

КОНЦЕПЦІЯ ВЛАДИ В ІСЛАМІ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНОГО ПОЛІТИЧНОГО ПРОЦЕСУ

Стаття висвітлює особливості формування та розвитку концепції влади в ісламі. У статті також аналізуються західно– та східноцентричний дискурси визначення ролі ісламської концепції влади у рамках глобального політичного процесу. Обґрунтовується та ілюструється розвиток тенденції трансформації деяких релігійних догм і трактування сакрального змісту першоджерел з метою спрощення процесу передачі та легітимізації влади.

Ключові слова: Іслам, концепція влади, політичний режим, релігійна складова, легітимізація влади, глобальні трансформації.

КОНЦЕПЦИЯ ВЛАСТИ В ИСЛАМЕ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Статья освещает особенности формирования и развития концепции власти в исламе. В статье так же анализируются западно - и восточноцентричный дискурсы определения роли исламской концепции власти в рамках глобального политического процесса. Обосновывается и иллюстрируется развитие тенденции трансформации некоторых религиозных догм и трактовки сакрального содержания первоисточников с целью упрощения процесса передачи и легитимизации власти.

Ключевые слова: Ислам, концепция власти, политический режим, религиозная составляющая, легитимизация власти, глобальные трансформации.

THE POWER CONCEPT IN ISLAM IN THE GLOBAL POLITICAL PROCESS CONTEXT

The article highlights the peculiarities of forming and power concept progress in Islam. Eastern- and Western-centric discourses of definition of a place and a role of Islamic power concept in the framework of global political process are also analyzed in the article. The evolution of some religion dogmas transformation tendency and interpretation of primary sources sacral sense aimed on simplicity of power transfer and power legitimization process is illustrated and argued.

Key words: Islam, power concept, political regime, religious component, power legitimization, global transformations.

У XXI сторіччі глобалізація набула більш чітких рис, оскільки вона супроводжується конструюванням нового типу відносин і формуванням світогляду, що ґрунтуються на уявленнях про єдність світу, подібність його складових частин та їх прагнення до поєднання у майбутньому, інституційних змін і зміцнення світової нової структури. Але чітке уявлення про основні складові та характеристики глобального цілого ще несформоване, через що набувають суперечливого характеру такі ключові поняття теорії глобалізації, як: криза, національна держава, відмирання держави, модернізація та вестернізація, демократична однополярність та інші.

Ідея відмирання значущості ролі національної держави з подальшою її заміною на самокеровані об'єднання громадян, що реалізується у рамках Євросоюзу, набула нової форми у близькосхідній концепції побудови так званого „глобального халіфату”. Ця ідея

знайшла багато прибічників як у Європі, так і в країнах третього світу (Центральна Африка) і навіть на пострадянському просторі (Середня Азія).

Слід зауважити, що національна та релігійна ідентичності відіграють велику роль у світогляді громадян будь-якої держави, що позначається певним чином на їхньому ставленні до політичних подій і явищ у своїх країнах та на поза їх межами. Це можна побачити на прикладах військових протистоянь і конфліктів, у яких виявляється конкретне (позитивне/негативне) ставлення до їх перебігу та способів розв'язання. Проте досліджуючи ці явища, вчений може дійти певних висновків, обравши конкретний науково-методологічний інструментарій для аналізу та подальшої екстраполяції їх розвитку. При цьому не менш важливим є його особиста позиція щодо політичної ситуації.

Наприкінці ХХ ст., коли у багатьох країнах світу посилюються процеси так званого „ісламського ренесансу”, сформовано у свідомості світової спільноти уявлення про „ісламську загрозу” та „зіткнення цивілізацій”, що підсилює науковий інтерес і закономірну зацікавленість у вираженому аналізі ситуації в ісламському світі. Але тут слід зазначити, що ісламській світ ніколи не виступав у ролі консолідованого суб'єкту міжнародної політики, бо він складається з численних і структурно неоднорідних акторів політичної взаємодії [1, с. 22-23].

Мусульманські спільноти існують практично в усіх країнах світу та поєднують у своєму складі понад 1,5 мільярди людей. У 35 країнах світу мусульмани становлять більшість населення, а у 29 країнах вони є впливовими релігійними громадами. У 28 країнах світу (Єгипет, Кувейт, Іран, Ірак, Марокко, Пакистан, Саудівську Аравію, Оман та ін.) іслам було визнано державною чи офіційною релігією. Переважна більшість мусульман проживає у країнах Близького Сходу, Середній Азії, Центральній, Південній і Південно-Східній Азії та Північній Африці. Окрім держав з різноманітними формами правління, державного устрою та політичними режимами, так званий „ісламський світ” представлений також й іншими суб'єктами, які беруть активну участь у міжнародному політичному процесі. Серед них можна виділити:

- *етнічні спільноти*, що не мають власної державності, але консолідують зусилля для її отримання (наприклад, курди та палестинці);

- *міжнародні організації*, покликані забезпечувати регіональну стабільність і координацію дій у системі міждержавних відносин (Ліга арабських держав, Організація „Ісламська конференція”);

- *міжнародні недержавні організації* (Ліга ісламського світу, Народний ісламський конгрес та інші);

- *неурядові релігійно-політичні організації* (Асоціація „Арраїд”, „Хезболлах”, „Світовий фронт джихаду” тощо).

Таким чином, усе це різноманіття суб'єктів ісламської дії формують так званий „ісламський фактор”, під яким вітчизняні та зарубіжні дослідники розуміють сукупність догм і практики ісламу, які прямо чи опосередковано впливають на соціально-політичне, економічне та духовне життя окремої країни, групи країн та навіть деяких регіонів. Отже, метою статті є дослідити вплив ісламу на розвиток сучасного політичного процесу у контексті глобалізації.

Проблемам, так чи інакше пов'язаним із політичним самовизначенням ісламського світу, присвячено багато досліджень вітчизняних і зарубіжних учених. Вітчизняна та російська школа орієнталістики (або ісламознавства), представлена широким спектром досліджень соціально-політичного та культурного розвитку Країн Близького Сходу та Північної Африки у працях Жданова М.В., Ігнатенка А.А., Делягіна М.Г., Ланди Р.Г., Гаджієва К.С., Кирюшка М.І., Ганкевича В.Ю., Грязневича П.А., Прозорова С.М., Жангожи Р.Н., Колодного А.М., Кочубея Ю.М., Шведа В.О., Герасіної Л.М. та інших. Наукові дослідження сучасних західних учених-сходознавців пов'язані переважно із історіографією та цивілізаційним, системним аналізом країн вказаного вище регіону. Ці

дослідження умовно можна поділити на дві категорії: перша – дослідження американських та європейських дослідників (Саїд Е., Вульф Л., Франк А, Нойман І. та ін.) постколоніального періоду, підхід яких до вивчення Сходу характеризується як нереалістичний („уявний схід”); друга – дослідження у царині політичної антропології та історіографії (Еспозіто Дж., Льюїс Б., Фішер М., Уотт У.М.). У розумінні такого поліцентричного та полівекторного явища, як ісламський фактор стають у нагоді першоджерела та роботи вчених – представників країн Близького Сходу (Жарраф М., Санаї М., Раванді-Федаї С.М., Хачім Ф.І., Аннаїт А., Рамадан Т., Муктадар Х., Джемаль Г.Д. та ін.).

У нашому дослідженні іслам розглядається як інтегральна система, що органічно поєднує у собі духовну, історико-культурну та соціально-політичну складові. І саме соціально-політична складова, пов’язана з проблемою трактування концепції влади, спричинила розкол мусульманської спільноти одразу після смерті Пророка Мухаммада у VII-му ст. За твердженням А.А. Ігнатенка [2, с. 114-115], саме у цей час починається використання ісламу у боротьбі за визнання легітимності претензій на владу ватажків перших груп його прихильників серед численних претендентів на роль нового наступника-очільника усієї мусульманської спільноти (умми). Ця боротьба поступово породжує ряд нових розбіжностей, що спричиняють утворення багатовекторного та багатополюсного середовища всередині тогочасної ісламської цивілізації (див. рис. 1).

Розкол мусульманської спільноти на окремі релігійно-політичні групи мав величезний вплив на формування ідеології ісламу, в першу чергу – його державно-правових доктрин [3, с.104]. Ісламська політична доктрина – це науково-філософська теорія, вчення, керівний політичний принцип [4,с. 403, 475, 624], основу якого складають аяти Корану, хадіси та фетви (колегіальні рішення ісламських богословів і мислителів). Та чи інша ісламська політична ідеологія дає змогу вірянину з позицій конкретної політичної доктрини зрозуміти та оцінити дійсність, сформулювати інтереси та реалізувати їх. А створена на базі ідеології концепція визначає спосіб розуміння та трактовки того чи іншого явища, події. Розглянемо ключові положення ісламської політичної доктрини.

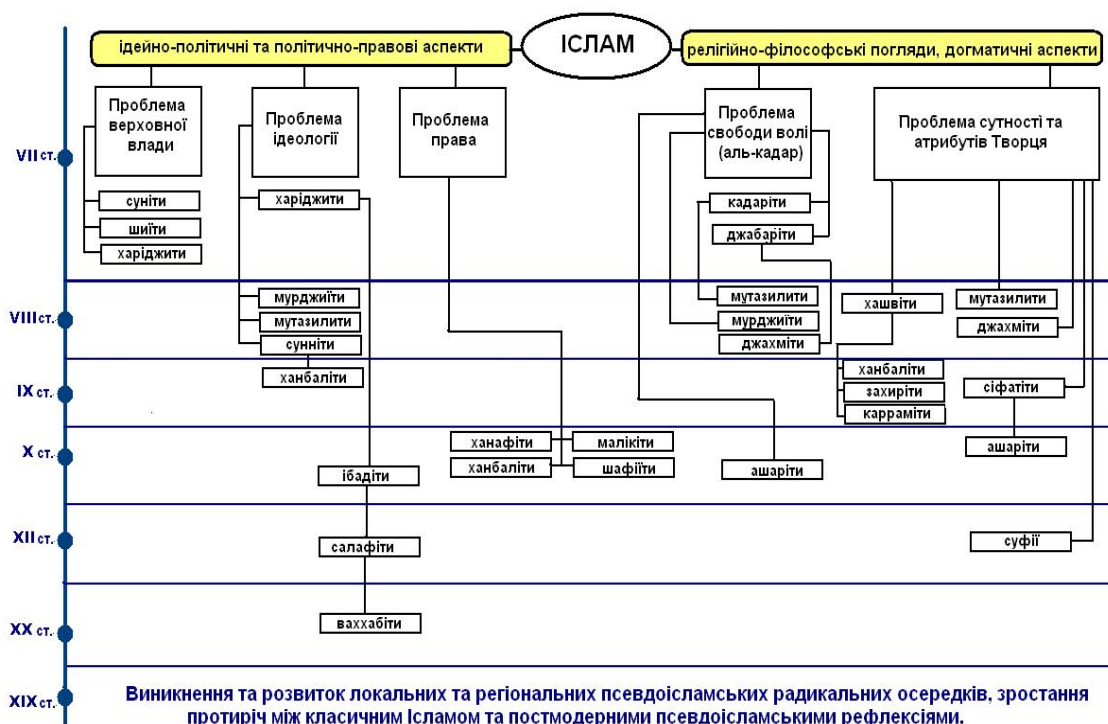


Рис. 1. Основні ідейно-політичні течії в Ісламі [3, с.105)].

Першоджерела (Коран, хадіси та їх тлумачення – іджтіхад) містять у собі всі ті необхідні положення, на основі яких повинно ґрунтуватися життя суспільства. Верховна влада належить виключно Творцю, а люди покликані лише реалізувати її на землі (Коран 12:40) [5, с. 235]. Таким чином, можна припустити, що з моменту свого зародження ісламу був притаманний політичний вимір [6, с.45]. Конкретне втілення ідеї влади з позицій ісламу представлено у концепціях суспільного устрою – „халіфаті„ (у сунітів) та „імаматі” (у шіїтів). Серед основних причин існування халіфату аль-Газалі вказує на важливість контролю з боку організованої структури за дотриманням вірянами своїх релігійних обов’язків, попередження виникнення анархії, розв’язання конфліктів у спільноті, тощо [7, с. 19-20]. У Аль-Маварді є влучне визначення цієї форми державного устрою, що є визнаним усіма представниками сунітських богословсько-правових шкіл (мазхабів): „Халіфат являє собою наступництво місії Пророка у захисті віри та керуванні земними справами”. Але саме слово „халіфат” може тлумачитися як форма влади, яка реалізується халіфом, який зосереджує в своїй особі як релігійне, так і світське керівництво. Він може обиратися авторитетними представниками спільноти, або призначатися колишнім халіфом (що свідчить про існування певних проявів демократії на ранніх стадіях розвитку ісламської політичної доктрини). Захоплення влади силоміць вважається поза законом. Халіф повинен відповідати таким вимогам: бути чоловіком, досягти повноліття, походити з роду засновника Ісламу Пророка Мухаммада, володіти глибокими знаннями у релігійно-правовій царині (при цьому не зобов’язаний бути богословом чи релігійним діячем) та мати високий рівень інтелекту, бути справедливим, уміти керувати в інтересах спільноти-умми. Вимога щодо походження залишається дискусійною серед улемів. Крім того, вона стосується халіфа тільки в тому випадку, якщо мається на увазі управитель всієї умми, а не її окремих осередків.

З іншого боку, халіфат – дефініція форми соціального устрою, визнаного більшістю мусульман. У Корані згадується, що Господь призначає свого намісника на землі у подібності людини (Коран сура 2 „Корова”, аят 30) [5]. Таким чином, кожний мусульманин вважається намісником Творця на землі (цієї думки дотримувалися харіджити, визнаючи право бути обраним за кожним членом умми, незважаючи на етнічну приналежність і соціальний статус) та мусить дотримуватись релігійних законів і норм. Тому логічно, що халіф є не тільки послідовником місії Пророка Мухаммада, а й представником усіх мусульман, від імені яких він виступає.

Спільноті належить право не поступатися своїми повноваженнями „найкращому” з своїх представників, а лише доручати керівництво нею. Відповідальність халіфа перед суспільством, яка виражається у додержанні догм ісламу, є основою легітимності його влади. Тому тут слід підкреслити, що певний суверенітет має не тільки очільник, а й кожний член спільноти, який також є своєрідним халіфом. Влада у абсолютному розумінні належить лише Господу (Аллахові). Таким чином, невід’ємність політичної влади від спільноти й від її окремого представника закріплена в ісламі як релігійна догма, обов’язкова для всіх.

У зв’язку з цим заслуговує на увагу дефініція „ар-рідда” [8, с.161-162]. Згідно з дослідженням Грязневича П.А., дієслово „радійя” та похідні від нього дієслівні іменники та інші форми слова зазвичай вживалися щоразу, коли виникала потреба у визначенні ставлення до кандидата на посаду халіфа. Це мало практичне застосування у тих випадках, коли була необхідність показати, що претендент відповідає вимогам більшості й тому визнається нею у якості керівника спільноти-умми. Зокрема, це стосується сунітської концепції влади. У шіїтів сформувався дещо інший погляд на сутність влади: влада ґрунтується на вченні про імамат. Це – верховне керівництво мусульманською державою-спільнотою. Шіїтськими теологами розроблена теорія, що проголошувала закріплення верховної влади за родом (домом) Алі, який був чоловіком дочки Пророка Фатіми. Але з часом, коли кількість нащадків Алі значно зросла, розпочалися безперервні суперечки між ними щоразу, щойно вмирав черговий імам, бо детального механізму легітимізації

правонаступництва не було вироблено. Крапку у численних чварах за владу було поставлено лише аятолою Р. Хомейні, коли на конституційному рівні було встановлено розподіл влади на світську та духовну, а також чітку процедуру обрання духовного лідера нації (імама) [9, с. 64 - 75].

Класична шіїтська концепція влади заснована на тезі про те, що імамат – це милість Аллаха та у певному сенсі продовження пророцтва. Тому імам не може бути обраний. Він – єдиний і легітимний представник влади Творця на землі, нащадок сокровених знань. Той хто помер, не визнавши імама свого часу (явного чи прихованого), той помер у стані близькому до язичництва (куфра). Тут зазначимо, що питання пов'язані з діяльністю держави, відносяться у шіїтів до категорії релігійних догм, а не до питань права (фікха), як у сунітів.

Між тим переважна більшість мусульман виходять з того, правитель має бути підконтрольним спільноті, а влада халіфа має прикладний, функціональний, а не сакральний характер. У працях ібн-Таймійї та ібн-Хазма можна знайти також згадки про те, що іслам розглядає правителя лише у якості „першого серед рівних” [10, с.5], тобто згідно до коранічної настанови (Коран сура 3 аят 159) [5] очільник спільноти повинен радитися з її представниками щодо прийняття рішень. Звідси ісламські богослови виокремлюють принцип „аш-шура”, тобто принцип наради, який, на їхню думку, є основним принципом релігії та обов'язковий припис. Хоча деякі богослови висловлюють думку про рекомендаційний характер рішень шури. Згідно з догмами ісламу, на нараду не виносяться питання, які чітко вказані у Корані та хадісах, як, наприклад, заборона на поширення наркотичних засобів та алкоголю, бо волевиявлення народу не має вступати у протиріччя з нормами Ісламу.

Кожна повнолітня людина має можливість і зобов'язана брати активну участь у формуванні шури, до якої можуть входити як видатні вчені-богослови, так і фахівці з інших галузей науки. Члени шури обираються за такими ознаками: праведність, освіченість, соціальна активність. Шура може складатися як шляхом обрання, так і делегуванням представників від різних груп населення. Сприйняття ісламу як влади корпорації священнослужителів є також помилковим, бо клерикалізм є неприйнятним, про що свідчать аяти Корану (сура 9 аяти 31-35, сура 3 аят 78) [5]. Природно, що існування шури передбачає наявність політичної діяльності та ідейного плюралізму.

Політична система та еволюція політичних доктрин ісламу ґрунтуються на трактовці таких дефініцій як „умма”, „джамаат”, „сулах” (угода), „баяй” (присяга) та „джихад”.

„Умма” – єдине світове як релігійне, так і політичне співтовариство мусульман, символом суверенітету якого виступає халіф. Саме часто згадувана у коранічних текстах умма, а не держава, має докладати зусиль для встановлення ісламського світового ладу. Хоча іслам взагалі не передбачає відчуження державних і політичних функцій від спільноти на користь так званої корпорації професійних політиків, але сучасна реальність доводить протилежне.

У багатьох сучасних трактуваннях умма визначається, як певного роду нетериторіальна спільнота-держава, до якої належить кожний мусульманин за правом свого віросповідання. Умма розглядається як єдиний організм, що передбачає колективну релігійну відповідальність за покладені на неї обов'язки, хоча й складається з низки „джамаатів” – самокерованих релігійно-політичних груп чи союзів, тобто з релігійних спільнот, в середині яких здійснюється влада. „Джамаат” у певному сенсі може розглядатися як своєрідна неурядова автономна організація, що входить до загального цілого, яке формує ідеологічно-духовний і політико-правовий простір умми.

У ряді випадків, коли спільнота-джамаат набуває політичного чи територіального оформлення, її можна порівнювати з давньогрецьким полісом або з полісом-державою, де управління та підтримання правопорядку реалізується за допомогою механізмів, близьких до прямої демократії. Саме таким було політичне утворення, засноване Мухаммадом у Медині. Але тут зазначимо, що концепція існування джамаату як соціально-політичного

утворення сягає своїм корінням у доісламські часи, коли головними чинниками консолідації певної спільноти (як наприклад, серед язичників Мекки) виступали родоплеменні зв'язки та спільні економічні інтереси. І тому у доісламські часи управління спільнотою здійснювалося від імені ради старійшин з впливових племен та обраного з поміж них голови. А ця спільнота за сутністю була лише тимчасовою корпорацією купців, яких поєднували тимчасові економічні інтереси, що дуже часто ставали джерелом виникнення між ними численних суперечок. І лише Мухаммадом у Медині було розпочато процес консолідації мультикультурного соціуму в єдину спільноту шляхом укладання письмових багатосторонніх угод. Прикладом цього слугує наведений У.М. Уоттом [11, с. 242-246] текст так званої „Конституції Медини” – письмової угоди (кітаб) Пророка Мухаммада між вірянами та мусульманами-курайшитами та жителями Йасріба (інша, більш давня, назва Медини) та тими, хто слідує за ними, приєднується до них, живе поруч з ними та воює (джихад) разом з ними за віру... Таким чином, умму ми можемо визначити як своєрідне глобальне мусульманське громадянське співтовариство, а джамаати – як його більш компактні елементи на місцях. Умма може бути як пов'язаною з державою, в основу законодавства якого покладено шаріат, так й існувати без неї.

Взаємовідносини між халіфом і населенням будуються на основі суспільного договору (сульх), що наголошено у Корані (сура 8, аят 58) [5]. Держава та її закони розглядаються як різновид суспільного договору, у якому досягається максимально допустимий компроміс та встановлюється баланс інтересів різноманітних соціальних груп. „Тагут” або правитель-узурпатор влади, деспотія та авторитаризм, також суворо засуджуються, бо іслам визнає принцип рівності всіх членів умми перед основним законом незалежно від соціального походження та посади. Основним завданням умми є джихад або боротьба за встановлення та поширення ісламу як всередині мусульманської общини, так і у зовнішньому світі. Тому можна окреслити головне політичне завдання ісламу як глобальне поширення свого проекту. Для цього передбачено інструмент джихаду. До останньої з його категорій – озброєної боротьби – залучаються всі члени спільноти лише у випадках, коли їх піддають гнобленню через релігійні погляди, зневажають їх право жити на рідній землі, загрожують життю та здоров'ю людей або у разі військового вторгнення на їх законні території. Джихад у формі озброєної боротьби згідно з Кораном не можна вести з-за особистої помсти, за винагороду чи заради військових трофеїв, чим дуже часто зловживають сучасні політичні лідери. Як от нещодавно лідер Лівійської Джамгурії (Республіки) Муаммар Каддафі проголосив джихад Швейцарії, маючи на меті помститися уряду країни, у якій виник конфлікт між представником готелю та сином лівійського очільника через неадекватну поведінку президентського нащадка. До проголошення джихаду Муаммара Каддафі спонукав факт заборони будувати мінарети на території Швейцарії, що був підтриманий на референдумі.

У політичній діяльності іслам стверджує віддалення від різноманітних форм екстремізму та фанатизму. У соціально-економічному сенсі ідейним підґрунтям політичної доктрини ісламу виступає дефініція „справедливість”, що набуває значення логічної доцільності. Так, захищаючи приватну власність, здобуту законним шляхом, він забороняє утриманство та дармоїдство й поряд з цим наголошує на принципах соціальної справедливості та солідаризму. З метою збалансованого розвитку й збереження стабільності, дотримання принципу соціальної справедливості, визнається законним втручання держави та суспільства в економіку. Таким чином, політична доктрина ісламу не пропонує детальної та чіткої картини політичного устрою, а лише окреслює загальні контури політичних інститутів, залишаючи простір для прояву творчих політичних ініціатив конкретних людей. Це передбачає, що форми реалізації політичних ініціатив стануть результатом пошуку компліментарності між релігійною догматикою та сучасним глобальним політичним процесом, чим пояснюється існування різноманіття теоретичних позицій та форм ісламських політичних моделей.

Під впливом процесів глобалізації, які все більш наступають на суверенітет національних держав та стають каталізатором імміграції мусульман за межі країн традиційного поширення ісламу, де вони стають релігійними та етнічними меншинами, ісламська політична доктрина все більше звертається до моделі „мединської общини” Мухаммада, коли у межах умми здійснювалося політичне правління, та яка при цьому не була державою. Така спільнота становила єдиний соціальний організм міста, до якого також входили представники інших етнічних груп та віросповідань. А їх відносини регулювалися відповідною письмовою угодою про визнання взаємних прав та інтересів.

Так чи інакше, попитом сьогодні користується така політична модель, яка не має тісної прив’язки до певної території чи держави, але дає можливість конструктивно вибудовувати взаємини з сусідами та інтегруватися у глобальний політичний простір, що передбачає слідування контурам „мединської моделі”. Та все ж таки більшість рис сучасного різноманіття мусульманських політичних моделей можна звести до загального шаблону концепцій ісламської політичної системи (див. рис. 2). Як бачимо, концепція влади в ісламі має широкий ідеологічний потенціал, що базується на ідейному плюралізмі, а також філософські основи – теософські та сучасні філософські рефлексії, що зумовлює їх політичну градацію та різноманітні тенденції еволюціонування. Ця теза, висловлена Л.Н. Герасіною, не втрачає своєї актуальності й у реаліях сьогодення [12, с. 51.].

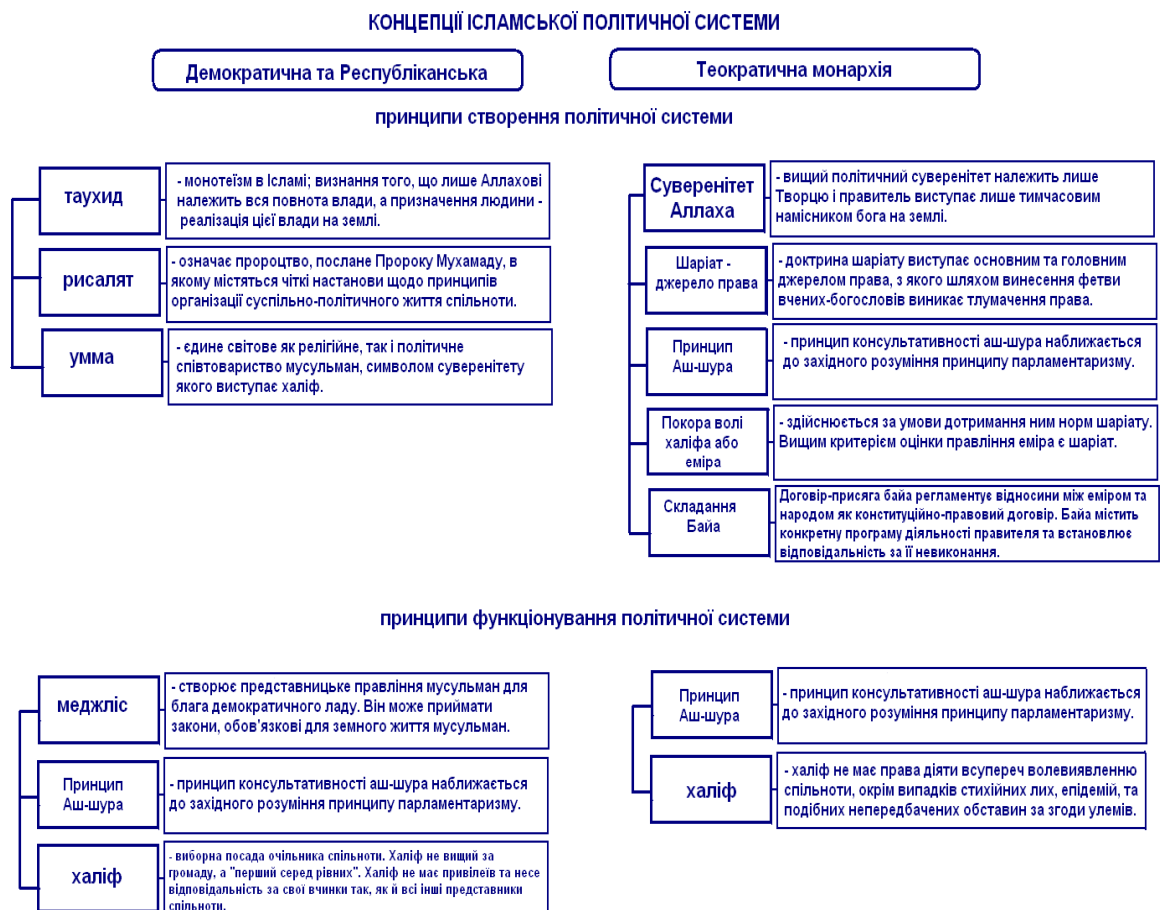


Рис. 2. Концепції ісламської політичної системи.

Саме тут доречно навести іншу, досить провокативну думку А.А. Ігнатенка з приводу того, що іслам у нашу добу використовується певними політичними колами у якості каталізатора та/або лакмусу для конструювання й контролю за розвитком політичних процесів на Близькому Сході. Так звана „вестернізація” або численні і не завжди вдалі спроби США та деяких країн Європи реорганізувати більшість постколоніальних спільнот Близького Сходу у сучасні демократичні суспільства, свідчать

про сталість мусульманських концепцій влади у цьому регіоні (див. рис. 3). І тому, починаючи з третьої чверті ХХ ст., вони обрали новий зовнішньополітичний курс, спрямований на детальне вивчення та застосування теоретичних і практичних здобутків з метою утримання контролю та використання у своїх цілях ресурсного потенціалу регіону [13, с. 62-64]. Своєрідною рефлексією на такі дії Заходу стає умовний поділ близькосхідної спільноти на три категорії: поміркованих представників ісламу, які тримаються центристських нейтральних позицій; прозахідних (колабораціоністських) та крайньо-радикальних (антизахідних) поглядів [14], які значно зміцнилися за часів президентської каденції Дж. Буша Молодшого на тлі роздмухування застарілих протиріч і конфліктів у межах регіону.

**Близькосхідні політичні режими в глобальному порівнянні
(станом на кінець 2001 р.) [15]**

Регіон	Загальні показники (6 – ліберальна демократія; 1 – закрите авторитарне управління)	Стандартне відхилення	Кількість країн у вказаному регіоні (у дужках – кількість демократій)
Західні демократії	6,0	0,00	24 європейські країни та 4 англо-саксонські демократії
Латинська Америка та Океанія	4,92	1,22	25 країн (9 демократій)
Посткомуністичний регіон	4,33	1,71	27 країн (11 демократій)
Центральна та Південна Африка	3,31	1,60	48 країн (3 демократії)
Близький Схід та Північна Африка	2,05	1,31	19 країн (1 демократія -Ізраїль)
Примітка: 6- ліберальна демократія; 5 – виборна демократія; 4 – невизначений, перехідний режим; 3 – авторитарний режим змагального типу; 2 – гегемонний виборний авторитаризм; 1 – політичний закритий авторитаризм.			

Новий курс Сполучених Штатів, спрямований на зняття загальної напруженості на Близькому Сході та встановлення конструктивного діалогу між сторонами, було оприлюднено новим президентом США Бараком Хусейном Обамою у 2009 р. під час виступу на форумі у Каїрі 4 червня 2009 р. Він зазначив, що зацікавленість справами мусульманської спільноти є важливим кроком на шляху до демократії. Цю ініціативу було згодом покладено в основу доповіді „Залучення релігійних громад за кордоном: новий імператив для зовнішньої політики Сполучених Штатів” 24 лютого 2010 р. У доповіді, створеній за підтримки провідних учених-сходознавців і дипломатичних представників низки близькосхідних країн (Єгипет, Пакистан, Саудівська Аравія та ін.) було визначено такі стратегічні напрями співпраці, як: академічні обміни, налагодження співпраці та підтримка демократичних ініціатив релігійних груп, жіночих організацій та молодіжних об’єднань [16].

Підводячи підсумок нашого дослідження, слід підкреслити такі особливості ісламської концепції влади: ідеологічний плюралізм, нечітка окресленість інституційного поля влади, що дозволяють використовувати іслам у процесах конструювання нових і

демократизації вже існуючих політичних режимів у близькосхідному регіоні. Саме пошук точок перетину спільних інтересів і налагодження конструктивного діалогу на засадах взаєморозуміння та взаємоповаги між партнерами може стати у найближчі роки тією домінантою, яка покладе край протистоянню між Сходом та Заходом а також доведе неактуальність теорій „Ісламської загрози” та „Зіткнення цивілізацій”.

ЛІТЕРАТУРА

1. Еспозіто Дж. Ісламська загроза. Міф чи реальність? [Переклад І.Саповського] / Дж. Еспозіто. – Львів: Кальварія, 2004. – 336 с.
2. Игнатенко А.А. Молчащий Аллах и словоохотливые люди. / А. Игнатенко // Восхваление. Исааку Моисеевичу Фильштинскому посвящается... – М.: ИД „Ключ-С”, 2008. – С.114–144.
3. Ислам: Энциклопедический словарь / [под. ред. Л.В. Негря]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
4. Советский энциклопедический словарь / [Гл. ред. А.М. Прохоров]. – М.: Советская Энциклопедия, 1989. – 1632 с.
5. Коран. – Мекка.: Саудовская Аравия, 1998. – 605 с.
6. Уотт У.М. Мухаммад в Мекке [Пер. с англ.] / У.М. Уолт. – СПб.: „Издательство „ДИЛИА”, 2006. – 272 с.
7. Абу-Хамід аль-Газалі. Настанова правителям / Абу-Хамід аль-Газалі. – М., 2004. – С.19-20.
8. Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем Исламе.// Ислам. Религия, общество, государство / Под ред. П.А. Грязневича, С.М. Прозорова–М., 1984. – С.161-162.
9. Рафанди-Фадаи С.М. Фракционазм в Иране и роль иранского духовенства в послереволюционной политической жизни страны / С.М. Рафанди-Фадаи // Иран: Ислам и власть. – Институт востоковедения РАН, Изд-во „Крафт+”, 2002. – 280с.
10. Аль-Бахиясави С. Демократия и народный суверенитет в Исламе / С. Аль-Бахиясави // Современная мысль. – № 7-8(77) – июнь-август. – 2004. – С.5.
11. Уотт У.М. Мухаммад в Медине [Пер. с англ.] / У.М. Уолт. – СПб.: „Издательство „ДИЛИА”, 2007. – 480 с.
12. Герасина Л.Н. Анализ современных идейно-политических течений в странах Азии и Африки в свете марксистско-ленинской методологии / канд. дис. / Л.Н. Герасина. – ХНУ, 1985. – 167 с.
13. Олбрайт М. Религия и мировая политика [Пер. с англ.] / Мадлен Олбрайт. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2007. – 353 с.
14. Khurshid Ahmad Muslim Ummah at the Threshold of 21st Century [Електронний ресурс] / Ahmad Khurshid. – Режим доступу: <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=3928>.
15. Middle Eastern Political Regimes in Global Comparison (End of 2001) Coded from Diamond (2002:29-30) / Kitschett_Folien[1].pdf / <https://www.csidonline.org>
16. Blumenthal Mark Engaging Religious Communities Abroad: A New Imperative for U.S. Foreign Policy/ М. Blumenthal/ – Режим доступу <https://www.scidonline.org/resources/news/9/577-engaging-religious-communities-abroad-a-new-imperative-for-us-foreign-policy>

© Гарник Л.П., 2010