# МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

им. М.В.ЛОМОНОСОВА

## ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

Реферат по философии на тему:

***«Формирование философских концепций***

***панисламизма: истоки и развитие»***

**Мурадовой Е.Т.**

соискателя кафедры истории

стран Ближнего и Среднего

Востока.

Научный руководитель:

**Шингаров Г.Х.,**

доктор философских наук,

профессор

Москва, 2001 г.

# ПЛАН

Введение.

Глава 1. Исторические и философские предпосылки появления пан-

исламизма и реформаторских идей.

* 1. Исторические предпосылки
  2. Философские предпосылки.
  3. Деятельность Джемаль ад-Дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо и реформация ислама.

Глава 2. Панисламизм на современном этапе развития мусульманского

мира.

2.1. Последователи идеологии панисламизма.

2.2. Радикальные течения в исламе.

2.3. Международные исламские организации и современные

представления об идеях панисламизма.

Заключение.

Список использованной литературы.

Приложение.

Введение.

В последние десятилетия 20 века в ряде афро-азиатских государств возросла активность и радикализация исламского движения, усилилось значение исламского фактора в мировой политике, а также повысилась степень участия исламских государств в решении мировых проблем.

Народы, исповедующие ислам, все чаще обращаются к своим идейным истокам, к своему богатому культурному и, прежде всего, философскому наследию. Особо широкое развитие получила идея «исламской солидарности», основанная на идеях такого течения, как панисламизм.

«Панисламизм – религиозно-политическая идеология, в основе которой лежат представления о том, что ислам обеспечивает наднациональную и надклассовую общность его приверженцев и что политическое объединение мусульман под главенством халифа важнее всех других государственных и политических объединений» (3,с.146).

В «The encyclopedia of Islam» Ландау пишет «Как политический, термин «панисламизм» использовался турецкими авторами и журналистами начиная с 1860-х годов, но как идеологический, «панисламизм», был введен Арминиусом Вамбери в начале 1878 г. (вероятно по модели панисламизма) и затем популяризован французским журналистом Габриэлем Чармесом в его статьях в Revuedes Mondes в 1881-1882 гг., переизданных в форме книги L Avenir de la Turque: le Panislamisme (Париж, 1883). Эти заметки Чармса наделали во Франции и других европейских странах много шума. Главным аргументом автора было то, что султан Абдул-Хамид II убеждал мусульман объединяться против вторжения Франции в Тунис. И ортодоксальные и светские интеллектуалы, в качестве реакции на потерю Кипра (1878), Туниса (1881) и Египта (1882), усиленно стремились создать политическую идеологию и рекомендовать практические шаги, направленные против европейского проникновения, как политического военного, так экономического и миссионерского. Следовательно, политический «Панисламизм» возник, по существу, как защитная реакция, главным образом нацеленная на спасение всех мусульман от иностранного, немусульманского доминирования...» (64, с.248).

Идейные основы религиозно-политического течения, каким является панисламизм, следует искать в самой арабской философии.

Термин «философия» возник от греческого «любовь к мудрости».

Абу аль-Фатх аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) в своей «Книге религий и сект» пишет: «Эта наука разделяется на три части: отвечающую на вопрос «что», отвечающую на вопрос «как» и отвечающую на вопрос «сколько» (9, с.42).

В обобщенном виде можно сказать, что философия – это наука, которая изучает весь мир. Появление философии подрывало «устои веры», так как побуждала философов искать ответы на вопросы, ответов на которые не могла дать религия. Это вызвало необходимость борьбы с ней философскими, рационалистическими методами, что и сделал аль-Газали (1058-1111). Однако после мутакаллимы «запутались, смешав философию с богословием ,и утратили понимание самого предмета обеих наук. ,Они сочли его одним, общим для двух, исходя из сходства проблем в них. «Два учения смешались, теологические проблемы были усложнены философскими до такой степени, что никто не может отделить одно искусство (теологию) от другого (философии)». (9, с.42).

Ортодоксальная часть ученых считает, что источником настоящей исламской философии должны быть Коран и сунна, а также калам (спекулятивная теология).

Религиозные модернисты буржуазно-либерального толка заявляют, что философия является полностью исламской. Известный египетский писатель, публицист и философ Аббас Махмуд аль-Аннад считал: «Мы говорили с некоторыми крупными улемами на тему «религия и философия» и решили, что религия – философия жизни народов. Мы считаем, что также в философию можно веровать, равно как философствовать о вероучении...» (50, с.51).

**Глава 1. Исторические и философские предпосылки**

**появления панисламизма и реформаторских идей.**

* 1. ***Исторические предпосылки.***

В истории мусульманской Османской империи период ХVI – начало ХХ веков – эпоха социально-политического расцвета и ее крушения.

Национальная история более 20 современных государств Ближнего Востока, Юго-Восточной Европы и Северной Африки тесно связана с Османской империй. Во владения султанов Богохранимого государства входила территория около 8 млн. кв. км. с населением более 30 млн. подданных (26, с.109).

Во второй половине Х1Х в. происходит экспансия европейских государств на мусульманский Восток, что привело к превращению Османской империи «в рынок сбыта, а затем и в полуколонию европейских капиталистических держав» (22, с.277). В результате такой политики 6 октября 1875 г. Порта объявила себя банкротом, а в 1876 г. был введен двойственный контроль (Великобритании и Франции) над египетскими финансами. Колонизаторская политика европейских держав привела к росту национально-освободительного движения в Османской империи.

В 70-х годах Х1Х века развернулось мощное крестьянское движение в балканских провинциях – Боснии, Герцеговине (летом 1875 г.); Болгарии, Сербии, Черногории (в июле 1876), а в Египте произошло крупное восстание под руководством Ораби-паши (1879-1882 гг.).

В самой Турции прошла целая череда государственных переворотов, в результате которых 31 августа 1876 г. новым султаном был провозглашен Абдул-Хамид. Установился новый режим, который получил название «зулюм» (тирания, деспотизм). Официальной идеологией зулюма был панисламизм. Идейные основы этого явления следует искать в арабо-мусульманской философии.

***1.2. Философские предпосылки.***

Мусульманская концепция государства сложилась в основном в XI-XIV веках и развивалась преимущественно в рамках науки мусульманского права. На первоначальном этапе развития мусульманского общества не употребляется даже сам термин «государство». Встречаются лишь понятия «имамат» (первоначальное значение - «руководство молитвой») и «халифат» («преемство»), которые только впоследствии стали использоваться для обозначения мусульманского государства. Принципы организации и функционирования халифата были сформулированы мусульманскими учеными – правоведами спустя сотни лет после пророка Мухаммеда на основе расширительного толкования скудных положений Корана и сунны относительно халифата сквозь призму сравнения их с практикой осуществления верховной власти пророком и праведными халифами.

В рамках исламской политической мысли сформировалось два основных подхода к изучению государства и политики – нормативно-юридический и этико-философский.

Нормативно-юридическое направление опиралось на мусульманско-правовую теорию и развивалось, не испытывая сколько-нибудь заметного постороннего влияния. Что же касается философско-этического подхода к изучению политики, то вряд ли можно говорить о глубоком воздействии на него религиозной мусульманской идеологии. Правда, эмпирический материал для представителей арабской философии давала практика функционирования именно мусульманского государства – Арабского халифата. Тем не менее они его анализировали, опираясь не на мусульманское учение, а следуя в целом традициям греческой политической философии.

Исходя из того, что философия арабо-мусульман появилась в среде переводчиков и комментаторов греческих философов, в первое время она являлась продолжением эллинистической философии, но приведенной в соответствие с основными догмами ислама. Арабская научная и философская терминология (истилахат), созданная сирийскими переводчиками, стала позже «универсальным научным языком всех арабо-мусульманских ученых…» (46).

«Позаимствовав из греческой философии общее представление о мире, теорию эманации, учение о душе и разуме, человеке и человеческих знаниях, овладев сложной греческой философской терминологией, которая отныне стала их собственным научным языком, арабо-мусульманские философы попытались сформулировать синтезированную в трудах эллинистических ученых греческую философскую мудрость в духе мусульманского (чаще неортодоксального) вероучения» (46, с.358).

Религиозные, политические проблемы времени побуждали арабо-мусульманских философов изучать как вопросы политики, так и проблемы светской организации государства.

Наиболее обстоятельно учение о политике, о государстве, власти в средневековой арабской философии разрабатывались Абу-ан-Насром аль-Фараби (870-950). Немалый вклад внесли такие крупные мыслители, как «Братья чистоты» (Х в.), Ибн Сина (Авиценна) (980-1037) и Ибн Ругид (1126-1198).

Ключевой категорией мусульманско-правовой политической теории был халифат, который рассматривался в двух взаимосвязанных аспектах: как сущность мусульманской власти и как специфическая форма правления. В основе всех определений халифата лежит подход крупнейшего мусульманского государствоведа аль-Маварди (974-1058): «Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами». Исходя из такого понимания, современные авторы приходят к выводу, что халифат отнюдь не сводится к индивидуальному праву или привилегии определенного лица на занятие поста главы мусульманского государства, а представляет собой определенную функцию по осуществлению верховной, светской (политической) власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины.

Теолог и правовед ханбалитского направления Ибн Таймийя (1263-1328) выступал за нерасторжимое единство государства и религии: без могущественного государства религия оказывается в опасности, без шариата государство скатывается к тирании. Его теория государства в отличие от других суннитских теорий утверждала необязательность Халифата, признавала возможность существования одновременно более одного имама и отрицала суннитскую концепцию его выборности.

Отличительной особенностью учения Ибн Халдуна (1332-1406) о государстве и политике, изложенного им в знаменитом трактате «Мухаддима» («Введение»), является соединение философского и юридических подходов к государству на общем фоне историко-социологического анализа. Ибн Халдун отдает предпочтение халифату, сочетающему в своей форме как религиозные, так и земные ценности. Если суверенитет монархии, по мысли Ибн Халдуна, заключен в принудительной силе, пусть и «разумной», то суверенитет халифата – в мусульманском праве, олицетворяющем высшую справедливость. Монарх – «чужой» для подданных правитель, ибо он правит, опираясь исключительно на принудительную власть, а халиф – «свой» глава государства, опирающийся в своей политике на всеобщее убеждение в справедливости мусульманского права.

Даже после превращения мусульманско-правовой теории государства в относительно самостоятельную научную дисциплину, она сохранила за собой элемент утопии, продолжая ориентироваться на разработку прежде всего форм «справедливого мусульманского правления» - своего рода идеального государства. Немалое значение имело и то обстоятельство, что начиная с XI века среди правоведов-суннитов утвердилось мнение о «запрете иджтихада», то есть о прекращении развития мусульманского права на рациональной основе юристами, и начале «века традиции» - «связанности» правоведов выводами основателей правовых школ и их первых последователей. Поэтому теория халифата аль-Маварди была признана классической и в дальнейшем не только не могла быть пересмотрена, но даже сколько-нибудь существенно дополнена или развита в своих основах.

Османские султаны, перевезя последнего из халифов в Стамбул, на время отказались от мысли поддерживать идею халифата. Но перед лицом западной экспансии эта необходимость возникла.

Теория халифата аль- Маварди была признана классической и в течение последующих пяти веков не пересматривалась.

Первые попытки поддержать идею халифата возникли во время правления турецкого султана Абдул-Азиза (1830-1876).

Султан Абдул-Хамид П (1842-1918) разработку новой концепции государственной политики поручил шейху Абу-ль-Худе-ас-Сайди, члену суффийского ордена рифайта. Абу-ль-Худа ас-Сайид считал, что халифат, институт которого был передан Абу-Бакром османам, был необходимостью для ислама. Халиф – это тень Бога на Земле, исполнитель его воли. Все мусульмане должны ему подчиняться, будучи благодарными халифу за его благие поступки и терпеливы к его заблуждениями. Даже, если он прикажет им нарушить Закон божий, прежде чем не повиноваться ему, мусульмане должны в молитве испросить у Аллаха совета, понимая, что только Всевышний может облагоразумить Великого Султана, но не они.

Существовала и другая философская школа, представители которой не рассматривали самодержавную власть султана в качестве того центра, вокруг которого можно было объединить всех мусульман. Основателем этого направления явился Джемал ад-Дин аль-Афгани (1839-1897).

* 1. Деятельность Джемал ад-Дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо и реформация ислама.

В сборнике «Мусульманский мир. Средние века. Новое время: Очерки исламской истории и культуры» о личности Джемал ад-Дина аль-Афгани сказано: «Человек этот, в значительной степени повлиял на весь мусульманский мир в последней четверти Х1Х века, воплотил в себе смешение национальных, религиозных чувств и европейского радикализма» (26, с.108).

Для Абдул-Хамида П, имевшего большие амбициозные планы объединить мусульманские народы под своей эгидой, личность Джемал ад-Дина аль-Афгани привлекала тем, что этот человек имел большой религиозный авторитет и у него была выработана доктрина, которая связывала воедино различные концепции панисламизма, существовавшие в различных частях исламского мира. Как считает Янан Фатхи, учение Джемал ад-Дина аль-Афгани сводилось к трем моментам:

«…- всеобщая реформа религиозной, общественно политической и экономической жизни, возврат к первоначальным основам ислама;

- политическая реформа на основе исламской шуры (консультативного совета), воплощенной в парламентской форме правления;

* призыв к объединению всех исламских государств в рамках единой Исламской Лиги (панисламизм)…» (63, с. 27).

«…Джамаль ад-Дин аль-Афгани не подвергал радикальному пересмотру те или иные стороны ислама. Он боролся с искажением, неверным пониманием Корана большинством его последователей» (43, с.167). В области гносеологии он считал ошибочным искусственное ограничение в странах Востока сферы научного поиска и образования лишь традиционными мусульманскими знаниями. Он подчеркивал, что иностранцы восприняли науку мусульман, развили ее, обогатились, усилились вследствие этого и оставили последователей ислама далеко за собой. Поэтому, как считал аль-Афгани, надлежало обратиться вновь к Корану, однако постараться понять его верно и непредвзято. Он заявлял: «Среди религиозных учений именно ислам более всего близок науке и знанию». Аль-Афгани считал необходимым внушить своим единоверцам, что их религия не только не отрицает науку, но и всячески поощряет ее развитие, и резко возражал против разделения науки на европейскую и мусульманскую, его возмущало исключение из программы учебных заведений естественно-научных дисциплин: «Тот, кто накладывает запрет на некоторые науки, воображая, что тем самым спасет религию, является ее врагом» (37, с. 67).

### В статье «Польза обучения и образования» он объяснял причины бедственного положения стран Востока тем, что здесь игнорируют «благородную и важную роль ученых». Высоко оценивал аль-Афгани их общественную роль. Выступая на конференции «Прогресс науки и ремесла» в новом стамбульском университете Дар-ул-Фунун (Декабрь 1870г.), он охарактеризовал их деятельность как «миссионерскую». Джемал ад-Дин аль-Афгани сравнивал ученого с пророком, утверждая, что пророчество – такое же ремесло (синаа), как медицина, философия, математика и т.д. Различия между ними заключаются в том, что пророческая истина – плод вдохновения, а научная – продукт разума. Предписания пророков меняются с изменением времени и условий, научная же истина универсальна. Он заявлял даже, что не все эпохи нуждаются в пророчестве, но «всегда требуется научное руководство, способное вывести человечество из болота обскурантизма и метаний на путь процветания и благосостояния». Это выступление вызвало гнев и возмущение мусульманских ортодоксов. Его расценили как еретическое, и в конце концов аль-Афгани вынужден был покинуть Стамбул под предлогом хаджа в Мекку» (37, с.67). В дальнейшем аль-Афгани с большей осторожностью высказывался об исламе и его догмах. Он проявлял себя как апологет религии и пропагандист панисламизма, но при этом достаточно трезво оценивал роль мусульманства. По мнению аль-Афгани, рациональное толкование Корана позволяет понять основы идеального, общественного и политического строя.

Политическому объединению мусульман он предпочитал их духовное единство и восстановление исламских институтов в каждой отдельной стране. «Я не настаиваю, чтобы для всех властителем было одно лицо. Наверное, добиться этого будет очень трудно. Я только хочу, чтобы у всех власть принадлежала Корану, а фактором единства выступала религия» (4, с.146).

Возвращаясь в поисках лучшей модели государства к кораническим принципам власти, аль-Афгани безоговорочно отвергал абсолютизм. «Абсолютная власть – есть деспотизм, а справедливость может существовать только в условиях ограниченной власти» (41, с.146). Альтернативой деспотизму, по мысли аль-Афгани, являются коранические принципы консультативного правления. Исходя из этого, а также с учетом традиций и политических реалий Востока он отвергал слепое копирование чужого опыта, но вместе с тем допускал использование арабами отдельных европейских политических идей и институтов при условии их непротиворечия основополагающим исламским принципам. Последние, полагал он, могли быть реализованы в условиях современного ему Арабского Востока при условии замены деспотизма властью справедливого правителя. Аль-Афгани высказывался в пользу ограниченной конституционной монархии, которая, по его мнению, вполне соответствовала основной идее классической исламской концепции власти – принципу совещательности.

Он считал: «Мусульмане могут найти вдохновение для реформ и науки в своих собственных религиозных текстах. Если Коран интерпретировать точно, то он окажется источником самых современных моральных и научных ценностей и с его помощью можно даже кое-что предсказать» (43, с.167).

Точную характеристику мировоззренческой платформе Джемал ад-Дина аль-Афгани дал Рашид Рида. Он писал: «Афгани – это теолог, в котором победил политик».

Важной стратегической задачей аль-Афгани считал объединение мусульман под эгидой благочестивого халифа, способного противостоять колониальным устремлениям Европы. Проекты альянса «мусульманских» стран он адресовал египетскому хедиву Исмаилу, иранскому шаху Наср эд-Дину, турецкому султану Абдул Хамиду П, суданскому Махди. Это давало основание современникам и историка подозревать его в том, что он является агентом разных правителей. «Обученный и взращенный на базе мусульманской философии, он посвятил свою жизнь и свои таланты делу возрождения могущества ислама» (68, с.416).

Верным учеником и последователем идей Джемал ад-Дина аль-Афгани был Мухаммед Абдо (1845-1905), «который в «иджтихаде» сделал карьеру вплоть до муфтия Египта» (33, с.33).

В «Краткой энциклопедии ислама» говорится: «Несмотря на общность цели – освобождение мусульманских народов и возрождение ислама-программы Мухаммада Абдо и Джамаль ад-Дина существенно различались. Последний был революционером, стремился к насильственному перевороту, Абдо же, напротив, считал, что никакая политическая революция не может обеспечить такие результаты, к каким способна привести постепенная духовная трансформация». (38, с.289).

Ч.Адамс считает, что «…По существу М.Абдо делал ставку на реформы, причем, прежде всего в системе просвещения, а не на политическую агитацию и революционные преобразования». Его участие вместе с Джемалем в политическом движении было продиктовано скорее единством цели, чем одобрением самого метода» (38, с.289).

Ас-Саид Р. пишет: «Следуя здравому смыслу и не вступая в противоречие с наукой, имам-наставник заявляет: «Настоящим мусульманином является тот, кто в вопросах земной жизни и религии руководствуется разумом». И еще …»Недопустимо, чтобы верующими и тем, чем Бог выделил их среди других, даровав им готовность к постижению истин, касающихся жизни существ. Напротив, религиозные чувства должны быть фактором, побуждающим людей стремиться к постижению знаний, требующим от них уважительного отношения к доказательству и аргументам, обязующим их прилагать все, что их в силах для познания окружающих их миров» (33, с.34). По словам Абдо, «цель религиозной реформы состоит в том, чтобы вера очистила мусульман, сделала их нравственно выше и содействовала улучшению условий их жизни. Как идеалист, он естественно полагал, что путь к социальному прогрессу лежит через моральное совершенствование, а мораль в свою очередь опирается на религию. «Основа этики – верования и традиции, а потому нравственный характер может воспитаться только на религии. Религиозный фактор - самый мощный и в общественной и в личной этике»(37, с. 298). В формуле М. Абдо «религия -мораль - общественное благосостояние» последний компонент ставился в зависимости от морального совершенствования и религиозной реформации. В одной из своих статей Абдо писал: «Если религия способна поднять уровень нравственности, дать поступкам солидное основание и побудить народ добиваться счастья наиболее подходящими средствами… если, наконец, его легче опять обратить к вере, чем создать взамен ее нечто новое, то зачем отказываться от нее и искать менее действенные средства?» (37, с.298).

Для Абдо религия – это импульс и источник человеческой активности. В отличие от ортодоксальных теологов он считает, что материальное благополучие достигается не волей Всевышнего, а деятельностью людей. Деятельность эта должна соответствовать законам человеческого общества, принципам, исходящим в конечном счете от Бога. Падение или величие народа определяются правильностью понимания им божественных законов общественного развития.

Социально-реформаторская деятельность Абдо выразилась в издании им ряда фетв. Высокий пост муфтия Египта, который он занимал в течение шести лет (с 1898 г.), позволял ему интерпретировать мусульманское право с учетом требований времени. Наиболее популярными стали его фетра, разрешавшая мусульманам есть мясо животных, убитых евреями или христианами, и фетра, допускавшая вложение денег в банк и получение процента с капитала. Эту фетву он дал в «Комментариях к Корану, написанных вместе с главой аль-Азхара Шалтутом. Позднее Мухаммед Абдо отказался от этой фетвы. В своем главном труде «Рисалят аль-Таухид» (Послание о единобожии) Мухаммед Абдо рассматривает идеи таухида («утверждение единобожия») в онтологическом и в гносеологическом аспекте. Он дает опирающиеся на рациональные доводы толкования Верховного или Необходимого бытия и приписывает ему божественные атрибуты, прежде всего вечность, односложность, неделимость, познание, волю, всемогущество. В гносеологическом плане трактовка таухида требует ответа на такие вопросы, как возможность познания Верховного бытия, соотношение разума и интуиции, роль пророческого откровения в познавательном процессе и т.д. Именно область гносеологии Абдо использует в качестве основного полемического поля. Египетский идеолог утверждает совершенство и превосходство ислама по сравнению со всеми религиями. Пророк Мухаммед завершил цепь божественных откровений и донес до людей священную истину в самом полном ее виде, и в догматах мусульманской религии. Ислам дал человечеству «независимость воли и независимость разума» - два столпа современной цивилизации, чего была лишена Европа вплоть до XVI века. Протестантизм «лишь по форме поклонения, а не по содержанию» (38, с. 293), отличается от ислама. Обновленная религия помогла европейским народам изменить образ жизни, добиться глубоких социальных сдвигов. По его мнению, доктрина единобожия освобождает разум и волю, устраивая всякого рода посредников и приближая человека к богу. «Благодаря ей человек оказался обязанным служить исключительно божественной цели. Он не зависел более ни от кого другого и получил право быть свободным среди свободных…».

Исламская идея Бога – всемогущего, всевидящего, всезнающего, милосердного и справедливого Верховного бытия – трактуется Абдо как основание для такого фаталистического подхода к проблеме воли, который поощрял бы свободу мысли и поступков. Провозглашением божественного могущества ислам, считает Абдо, запретил человеку искать помощи у кого-либо, кроме творца, «потребовал обращаться за помощью только к богу и вместе с тем предлагая думать, трезво действовать». Могущество Всевышнего, божественное знание, предопределенность каждого поступка, утверждает Абдо, не исключает свободы воли и действия. Коренное отличие человека от животного именно в его «способности мыслить и поступать сообразно своим мыслям». Дела его суть последствия собственного выбора, от которого не избавляет божественное знание. В целом ислам, по мнению Абдо, заставляет придерживаться средней линии в вопросе о соотношении божественного предопределения и свободы воли, избегая двух крайних точек зрения – абсолютного фатализма и полного волюнтаризма (38 с. 294). «…В целом, человеческий разум не компетентен понять до конца природу (характер) жизни после смерти, постичь возмездие, которое каждое действие вызовет в потустороннем мире. Только немногие достигли этого, те, кого Бог наделил совершенным разумом и светом восприятия…» (37, с.294). Он не вдается в подробности процесса нисхождения самого откровения, считая его «знанием, которое человек обнаруживает в самом себе, будучи абсолютно уверенным, что оно пришло от Бога через посредника или без него» (37 с. 295).

Он разделяет традиционную мусульманскую точку зрения относительно конечности пророчества и видит основание тому в совершенстве исламского учения, которое принесло зрелому человеку свободу мысли, интеллектуальную независимость действия и, следовательно, целостность характера.

Однако Абдо допускает, что пророки не свободны от ошибочных суждений, хотя и ошибаются в гораздо меньшей степени, чем остальные смертные. Он говорит: «Во всяком случае, очень трудно рационально доказать, что пророчество свободно от ошибок» (37, с. 296). Не разделяет он и ортодоксальной позиции в вопросе о происхождении Корана и, подобно муатазилитам, отправляется от идеи сотворенности священного писания, отрицая, что оно есть – часть извечно существующего на небесах оригинала. Красота и уродство, добродетель и порок, добро и зло существуют в мире объективно. Но человек может сам решать, что хорошо и что плохо, самостоятельно отличить добрые поступки от порочных, «не полагаясь на инструкцию». Абдо признает правомерность разных дефиниций добра и зла и склоняется к определению их как коррелянтов человеческого счастья и горя, прогресса и деградации, величия наций и их надежд. Разум способен также познать необходимое бытие и его атрибуты. Правда, это знание обнаруживают не все люди, а лишь Божьи избранники, обладающие чистой и совершенной душой.

Иногда он говорит: «Самое большое, чего может постичь наш разум – это знание акциденции, а не сущности вещей»(34, с.296). А в другой раз заявляет, что ничего невозможного для разума нет, что «необходимое бытие и его совершенные атрибуты рационально познаваемы» (37, с. 296).

Если эти высказывания брать в отрыве от контекста, они действительно выглядят взаимоисключающими. Но у Абдо такого противоречия нет, ибо он имеет в виду разные уровни интеллекта. В его понимании возможности разума потенциально не ограничены и потому для тех, кто обладает совершенным интеллектом (например, пророки), нет предела в познании. Ограниченность же познавательных способностей вытекает из ограниченности обыденного сознания.

В «Комментариях к Корану» мусульманский теолог пишет, что священная книга свидетельствует: «Вера в авторитет без разума … характерна для безбожника. Верующим становятся только тогда, когда религия осознается разумом». (37, с.297). Тот, кто следует примеру отцов и предков бездумно, тот «глух, нем и слеп» (сура II, аят 166). В комментарии к указанному стиху Абдо отвергает веру, основанную на слепом подчинении авторитету, и требует от верующих убежденности, познания истинности того или иного положения религиозного учения.

Как и аль-Афгани, Абдо выступал за воссоздание мусульманского халифата с домом Османов во главе. Он представлял себе халифат в виде исламской конфедерации, в которой всем народам и общинам будут гарантированы их права. Абдо считал: «Сохранение Османской империи – это третье предоносие веры в Аллаха и его пророка». В своих статьях и выступлениях Абдо указывал на преимущества парламентского строя, ибо, по его словам: «сама идея справедливого управления, когда уважается интерес народа, заложена в Мусульманском вероучении.

В работе Л.Р.Сюкияйнена приведено высказывание Мухаммеда Абдо: «Ислам не знает религиозной власти… Наоборот, одна из его основ – ниспровержение и уничтожение ее… Халифат не просто больше походит на политический институт, но в своей основе является им… Халиф же во всех отношениях является гражданским правителем» (41, с.148).

Подводя итог вышесказанному, хотелось бы привести слова М.Т.Степанянц: «Главное различие между Абдо и Афгани на наш взгляд, заключалось не в «реформаторстве» первого и «революционности второго, а в том, что при общности идей каждый из них направлял усилия в определенную сферу деятельности. В то время как Афгани был занят более всего панисламистской пропагандой, Абдо концентрировал свое внимание на задаче пробуждения общественного сознания мусульман и переосмысления исламского вероучения» (38, с.291).

Движение, которое возникло в результате попыток облечь ислам в современную форму и дать мусульманскому обществу цель и направленность развития идеологией исламского единения.

**Глава 2. Панисламизм на современном этапе развития**

**мусульманского мира.**

***2.1. Последователи идеологии панисламизма.***

Влияние идей Джемал ад-дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо испытали на себе Адиб Исхак, Абдаррахман аль-Кавакиби, Рафик аль-Азм (Сирия), Якуб Санну, Абдаллак ан-Недим, Мустафа Камиль, Саад Заглул (Египет), и многие другие деятели, как их современники, так и представители последующих поколений.

Наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата выдвинул Мухаммед Рашид Рида (1865-1935), опубликовавший в 1922 г. знаменитый трактат «Халифат, или Великий имамат», который и ныне является фундаментальным исследованием по мусульманской теории государства. В своей книге Рашид Рида стремился восстановить «истинную» концепцию «халифата без искажений и фальсификаций, привнесенных в нее в угоду недальновидным правителям, и на этой основе доказать преимущество халифата перед иными формами правления, противопоставить мусульманско-правовой институт консультации европейским принципам демократии. Вслед за классической мусульманской теорией государства Рашид Рида утверждал, что выборный халиф в своих действиях связан принципами и нормами мусульманского права. Соглашаясь с тезисом о том, что нынешний век – это эпоха таклида (традиции), он не признавал за халифом самостоятельного бесконтрольного права на иджтихад (в этом он расходился с ортодоксальным взглядом на полномочия халифа). Халиф может принимать решение, лишь посоветовавшись с наиболее выдающимися представителями общины, чье мнение для него является окончательным. Рассматривая взаимоотношения халифа с консультативным советом, он подчеркивал, что последний вправе переизбрать главу государства, если тот не консультируется с советом, заставляет мусульман поступать вопреки требованиям шариата или сам нарушает эти нормы. Он полагал, что назначение халифа состоит в защите веры, а также проведении в жизнь норм мусульманского права. В духе ортодоксального взгляда Рашид Рида полагал, что халиф не властен над мусульманами в религиозных делах и не его прерогатива толковать для них шариат.

У шейха египетского мусульманского университета «Аль-Азхар» Али Абдель Разека (1888-1966) возникла прямо противоположная теория мусульманского государства, согласно которой: халифат вообще не имеет ничего общего с исламом. По его мнению, «...халифат – это такой политический строй, с которым постепенно согласились мусульмане, в то время как мусульманское право не содержит норм или принципов о его обязательности. Ортодоксальная концепция немусульманского правления чужда шариату. Халифат – отнюдь не составная часть мусульманской веры, а был и остается «несчастьем для ислама и мусульман, источником зла и пороков» (41, с.153).

Разек утверждал, что миссия пророка носила исключительно религиозный характер, была выполнена Мухаммедом до конца и в настоящее время никто не может стать преемником его как религиозного лидера.

Идеализированное мусульманское государство в планетарном масштабе – это цель программ некоторых исламских экстремистских организаций, в частности такой как «Братья-мусульмане».

***2.2. Радикальные течения в исламе.***

Одной из наиболее известных среди радикальных групп является ассоциация «Братьев-мусульман», созданная в 1928 г. в Египте школьным учителем Хасаном аль-Банной (1906-1949). для защиты ислама и мусульман от опасности секуляризма и атеизма, а также от разложения нравов под «тлетворным влиянием Запада». Цель Ассоциации достаточно четко изложена в четырех пунктах ее кредо:

«...Верю, что знамя ислама должно развеваться над человечеством...)

«...Верю, что мусульмане должны добиваться возрождения славы ислама...»,

«...Верю, что мусульмане составляют одну и только одну объединенную верой в Аллаха нацию...»

«...Верю, что причина отставания мусульман заключена в их отходе от ислама...».

Из устава Ассоциации: «На мне обет Аллаху и устав его,- в меру сил моих буду добиваться восстановления руководящей роли ислама в области идей и морали его предписаний и указаний, буду бороться с вольнодумством и атеизмом, несущими угрозу этой руководящей роли».

«Братья-мусульмане» признают существование разных народов с их особенностями в рамках мусульманской общины и считают достойным чувство патриотизма – любви к своей родной земле. Но они отвергают национализм как идеологию, основанную на гипертрофированном представлении о нации и безусловном приоритете ее интересов. Они считают, что такая гипертрофия противоречит основному исламскому принципу – принципу единобожия, который допускает поклонение одному лишь богу,- поскольку национализм нередко становится едва ли не культом для его приверженцев, а это – ширк (проявление ереси многобожия).

В борьбе за господство «истинного ислама», по мнению аль-Банны, патриотизму принадлежит особая роль на первом этапе борьбы мусульманских народов за независимость их стран от западного империализма.

Второй этап – достижение арабского единства, что необходимо для возрождения славы ислама, воссоздания исламской империи, воскрешение могущества мусульман.

Третий этап – образование федерации мусульманских государств, последний этап на пути к унитарной религиозно-политической общности в духе мединской общины во всемирном масштабе. Предусматривается создание организации, объединяющей все мусульманские государства – Организации мусульманских наций, - для объединения усилий мусульман в политических, экономических и культурных областях.

Внешнюю политику союзных государств будет определять специальный Политический совет, а их сотрудничество в экономической области должно обеспечить им независимость в экономической области от немусульманского мира.

***2.3. Международные исламские организации и современные***

***представления об идеях панисламизма.***

Важным шагом на пути организации «мусульманских государств» в современности объявляется создание международных исламских организаций, действующих на богословском и правительственном уровне.

Упомянем наиболее важные организации:

1. Мусульманский Мировой Конгресс, был основан в Карачи в 1949 г., вероятно при официальной поддержке Пакистана; сейчас он включает приблизительно тридцать шесть государств-членов, хотя его отделения существуют в шестидесяти странах. Среди его принципов: распространение Ислама, сотрудничество со всеми мусульманскими странами, чтобы продвигать исламское единство, убеждать мусульманские правительства и народы отказаться от их различий, утверждать Арабский язык как средство единения всех мусульман, сотрудничество в разработке торговой политики, основах конституции и законов, основанных на шариате.
2. Мусульманская Мировая Лига была основана в Мекке в 1962 г. как неофициальное агентство Саудовской Аравии. Однако она служит как организация многих исламских ассоциация и групп. Хорошо финансируемые Саудовской Аравией, действия Лиги на всех пяти континентах оцениваются как действия неправительственного органа, это связано не только с исламизацией и пропагандой религиозного образования, но также и с продвижением исламской солидарности. Она выпускает много публикаций и организовывает международные семинары, проповедует объединенную исламизацию и шариат, помогает мусульманским меньшинствам включиться в общую исламскую деятельность, как политическую, так и экономическую.
3. Организация Исламской Конференции, также вдохновленная Саудовской Аравией, была основана в 1969 г., как ассоциация мусульман, заявленная дополнительной к Мусульманской Мировой Лиге. Организация Исламской Конференции состоит приблизительно из сорока пяти государств и объединяет принципы Ислама с механизмами современной международной организации. Ее хартии, и действия подчеркивают консолидацию, координацией и сотрудничеством, с целью укрепления интеграции всех мусульманских государств в будущем. Для этой цели, Организация основала институты активной политики – политический . экономический и культурный. Встречи Глав Организации – государств и Министерств иностранных дел ввели и способствовали развитию некоторых общих учреждений, таких как Исламский Банк развития (оформленный на Мировом Банке), Исламская Образовательная, Научная и Культурная Организация (созданная по образцу ЮНЕСКО), и Исламская Академия Юриспруденции (для достижения единства Исламского мира в юридической сфере.

Наряду с доктриной «исламской солидарности» в свете современных реалий разрабатывается концепция « государства ислама»,теория « исламской экономики»и «нового исламского порядка»;на основе сотрудничества мусульманских стран и создания мусульманского общего рынка путем экономической интеграции, вырабатываются принципы оборонительной стратегии мусульманских стран и т. п. Но проходят десятилетия, а теоретические разработки не реализуются. По существу ,остается неуслышанным даже призыв рассматривать мусульманское единство не как политическую интеграцию государств, а как единство целей и намерений, прозвучавших в 60-х годах от египетского богослова Мухаммада аль- Газзали, как не получила поддержки старая, еще со времен арабского реформатора Абдаррахмана аль- Кавакиби идея использовать хадж(паломничество в священную Мекку)как своеобразный политический конгресс, который ежегодно будет собирать вместе руководителей мусульманских государств, общественных деятелей, улама, писателей, коммерсантов, молодежь, с тем чтобы «изучать принципиальные линии общей политики всех мусульманских народов», о чем мечтал еще Гамаль Абдель Насер (53, с.144). Идею самодостаточности духовного единства мусульман на основе Корана в принципе разделял и один из первых идеологов панисламизма Джемал ад-Дин аль-Афгани. Он не абсолютизировал идею политической интеграции мусульманских стран, считая, что в борьбе с колониализмом, к чему так страстно призывал, мусульмане уже объединены верой. В наше время придерживаются тех же взглядов известный тунисский богослов Мухаммад ат-Таххар бен Ашур, индонезийские улама Хусейн Мунаф, Хасби аш-Шиддики. Египетский богослов Мухаммад аль-Бахи интерпретирует понятие «исламское единство» как «солидарность между верующими». Египетский идеолог «исламских левых» Хасан Ханафи считает, что «обретение былой целостности мусульманской общины должно идти, прежде всего, по пути ее идейного объединения» (57, с.115)).

До тех пор пока будут существовать условия, породившие панисламизм, будут появляться новые проекты, основанные на панисламских идеях.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На всем протяжении развития арабо-мусульманской цивилизации, мы видим эволюцию философских взглядов на устройство мусульманского мира. Каждая историческая эпоха наложила свой отпечаток на представления о том, как и на какой основе, должно существовать подлинное исламское государство. Если во времена существования Арабского халифата, духовную и политическую власть осуществлял халиф, то после монгольского нашествия ХШ века, начался процесс разграничения светской и духовной власти. Настоятельная необходимость воссоздания единого исламского государства в рамках халифата возникла во второй половине Х1Х века. Султан Абдул-Хамид П, претендуя на признание своей неограниченной власти халифа во всем мусульманском мире, нуждался в идеологии, которая могла бы обосновать его внутреннюю и внешнюю политику. Однако притязания султана на звание халифа и лидерство в мусульманском мире столкнулись с внутренними и внешними преградами.

Во-первых, Османская империя оказалась в долговой кабале у европейских держав. Произошел большой экономический спад в империи.

Во-вторых, сильнейшая из колониальных держав, Англия, имела свои планы по расширению своего влияния на Востоке и захвату новых территорий, что нашло свое отражение в событиях в Аравии, произошла оккупация Египта.

В-третьих, большая часть балканских земель получила независимость. В Египте, Судане, Аравии и других странах росли тенденции к национальной независимости.

В самой Османской империи постепенно росла внутренняя оппозиция политике Абдул-Хамиду-П. Но конституционные идеи Джемал ад-Дина аль-Афгани не нашли понимания у Абдул-Хамида II. Аль-Афгани в своем религиозно-философском учении панисламизма, пытался сгладить религиозные и этнические различия.

Мухаммед Абдо, являясь великим муфтием Египта, реализовывал идеи Джемал ад-Дина аль-Афгани. Своей первостепенной задачей он считал приведение ислама в соответствие с требованиями эпохи, посредством реформ по духовному просвещению мусульман. С отменой халифатистской системы в 1924 г. идеи объединения мусульманских народов не могли найти своего применения.

Позднее идеи исламского единения нашли свои отражение в деятельности Мухаммеда Рашида Рида и Абдель Разека и других мыслителей.

Идея панисламизма в своей современной трактовке звучит как движение «исламская солидарность», которая находит свое применение в создании международных исламских организаций: Лига исламского мира, Всемирная Исламская Конференция и другие.

Все это доказывает мысль о том, что ислам – это динамичная, развивающаяся религия, которая учитывает свое богатое духовное, культурное наследие и вместе с Кораном идет в будущее.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бартольд В.В. Собр.соч. т.6. Работы по истории ислама и арабского халифата – М., 1966, с.784.

1. Богушевич О.В. Мухаммад Джемаль ад-Дин аль-Афгани//Краткие сообщения Института народов Азии. № Х1УП. М., 1961, с.
2. Большая советская энциклопедия./Гл.ред. А.М.Прохоров. – 3-е изд.- М.: Сов.энц., 1975-647 с.
3. Большой энциклопедический словарь./ Гл.ред. А.М.Прохоров.- 2-е изд. Перераб. И доп. – М.: Большая Российская энциклопедия. -Спб.»Неринт», 1977, 145 с.
4. Гордон-Полонская Л.Р. Современные мусульманские идейные течения//Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: Сборник статей- М., Наука, 1985, с.6-25.
5. Аль-Джанаби М.М. Критическое самосознание и рационализм исламского реформаторства//Колодец.1998. № 1, с.22-26.
6. Жантиев Д.Р. Пропаганда панисламизма в Османской Сирии в эпоху правления Абдул-Хамида П (1876-1908) // Вестник Моск.университета. Сер.13. Востоковедение. 1999, № 4, с.3-12.
7. Журавский А.В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. – М., Наука. Гл.ред.вост.литература, 1990, с.128.
8. Игнатенко А.А. Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах//Философское наследие народов Востока и современность.//АН СССР, Ин-т философии. М., Наука, 1983, с.42-71.
9. Игнатенко А.А. Халифы без халифата: Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке. История, идеология, деятельность. -М., ГРВЛ, 1988, с.207.
10. Ислам: Словарь атеиста. – М., Политиздат, 1988, с.254.
11. Ислам: Энциклопедический словарь-. М., Наука, Гл. ред.вост.лит., 1991, с.315.
12. Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина Х1Х-начало ХХ в.). -М., Наука. Гл.ред.вост.лит., 1989. С.120-202.
13. Кириллина С.А. Просветительская деятельность Мухаммеда Абдо в движении за реформу ислама//Вестн.Моск.ун-та. Сер.13. Востоковедение. – 1984, № 3, с.33-41.
14. Котлов Л.Н. Становление национально-освободительного движения на Арабском Востоке. Сер.Х1Х в.-1908 .АН СССР, Ин-т востоковедения-. М., Наука, Гл.ред.вост.лит., 1975, 343 с.
15. Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока (идейный аспект). – М., Наука, Гл.ред.вост.лит., 1988, с.222.
16. Левин З.И. Наследие Мухаммеда Абдо//Азия и Африка сегодня. -1992, № 9, с.29-31.
17. Левин З.И. Общественная жизнь на Востоке. Постколониальный период. – М., Изд.фирма «Восточная литература» РАН, 1999, с.198.
18. Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке: Колониальный период Х1Х-ХХ вв.- Наука, Изд.фирма «Восточная лит.», 1993, с.245.
19. Левин З.И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время). – М., Наука, Гл.ред.вост.лит., 1972, с.267.
20. Лига арабских государств – М., Миссия Лиги Арабских государств в Москве. 1997, 31 с.
21. Луцкий В.Б. Новая история арабских стран.- 2-е изд.- М., Наука, Гл.ред.вост.лит., 1966, с.368.
22. Малюковский М.В. Начальный этап мусульманской реформации в Египте//Ученые записки ИВ АН СССРР. Т.ХУП. М., 1959, с.110-149.
23. Меркулов К.А. Ислам в мировой политике и международных отношениях. – М.: Международные отношения, 1980, 314 с.
24. Милославский Т.П., Милославский Г.В. Концепции «исламского единства» и интеграционные процессы в «мусульманском мире».//Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока. АН СССР, Ин-т востоковедения :Сб.статей.- М., Наука, гл.ред.вост.лит., 1986, с.5-40.
25. Мусульманский мир. Средние века. Новое время. Ч.1-2. Очерки исламской истории и культуры: Пособие для студентов/ Под ред.. Р.М.Валеева. -Казань, 1996, с.212.
26. Основы религиоведения: Учеб. /Под ред. И.Н.Яблокова, 2-е изд., перераб. и доп.- М., Высш.школа, 1998, с.48о.
27. Почта Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества (Философско-методологический анализ): монография. – М., РУДН, 1993, с.146.
28. Религиозные традиции мира. Т.2/Пер. с англ-. М., КРОН, ПРЕСС, 19966, с.626.
29. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна)-. М., Мысль, 1980, с.239.
30. Сагадеев А.В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях народов Востока и современность. // АН СССР. Ин-т философии. -М., Наука, Гл.ред.вост.лит., 1983, с.11-41.
31. Сагадеев А.В. Философские и социологические основы национализма в странах Азии и Африки//
32. Ас-Саид Р. «Эволюция исламского фундаментализма»//Колодец. – 1998, № 1, с.27-44.
33. Сафронов В.В. Новая арабская литература:. Учебн.пособие.- М.: Изд.МГУ, 1996, с.128.
34. Советская историческая энциклопедия. Т.5./ Гл.ред.Е.М.Жуков.- М., Сов.энц., 1964, с.959..
35. Соколов В.В. Средневековая философия: Учебн.пособие.-М., Выс.школа, 1979, с.448.
36. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции философии и политики Х1Х-ХХ вв. -М., Наука, Гл.ред.вост.лит., 1982, с.247.
37. Степанянц М.Т. О религиозно-философских взглядах Мухаммеда Абдо//Религия и общественная мысль стран Востока.- М., 1974, с.287-299.
38. Степанянц М.Т. Философское наследие суфизма в современном мире//Философское наследие народов Востока и современность./ АН СССР, Ин-т философии. -М., Наука, 1983, с.123-136.
39. Сюкияйнен Л.Р. Концепции халифата и современное государственное правовое развитие зарубежного Востока//Ислам: проблемы, идеологии, права, политики и экономики: Сб.статей.- М., Наука, Гл.ред.вост.лит., 1985, с.279.
40. Сюкияйнен Л.Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока//История политических и правовых учений: Учебник для вузов, изд. 2, стереотип./ Под общей ред. В.С.Нерсесянца- М., Изд. Группа НОРМА ИНФРА, М., 1999, с.736.
41. Усманов М.А. Современные арабские мыслители о Мухаммеде Абдо //Общественные науки в Узбекистане, 1965, № 7, с.45—49.
42. Фадеева И.Л. Официальные доктрины в идеологии Османской империи (османизм-панисламизм): Х1Х-начало ХХ в. /АН СССР, Ин-т востоковедения -М., ГРВЛ, 1985.
43. Философская энциклопедия / Гл..ред. Ф.В.Константинов- М., Сов.энц., 1962, с.576.
44. Фролова Е.А. Отношение к науке и научному знанию в арабской философии в средние века и в наши дни//Философское наследие народов Востока и современность. /АН СССР, Ин-т философии- М., Наука, гл.ред.вост.лит., 1983, с.244.
45. Фильштинский И.М. История арабов и халифата (750-1517 гг.) – М., И.Д.»Муравей-Гайд». 1999, с.384.
46. Хакимов И. Аль-Афгани, Джемаль ад-Дин, антиколониальные взгляды и деятельность: Автореф. на соиск. Учен.степ.канд.истор.наук- М., 1971.
47. Хакимов И.М. Антиколониализм Джамаль ад-Дина аль-Афгани на страницах «Аль-Урва аль-вуска» (1884)//Арабские страны. История. Экономика -М., 1970, с.238-248.
48. Хакимов И.М. Взгляды Джемаль ад-Дина Афгани на «иджтихад»//Ташкентский ун-т. Труды. Новая серия. Вып.690- Ташкент, 1983, с.20-29.
49. Хакимов И. Джамаль ад-Дин аль-Афгани, философ и реформатор//Африка и Азия сегодня, 1989, № 12, с.49-50.
50. Хакимов И. Общественно-политическая деятельность Джемаль ад-Дина аль-Афгани и его последователи. :Автореф. На соиск.учен.степ.канд.историч.наук -М., МГУ, 1987.
51. Хакимов И.М. Пребывание мусульманского реформатора и политического деятеля Востока Джамаль ад-Дина Афгани в России (1887-1889)//Страны Ближнего и Среднего Востока. История, Экономика- М., 1972, с.186-193.
52. Хакимов И.М. Современная историографическая ОАР о Джамаль ад-Дине Афгани//Религия и общественная мысль народов Востока.-М., 1971, с.253-262.
53. Холикназаров Х. Антиколониальная и антиимпериалистическая деятельность Джамаль ад-Дина Афгани в Иране//Актуальные проблемы стран Ближнего и Среднего Востока- М., 1986, с.141-149.
54. Холикназаров Х. Борьба Мирзы Малькомхана и Джамаль ад-Дина Афгани против шахского режима в Иране в конце Х1Х в.//Известия АН Таджикской ССР. Серия: Востоковедение, история, философия. 1986, с.17-23, № 3.
55. Холикназаров Х. Общественно-политическая деятельность Джемаль ад-Дина Аль-Афгани и его последователи :Автореф. На соиск.канд.истор.наук,-МГУ, 1987.
56. Шарипова Р.М. Движение исламской солидарности. Основные теоретические концепции//»Исламский фактор» в международных отношениях в Азии-М., Наука, Гл.ред.вост.лит., 1987, с.60-66.
57. Шарипова Р.М. Панисламизм сегодня. Идеология и практика Лиги исламского мира -М., Наука, Гл.ред .вост.лит., 1986, с.139.
58. Яблоков И.Н. Понятие и функции религии//Вестн.Моск.ун-та, сер.13, Востоковедение, 1992, № 4, с.68-74.
59. Гюмюш М.Саддык. Признание английского шпиона и враждебная деятельность англичан против ислама –Б.м. :Ихлас Вакфы Нешрийаты, № 2, 1995, с.138.
60. Массэ А. Ислам. Очерк истории/ Пер. с франц.- изд.3- М., Наука, Гл. ред.вост.лит., 1982, с.190.
61. Мец А. Мусульманский Ренессанс/ Пер. с нем., предисловие, библиография и указатель Д.Е.Бертельса- М., изд-во В.М., 1996, с.554.
62. Янан Фатхи. Ислам: идеи, движения, перемены- М., 1992.
63. The encyclopaedia of Islam. Leidtn, Brill -London, Luzac, 1958. P.248-250.
64. Hourani Albert Arabic thought in the liberal age, 1798-1939- L, 1962. 403 p.
65. Keddi N An Islamic repronse to imperialism.- Los Angeles, Univ. Of California press, 1968, X11. P.45-53.
66. Keddi N Sayyid Yamal ad-Din al At-ghani – Berkley, Univ. Of Californiapress, 1972. P.129-142.
67. Kerr M.H. Islamic Reform the Political and legal Theories of Muhammad Abduh and Rashied Rida. – Berkley. Los Angeles, 1966. P.138.

# *ПРИЛОЖЕНИЕ[[1]](#footnote-1)\**

ПЕРЕЧЕНЬ ИСЛАМСКИХ

НЕПРАВИТЕЛЬСТВЕННЫХ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ

*Авангард ислама* (Тална аль-пслям)—марокканская религиозно-политическая организация, действующая в г. Касабланка;

*Аль-Акса*— незначительная фундаменталистская группировка, действовавшая в Египте в первой половине 80-х годов. (Названа по наименованию мечети Аль-Акса—мусульманской святыни, находящейся в Иерусалиме.)

*АМАЛЬ*—основанное в июле 1975 г. шиитское движение Oтряды ливанского сопротивления (Афвадж аль-мукавама аль-любнанийя — сокращенно АЛМАЛЬ) .

*Ассоциация исламского возрождения* (Джамийя аль-баас аль-ислями) —марокканская религиозно-политическая организация, действующая в г. Уджда.

*Ассоциация исламской молодежи* (Джамийя аш-шабиба ал-ислямийя) — марокканская религиозно-политическая организация, возникшая в первой половине 70-х годов. Основана Абдель-кримом Мути и Брахимом Камалем. В последующем раскололась, отдельные ячейки организации продолжают существовать.

*Ассоциация истины* (Джамаа аль-хакк)—одно из самоназваний организации Обвинение в неверии и уход от мира.

*Ассоциация наставления на правильный путь*, (Джамийя аль-иршад)—легальное прикрытие «братьев-мусульман» в Kyвейте в период британского протектората.

*Ассоциация призыва к истине* (Джамаа ад-даава иля-ль-хакк) —-одно из самоназвание организации Обвинение в неверии и уход от мира.

*Ассоциация реформы* (Джамийя аль-ислах) —легальное прикрытие «Братьев мусульман» в Кувейте после достижения независимости и до настоящего времени.

*Ассоциация сохранения Корана* (Джамийя тахфиз аль-Куран)—основанная в 1970 г. в Тунисе просветительская организация, принявшая в дальнейшем религиозно-политический) характер.

*Борцы за веру* (Аль-Муджахидун)—проиранская шиитская НРПО, входящая в Высший совет исламской революции в Ираке.

*Борцы за свободу* (Аль-Муджахидун мин аджль аль-хуррийя)—группа, которая в июле 1987 г. взяла на себя ответственность за похищение в Бейруте в январе 1987 г. двух западногерманских гражлан - Рудольфа Кордеса и Альфреда Шмидта. Деятельность группы в предшествующий период не зарегистрирована.

*Братское семейство* (Усра ат-таахи)—-религиозная ассоциация, образованная в 60-е годы в Ливане шиитским религиозным деятелем Мухаммадом Хусейном Фадляллой, духовным отцом Партии Аллаха.

*Братство священной борьбы*—небольшая по размерам НРПО, разгромленная в Египте в 1977 г.

*Братья-мусульмане* (Аль-Ихван аль-муслимун) —религиозно-политическая организация, основанная в 1928 г. (или в 1929 г.) Хасаном аль-Ванна, учителем, ставшим в последующем «верховным наставником» «братства». Организация действовала первоначально в г. Исмаилийя. В настоящее время является всеарабской. Борется за создание религиозного исламского государства в арабских странах.

*Братья-республиканцы* (Аль-Ихван аль-джумхурийюн) —•суданская НРПО, враждебна «Братьям-мусульманам».

*Бригады джихада*—группа, давшая о себе знать единственный раз в апреле 1988 г. (взрыв в американском армейском клубе в Неаполе, 5 убитых, 17 раненых).

*Бригады Мусы ас-Садра*—ливанская шиитская НРПО. Едниственнал известная ее акция—взрыв в ливийском посольстве в Бейруте в июле 1984 г.

*Бригады Хайбара*—ливанский филиал—организация, первоначально взявшая на себя ответственность за похищение в апреле 1984 г. секретаря французского культурного центра в Бейруте Даниэль Перез и ее отца—ответственного за протокол в посольстве Франции Марселя Картона. Д. Перез была освобождена без условий. М. Картон оставался заложником до мая 1988 г., освобожден вместе с М. Фонтеном и Ж.-П. Кофманом. Переговоры о них с французскими представителями вел Исламский джихид. Бригады Хайбара больше не давали о себе знать. Xaйбap—название оазиса на Аравийском полуострове, в котором во времена пророка Мухаммада жили иудеи, изгнанные оттуда в 635 г.

*Боевой авангард* (Ат-Талиа аль-мукатиля)—экстремистская группировка, отколовшаяся в 1981 г. от сирийских «братьев-мусульман».

*Воинство Аллаха* (Джунд Аллах)—военизированная группировка, существовавшая в Сирии (г. Хомс и др.) в середине 60-х годов.

*Воинство Аллаха* (Джуид Аллах)—суннитская НРПО в г. Триполи, па севере Ливана, возглавляемая Канааном Наджи. В 1985 г. пошла в Движение единобожия (Харака ат-тавхид), руководимое шейхом Саидом Шаабаном.

*Воинство имама* (Джуид аль-имам)—проиранская шиитская НРПО, входящая в Высший совет исламской революции в Ираке.

*Воины Аллаха* (или Солдаты Аллаха) (Джуид Аллах) — военизированные суннитские группы, действовавшие в г. Триполи (Север Ливана) в 1983—1985 гг. в союзе с Партией единобожия.

Высший совет исламской революции в Ираке (Аль-Маджлис яль-ааля ли-с-савра аль-ислямийя фи-ль-Ирак) —основанное в ноябре 1982 г. в Тегеране объединение проиранских шиитских НРПО, оппозиционных баасистскому режиму в Ираке. В Высший совет входят такие организации, как Партия призыва, Организация исламского действия. Воинство имама, Борцы за веру, Партия Аллаха.

*Группа Джухаймана* (Джамаа Джухайман)—экстремистская группировка, отколовшаяся от действующей в Саудовской Аравии Группы подражания благодетельным предкам. Единственная акция—вооруженная попытка захвата мекканского храмa в ноябре 1979 г., после которой группировка была уничтожена.

*Группа исламской культуры* (Джамаа ас-сакафа аль-ислямийя)—религиозно-политическая группа, существовавшая в начале 30-х годов в Каире под руководством Абд-ар-Рахмана аль-Банны, брата основателя ассоциации «Братьев-мусульман» Xacaнa аль-Банны. В 1932 г. влилась в ассоциацию.

Группа Мустафы аль-Марджави—группировка, ставившая своей целью установление исламской республики в Марокко вооруженным путем. Распалась после казни ее руководителя в 1984 г.

*Группа подражания благочестивым предкам (*Джамаа ас-саляф ас-салих)—религиозная ассоциация в Саудовской Аравии.

*Группа предупреждения о грядущем страшном суде* (Джамаа ат-таблиг)—религиозная ассоциация в Саудовской Аравии.

*Группа предупреждения о грядущем Страшном суде* (Джамaa ат-таблиг)—религиозные группы, возникшие в Тунисе в первой половине 70-х годов. Считается, что группы связаны с Пакистаном. Члены группы нередко поселяются в уединенных местах или в мечетях. Пропаганда осуществляется подвижными тройками, состоящими из «эмира» (амир), «гида» (далиль) и «проповедника» (хатыб). В пропаганде основной упор делается на нравственное самосовершенствование мусульманина. Зарегистрировано появление подобных групп в Алжире и в других странах Северной Африки.

*Группа 15/21*—одно из названий тунисской организации. Прогрессивное исламское направление.

*Группа сохранени. Корана* (Джамаа тахфиз аль-Куран) — религиозная ассоциация в Саудовской Аравии.

*Движенце единобожия* (Харака ат-тавхид) —другое название Партии единобожия.

*Движение исламских масс* (Харака аль-джамахир аль-муслима)—шиитская группировка в Ираке. Основатель—Мухаммад аш-Ширази.

*Движение исламского обновления* (Харака ат-тадждид аль-ислями)—общее название религиозно-политических группировок, возникших в Тунисе в первой половине 70-х годов.

*Движение исламского освобождения* (Харака ат-тахрир аль-ислями)—военизированная суннитская НРПО, созданная в г. Халеб (Сирия) в середине 60-х годов шейхом Абу-Гудда.

*Движение исламской ориентации* (Харака ат-тавджих аль-ислями, другое название—Аль-Иттиджах аль-ислями, Исламская тенденция)—молодежное крыло «Братьев-мусульман» в Судане.

*Движение обездоленных* (Харака аль-махрумин) — политическое объединение, основанное в феврале 1974 г. главой ливанских шиитов Мусой ас-Садром.

*Единобожники* (Ахль ат-тавхид)—религиозная ассоциация в Саудовской Аравии.

*Заря* (Аль-Фаджар) —шиитская НРПО, возникшая в Саудовской Аравии (Восточная провинция) под влиянием революции в Иране.

*Зеленые ячейки*—группировка, требовавшая от Швейцарии освобождения арестованного в июле 1987 г. Хусейна Халиля, который пытался угнать самолет авиакомпании «Эр-Франс» в Женеве. Группировка угрожала нанести удары по швейцарским учреждениям и гражданам в Ливане.

*Исламисты-прогрессисты*—одно из названий тунисской организации Прогрессивное исламское направление.

*Исламская группа* (Аль-Джамаа аль-ислямийя) —возникшая в середине 70-х годов на Севере Ливана (г. Триполи), суннитская группировка, связанная с «Братьями-мусульманами» в Сирии и Египте. В дальнейшем преобразовалась в Партию единобожия.

*Исламская группировка* (Аль-Маджмуа аль-нсламийя) —• группа, отколовшаяся от марокканской организации Священная война из-за расхождения позиций в отношении Ирана. Исходно обе группы связаны с Ассоциацией исламской молодежи в Марокко.

*Исламская молодежь* (Аш-Шабаб аль-муслим)—суннитская НРПО, действующая в Ираке.

*Исламская организация освобождения аль-Кудса (Иерусалима)*—группа, захватившая в августе 1984г. заложниками пассажиров самолета авиакомпании «Эр-Франс». Требовала освобождения из тюрьмы участников неудавшегося покушения на бывшего иранского премьер-министра Шапура Бахтияра в Париже в 1980 г. Сдались властям в Тегеране.

*Исламская организация освобождения* — силы Халида Ибн-аль-Валида—название группировки, захватившей в качестве заложников четырех советских граждан в Бейруте 30 сентября 1985 г. Никаких других акций этой группы ни ранее, ни в последующем не зафиксировано.

*Исламская партия освобождения* (Хизб ат-тахрир аль-ислями) —всеарабская суннитская НРПО, основанная в 1952 г. в Иерусалиме Таки-д-Дином ан-Набахани. Значительно активизировалась в 80-е годы. Руководство партии находится в Западной Европе, а ее филиалы давали о себе знать в Египте, Иордании, Тунисе, Кувейте, на оккупированных арабских территориях, а также в Турции.

*Исламская партия совета* (Хизб аш-шура аль-ислями) — организация хомейнистского толка, возникшая в Тунисе в начале 80-х годов.

*Исламские группы* (аль-джамаат аль-ислямийя)—НРПО, образовавшиеся в университетской среде в Египте с середины 1970-х годов. Наиболее известная акция — вооруженные выступления ограниченного масштаба в г. Асьют (юг Египта) в октябре 1981 г.

*Исламские комитеты* (Аль-Лиджаи аль-ислямийя) —органы самоуправления суннитской общины в г. Триполи (северный Ливан), созданные организацией Воинство Аллаха в 1985 г.

*Исламский авангард* (Ат-Талиа аль-ислямийя)—группа хомейнистского толка, возникшая в Тунисе в начале 80-х годов.

*Исламский АМАЛЬ* (Харака АМАЛЬ аль-ислямийя) —группа, отколовшаяся в 1982 г. от ливанского движения АМАЛЬ. Руководитель—Хусейн Мусави. Место дислокации боевиков— населенные пункты долины Бекаа. Поддерживает тесные контакты с Ираном.

*Исламский джихад* (Аль-Джихад аль-ислями)—название, принимаемое при совершении международно-террористических акций тайным объединением шиитских НРПО.

*Исламский джихад за освобождение Палестины*—группировка, которая взяла на себя ответственность за похищение 23 января 1987 г. четырех преподавателей (трех американцев и одного индийца), работавших в Американском университете в Бейруте. Ранее о себе не заявляла, после указанной акции других нe совершала.

*Исламский джихад имени Садика аль-Мунзири*—исламская .НРПО, заявившая о себе в Алжире в сентябре 1985 г.

*Исламский призыв* (Ад-Даава аль-исламийя) —марокканская религиозно-политическая организация, действующая в г. Шавене.

*Исламский революционный авангард* (Ат-Талиа аль-исля-мийя ас-саврийя) —организация, взявшая на себя ответственность за смертельное ранение одного из руководителей Народного фронта освобождения Палестины (НФОП) Заки аль-Хеллу (Абу-Саид) в Мадриде 17 августа 1984 г. Заявление о причастности этой организации к террористическому акту было сделано в Кувейте. Представитель ООН в Испании обвинил в покушении на палестинского деятеля агентов израильских спецслужб.

*Исламский фронт* (Аль-Джабха аль-нслямийя) —другое название Национального исламского фронта, образованного в 1985 г. в Судане.

Исламский фронт (Аль-Джабха аль-ислямийя)—объединение исламских НРПО («Братья-мусульмане», Партия исламского освобождения) и отдельных религиозных деятелей, основанное в Сирии в январе 1981 г. Ставит своей целью создание в стране исламского государства.

*Исламский фронт освобождения Бахрейна* (Аль-Джабха аль-ислямнйя ли-тахрир аль-Бахрайн)—проиранская шиитская НРПО, действующая в Бахрейне с начала 80-х годов.

*Исламское движение* (Аль-харака аль-ислямийя)—суннитская НРПО, действующая в Ираке.

*Исламское движение в Ливане* (Аль-харака аль-ислямийя фи Любнан)—шиитская проиранская группировка, возглавляемая сейидом Садеком Мусави, внуком сейида Абдаллаха Ширази. Выступает с лозунгом немедленного установления в Ливане исламской республики.

*Исламское направление* (Аль-Иттиджах аль-ислями)—тунисская религиозно-политическая организация. Принятая дата основания—1981 г., хотя первый съезд состоялся в 1979 г.

*Исламское объединение* (Ат-Таджамму аль-ислями)—группировка НРПО в г. Триполи (Север Ливана), главную роль в которой играло Движение единобожия под руководством Сайда Шаабана. Образовано в сентябре—октябре 1985 г., в период боев в г. Триполи между исламскими право-экстремистскими организациями и ливанскими национально-прогрессивными силами. В дальнейшем распалось.

*Исламское объединение сторонников совета (шура)* (Ат-Таджамму аш-шурави аль-ислями)—антиправительственная религиозно-политическая организация, действующая в Северном Йемене. В прошлом называлась Союз йеменских народных сил.

*Исламское революционное движение*—группировка, выступившая с угрозами в адрес участников исламской встречи в верхах в Эль-Кувейте, в январе 1987 г. Ни до, ни после этого акции названной группировки не зарегистрированы.

*Истина против лжи* (Аль-Хакк дыдд аль-батыль) —проиранская организация в Ливане, удерживавшая в 1987—1988 годах посланника архиепископа Кентерберийского Терри Уэйта.

*Клятва верности* (Аль-Байа)—мелкая фундаменталистская группировка, действовавшая в Египте в первой половине 80-х годов. Лига защиты ислама—одна из организаций, заявивших о своей причастности к террористическому акту в синагоге Неве-Шалом в Стамбуле в сентябре 1986 г.

*Люди истины* (Ахль аль-хакк)—марокканская религиозно-политическая организация, действующая в г. Танжер.

*Молодежь господина нашего Мухаммада* (Шабиба сайидина Мухаммад) —организация, отколовшаяся в конце 30-х годов от египетской ассоциации «Братья-мусульмане».

*Молодежь Мухаммада* (Шабиба Мухаммад) —египетская НРПО, действовавшая во второй половине 70-х годов в сельской местности.

*Молодежь Мухаммада* (Шабаб Мухаммад) —суннитская НРПО, действующая в Ираке.

*Молодые мусульмане* (Аш-Шуббан аль-муслимун)—суннитская НРПО, действующая в Ираке.

*Молодые сунниты Табаны*—небольшая суннитская группировка в г. Триполи (северный Ливан). Табана—квартал в г. Триполи.

*Национальный исламский фронт* (Аль-Джабха аль-ислямийя аль-кавмийя)—название, принятое суданскими «Братьями-мусульманами» и родственными им группировками в 1985г. после свержения режима Нимейри.

Национальный фронт (Аль-Джабха аль-ватаиния) —объединение религиозных партий, созданное в Судане в 1972 г. В него вошли партия Аль-Умма (политическое крыло секты Ансар), Юнионистская демократическая партия (политическое крыло секты Хатмийя), Фронт исламской хартии (Джабха аль-мисак аль-ислями), бывший легальным прикрытием «Братьев-мусульман». Национальный фронт осуществил две попытки захвата власти в стране—в ноябре 1975 г. и июле 1976 г. Распался в 1977 г. после достижения «национального согласия» с режимом Нимейри.

*Новая священная война* (Аль-Джихад аль-джадид)—группировка, образованная в Египте после разгрома в 1981—1983 гг. организации Священная война (Аль-Джихад).

*Обвинение в неверии и уход от мира* (Ат-Такфир ва-ль-хиджра)—экстремистская НРПО, возникшая в Египте во второй половине 70-х годов. Наиболее известная акция—похищение и убийство в 1977 г. бывшего министра вакфов шейха аз-Захаби. Провозглашенная цель—установление халифата в ходе священной войны. Пользовалась влиянием среди учащейся молодежи. Ячейки организации продолжают существовать в Египте до настоящего времени. Руководство находится за пределами страны.

*Обездоленные земли* (Аль-Махрумун аля-ль-ард)—шиитская группировка в Ливане, занимается похищением и убийством ливанских евреев, обвиняя их в том, что они являются агентами израильской разведки «Моссад».

*Объединенные силы справедливости*—группировка, которая 29 августа 1986 г. взяла на себя ответственность за похищение в Бейруте 7 мая того же года француза—представителя фирмы «Рено» в Ливане—Камиля Сонтага. Освобожден 10 ноября 1986 г. вместе с Марселем Кудари, похищенным ранее, в феврале 1986 г. Организацией революционной справедливости. Никакая иная акция этой группировки не известна.

*Организация защити свободного народа*—группировка, от имени которой было совершено похищение в Бейруте в июне 1987 г. на работника американской телекомпании Эй-Би-Си Чарльза Гласса. Ранее не осуществляла никаких акций.

*Организация исламского действия* (Муназзама аль-амаль-аль-ислями)—проиранская шиитская НРПО, входящая в Высший совет исламской революции в Ираке.

*Организация исламского действия* (Муназзама аль-амаль аль-ислями)—группировка, созданная в начале 80-х годов в Париже из марокканских рабочих во Франции Халидом аш-Шаркави. Не исключена связь с одноименной проиранской группировкой, входящей в Высший совет исламской революции в Ираке.

*Организация исламской революции на Аравийском полуострове* (Муназзама ас-савра аль-ислямийя фи-ль-Джазира аль-Арабийя)—шиитская НРПО, возникшая в Саудовской Аравии в середине 70-х годов. Значительно активизировалась после революции в Иране. Наиболее крупная акция—организованные массовые выступления в ноябре 1979 г. в Восточной провинции.

*Организация мести за мучеников ислама*—одна из организаций, которая взяла на себя ответственность за убийство 1 июня; 1987 г. премьер-министра Ливана Рашида Караме. Ни до этого, ни после не давала о себе знать. (Вторая организация—Секретная ливанская армия.)

*Организация революционной справедливости* (Муназзама аль-адаля ас-саврийя)—группа, заявившая об ответственность за похищение в марте 1986 г. четырех работников французской телепрограммы «Антен—2».

*Остановиться и определиться* (Ат-Таваккуф ва-т-табайюн) — фундаменталистская группировка, образованная в 1980 г. в египетской провинции Фаюм. Отличается резкой антихристианской направленностью.

*Острый меч*—название, под которым выступила группа, совершившая 20 июля 1984 г. террористический акт против посольства СССР в Бейруте (радиоуправляемая ракета поразила четвертый этаж здания посольства). Другие акции не зарегистрированы.

*Партизаны ислама* (Ансар аль-ислям)—марокканская религиозно-политическая организация, действующая в г. Касабланка.

*Партия Аллаха* (Хизб Аллах) —проиранская НРПО, состоящая из иракских курдов-шиитов. Входит в Высший совет исламской революции в Ираке. Построена на принципах личной зависимости от племянника Мустафы Барзани—Мухаммада Халеда Барзани.

*Партия Аллаха* (Хизб Аллах) —религиозно-политическая организация, действующая в оккупированном секторе Газа.

*Партия Аллаха* (Хизб Аллах)—возникшая в Ливане в первой половине 80-х годов проиранская шиитская НРПО. Официальный руководитель—сейид Субхи ат-Туфайли. Связана организационно с Союзом студентов-мусульман в Ливане, руководимым Мухаммадом Хусайном Фадляллой.

*Партия Аллаха в Кувейте*—группировка, заявившая о себе в марте 1987 г. Призывала всех государственных служащих покинуть свои посты, а службу безопасности—«не защищать правящую семью».

*Партия единобожия* (Хизб ат-тавхид)—суннитская НРПО, действующая на севере Ливана (г. Триполи). Иногда именуется Партией единения или Движением единения.

*Партия исламского освобождения*—вариант перевода названия Исламской партии освобождения (Хизб ат-тахрир аль-целями).

*Партия призыва* (Хизб ад-даава) — НРПО, основанная в Ираке в 60-е годы. В настоящее время входит в Высший совет исламской революции в Ираке. Именуется также Исламской партией призыва.

*Призыв ислама* (Нида аль-ислям)—организация, основанная в Алжире летом 1984 г.

*Призыв к добру* (Ад-Даава иля-ль-хайр) — марокканская религиозно-политическая организация, действующая в г. Уджда.

*Призывающие* (Ахль ад-даава)—религиозная ассоциация в Саудовской Аравии.

*Призывающие* (Ахль ад-даава)—самоназнание «Братьев-мусульман» в Алжире.

*Прогрессивное исламское направление* (Аль-Иттиджах аль-ислями ат-такаддуми)—тунисская организация, отколовшаяся в начале 80-х годов от движения Исламское направление.

*Революционная организация мусульман-социалистов* (Аль-Муназзама ас-саврийя ли-ль-муслимин аль-иштиракийин)—исламская террористическая организация, действующая с 1984 г. в Западнон Европе (Италия, Греция).

*Самавиты* (Ас-Самавийюн)—крайне консервативная НРПО в Египте.

*Самоубийственная группа имени аль-Хасана*—силы Абу-Араба—одна из групп, взявших на себя ответственность в июне 1985 г. за захват самолета «Боинг-727», принадлежавшего американской кампании «Транс Уордл Эйрлайнз» и совершавшего полет по маршруту Афины—Рим. (Операция приписывалась также Исламскому джихаду.) В последующем от имени этой организации не совершалось никаких акций.

*Самоубийственная группа имени Мусы ас-Садра*—организация, взявшая на себя ответственность за единственную акцию—захват в Бейруте 11 июня 1984 г. самолета «Боннг-727» принадлежавшего иорданской авиакомпании «Алиа». Самолет совершал посадку па Кипре, в Палермо (Италия) и возвратился в Бейрут, где был взорван (без пассажиров) на взлетной полосе 12 нюня. Во время взрыва руководитель группы погиб, оставшиеся пять ее членов с восемью заложниками—гражданами Иордании—скрылись в неизвестном направлении. Группа требовала ухода из Ливана всех палестинских боевиков. В дальнейшем не заявляла о себе.

*Священная война* (Аль-Джихад)—экстремистская НРПО, возникшая в Египте в конце 70-х годов. Наиболее известная акция—убийство 6 октября 1981 г. египетского президента А. Салата.

*Священная воина* (Аль-Джихад) —религиозно-политическая организация, действующая на оккупированном Западном берегу р. Иордан.

*Священная война* (Аль-Джихад)—группировка, отколовшаяся в конце 1979 г. от марокканской организации Ассоциации исламской молодежи. Руководитель—Абделькрим Мути. Организационно не связана с египетской организацией того же названия.

*Семейство религии* (Усра ад-дин)—невоенизированное крыло запрещенной в Израиле организации Семейство священной войны.

*Семейство священной войны* (Усра аль-джихад)—действующая на территории Израиля с 1980 г. запрещенная военизированная исламская организация. Имеет невоенизированное крыло—Семейство религии.

*Силы исламской зари*—название, под которым выступила группа, совершившая 5 мая 1984 г. террористический акт против советского культурного центра в Бейруте (по заданию была выстрелена ракета, в результате чего его часть оказалась разрушена). Другие акции не зарегистрированы.

*Силы пророка Мухаммеда*—группа, взявшая на себя ответственность за взрыв (без жертв) около отеля журналистов, освещавших исламское совещание в верхах в Эль-Кувейте, в январе 1987 г. Угрожала «смертной казнью» всем участникам совещания. Ранее нигде не фигурировала.

*Силы пророка Мухаммада в Кувейте*—по-видимому, то же самое, что и Силы пророка Мухаммада и Революционная организация—силы пророка Мухаммада, возможно—кувейтский филиал международной организации Силы пророка Мухаммада. Заявила о себе в июне 1987 г.

*Сиффин*—шиитская группировка, давшая о себе знать в апреле 1986 г. неудавшимся похищением французского учителя Мишеля Бриана, работавшего в протестантском колледже в Бейруте. В названии, по-видимому, подразумевается долина Сиффин, в которой в 657 г. произошла битва между войсками чтимого шиитами «праведного» халифа Али и узурпатором халифского престола Myавией.

*Солдаты Аллаха* (Джунуд Аллах)—суннитская группировка в г. Триполи (северный Ливан), возглавляемая Фаввазом Хусейном Агой.

*Союз студентов-мусульман Ливана* (Иттнхад ат-талаба аль-муслнмин фи Любнан)—ассоциация выпусников шиитских религиозных учебных заведений, обучавшихся в Неджефе, Кербеле, Куфе, Казимийе (Ирак). Основана Мухаммадом Хусейном Фадляллой, духовным отцом Партии аллаха.

*Спасающиеся от адского пламени* (Аи-Наджун мин-аи-иар) — экстремистская организация, давшая знать о себе в Египте в 1987 г. покушениями на бывшего министра внутренних дел Хасана Абу-Башу, главного редактора журнала «Аль-Мусаввар» Мукаррама Мухаммада Ахмада и др.

*Сторонники Сунны, или Партизаны-сунниты* (Ансар ас-Сунна) —суннитская НРПО, действующая в Ираке.

*Фаланги Мухаммада* (Катаиб Мухаммад) —военизированная НРПО, возникшая в г. Хама (Сирия) в середине 60-х годов.

*Фармавиты* (Аль-Фармавийюн)—крайне консервативная группировка, действующая в Египте.

*Фидаины Аллаха* (Фидаийу Аллах)—военизированная группировка, существовавшая в Сирии в середине 60-х годов.

*Фронт исламского сопротивления* (Джабха аль-мукавама аль-ислямийя) —создан в феврале 1986 г.; объединяет различные группировки шиитских и суннитских фундаменталистов на Юге Ливана при руководящей роли проиранской экстремистской организации Партия Аллаха. Был создан в противовес Ливанскому фронту сопротивления, объединяющему прогрессивно-патриотические силы (в том числе Ливанскую коммунистическую партию).

Фаланги сторонников Аллаха (Катаиб ансар Аллах)—объединения членов организации «Братья-мусульмане» (как правило, включавшие 40 человек). Существовали в Египте в конце 30-х—начале 40-х годов.

*Фронт исламской хартии* (Джабха аль-мисак аль-ислями) — легальное прикрытие деятельности суданских «Братьев-мусульман» в 1972—1977 гг.

Фронт отмщения и справедливости—группировка, взявшая на себя ответственность за убийство французского военного атташе в Бейруте Кристиана Гутьера 18 сентября 1986 г. До этого н после нигде не фигурировала.

*Хусейновы комитеты мучеников* (Лиджан шухада Хусайн) — шиитские релнгиозно-политические объединения, возникшие в Саудовской Аравии (Восточная провинция) после революции в Иране.

*Ценности* (Аль-Кыям) —религиозно-политическая ассоциация, действовавшая в Алжире до марта 1970 г. Черные знамена (Аль-Альвия ас-савда)—организация, взявшая на себя ответственность за похищение 17 января 1986 г. в Бейруте испанского полицейского и двух ливанцев—работников посольства Испании в Ливане. В заявлении по телефону захват посольских работников изображался как «наказание» за установление дипломатических отношений между Испанией и Израилем. В обмен за освобождение заложников потребовали освобождения двух ливанских шиитов, осужденных в Испании на 23 года тюремного заключения за попытку убийства в сентябре 1984 г. сотрудницы ливийского посольства в Мадриде.

*Чистые братья* (Ихван ас-сафа) – марокканская религиозно-политическая ассоциация, действующая в г. Касабланка,

*Шукриты* (Аш-Шукрииюн)—одно из самоназваний членов организации Обвинения в неверии и уход от мира—по имени «эмира» организации агронома Шукри Ахмада Мустафы.

*Эмират* (Аль-Имара)—мелкая фундаменталистская группировка, действовавшая в Египте в первой половине 80-х годов.

*Эмиры* (Аль-Умара)—египетская фундаменталистская группа, действовавшая в начале 80-х годов в Александрии.

1. \* Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Москва, «Наука», 1988г. [↑](#footnote-ref-1)