

УДК: 7.033.3

ББК: 86.38

Исламский интеллектуальный дискурс в контексте нахды и проблемы современного исламского реформизма

Лейла Меликова*

Абстракт. В статье анализируется современное состояние исламского мира на фоне очередной попытки реализации проекта новой «демократизации» арабских обществ на Ближнем Востоке, рассмотрен вопрос о наступлении эпохи постреформизма в истории исламского реформаторского проекта, который хронологически и феноменологически совпадает с эпохой западного или европейского постмодерна. Отмечается, что начиная с конца XX века, исламская реформаторская мысль претерпевает состояние глубокого кризиса. Попытки первых реформаторов построить диалог с западной культурой и цивилизацией перед лицом культурной и общественно-политической экспансии Запада в прямо противоположное русло борьбы с вестернизацией. В статье исследуются проблемы исламского интеллектуального дискурса в целом и реформистского в частности, анализируются феноменологические особенности исторической эволюции исламского реформизма, прослеживаются его идейные истоки, цели и задачи. Говоря о генезисе современных реформистских течений в исламе, берущих свои идейные корни в концепции исламской «нахды» (возрождение), автор указывает на отсутствие единого научного подхода к проблеме, терминологическую путаницу, отсутствие достоверных научных классификаций и необходимость выработки нового, непредвзятого научного подхода к ней. Автор также рассматривает проблему отождествления модернизма и реформизма в исламе, содержание понятий «традиция», «исламская цивилизация» и такой его составляющей как «исламская идентичность», а также сложную специфику процессов их становления в ходе истории.

* Доктор философии по философии, доцент, ведущий научный сотрудник отдела «История религии и общественной мысли» Института Востоковедения им. акад. З.М.Буниятова НАНА; Баку, Азербайджан
E-mail: leyla_melikova2004@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0001-5602-8385>

Цитировать статью: Меликова, Л. [2022]. Исламский интеллектуальный дискурс в контексте нахды и проблемы современного исламского реформизма. *Журнал «Metafizika»*, 5(2), с.74-95.

История статьи:

Статья поступила в редакцию: 29.01.2022

Отправлена на доработку: 18.02.2022

Принята для печати: 03.06.2022

Ключевые слова: “нахда”, исламский интеллектуальный дискурс, исламский реформизм, исламское возрождение, модернизм, традиционализм.

1. Введение

Сегодня исламский мир, как и весь мир в целом, переживает нелёгкие времена. Крах националистических идеологий на Ближнем Востоке, упадок которых наметился уже в 70-ые годы прошлого века и «увенчался» крушением светского националистического режима Саддама Хусейна в Ираке в 2003 году, сопровождался ростом общественно-политической активности исламских движений, и это не случайно. Население большинства арабских стран составляют мусульмане в общественно-религиозном сознании которых, в рамках исламской идентичности, доминирует понятие уммы, а не этнонациональной составляющей. Известные всем ближневосточные события, связанные с феноменом, так называемой, «арабской весны» оказались лишь предварительным этапом более масштабного, многоуровневого политико-экономического процесса по переделке стран арабо-мусульманского мира, обусловленного геостратегическими интересами великих держав. При этом, однако, нельзя сказать, что эти события ничто не предвещало. В основе этих «революций», конечно же, лежал и ряд внутренних политико-экономических и социальных проблем, и ситуация, что называется, «назрела» изнутри, другое дело, кто и как ею воспользовался. Однако в рамках настоящей статьи нас больше интересует не политико-экономический аспект «арабской весны» и её последствий, а тот фактор общественно-религиозного сознания, на волне которого стало возможным поднять и увлечь в «революционное» русло народные массы (а то, что движущей силой «арабских революций» являлась не армия, а именно, народ- не вызывает сомнений) в странах Ближнего Востока и Северной Африки в 2011-2012 годах.

В тот период, аналитики, учёные, публицисты и представители СМИ характеризую «революционные» процессы «арабской весны», широко и часто прибегали к использованию понятия «*исламское возрождение*», позднее же, апеллировать к этому определению стали всё реже, и уже с большей осторожностью.

(Исламское возрождение: Концепция исламского возрождения берёт своё начало в арабском возрождении (*ан-нахда ал-‘арабиййа*). Арабское возрождение изначально сформировалось в общественных условиях Египта, и при помощи египтян, и её географическим центром был Каир. Однако она была отмечена и в соседних столицах, в частности в Бейруте и Дамаске, где фактор арабской языковой общности обеспечил быстрое её распространение в интеллектуальной среде. В этот период арабская интеллектуальная

элита активно включилась в процесс создания и формирования собственной идеологии, адаптированной к условиям современности, и дополнительным стимулом для неё здесь стала сплочённость в борьбе против сил западного колониализма, с одной стороны, и стремление ослабить зависимость от османского влияния, с другой. В этой связи, проявились новые тенденции, благодаря которым и были заложены фундаментальные основы будущего арабского национализма, ставшего впоследствии главным идейным оппонентом панисламизма и пантюркизма. Лидерами и сторонниками идеи арабского национализма как консолидирующего фактора на Арабском Востоке часто становились арабы-христиане, находившиеся под влиянием идей и ценностей европейского либерализма. Большую роль в этот период стали играть идеи европейского просветительства, начали заимствоваться политические идеи парламентаризма и конституционализма, способствующие реализации провозглашённых Великой французской революцией девизов свободы, равенства, братства, что сыграло, в конечном счёте, свою роль и в распаде Османской империи.)

При этом, трактовка данного понятия, его терминологический контекст и содержание часто оставались завуалированно размытыми, поверхностно и опасливо ассоциируясь в массовом сознании с радикально-воинственным, *джихадистским* духом, так называемого, «исламского фундаментализма», грезящего мечтами о «Всемирном Халифате». И, лишь, узкому кругу специалистов известно, насколько парадоксальным является подобное восприятие данного концепта. Парадоксальность феномена «исламского возрождения» состоит в том, что реформизм, по собственному определению не предусматривающий никаких радикальных тенденций или революционных переделов, а предполагающий осуществление каких-бы то ни было изменений в любых сферах жизни мирным путём, спровоцировал обратную реакцию, растянувшуюся по времени через войны и революции, более чем на столетие вперёд. Цели и конечные устремления первого поколения исламских реформистов, нацеленные на адаптацию ислама к современности, диалог с западной культурой, в последующем были трансформированы и направлены в русло прямо противоположной тенденции избавления от всех проявлений «вестернизаторской» культуры, на очищение ислама от инородных влияний.

Таким образом, именно исламская модернистская теология XIX-XX вв. породила защитную *салафитскую* реакцию, апеллирующую к традиции благочестивых предков. Здесь, выражаясь словами современного российского историка-востоковеда, арабиста И.Алексеева:

«ваххабизм выступал, прежде всего, как реакция на кризис османского религиозного традиционализма... Ваххабиты осуждали европеизацию османской элиты и ее уход от традиций ислама» [3, с.77].

(*салафитскую*: В традиционном суннитском исламе понятие *салафиййа* всегда подразумевало ориентацию на праведных предков- *ас-салаф ас-салихун*, которыми считаются *сахаб*а- сподвижники пророка Мухаммада (мир ему), *таби'ун* и *таби' ат-таби'ин* (два, последующих после сподвижников, поколения). *Салафитами* считаются все те, кто в разные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, квалифицируя как *бид'а*, все

позднейшие нововведения, включая методы символично-аллегорической трактовки Корана, и новшества, появившиеся в результате контактов с Западом. *Салафиты* призывали к возвращению к Корану и Сунне в интерпретации шариатских положений. Шайх ал-ислам Ибн Таймиййа (1263-1328) в своих трудах конца XIII-начала XIV вв. заложил теоретические основы *салафизма*, возродив традиции школы имама Ибн Ханбалы.

С появлением в XVIII веке учения Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба ат-Тамими (1703-1792), являвшегося последователем Ибн Таймиййи и призвавшего очистить ислам от нововведений, вернуться к исламу первых трех поколений сподвижников (а, по сути, превратившегося в новатора), зародилось новое религиозно-политическое движение *ал-ваххабиййа*. В наши дни термин «салафизм» иногда взаимозаменяется термином «ваххабизм».

Позднее, в контексте собственной идеи реформации ислама термин «салафиййа» впервые вводит в обиход М. ‘Абдух (1849-1905), чем вносит путаницу и противоречие в саму религиозно-доктринальную основу своей (с Дж. ал-Афгани (1839-1907)) идеи, и в исламский религиозный дискурс, в целом. По-сути, ‘Абдух и ал-Афгани выступили с позиций прямо противоположных *салафитскому* подходу. Призывая реформировать ислам на основе рационалистических интерпретаций (в частности, с помощью *аш-шаритского* калама), ‘Абдух скатывался к риску полного уклонения от следования исламским традициям и ценностям, и свободного внедрения инородных западных влияний. Несмотря на то, что логически, такая позиция формально должна бы отсылать к реанимации раннего шариатского государства, в подходе к вопросам шариата у ‘Абдуха сложилась такая же двусмысленная позиция. В этой связи, а также по многим другим концептуальным аспектам взгляда на традицию, между этими двумя направлениями *салафизма* часто существовала конфронтация.)

В рамках исламского дискурса, ваххабиты выработали новую методологию, в основе которой находился отказ от *таклида* (следования религиозным авторитетам), что открывало дорогу для осуществления самостоятельного *иджтихада*. И тут, вновь кроется парадокс. Дело в том, что *«теоретическая методология ваххабизма оказалась инструментально полезной совершенно другим людям- тем, кто стремился обосновать возможность институционального модерна в рамках исламского дискурса. Они получили идеальный инструмент для ведения внутриисламской полемики: иджтихад против таклида»* [3, с.77]. В действительности, продолжение этого парадокса заключается в том, что исламские неофундаменталисты-радикалы явились, практически, таким же орудием глобализации, как и множество пацифистских неоуниверсалистских квазирелигиозных движений современности (как то, бахаизм, ахмадиййа, мунизм или «Нью Эйдж»), завуалированно дублирующих цели и задачи идеологии западного глобализма на уровне религиозного массового сознания и призванных помочь «переварить» нем идеи о неизбежном слиянии всех современных социально-общественных, экономических, политических формаций и структур под строго централизованное мировое правление. Не случайно, в *салафитском* призыве к возвращению к истокам и очищению ислама, основной мишенью для транснациональных групп исламских неофундаменталистов выступили разнообразные самобытные традиционные этнические, национальные, культурные составляющие и пласты идентичности, а также религиозного сознания различных мусульманских народов, которые они стремятся упразднить

в первую очередь, присваивая себе право быть единственно верными представителями религиозной традиции, что абсолютно укладывается в цели и задачи теоретиков глобализма и существенно облегчает их в исламском ареале. Как же произошло, что мирный до начала XX века реформистский дискурс оказался подмененным боевой риторикой и запалом современных радикальных *джихадистов*, не замедливших перейти «от слов к делу»? Однако следует отметить, что даже на ранних этапах раскол в среде реформистов существовал давно и изначально. (Подробнее: см. в содержании сноски 2.)

2. Исламский реформизм, интеллектуальный дискурс и постмодерн.

На современном этапе можно сказать, что исторически и хронологически, а также идейно и феноменологически, истоки всех современных реформистских движений, течений, направлений и концепций в исламе зиждятся на возрожденческой платформе. Это позволяет радикальным, политическим группировкам, номинально выступающим под исламской вывеской, иногда ошибочно (а часто, сознательно и предумышленно) представляться движущей силой и гегемоном «исламского возрождения» [16]. По справедливому определению О.Руа:

«Исламские радикалы воображают себя представителями традиции, тогда как в действительности они- негативная форма вестернизации» [6, с.25].

При этом, в современном исламоведении не существует чёткой градации всех этих направлений и зачастую возникает путаница в определениях. На наш взгляд, именно по этой причине при оценке всех современных исламских движений и течений, очень важно проводить качественную дифференциацию с точки зрения того аспекта, насколько то, или иное движение (независимо от его политической составляющей, которая может и не иметь радикального характера) укладывается в рамки традиционно нахдийного общественно-религиозного дискурса. Естественно, что при этом, возникает ряд вопросов.

Необходимо помнить, что изначально исламский реформизм в нахдийном контексте, преследовал несколько основных задач. Прежде всего, реформаторы исламской нахды стремились освободить мусульманский мир от засилья западного колониализма. Второй целью являлось достижение единства исламской уммы. И, наконец, третья, и не менее важная задача заключалась в попытке модернизации исламского общества, для того чтобы догнать в развитии Запад и положить конец его мировой доминанте. Как можно заметить, на

сегодня, из всех этих целей относительно достигнутой для мусульманского мира можно считать лишь первую- освобождение от колониализма. Остальные две так и не увенчались успехом, и в свете последних событий современности кажутся несколько утопичными. Некоторые современные исследователи, которые живут и работают в Европе, как, например, профессор исламоведения в Орлеане (Франция) Усман Тимера, со ссылкой на известного американского социолога и антрополога Клиффорда Гирца, а также на нашумевшую в своё время книгу знаменитого французского востоковеда-политолога О.Руа *«Провал политического ислама»* (1992), считают, что причины этих конкретных неудач мусульманского реформизма исходят от «салафитского нео-фундаментализма и современных *джихадистов* которые, более являются выразителями идеологического вакуума, нежели альтернативным предложением, отвечающим на глубокий кризис мусульманского мира». Также отмечается, что *салафитская* реформистская мысль так и не сумела выработать новую религиозную модель, адаптированную к новым когнитивным данным, как того требует западная современность. Именно это отсутствие альтернативы в парадигматическом, философском и методологическом планах и характеризует эволюцию *салафийи*, считает учёный [14]. И хотя, мы не согласны с некоторыми его дальнейшими выводами и предложениями, не согласиться с вышеприведёнными наблюдениями нельзя.

Этот же аспект выделял и видный современный арабский философ Мухаммад ‘Абид ал-Джабири (1935-2010) отмечая, «что «нахда» XIX в. не внесла кардинальных изменений в эпистемологическое и философское измерение сознания араба-мусульманина, когнитивные компоненты его существования остаются традиционными». Авторитетный исследователь арабской философской мысли Фролова Е.А. приводит следующие слова ал-Джабири:

«Прошло сто лет, которые прожило прошлое поколение в виде периода созревания «проекта возрождения», в нем живем и мы, временами под той же вывеской, временами под лозунгом «революции». Содержанием же века является передышка, когда совершенно законно и необходимо происходит пересмотр проблематики» [7, с.243].

Об изменении и пересмотре содержания нахдийного дискурса писал и другой выдающийся арабский философ Мухаммад Аркун (1928-2010), считавший, что «измененное отношение к религии маркирует

отличие новейшего времени от нового (фр.: *modernité*; ар.: *хадаса*), и связано это изменение с иным пониманием разума. Сыграв свою великую историческую роль, разум модерна превратился в техно-сциентистский, убивающий веру, религию, не сомневающийся в своей победоносности и, как следствие, порождающий тоталитаризм, деспотизм, варварство. Такой разум ответствен и за усиление фундаментализма, который в значительной мере является реакцией на негативные тенденции цивилизации модерна. Эта реакция создала, считает Аркун, и такое движение, как «Джихад» [8, с.16-17].

Можно добавить, что эти наблюдения справедливы не только в отношении проблем салафитского реформизма. Ведь и шиитские мусульманские деятели (к примеру, аятолла Хомейни с его концепцией *вилаят-и факих* и антимонархическая революция 1978-1979 гг. в Иране), обращавшиеся в истории к теориям исламского возрождения для обоснования собственной идеологии, не захотели, и не сумели уйти дальше построения чисто теократических моделей правления исламского общества, которые также были реализованы посредством радикальных методов.

Анализируя эти и многие другие общественно-политические аспекты в свете реалий современного исламского мира, на наш взгляд, можно сформулировать мысль о наступлении эпохи постреформизма в истории исламского реформаторского проекта, что хронологически и феноменологически совпадает с эпохой западного или европейского постмодернизма (*ма ба'да хадаса*). На наш взгляд, подобно тому, как постмодернистская философская мысль с конца XX века стала маргинализироваться по отношению к классической науке, так и исламская реформаторская мысль оказалась в состоянии духовного коллапса, что неизбежно повлекло за собой кризис религиозного дискурса в целом, и «нахдийного» в частности. И это вполне закономерно, так как тотальное отрицание любого дискурса, признание его недостаточности, антирациональность, осознание относительности методов научного познания и эпистемологический кризис как раз и являются яркими характерными чертами постмодернизма.

В данном контексте, явления подобные «ИГ» (*ДА'ИШ*) или «ал-Ка'ида» феноменологически можно охарактеризовать и как постреформистскую реакцию «неосалафитского» ислама, которая одновременно является и постмодернистской. Однако, возникает вопрос о том, почему же эта реакция выражается в такой радикальной форме, как воинствующий исламизм группировок, подобных указанным выше,

ведь постмодернизму в целом, не свойственен экстремизм. Здесь, мы рискнём и пойдём дальше, предположив, что подобное экстремистско-радикальное проявление исламского постреформизма является протестной реакцией уже на сам постмодернизм. И происходит это потому, что Запад на протяжении всего периода существования постмодернизма (вторая половина XX-XXI вв.) одной из характерных черт философии которого считается феномен, обозначаемый английским словом «recognition» (буквально: «узнавание»), что подразумевает признание и принятие равноправного существования других, незападных культур, диалог с ними, вместо этого, лишь пытается уложить весь исламский мир в «прокрустово ложе» собственно западной постмодернистской парадигмы. И начался этот процесс ещё в эпоху модерна (то есть, Нового времени), что как раз совпадает с зарождением и становлением того явления, которое принято обозначать как «исламский реформизм». Добавим, что границы данного понятия в современной научной литературе, на наш взгляд, довольно обширны и размыты, часто им обозначается самый разный круг идей, явлений и тенденций (порою, противоречивых), когда-либо имевших, и имеющих место по сей день, в исламском мире. Прояснение специфики данного вопроса требует отдельного рассмотрения, которое мы и попытаемся представить далее, в настоящей статье.

3. Проблемы исламского интеллектуального дискурса в контексте нахды.

В некоторых подходах, при изучении процессов «модернизации» и представителей «модернизма» в исламе имеют место ошибочные, а зачастую и абсурдные обобщения. В результате, такие современные исламские деятели, как, к примеру, видный американский ученый иранского происхождения, представитель современной шиитской интеллектуальной мысли- Абдулкарим Соруш (р. 1945) и известный суннитский исламский ученый-богослов египетского происхождения-шайх Йусуф ал-Карадави (р. 1926)- оба классифицируются в научной литературе как модернисты. Можно сказать, что не существует однозначных научных классификаций, связанных с этой проблемой. Между тем, если первого можно с уверенностью отнести к разряду исламских модернистов-либералов, то второй, совершенно не укладывается в рамки подобного определения, и является скорее реформатором-обновленцем, продвигающим свои взгляды в русле интерпретаций, не сильно выходящих за рамки правовых традиций суннитских *мазхабов* и рациональных школ ислама.

Таким образом, ошибочная трактовка, а порой и отождествление понятий «реформизм» и «модернизм» в исламе проистекает, на наш взгляд, в том числе и из неполного или ошибочного понимания, а также недооценки доктринальных основ исламской религии. Известно, что мусульманский мир изначально является тем пространством, куда для постмодернистского западного религиозно-культурного сознания вход всегда был достаточно затруднён, в силу доктринальных особенностей исламской религии, трудно поддающейся процессу секуляризации. Исламское общество слишком монолитно и всегда сопротивляется любым попыткам «вестернизаторского» толка. В своё время об этом высказался А.Тойнби, констатируя в историческом контексте, что *«концентрические атаки современного Запада на исламский мир ознаменовали и нынешнее столкновение между двумя цивилизациями...»*, которое *«также представляет собой весьма характерный эпизод в стремлении Запада вестернизировать весь мир»* [9, с.116]. Очевидно, что в современной ситуации на Ближнем Востоке в качестве подобной «вестернизации», в очередной раз имеет место попытка продвижения проекта новой демократизации арабских обществ. Здесь, встаёт ряд вопросов, связанных с соотношением ислама и демократии [4].

Востоковеды и, в частности, исламоведы, а также ведущие философы и социологи современности уже давно указывают на все те трудности и препятствия, которыми сопровождаются процессы модернизации в арабо-мусульманских обществах. И.Л.Алексеев совершенно справедливо отмечает:

«Это в особенной степени касается мусульманского общества, интерпретировать которое с точки зрения европоцентристских концепций было затруднительно даже во времена, казалось бы, бесспорного торжества «западной демократии» в ее либерально-буржуазной или марксистской версии... Современный глобальный тренд связан с окончательным преодолением наследия «проекта Модерн» со всеми его составляющими- национальным государством и политическим национализмом, индустриальной модернизацией, технократией, секуляризмом, глобальными полюсами силы и пр.» [2, с.94-95].

По мнению другого учёного, философа Майсема Мухаммада Ал-Джанаби, исламская реформация обернулась «самой масштабной и глубокой драмой» в истории арабской мысли, так как, оказавшись на новом перепутье новой арабской истории, она не сумела закрепиться ни

в политической структуре арабских стран, и не сумела превратить её в действенную составляющую *«общественного бытия и сознания и заложить основы естественного и имманентного развития арабского мира в направлении реформирования»* [1, с.294].

И действительно, в то время как большинство мусульманских учёных на Западе рассматривают (с тем или иным успехом) возможности реализации различных модернистских проектов в исламе, на наш взгляд, в культурологическом контексте исламского реформизма давно подошло время осмыслить наступление эпохи постмодерна, символизирующего конец господству всего западного в религии и в культуре в том смысле, как это обозначил ещё А.Тойнби в своей книге *«Постижение истории»* (1947).

Смутное осознание этого факта уже в середины 60-ых гг. XX века стало проявляться во взглядах даже тех представителей арабской мысли, кого принято относить к направлениям чисто западной философской традиции (Осман Амин 1905-1987; Малек Бен Наби 1905-1973; ‘Абд ар-Рахман Бадави 1917-2002; Хасан Ханафи 1935-2021 и мн. др.). Глубокий духовно-интеллектуальный и моральный кризис, в котором весь арабский мир оказался после Шестидневной войны в июне 1967 года заставил многих арабских философов, мыслителей и интеллектуалов переосмыслить собственные воззрения. Горечь поражения заставила их оставить в сторону подходы, основанные на чисто рационалистических философских концепциях и теориях, и искать пути преодоления духовного и психологического кризиса в возвращении к религии и арабскому исламскому наследию. В частности, эта идея выражена в книге *«Обновление арабской мысли»* (1973) одного из пионеров арабской философской мысли, египетского мыслителя Заки Нагиба Махмуда (1905-1993), являющегося представителем школы логического позитивизма, который он считал духом модернизма, сетуя на то, что мусульмане отвернулись от собственного богатейшего философского наследия обратившись к поискам рационального зерна в философских течениях Европы и Америки [15, с.266-267].

В этом же ряду можно рассматривать выдающегося исламского интеллектуала, уроженца Алжира Малика Беннаби (1905-1973), который жил во Франции с 1930 по 1954 годы, прежде чем переехать в Каир, а затем в 1962-ом году в независимый Алжир, где некоторое время он работал директором по вопросам высшего образования. М. Беннаби был весьма заинтересован *«условиями возрождения»* (название

одной из его книг) и много писал о необходимости возрождения подлинной мусульманской цивилизации посредством интеллектуального и духовного возрождения и, в этом смысле, его труды являются ведущими в рамках нахдийного религиозного дискурса. В этом контексте, как указывает ученый из Великобритании 'Абдалвахаб ал-Аффенди, работы М.Беннаби имеют параллели с работами другого мусульманского интеллектуала, получившего образование во Франции- иранца Али Шариати (1933-1977), который учился во Франции в 1960-х годах и также сыграл решающую роль во вдохновлении исламской революции в Иране. *«Оба сосредоточились на анализе кризиса мусульманской цивилизации в почти веберовских терминах и избегали прямого обсуждения исламской доктрины, за исключением изучения ее потенциала для возрождения цивилизации»*, пишет ал-Аффенди [10, с.16-17]. Однако отметим, что здесь необходимо понимать то, что подход к реформации ислама у Али Шариати- одного из главных вдохновителей Исламской революции в Иране, представителя возрожденческого течения в шиизме, многие положения которого были, позднее, заимствованы аятоллой Хомейни, в корне отличается от нахдийного подхода в русле различных проявлений арабского салафизма, возникших в результате контактов с Западом. Хотя, справедливости ради, добавим, что в юности, в годы учебы в Париже А.Шариати также был заинтересован и увлечен идеями исламской нахды, которая, в некоторой степени, оказала влияние на формирование его мировоззрения.

Этот же автор приводит интересную градацию интеллектуальных направлений современного исламского возрождения. Внутри него он выделяет три группы (возрожденцы, модернисты, «радикальные модернисты»), которые он противопоставляет сторонникам традиционного подхода к исламскому наследию (традиционалистов: Относительно представителей этой категории в трудах многих современных исламоведов, обозначаемых термином «традиционалисты», а также самого понятия «традиционализм» в исламе, считаемым необходимым пояснить, что это достаточно объемный и сложный аспект проблемы, который требует собственной дополнительной расшифровки и классификации в рамках нашего подхода к теме, чему будет посвящена отдельная публикация).

Все они, если рассматривать их в рамках пересмотра нахдийного дискурса, включая даже традиционалистов, готовы на уступки современности, однако вопрос в том, насколько существенными предполагают быть эти последние. В этом смысле, «возрожденцы» более всего близки к «традиционалистам» в вопросе переопределения и переформулирования традиции, но делают это «в более жестких и

пуристских терминах», чем традиционалисты, которые склонны принимать традицию в том виде, в каком она передавалась им через поколения, то есть, в относительно неизменном. «Модернисты» готовы пойти в этом вопросе дальше «возрожденцев», однако в отличие от последних, они склонны к более либеральным и гибким интерпретациям традиции (в качестве примера, приводится модернизм Фазлур Рахман Хана (1929-1982)). И, наконец, третья тенденция, представителей которых автор обозначает как «радикальных» или «ультрарадикальных модернистов» и указывает, что она возникла как реакция на то, что некоторые аналитики называют провалом исламского модернизма (подтверждая тем самым и наши вышеприведенные рассуждения). «Радикальные модернисты» идут здесь даже дальше «модернистов»-либералов, ставя под сомнение как живую традицию, так и ее «аутентичные» альтернативы, утверждая, что подлинные исламские источники были неправильно поняты последующими поколениями мусульман и требуется их радикальный пересмотр и переосмысление. Также интересно наблюдение автора о том, что между всеми этими тенденциями существует постоянное взаимопроникновение. То есть, *«сегодняшний модернист завтра может стать традиционалистом, а традиционалистов можно найти среди возрожденцев или модернистов, и наоборот»* [10, с.15-16, 22].

4.Нахдийный компонент как консолидирующий фактор исламского реформистского дискурса и проблема исламской идентичности

На наш взгляд, этот описанный выше, своего рода «гомеостаз», перманентно присутствующий в исламской интеллектуальной среде как раз и оставляет надежду на то, что исламский реформистский дискурс не столь безнадежен с точки зрения перспектив своего развития и указывает на то, что, в существующей на сегодня форме, в нем неизменно присутствует эволюционирующий феномен, а именно-«нахдийный» компонент, объединяющий всех его участников-исламских интеллектуалов-активистов (будь то, обновленцы или модернисты) как на Западе, так и на Востоке. Думается, именно этот компонент может выступить консолидационным фактором для всего исламского реформизма, если правильно сформулировать его цели и задачи и повестку дня, учтя все неудачи и опыт прошлого. Такой дискурс также должен объединять, а не разъединять.

В целом, основная проблема современного исламского реформистского дискурса, на наш взгляд, заключается в отсутствии механизма, который, если выразиться образно, может обеспечить

работу отделения «зерен от плевел». В постреформистском многоголосье модернистского хаоса очень трудно различить голоса тех мусульманских интеллектуалов, кто высказывается в духе истинных целей и задач возрождения ислама. С этой точки зрения, очень важно, на наш взгляд, определить тот критерий, по которому следует идентифицировать позицию того или иного исламского интеллектуального деятеля или ученого применительно ее соответствию духу и букве самой идеи исламской реформы. Что же может выступить таким критерием? Несомненно, что, в первую очередь, таким проверочным критерием выступает аспект сохранения приверженности традиции, а не ее преодоления. Прежде всего, под грубыми попытками внедрить тенденцию преодоления традиции можно рассматривать такие идеи, взгляды, призывы, которые посягают на упразднение фундаментальных основ исламской религии, содержащихся в ее аутентичных источниках (Коран, сунна), а также посягают на ее доктринальные основы.

Далее, встает не менее важный вопрос о том, что же еще должно включаться в содержание самой традиции, естественно, помимо ее незыблемых священных источников? В этом, думается, и заключена самая важная проблема исламского интеллектуального дискурса, в целом. Сам по себе этот дискурс складывается из отображения традиционных паттернов мышления, на которое оказывали влияние повседневный традиционный жизненный уклад веками по разному формировавшийся в разных мусульманских обществах, и на современном этапе претерпевающий изменения, связанные с глобализацией, которая наложилась на предшествовавшую модернизацию и вестернизацию. Ещё в 80-ые годы прошлого века известный антрополог-религиовед Талал Асад писал о том, что ислам многообразен в традиционном отношении:

«Разнообразие традиционных мусульманских практик разных эпох, стран и народов означает, что в разных социальных и исторических условиях могут или не могут существовать разные типы исламских рассуждений. Идея о сущностной гомогенности традиции весьма интеллектуально привлекательна, но ошибочна... Хотя исламские традиции не гомогенны, они стремятся к согласованности, как и все дискурсивные традиции. Они не всегда достигают цели в силу как внешних политических и экономических ограничений, так и внутренних барьеров» [13, с.58].

По этим и многим другим причинам, на текущем этапе становление исламской идентичности необходимо рассматривать не только по отношению к западной цивилизации, но и к другим существующим цивилизациям, а также к всечеловеческому универсуму, в целом.

Как справедливо отмечается в рецензии на одну из новейших работ в рассматриваемой области- книгу Дж. Айдына «Идея мусульманского мира. Глобальная интеллектуальная история» в работе «выдвигается важный тезис о том, что, несмотря на распространённый стереотип об «угнетённости мусульманского мира» перед лицом западной гегемонии, в середине XIX века «реформирующиеся мусульмане (reformist Muslim) не воспринимали себя жертвами европейской экспансии, но скорее считали себя получателями и активными агентами новых управленческих практик»... Уже тогда «в последующее противостояние западного и мусульманского мира закладывается цивилизационный компонент: цивилизация воспринимается не как культура отдельного народа, а как *«модель существования, доступная всему человечеству»*... По мнению Айдына, «именно на основе такого понимания цивилизации происходило реальное воплощение в жизнь идей мусульманской солидарности, появлялись «транснациональные мусульманские идентичности»», указывает рецензент [5, с.216-217]. В другой своей работе Айдын пишет, что в современных глобальных дискуссиях *«Ислам и Запад»* редко признается, что хотя ислам и сыграл важную роль в жизни мусульман на протяжении всей истории, *«идея «мусульманского мира» и понятие исламская цивилизация- это современные концепции, происхождение которых можно отнести только к кризису имперского мирового порядка второй половины XIX века»* [11, с.1].

В данном контексте, необходимо выявить содержание понятия «исламская цивилизация», что влечёт за собой конкретизацию такой его составляющей как «исламская идентичность», которая уже с VII века зарождалась, формировалась и функционировала в самой тесной связи с цивилизацией Европы, и в целом, Запада. При этом необходимо понимать, что становление исламской цивилизации и идентичности в ходе истории сопровождалось, и это продолжается, по сей день, глубоко противоречивыми и болезненными процессами, имеющими свою специфику. Эти болезненные противоречия особенно сильно проявлялись на тех исторических этапах, когда изменялись существующие расстановки сил на исторической арене, в контексте

дихотомии Восток-Запад. Также необходимо понимать, что поиск и самоутверждение исламской идентичности или, точнее, различных её форм гораздо более усложнился в условиях современного глобализирующегося мира, а также в ходе современных кризисов в арабском мире.

При этом, нельзя сказать, что мусульмане сильно держатся за традицию в культурологическом и социальном измерении, они стремительно вестернизируются, с радостью приобщаясь к благам и достижениям западной цивилизации, пытаясь синтезировать традицию и современность. Глобализация берет свое даже в чисто мусульманских странах, где согласно статистике, многие (к примеру, в вопросах семьи и брака, полигамии, женского образования и т. д.) не следуют установленным правовым законодательством (*шариат*) и действовавшим веками нормам и предписаниям [6, с.21]. Об этом удачно выразился О.Руа как в своей нашедшей книге «Крах политического ислама» (1994), когда указывал, что мусульмане скорее исламизируют модернизацию, а не наоборот [12, с.50], так и в, сравнительно, недавней работе [6, с.24]. Подобного рода исламизация подразумевает существование на современном этапе множества видов традиционного ислама, несущих на себе отпечаток целого комплекса исторически обусловленных аспектов (*социальных и культурных практик, этнической, национальной специфик и т.д.*) претерпевающих обозначенный метаморфоз. И никто не может предсказать какой конечный продукт будет получен в результате этого процесса. Каждая из задействованных в этом процессе мусульманских групп и сообществ рьяно стремится, шагая в ногу со временем, предложить собственную версию обновленного, а в действительности, глобализированного (читай вестернизированного) ислама. Однако при всех проблемах исламского реформистского дискурса нельзя согласиться с мыслью О.Руа о наблюдаемом исчезновении мыслителей-реформистов. Тот отрезок времени, на протяженности которого существует объект его анализа и рассмотрения, еще исторически слишком мал для того, чтобы судить столь категорично. В действительности, в трудах многих исламских интеллектуалов присутствует и истинно реформистский и обновленческий импульс, и ценный возрожденческий потенциал. Исламский дискурс, в целом, находится на нелегких этапах и стадиях своего развития, попеременно вступая в неравный бой со сциентистскими концептами западного модерна и постмодерна, лишенных сакральной составляющей, где дух истинной духовной

традиции подменен квазидуховностью, неоспиритуализмом постхристианского, «нью-эйджевского» Запада. Руа, задается вопросом о том, почему реформистов так мало читают сами мусульмане? Ответ действительно прост и лежит на поверхности, но проблема не в читателях, и не в непривлекательности чрезмерного интеллектуализма для «возрожденных в вере мусульман», как утверждает автор (хотя, все его наблюдения об использовании мусульманами культурных и правовых концептов модерна и представляют определенный, узкий интерес в плоскости религиозной антропологии, но проблема гораздо шире и необходим комплексный подход к ее изучению), а проблема заключается в том, о чем мы уже говорили выше- не стоит путать реформизм с модернизмом или отождествлять их друг с другом. Да, их отделяет тонкая грань, но на данном этапе именно попытка преодоления традиции, зафиксированной в фундаментальных священных исламских источниках, может выступать как основная причина дистанцирования или сдерживания уммы, в глобальном контексте от вступления в любые, будь то теологические или же рационалистические дискуссии с представителями такого противоречивого дискурса. Ведь именно эта тенденция, в той или иной степени, отчетливо присутствует или начинает проследиваться в определенный момент, во взглядах и позициях тех же Х. Абу Эл Фадла, А.Соруша, М. Шахрура и М.Кадивара, о которых рассуждает автор [6, с.32]. Также ориенталистская критика исламского реформистского дискурса, зачастую, не учитывает, а возможно и сознательно игнорирует аспект многоплановости как дискурса так и его представителей, исходя из которого можно было бы не удивляться непопулярности идей, к примеру, Соруша или Кадивара в мусульманских массах. В мире суннитского большинства подобный «ультрамодернист» с шиитскими корнями, наложившими неизгладимый отпечаток на все его мировоззрение и взгляды, а также паттерны мышления, уже сам по себе вызывает отторжение, не говоря уже о том, чтобы стать предполагаемым интеллектуальным лидером- реформатором для уммы в глобальном контексте (достаточно вспомнить Дж. ал-Афгани, тщательно скрывавшего свои шиитские корни). Приводя этот пример, мы отнюдь не умаляем той значимой роли в этом дискурсе представителей глубокого, богатейшего и величайшего интеллектуального наследия шиитского ислама, а также *тасаввуфа*, которые являются носителями особой формы исламского спиритуализма, восточной метафизики (*яркий пример- ирано-*

американский философ Сейид Хусейн Наср (р. 1933)). Мы всего лишь, хотим подчеркнуть аспект сложности, многоплановости и насыщенности исламского интеллектуального дискурса, который, думается, имеет все шансы на то, что в процессе своего дальнейшего развития, все же, обретет собственное единство в этом его внутреннем многообразии.

При всем же многообразии традиционных форм ислама, суть его веками остается неизменной, а мусульманин- будь то, живущий в Африке, Европе, Америке или Азии, прочно укоренен в своей идентичности, вплетенной в самую основу его самосознания и личности, и любая попытка вмешательства в самую основу его идентичности подсознательно воспринимается как попытка его деструкции, фактор угрозы, включающий у него инстинкт самосохранения.

5. Заключение.

В целом, анализируя то, большое количество работ, которое публиковалось, и продолжает публиковаться в наши дни, на тему исламской реформации и обширного круга ее проблематики, отметим, что на сегодня не существует унифицированного подхода ни к ней самой, ни к проблемам ее изучения. Еще один важный момент, связанный с неудачей проекта мусульманской реформации, как мы считаем, заключен в изначальном интеллектуальном устремлении самих мусульман применить к самодостаточной религиозной доктрине, обладающей собственными глубокими историческими корнями, механизмами самообновления (*тадждид*, *иджтихад*, *ислах*), философией и школами мысли, абсолютно чуждые ей концепты светской рациональной индивидуалистической идеологии, основанной на достижениях западной философии XX века. На наш взгляд, на современном этапе необходима выработка универсального подхода к возрожденческой тематике. Ведь, в процессе анализа выявляется то, насколько неисчерпаемый консолидационный потенциал содержит в себе исламская *нахда* для всех мусульманских сообществ. Также нельзя сводить весь возрожденческий дискурс лишь к проблеме примирения ислама с современностью, олицетворяемой в сознании мусульманина с технологическим могуществом западной цивилизации. Действительно, *нахдийный* дискурс проистекает и питается от неудач мусульманской цивилизации в схватке с современным миром, где верх пока одерживает западная рациократия, лишенная своей сакральной составляющей и духовности. Однако мусульмане могут и должны, переборов все свои комплексы, осознать, что текущий этап это- всего лишь очередной

виток истории человечества, и что в этой неравной борьбе именно они обладают преимуществом неисчерпаемого духовного потенциала самообновления и возрождения, кроющимся в недрах их религии. В этом контексте, интеллектуальный дискурс в контексте нахды дает всем мусульманам прекрасную возможность для поисков и утверждения собственного самосознания и восстановления цивилизационной идентичности на новом уровне, отвечающем всем вызовам современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Джанаби, М.М. (2014). *Философия современной мусульманской реформации*. Изд.-во «Садра», 436 с.
2. Алексеев, И.Л. (2011). Между Ибн Таймийей и Ибн Халдуном: в поисках аналитической модели. *Мир ислама*, 1(6), М.: 2011. с.90-113.
3. Алексеев, И.Л. Реформация и Революция в категориях исламской традиции. *Периодический сборник «Философско-религиозные тетради»*, № 6: «Пути реформации», М.: 2012, с.73-78.
4. Аркун, М. (2003). Ислам и демократия. Какая демократия? Какой ислам? *Отечественные записки*. №6(15), Оригинал статьи на французском языке: Mohammed Arkoun, “Islam et democratie. Quelle democratie? Quele Islam?” in Cites, PUF 12 (2002). Copyright © 2002 by Mohammed Arkoun.
5. Рагозина, С. (2017). Мечты о мусульманской солидарности в борьбе с неоколониализмом. Рецензия на книгу Джемиля Айдына «Идея мусульманского мира. Глобальная интеллектуальная история». *Islamology*, 7 (1), с.215-221.
6. Руа, О. (2017). Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. *Islamology*, 7 (1), 2017, с.11-41.
7. Фролова, Е.А. (2011). Концепция эпистемологического разрыва у аль-Джабири. *Иишрак: Ежегодник исламской философии*, № 2 Гл. ред. Я. Эшотс. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН». 719 с. 238-253.
8. Фролова, Е.А. (2013). Арабское «возрождение» как проект модернизации. 30.06.2013 г. *Вопросы философии*. М.: № 5. с. 11-18.
9. Тойнби, А.Дж. *Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад*. М.: «Изд.-во АСТ: Астрель»; Владимир: «Изд.-во ВКТ», 2011, 318 с.
10. Abdelwahab, E. (2010). *The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual*. London-Washington, ИИТ: 41 с. (На английском языке)
11. Aydin, C. (2009). Global Identity of the Muslim World: The Legacies of the Late 19th Century Intellectual History. *AMSS 38th ANNUAL CONFERENCE “Islamic Traditions and Comparative Modernities”* Cosponsored by: The

- University of Virginia, Charlottesville, VA September 25-26, (На английском языке).
12. Roy, O. *The Failure of Political Islam*. (Translated by Carol Volk). Cambridge: Harvard University Press, 1994, 238 p. (На английском языке).
 13. Asad, T. *The Idea of an Antropology of Islam. Occasional Papers Series*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington: 1986. (На французском языке). (Цитируется по: Islamology, том 7, №1, 2017. С. 41-61. Оригинал работы: Asad Talal. The Idea of an Antropology of Islam. Occasional Papers Series. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington: 1986, 22 p. pp. 16-17.)
 14. Timera, O. *Vers un post-réformisme musulman: le dépassement*. <https://blogs.mediapart.fr/ousmane-timera/blog/281214/vers-un-post-reformisme-musulman-le-depassement> (На французском языке). Доступна на 27.01.2022.
 15. Махмуд, З. Н. *Обновление арабской мысли*. Каир: Дар аш-Шурук, 1993, 388 с. (На арабском языке).
 16. زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي. القاهرة: مكتبة الأسرة دار الشروق, 1993, 388 ص.
 17. Газал, Х. “ДАИШ” фурса тарихийи ли-мубашарат ал-ислах ад-диний фи ал-ислам?! *Джарида ан-Нахар*, Лубнан: 23.08.2014. (Ливанская газета «ан-Нахар» («День»), Ливан, выпуск от 23 августа 2014 года). (На арабском языке). Доступна на 27.01.2022. <https://www.annahar.com/arabic/article/163955>
 18. خالد غزال. "داعش فرصة تاريخية لمباشرة الإصلاح الديني في الإسلام؟! " 23 آب 2014.

Nəhdə kontekstində İslam intellektual diskursu və müasir İslam reformizminin məsələləri

Leyla Məlikova*

Abstrakt. Yaxın Şərqdə ərəb cəmiyyətlərinin yeni “demokratlaşdırılması” layihəsinin həyata keçirilməsi ilə bağlı növbəti cəhdlər fonunda islam dünyasının müasir vəziyyətini təhlil edən müəllif islam islahatçılığı layihəsinin tarixdə post-reformizm dövrünü yaşanması haqqında sualı ortaya qoyur. Bu hadisə isə, xronoloji və fenomenoloji cəhətlərdən Qərb və ya Avropa postmoderni dövrü ilə üst-üstə düşür. Qeyd olunur ki, XX əsrin sonlarından başlayaraq islam islahatçı fikri dərin böhran vəziyyətinə uğrayıb. İlk islahatçıların Qərb mədəniyyəti və sivilizasiyası ilə dialoq qurmaq

* Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun “Din və ictimai fikir tarixi” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi; Bakı, Azərbaycan
E-mail: leyla_melikova2004@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0001-5602-8385>

Məqaləyə istinad: Məlikova, L. [2022]. Nəhdə kontekstində İslam intellektual diskursu və müasir İslam reformizminin məsələləri. “*Metafizika*” jurnalı, 5(2), səh.74-95.

Məqalənin tarixçəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 29.01.2022

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 18.02.2022

Çapa qəbul edilmişdir: 03.06.2022

cəhdləri Qərbin mədəni və ictimai-siyasi ekspansiyası qarşısında tam əks istiqamət alaraq qərbləşməyə qarşı mübarizəyə yönəldi. Məqalədə ümumilikdə islam intellektual diskursunun, xüsusən də reformist diskursunun problemləri araşdırılır, islam reformizminin tarixi təkamülünün fenomenoloji xüsusiyyətləri təhlil edilir, onun ideoloji mənşəyi, məqsəd və vəzifələri izlənilir. İdeoloji səpkiləri islam "nəhdə"si ("dirçəliş") konsepsiyasından qaynaqlanan müasir islami islahatçı hərəkatların genezisi haqqında danışarkən, müəllif problemə vahid elmi yanaşmanın, etibarlı elmi təsnifatların olmamasına, terminoloji qarışıqlığa işarə edir və ona dair yeni, qərəzsiz elmi yanaşmanın işlənilib hazırlanması zərurətini vurğulayır. Müəllif həmçinin islamda modernizm və reformizmin eyniləşdirilməsi problemini nəzərdən keçirir, islamda "ənənə", "islam sivilizasiyası" və onun tərkib hissəsi olan "islami identiklik" anlayışlarının məzmununu da təhlil edir.

Açar sözlər: "nəhdə", islami intellektual diskurs, islam reformizmi, islam dirçəlişi, modernizm, ənənəçilik..

Islamic Intellectual Discourse in the Context of Nahda and the Problems of Modern Islamic Reformism

Leyla Melikova*

Abstract. By inquiring into current realities of the Islamic world against the background of the next attempt to implement the project of a new "democratization" of Arab societies in the Middle East, the author raises the question of the occurrence of the Post-Reformist Age in the history of the Islamic Reform Project. It chronologically and phenomenologically coincides with the Age of Western or European Post-Postmodernity. It is noted that since the end of the twentieth century Islamic Reformatory Thought undergoes the state of a deep crisis. Attempts for the first reformers to build a dialogue with Western culture and civilization in the face of cultural and socio-political expansion of the West were aimed to the opposite direction of the fight against the Westernization. The article examines the problems of Islamic intellectual discourse as a whole, and reformist one in particular; the phenomenological features of the historical evolution of Islamic reformism are analyzed, its ideological origins, goals and objectives are traced.

* Ph.D, Assoc.Professor of Institute of Oriental Studies, ANAS; Baku, Azerbaijan

E-mail: leyla_melikova2004@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-5602-8385>

To cite this article: Melikova, L. [2022]. Islamic Intellectual Discourse in the Context of Nahda and the Problems of Modern Islamic Reformism. *"Metafizika" journal*, 5(2), pp.74-95.

Article history:

Received: 29.01.2022

Accepted: 03.06.2022

Reflecting on the topic of the genesis of modern reformist trends in Islam, taking their ideological roots in the concept of Islamic "nahda" ("revival"), the author indicates the absence of a single scientific approach to the problem, the terminological confusion, the lack of reliable scientific classifications and the need to develop a new, open-minded scientific approach to it. The author also considers the problem of identifying modernism and reformism in Islam, the content of the concepts of "tradition", "Islamic civilization" and such a component of the latter as "Islamic identity", as well as the complex specifics of their formation processes throughout history.

Keywords: "nahda", Islamic intellectual discourse, Islamic Reformism, Islamic Revival, Modernism, Traditionalism.

REFERENCES

1. Alekseev, I.L. (2012). Reformatsiya i Revolyutsiya v kateqoriyax islamskoy traditsii. *Periodicheskiy sbornik "Filosofsko-religioznye tetradi"*, № 6: "Puti reformatsii", Moscow: p.77. (in Russian)
2. Ghazal, K. (2014). Dā'ish, fursah tarikhiyyah li-mubashara al-islah al-dini fi al-islam !? *Jarida Al-Nahar*. Lubnan, August 23, <https://www.annahar.com/arabic/article/163955> (in Arabic)
3. Rua, O. (2017). Qlobalizirovanniy islam: v poiskakh novoy Ummi. *ISLAMODOLOGY*, 7 (1), p.25. (in Russian)
4. Timera, O. *Vers un post-réformisme musulman: le dépassement*. <https://blogs.mediapart.fr/ousmane-timera/blog/281214/vers-un-post-reformisme-musulman-le-depassement> (in French)
5. Frolova, Y.A. (2011). Kontsepsiya epistemologicheskogo razriva u al-Jabiri. *Ishrak: Yejeqodnik islamskoy filosofii. (Islamic Philosophy Yearbook)*, № 2, Moscow: «Vostochnaya literatura RAN», p.243. (in Russian)
6. Frolova, Y.A. (2013). Arabskoye «vozrojdeniye» kak proyekt modernizatsii. *Voprosi filosofii*. Moscow: № 5. p.16-17. (in Russian)
7. Toynbi, A.J. (2011). *Tsivilizatsiya pered sudom istorii. Mir i Zapad*. M.: «Astrel»; Vladimir: «VKT», p.116. (in Russian)
8. Arkun, M. (2003). Islam I demokratiya. Kakaya demokratiya? Kakoy islam? *Otechestvenniye zapiski*, 6 (15). <https://strana-oz.ru/2003/6/islam-i-demokratiya-kakaya-demokratiya-kakoy-islam> (in Russian)
9. Alekseev, I.L. (2011). Mejdu Ibn Taymiyyey i Ibn Khaldunom: v poiskakh analiticheskoy modeli. *Mirislama*, 1 (6), Moscow: p.94-95. (in Russian)

10. Al-Janabi, M.M. (2014). *Filosofiya sovremennoy musulmanskoj reformatsii*. Izd. «Sadra», p.294. (in Russian)
11. Mahmud, Z. N. (1993). *Tajdid al-Fikr al-Arabiyyi*. Kahira: Dar al-Shuruk, pp.266-267. (in Arabic)
12. Abdelwahab, E. (2010). *The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual*. London-Washington, IIIT: pp.16-17 (in English)
13. Talal, A. (2017). Ideya antropologii islama. *ISLAMODOLOGY*, 7 (1), p.58. (in Russian).
14. Raqozina, S. (2017). Mechti o musulmanskoj solidarnosti v borbe s neokolonializmom. Retsenziya na knigu Jemila Aydina «Ideya musulmanskoj mira. Qlobalnaya intellektualnaya istoriya». *ISLAMODOLOGY*, 7 (1), pp.216-217. (in Russian)
15. Aydin, C. (2009). Global Identity of the Muslim World: The Legacies of the Late 19th Century Intellectual History. *AMSS 38th ANNUAL CONFERENCE “Islamic Traditions and Comparative Modernities”* Cosponsored by: The University of Virginia, Charlottesville, VA September 25-26, p.1. (in English)
16. Rua, O. (2017). Qlobalizirovanniy islam: v poiskakh novoy Ummi. *ISLAMODOLOGY*, 7 (1), p.21. (in Russian)
17. Roy, O. (1994). *The Failure of Political Islam*. (Trans. by Carol Volk). Cambridge: Harvard University Press, p.50. (in English)
18. Rua, O. (2017). Qlobalizirovanniy islam: v poiskakh novoy Ummi. *ISLAMODOLOGY*, 7(1), p.24. (in Russian)