрещений» (Piscatori, 1986, pp. 122–123). Отмена рабства в королевстве как раз и подпадает под эту категорию. В 1936 г. Саудовское правительство прекратило работоторговлю, однако только в 1962г. Рабство как таковое было всецело запрещено и предусматривалась полная свобода для рабов. Коран допускает владение рабами, хотя и не восхваляет эту практику. Он поощряет освобождение рабов («24:33»), подчеркивает, что использование чьего-либо состояния в интересах рабов, это акт благочестия («2 :177»), а представление им полной свободы, это первый пример постижения «крутизны» к добродетели («90 :12-13»).

Таким образом, превратив морально рекомендованное в юридически требуемое, указ от 1962г. Позволил саудовцам встретить современные международные требования без особых проявлений радикального нарушения традиционной структуры.

REFERENCES/ СПИСОК ИСТОЧНИКОВ/ FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

Gellner, E. (1984). The distinctiveness of the Muslim state. *Dialectics and Humanism*, (4), 547–560.

Halpern, M. (1963). The politics of social change in the Middle East and North Africa. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hanafi, H. (1985). The origin of modern conservatism and Islamic fundamentalism. In J. P. Piscatori (Ed.), *Islamic dilemmas: Reformers, nationalists, and industrialization* (pp. 94–104). London: Kegan Paul International.

Iqbal, M. (1971). The reconstruction of religious thought in Islam. Lahore: Sh. M. Ashraf.

Piscatori, J. P. (1986). Islam in a world of nation-states. London & New York: Cambridge University Press / The Royal Institute of International Affairs.

Sardar, Z. (1979). The future of Muslim civilisation. London: Croom Helm.

**Wahid, A. (1986). Islam and development: A perspective from Southeast Asia.
Jakarta: Nahdlatul Ulama Institute.**

Yapp, M. E. (1980). Contemporary Islamic revivalism. Asian Affairs, 11(June), 195.