

Сейтахметова Н.А.,
Аймұхамбетов Т.Т.

**Особенности
традиционализма
и модернизма ислама**

В данной статье авторами проделана работа по анализу особенностей и специфики традиционализма и модернизма в исламе.

В период нового тысячелетия перед обществом стоит задача осмысления роли традиционного и современного понимания религии, в общем, и ислама в частности.

Описывается степень взаимоотношений традиционного и современного направлений и определений в исламской конфессии. Характеризуя, в общем, становление данных отношений, рассматривается отношение общества по урегулированию данных отношений. Говоря о традиционализме и модернизации ислама, скорее всего, нужно различать ракурсы реформации и модернизации, с одной стороны, и ортодоксальности и фундаментализма – с другой.

Особое внимание уделено вопросу общественных и политических деятелей мусульманских государств в контексте мусульманских культурных традиций и философии.

Ключевые слова: традиционализм, модернизм, ислам, философия, мировоззрение.

Seitakhmetova N.L.,
Aimukhambetov T.T.

**Features of traditionalism and
modernism of Islam**

In this article, the authors of the work done on the analysis of the characteristics and specifics of traditionalism and modernism in Islam.

In the period before the new millennium society is to reflect on the role of the traditional and the modern understanding of religion in general and Islam in particular.

It describes the degree of relationship of traditional and modern trends and definitions in the Islamic faith. Describing, in general, the development of these relations, considered the attitude of society to resolve the data relationships. Speaking about the traditionalism and modernization of Islam, it is most likely necessary to distinguish different perspectives of the reform and modernization, on the one hand, and orthodoxy and fundamentalism, on the other.

Particular attention is aimed at both treating the matter public and political figures of the Muslim states, it is considered in the context of Islamic culture and philosophy.

Key words: traditionalism, modernism, Islam, philosophy, worldview.

Сейтахметова Н.А.,
Аймұхамбетов Т.Т.

**Ислам жаңғыруы мен
дәстүрленуінің ерекшеліктері**

Осы мақаланың авторларымен ислам жаңғыруы мен дәстүрленуінің спецификалық ерекшеліктеріне талдау жұмыстары жасалынды.

Қоғам алдында жаңа мыңжылдық кезеңіне қарай, діннің атап айтқанда, ислам дінінің қазіргі заманғы және дәстүрлі рөлін пайымдау, түсіну міндеттері тұр.

Ислам мәжілісінде дәстүрлі және заманауи өзара қарым-қатынастардың бағыттары мен анықтамаларының дәрежесі сипатталады.

Жалпы, қатынастардың қалыптасу деректерін сипаттай отырып, қоғамның қарым-қатынасы берілген қарым-қатынастарды реттеуді қарастырады.

Ислам жаңғыруы мен дәстүрленуін айта отырып, реформация және жаңғырудың бір жағынан ортодоксальді және екінші жағынан фундаментализмді әр түрлі ерекшеліктерін ажыратуға болады.

Мұсылман мемлекеттерінде мұсылман мәдени дәстүрлері мен философиясын қарастыратын саясаттық және қоғамдық сұрақтардың мағынасына мұқият көңіл бөледі.

Түйін сөздер: традиционализм, модернизм, ислам, философия, дүниетаным.

ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И МОДЕРНИЗМА ИСЛАМА

Ортодоксальность любой религии скорее заключается в ее трансцендентальных основаниях. Ислам, как и другие религии откровения, ортодоксальны в признании Бога, Божественного закона, Божественного откровения, которые существуют вне времени и пространства, они не подвластны человеческому разуму, ограниченному во времени и пространстве.

Если мы признаем такую ортодоксальность, тогда возникает вопрос: «Почему в нашем сознании появляется боязнь ортодоксальности религии. Почему мы поддаемся мысли, что религиозная ортодоксальность наносит вред человеку, развитию общества?» Если спросить глубоко верующего человека считает ли он те или иные моменты его веры ортодоксальными или неортодоксальными, скорее всего, он не поймет вопроса. Вера, атрибуты веры, религиозный культ для верующего человека также естественны, как его жизнь. Вопрос возникает там, когда разум начинает противостоять вере. Когда разум вторгается в область трансцендентального, пытается его объяснить или обосновать. В истории ислама такое противостояние, претензия разума на рациональное объяснение и обоснование религиозного трансцендентального присутствовали всегда. Мутазили-ты, ашариты, усилиты в своих философских исканиях пытались обосновать существование Аллаха и рациональное понимание Божественного откровения, дать рациональное объяснение духу Священных писаний и были преданы анафеме со стороны ортодоксального ислама. Но не только рациональность «посягала» на Божественное откровение. Суфизм, различные толки исмаилизма как пути иррационального понимания, интуитивного восприятия, «принятия Аллаха сердцем», также претендовали на «истинность» духовного восприятия Божественного. Аль-Газали в своем поиске Истины, которому он посвятил всю свою жизнь, в конце концов, пришел к выводу, что ни калам, ни ученые, ни философы, ни суфии не могут претендовать на Истину. У каждого из них своя Истина, истина ограниченная их «временем и пространством», что, по его мнению, еще раз подчеркивает «ограниченность» человеческого разума перед трансцендентальностью религиозного, Божественного [1]. Вместе с тем позитивное диалектическое единство рационального и трансцендентального, рационально-практического и религиоз-

но-духовного дало такой феномен мировой культуры, как мусульманский Ренессанс, который во многом определил развитие человечества.

Говоря о традиционализме и модернизации ислама, скорее всего, нужно различать различные ракурсы реформации и модернизации, с одной стороны, и ортодоксальности и фундаментализма – с другой.

Рассуждения об ортодоксальности и модернизации в философии и теологии ислама, теоретически присутствовали всегда как форма той же самой интерпретации. Но наиболее актуальными они стали в недавнее историческое время, в частности в конце XIX – начале XX века и носили двойственный характер и направленность. С одной стороны, с точки зрения одних исследователей, реформация ислама носила характер «возрожденческо-фундаменталистского религиозного реформаторства, предусматривающего преодоление социально-экономической отсталости мусульманских народов через возврат к идеализированному «золотому веку» ислама правления Пророка и первых четырех праведных халифов» [2, с. 219]. Это было вызвано, по мнению мусульманских богословов, размыванием основных догматов ислама, отходом людей от нравственно-этических идей, духовной деградацией общества, которое выражалось в отсутствии социальной справедливости, погоней за материальным богатством, отсутствие единства в умме. Сохранение и развертывание самой ортодоксии ислама проходило в рамках редукции, обращения к своим истокам, «золотому веку» ислама.

К данному направлению можно отнести взгляды Мухаммада бен абд аль-Ваххаба. Также часто используют политизированный вариант ваххабизма, который подпитывающий религиозный фанатизм и экстремизм, при этом он естественно разнится с собственно религиозно-реформаторскими идеями самого Ваххаба.

Вообще, необходимо помнить, что отнесение тех или иных мусульманских мыслителей к тому или иному направлению, или само определение этих направлений носит условный, субъективистский характер, так как в зависимости от контекста проблемы взгляды теологов интерпретируются исследователями по-разному.

Другими реформаторами-возрожденцами можно считать Джамаль ад-дина аль-Афгани (1839-1897 гг.) и его ученика Мухаммада Абдо (1849-1905 гг.). Они не просто призывали к возрождению ислама, открытию иджтихада, но и вносили свои собственные идеи, которые часто

приходили в противоречие с ортодоксальным исламом, за что собственно подвергались гонениям со стороны духовенства. Так аль-Афгани выступал не только основным идейным вдохновителем панисламизма, но и, отвергая таклид, выступал за свободу мысли в политике, религии, науке, выступал против социальной несправедливости. С точки зрения ортодоксии «некоторые взгляды Джамаль ад-Дина были экстремистскими. Он пытался возвести человеческий ум и логические умозаключения на тот же уровень, что и Божественное Откровение» [3, с. 202].

Мухаммада Абдо, продолжая идеи своего учителя, выступал за укрепление веры через разум и знание. Его теология «подчинена по существу одной цели – пробуждению в мусульманах веры в собственные силы, в возможности человеческого разума, в необходимость самостоятельного мышления и действия» [4, с. 296]. Ортодоксия относит его взгляды к крайне модернистским, обосновывая это тем, что Мухаммад Абдо, не только, следуя мутазилитским идеям, утверждал сотворенность Корана и поддерживал суфийскую доктрину «вахдат аль-вуджуд», но, и, будучи муфтием Египта, «в ряде своих трактовок и Фатв он, в конце концов, продемонстрировал отступничество. Так, в своем тафсире Корана он спокойно отбрасывает все чудеса, приписываемые пророкам или совершенные самим Богом посредством различных природных явлений. Для него стаи птиц, скинувшие глиняные камешки на армию Абрахи и его слона во время нападения на Каабу, были всего лишь возникшими из воздуха мельчайшими существами (микробами), которые распространили среди них болезнь. Таким же методом он сделал Фатву, позволяющую мусульманам участвовать в деловых операциях, предполагающих получение процентов» [5, с. 203]. Эти оценки позволяют говорить о том, что М.Абдо выступал за рациональное обоснование веры, отказ от слепого подчинения. Во многом его идеи строились на рациональном познании истинности тех или иных положений, за развитие науки (когда по его инициативе в университет аль-Азхар были введены предметы естественно-научного цикла), за развитие свободы и активности действия людей. При этом он утверждал необходимость нравственного и морального совершенствования человека, как необходимом условии реализации веры. По сути реформаторские идеи Абдо заключались в том, что «цель религиозной реформы состоит в том, чтобы вера очистила мусульман, сделала их

нравственно выше и содействовала улучшению условий их жизни» [4, с. 297].

Одним из ярких философов XX века и реформаторов ислама был Мухаммад Икбал. Его поэтическое и философское творчество содержит в себе многие новаторские идеи, которые во многом определили мировоззренческую основу ислама, пути развития мусульманской философии в условиях современности. В этой связи М.Т. Степанянц приводит слова западного ориенталиста, знатока ислама Кантвелла Смита: «Ислам как нигде не осуществил интеллектуальную модернизацию своего учения столь очевидно, как это сделал Икбал. Он велик, потому что с высочайшей точностью выразил то, что его единоверцы начинали существовать, но не были в состоянии сформулировать. Всякий современный мусульманин, который заговорит о религии, должен начать с того, что оставил Икбал, иначе его не стоит слушать» [1, с. 24].

В контексте модернизации ислама и развития мусульманской философии можно отметить, что, во-первых, одной из главных посылок всего творчества Икбала было возрождение Востока через критическое осмысление ислама. Во-вторых, он вовлекает в этот процесс все достижения современной философии и науки (что в какой-то степени является и возвращением к традициям мутазилитов). И, в-третьих, Икбал возрождает лучшие традиции и образцы мусульманской философии, теперь уже обогащенной и европейской философской мыслью.

В его произведениях всегда присутствует мысль, что философия в своем развитии прошла несколько этапов: первый – когда философские идеи Востока были трансформированы и систематизированы греками. Затем они вновь вернулись на Восток, когда получили свое дальнейшее развитие в мусульманской философии. Европа, используя все достижения философии, создала новые философские системы, и вот настает период, когда философская мысль требует нового духовного наполнения на Востоке.

При этом М. Икбал всегда подчеркивает сущностное единство человечества. Говоря о понимании и поклонении Богу, он отмечает: «Из всеобъемлющего Эго, который творит и хранит все эго, следует сущностное единство всего человечества. Деление людей на расы, национальности и племена, согласно Корану, преследует только цели идентификации. Мусульманская форма объединения в молитве, помимо ее когнитивной ценности, является еще одним свидетельством стремления реализовать это сущ-

ностное единство человечества как факт жизни посредством уничтожения всех границ, разделяющих людей» [1, с. 98].

Общественные и политические деятели исламских государств тоже участвуют в разработке теоретических основ модернизации ислама. Ярким примером этого является позиция бывшего президента исламской Республики Иран Мухаммеда Хатами. В своих рассуждениях о современных задачах исламского мира, он говорит о преодолении пассивности и бездействия, активного включения в современные цивилизационные процессы. На этом пути Хатами призывает к всестороннему, сбалансированному и устойчивому развитию исламского мира «Еще одной благоприятной предпосылкой для обеспечения безопасности, стабильности и независимости исламских обществ, а также чести и достоинства мусульманских стран, на наш взгляд, является всестороннее, сбалансированное и устойчивое развитие. Оно должно обеспечить участие в этом процессе всех граждан, групп и слоев общества, в том числе, женщин и молодежи. В таком «развитии» центральным фактором является человек. Обеспечение для него возможности пользоваться всеми материальными и духовными благами жизни составляет основополагающую цель названного процесса. Для того, чтобы обеспечить такое развитие, мы должны, в первую очередь, определить и разработать его соответствующие модели, учитывающие конкретные особенности каждого из наших обществ и исламского мира в целом» [6, с. 33].

Далее, рассуждая о задачах исламского мира в настоящий момент, продолжая традиции мусульманской философии, он говорит о цивилизации как результате ответов человека на вопросы, заданные им самому себе: существованию, мире, себе – и как результат всех его усилий по обеспечению своих потребностей. Отсюда он делает вывод, что постоянным для человека, помимо его потребностей и желаний, является его вечное стремление к познанию. Однако конкретные формы и содержание вопросов и потребностей человека меняются в зависимости от времени и места. Цивилизации существуют, пока они обладают способностью находить ответы на постоянно возникающие новые и новые вопросы и обеспечивать постоянно меняющиеся потребности человека. В противном случае они обречены на умирание. Поскольку цивилизации – дело рук человеческих, они могут рождаться, развиваться и умирать. В наше время и вопросы, которые встают перед человеком, и его пот-

ребности во многих отношениях отличаются от тех, что были у наших предков. Отсутствие вопросов приводит к исчезновению мысли, что, в свою очередь, неизбежно ведет к пассивности и подчинению другим. Все эти рассуждения направлены на необходимое признание своего прошлого, но не для того, чтобы туда вернуться и там остаться – это было бы настоящим регрессом, а для того, чтобы, открыв для себя сущность нашей самобытности, критически оценить прошлое, и главное – найти тот плацдарм, который позволит выйти за границы настоящего и совершить переход в будущее [6].

Именно совокупность всех идей «мыслящего» ислама, ислама интеллектуалов дали повод говорить об ортодоксальности и его модернизации. Но в своих религиозно-философских построениях эти мыслители ни в коем случае не пересматривали основные идеи ислама как религии, его духовно-нравственных оснований. Наоборот, духовность, совершенствование личности, место и роль человека в прогрессе общества, роль религии в прогрессе человеческой цивилизации явились ядром модернизации исламских идей. Ортодоксальность в следовании духовно-нравственным принципам ислама, как и в любой другой религии, носит позитивный характер, характер постоянной доминанты. Можно говорить о том, что идет модернизация ислама с точки зрения отрицания негативно-го проявления ортодоксальности ислама в вопросах социальной справедливости, социального устройства, достижения гармонии в становлении человеческой личности, в гармонии и гуманизме социальных отношений и связей, достижения счастья отдельным человеком и человеческим сообществом вообще.

Мусульманские идеологи, придерживаясь Корана, Сунны, шариата, стремились к осовремениванию ислама в интересах освоения достижения современной цивилизации, при сохранении мусульманских ценностей. Исследователи отмечают появление реформаторства, которое затронуло многие стороны мусульманской идеологии и которое можно назвать модернистским направлением. В сфере развития исламского права реформы были направлены на адаптацию религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим реалиям, происходила трансформация мусульманского права. Определенное ограничение юрисдикции шариатских судов и введение уголовных кодексов и других правовых документов позволило модернизировать правовую систему

исламских государств вместе с сохранением основных положений шариата. В сфере экономики получили дальнейшее развитие положения ислама, касающиеся банковской системы и торгового сотрудничества, использования финансовых средств для развития общества, примером которого может служить исламский банк развития. В области общественного сознания, наряду с идеей мусульманской уммы, стали развиваться идеи национального самосознания, которые явились основой народно-освободительного движения исламского мира. Были разработаны и внедрены различные формы и системы образования, определенной трансформации подвергся вопрос участия женщины в общественной жизни. Экономическая отсталость мусульманского мира привела реформаторство к пересмотру и восстановлению положений ислама, способствующих решению задач, освоению достижений научно-технической революции. Развитие знания, науки, внедрение достижений научно-технического прогресса были осознаны как первоочередные задачи развития исламского мира. Все это становится своего рода идеологией, которая строится на синтезе мусульманского образа жизни с достижениями европейской цивилизации и подпитывается идеями космополитизма самого ислама.

Также можно говорить о разнообразии форм динамики ислама, обусловленной определенной хронологией этих изменений. Во-первых, можно выделить ранний этап реформаторских идей, когда появляются собственно крупные идейные течения в самом исламе – суннизм и шиизм, калам и мутазилизм, суфизм и фальсафа, которые сами в свою очередь постоянно испытывали изменения. Второй период, можно назвать периодом возрождения, когда размывание основ ислама вынудило теологов говорить «о возвращении к истинному исламу времен Пророка», причем идеи возрождения остаются актуальными и в настоящее время. Третий период можно охарактеризовать как рождение реформаторства под воздействием цивилизационных достижений Запада, когда религиозное реформаторство старалось преодолеть тормозящее влияние религии на социальный прогресс. Четвертый период связан с поиском собственно исламского пути развития, когда исламские идеологи вели поиск разрешения противоречий между капиталистическим и социалистическим путями развития мира. Наконец, мы можем говорить о новых реформаторских идеях в условиях глобализации, создания нового миропорядка,

когда ислам усиленно ведет поиски своего места в мире, сохранения своих религиозных ценностей в условиях диалога культур и цивилизаций.

По формам динамику изменения в исламе условно можно представить типологическими схемами, включающими четыре вида конфессиональных течений – ортодоксию, модернизм, реформаторство, возрожденчество. Возрождение близко к фундаментализму – сохранению в чистоте своих основ. При этом нужно отметить, что фундаментализм в исламе в позитивном понимании (как сохранение принципиальных оснований) присущ всем течениям. В негативе, когда идет отрицание всяких изменений, фундаментализм смыкается с ортодоксией. Модернизм и реформаторство близки по своему духу, но имеют разную направленность. Модернизм, так или иначе, ведет к сужению сферы влияния религии и смыкается с секуляризацией, а реформаторство – в своем стремлении изменения, тяготеет к сохранению своих основ и ближе к адаптации.

Конечно же, все эти реформаторские идеи могли возникнуть лишь на определенных основаниях. Прежде всего можно выделить демократизм и плюрализм ислама, несмотря на кажущуюся его догматичность и нетерпимость к инакомыслию. Даже самому Пророку приписывают высказывания о том, что его последователи разделятся на 73 направления (но при этом отмечается, что только одно – его последователи сохраняют веру в чистоте и получают за это Божественное благословение). Идея Уммы как наднационального образования в какой-то степени роднится с универсальностью мировоззрения, выводит ее на уровень космополитизма. Во-вторых, важным и решающим является поликультурализм ислама. Он всегда лояльно относился к культурам, вовлеченным в свою орбиту, происходил синтез исламских ценностей с ценностями других этнокультур. В-третьих, определяющим является доминирование коранической идеи о приоритете разума и знаний. «Одна из серьезных проблем, встречающихся в религиозных обществах, – и, к сожалению, исламский мир тоже не избежал этого, – это ложное представление, что там, где есть религия, человеку необходимы либо разум, либо религия. При этом забывают, что даже религию можно постигнуть через разум. Существует ли какой-нибудь иной интеллектуальный инструмент, кроме разума? Разница между верующими и неверующими людьми состоит не в том, что неверующий человек живет разумом, а человек религиозный в

разуме не нуждается: и тот, и другой в равной степени нуждаются в силе разума и должны использовать его. Разница состоит в другом: человек верующий обладает двумя книгами, а человек неверующий только одной. Человек, который не верит в Бога и в Божественное откровение, располагает только книгой природы, которую он постигает с помощью разума. У человека религиозного тоже есть эта книга, и, как человек, являющийся частью природы, он тоже постигает природу с помощью разума, приобретает знания, изучает науку и философию, но в дополнение к этому он обладает и еще одной книгой – Книгой божественного закона и Божественных откровений» [6, с. 10]. В этих словах Хатами подчеркивает именно кораническую традицию – следование разуму: «Разве же тот, кто знает, что то, что ниспослано тебе от твоего Господа, – истина, подобен тому, кто слеп? Ведь вспоминают только обладающие разумом» [1, 13:19].

Организационным основанием можно считать принцип шура, который является принципом коллективного принятия тех или иных решений. Шура еще является принципом коллективного принятия тех или иных решений. Шура еще понимается и как взаимное совещание или совещательное управление. По сути, именно принцип Шуры лежит в основании исламского парламентаризма, деятельности многочисленных исламских международных организаций.

Исходя из того, что основными идейными источниками считаются Коран и Сунна, можно отметить и те основания реформаторства, которые заложены в самих священных текстах и хадисах. Например, в сфере права предписания Корана «классифицируется на: а) «мукам» – фундаментальные заповеди ислама, носящие обязательный характер; б) «муташабих» – предполагающие различные интерпретации и не носящие обязательного характера. Сунна в свою очередь, классифицируется на: а) «каул» – высказывания Пророка, б) «фиаль» – деяние или практика действий Пророка; в) «такрир» – одобрение Пророком действия или практики действия кого-либо» [7, с. 35].

Эпистемологическим основанием также выступала диалектика исторически сложившихся подходов к толкованию Корана – «тафсир». Так существовали и существуют практики толкования «ат-тафсир би-л-илм» (в рамках мусульманской традиции) и «ат-тафсир би-р-рай» (на основании личного мнения). Важным и в настоящее время остается диалектика понимания коранического текста: «ахл аз-захир» (буквальное

понимание текста) и «ахл ал-батин» (раскрытие «скрытых», «тайных» смыслов текста).

Действительно, даже с точки зрения богословия, если допустить, что человек тварен и несовершенен, и изменяется во времени и пространстве, то и понимание вечных смыслов изменяется с изменением самого человека, с расширением познания идет постоянное расширение знания самих смыслов.

Следует также отметить такие эпистемологические основания реформаторства в исламе, как исходные положения мусульманской теории познания, как «талаб ал-илм» – поиск религиозного знания, «илм-марифат» – познание, «илм-ал истидлал» – познание через выводы разума, «акмин джихати ш-шафар» – благородный разум.

Религиозно-мифологическим основанием реформаторства послужили ранее разработанные подходы в мусульманской теологии и философии. Прежде всего, это иджтихад – методология принятия самостоятельного решения, им могли пользоваться как крупные ученые, муджтахиды, факихы, так и мусульманская община. Хотя в богословской литературе иджтихад рассматривается только в контексте правовой и законодательной деятельности: «Иджтихад: один из принципов, существующий, а исламском правоведении, а также соответствующий ему процесс рассуждения, посредством которого выводятся исламские Фатвы (после правоведения тщательного исследования первоисточников). Первые иджтихады осуществлялись сахаба, сподвижниками Пророка Мухаммада» [3, с. 261]. На наш взгляд, реформаторы ислама понимали его более широко и использовали как методологический принцип и в других сферах.

Другим методологическим основанием реформаторства может служить иджма – согласное мнение наиболее авторитетных знатоков религиозных наук, считающееся мнением своей уммы. Иджма считается в мусульманском праве допустимым способом принимать решения по проблемам, по которым не удается найти ответа в Коране и Сунне. Аналогичными иджме являются источники развития мусульманского права: истихсан – одобрение, предпочтение, прием рационального решения правовых вопросов; истислах – учет интересов, прием формулирования норм фикха рациональным путем. Широко используются в мусульманской теории познания такие методы, как кьяс – суждение по аналогии, позволяющий решить вопрос на аналогии с тем, что имеется в Коране или Сунне, ахль ар-рай – решение вопроса с помощью личного

мнения мусульманина, используя логический, рациональный источник, в противоположность ахльаль-хадис – решение вопроса, строго следуя преданию, историческому источнику.

Принципы шуры, иджтихад и иджма в какой-то степени явились идейными основаниями создания различных международных исламских организаций, которые могут принимать те или иные решения, касающиеся жизни мусульманского мира.

Эти принципы лежат в основе деятельности таких международных исламских организаций, как Всемирный исламский конгресс (1926 г.), Лига исламского мира (1962 г.), Организация исламская конференция (1969 г.), во главе которой стоит Конференция глав государств и правительств, членом которой Казахстан является с 1995 года. ОИК, согласно Уставу, в своей деятельности исходит из «... приверженности основным правам человека и Уставу ООН, цели и принципы которой лежат в основе плодотворного сотрудничества между всеми народами; ...действий на благо укрепления счастья человечества, его свободы и прогресса во всех областях; ...стремления объединения своих усилий для установления мира во всем мире, обеспечивающего безопасность, свободу и справедливость для своих народов и всех народов мира.» ОИК приняты фундаментальные документы, отражающие политику мирного сотрудничества: «Кодекс поведения стран-членов ОИК в борьбе с международным терроризмом» (1994), «Всеобщая исламская декларация прав человека» (1981), «Этнический кодекс исламской информации» (1996), «Дакарская декларация», Амманская декларация (2005) и другие.

Таким образом, в заключение можно сказать, что проблема ортодоксальности и модернизации ислама зависит от мировоззренческих и идеологических установок, с которыми мы подходим к решению проблемы. Понимание ортодоксальности ислама с точки зрения идеологической борьбы методов политизации религии ни в коем случае не должна затемнять решение проблемы в теоретическом плане с выходом на практику выработки духовного согласия и межконфессионального сотрудничества. Только правильное понимание истин ислама как религии, как религиозной идеологии, призывающей человека к справедливому социальному устройству ислама как образа жизни, как духовно-религиозного пути человека и народов даст нам всем возможность движения к миру и согласию, духовному возрождению и счастью для отдель-

ного человека и человечества в целом. Человечество должно уважать себя через уважение выбора, сделанного тем или другим народом, через взаимопонимание и духовное согласие в признании разнообразия путей развития человечества.

Литература

- 1 Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Мухаммад Икбал; пер с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2002. – 200 с.
- 2 Бог – человек – общество в традиционных культурах востока. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 224 с.
- 3 Абу Амина Биляль Филипс. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха /пер. с англ. Т.В. Гончаровой. – М., 2003. – 281 с.
- 4 М.Т. Степанянц. О религиозно-философских взглядах Мухаммада Абдо/Религия и общественная мысль стран Востока. – М., главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974. – 336 с.
- 5 Абу Амина Биляль Филипс. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха / пер. с англ. Т.В. Гончаровой. – М., 2003. – 281 с.
- 6 Сейид Мухаммад Хатами. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 464 с.
- 7 Жданов Н.В. исламская концепция миропорядка. – М.: Междунар. отношения, 2003. – 568 с.

References

- 1 Muhammad Iqbal. Reconstruction of Religious Thought in Islam / Muhammad Iqbal; translated from English., foreword. And comments. MT Stepanyants. – M.: Eastern. lit., 2002. – 200 p.
- 2 God – man – society in the traditional cultures of the east. M.: Nauka. Publishing company “Eastern Literature”, 1993. – 224 p.
- 3 Amin Abu Bilal Phillips. Laws of Muslim life. Evolution of Fiqh / per. from English. TV Goncharova. – Moscow, 2003. – 281 p.
- 4 MT Stepanyants. About religious and philosophical views of Muhammad Abduh / Religion and social thought of the East. – M., a major revision of Oriental Literature Publishing House “Nauka”, 1974. – 336 p.
- 5 Amin Abu Bilal Phillips. Laws of Muslim life. Evolution of Fiqh / per. from English. TV Goncharova. – Moscow, 2003. – 281 p.
- 6 Seyyed Mohammad Khatami. Dialogue of civilizations: the path to understanding. – Almaty: Dyke-Press, 2002. – 464 p.
- 7 Zhdanov, NV The Islamic concept of world order. – M.: Internat.relations, 2003. – 568 p.