

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»

Факультет психології, політології та соціології

Кафедра політичних теорій

БАКАЛАВРСЬКА РОБОТА

052 «Політологія»

на тему:

«ІСЛАМСЬКИЙ ФАКТОР В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЦІ»

Виконав: здобувач IV курсу, II групи

галузь знань: 05 «Соціальні та
поведінкові науки»

спеціальність 052 «Політологія»

Лосєв Олександр Вікторович

Керівник: к.політ.н., доцент

Краснопольська Т.М.

Рецензент: к.політ.н., доцент

Пехник А.В.

Кількість балів: _____

Одеса – 2022

ЗМІСТ:

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСЛАМСЬКОГО ФАКТОРУ В ПОЛІТИЦІ.....	5
1.1. Сутність та зміст поняття ісламізм.....	5
1.2. Ідеологічні основи ісламізму	12
РОЗДІЛ 2. СУЧАСНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ТЕНДЕНЦІЇ ІСЛАМСЬКОГО ФАКТОРУ В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЦІ.....	18
2.1. Передумови активізації ісламізму в сучасній політиці.....	18
2.2. Проблема ісламського фундаменталізм як фактора сучасної політики ...	23
2.3. Основні актори політичного ісламу в сучасній політиці	27
ВИСНОВКИ	41
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	43

ВСТУП

Актуальність теми бакалаврської роботи. Дослідження заявленої проблематики актуальне передусім з огляду на глобальні зміни, які відбуваються в сучасному світі. Погляди на світову політику зазнають чималих змін, що в основному пов'язано з переглядом структури світополітичної системи з початку 90-х рр. XX століття. Виникнення нової міжнародно-політичної реальності призводить до того, що не тільки нові, але й традиційні суб'єкти – держави починають вступати у відносини одна з одною не тільки у зв'язку з взаємодіями між собою, але й з власних внутрішньополітичних проблем. Трансформація міжнародних відносин в світополітичні призводить до виникнення нового предмету дослідження – світової політики, як сфери неподільної взаємодії між суб'єктами міжнародних відносин як у зв'язку з їх діями відносно одна одної і рішення глобальних проблем, так і політики кожного з них по відношенню до власних внутрішніх проблем та ситуацій.

На сучасному етапі геополітичних перетворень значно підвищується увага науковців та політичних діячів до соціально-політичних процесів, які відбуваються в Центральній Азії та на Близькому Сході. Актуальність представляє вивчення впливу на ці процеси ісламу, як одного з найбільш важливих факторів політики XXI століття.

Серед дослідників, які активно працюють над дослідженням окресленої проблеми, можна назвати багатьох відомих соціологів, політологів, релігієзнавців, психологів, юристів-міжнародників та спеціалістів сфери як гуманітарного, так і негуманітарного знання, зокрема Д. Еспозіто, Н. Жданов, А. Ігнатенко, Ж. Кепель, А. Коровіков, Г. Ланда, О. Руа та інші.

Проблематика ісламу як фактора в політиці сьогодні також значно активізувалася з огляду на анексію Криму та сьогодишню війну на теренах України.

Метою бакалаврської роботи є визначення і аналіз теоретичних та практичних аспектів ісламського фактору у сучасній політиці.

Для досягнення мети роботи були поставлені такі **завдання**:

- розглянути сутність та зміст поняття ісламізм;
- проаналізувати ідеологічні засади ісламізму;
- визначити сучасні передумови та тенденції ісламського фактору в сучасній політиці;
- з'ясувати проблема ісламського фундаменталізм як фактора сучасної політики;
- виокремити політичних акторів ісламського фактора в політиці.

Об'єкт – ісламський фактор.

Предмет – ісламський фактор в сучасній політиці.

Методологія дослідження складається зі сукупності загальнонаукових і спеціальних методів та підходів (діалектичний, аналіз та синтез, системний, історичний, порівняльний).

Структура бакалаврської роботи. Робота складається вступу, двох розділів (що містять п'ять підрозділів), висновків та списку використаних джерел.

Розділ 1.

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСЛАМСЬКОГО ФАКТОРУ В ПОЛІТИЦІ

1.1. Сутність та зміст поняття ісламизм

Сьогодні існує величезна кількість наукових праць, присвячених феномену «політичного ісламу», або політичного активізму в ісламі, по відношенню до якого зазвичай використовується термін «ісламизм». Всі ці праці відображають широкий спектр поглядів на генезу та сутність даного явища.

Серед дослідників, які активно працюють над дослідженням окресленої проблеми, можна назвати багатьох відомих соціологів, політологів, релігієзнавців, психологів, юристів-міжнародників та спеціалістів сфери як гуманітарного, так і негуманітарного знання, зокрема Д.Еспозіто, Н. Жданов, А. Ігнатенко, Ж. Кепель, А.Коровіков, Г. Ланда, О. Руа та інші.

На думку відомого американського ісламознавця Дж. Еспозіто, «для більшості мусульман іслам є загальним способом життя... іслам для них невіддільний від політики, законодавства, освіти, суспільного життя і економіки»[13].

За словами Д. Пайпса, «...на відміну від християнства, іслам має цілісну програму для організації суспільства» [56].

Фахівець з ісламського права Л. Сюкіяйнен не погоджується з тим, що політичне і релігійне в ісламі нероздільні. Він вважає, що в ісламі релігія відокремлена від політики: «Політичне – мирська сфера (а політика – це саме мирська сфера) – відрізняється від власне релігійної сфери в ісламі, в мусульманському праві. Інша справа, що між ними немає непрохідної межі, але розрізнення серйозне існує. Правознавці, юристи, які як раз займаються мусульманським правом, тобто правилами і нормами поведінки мусульман не тільки в їх релігійного життя, але і в їх мирських справах, включаючи

політичні питання, добре знають, що багато аспектів поведінки в релігійній сфері і в нерелігійній, мирській, серйозно різняться» [45].

Суддя Верховного суду Єгипта та колишній голова Суду державної безпеки Мухаммад Саїд ал-Ашмаві в своїй праці «Іслам та політичний порядок» вказував, що «релігія є загальною, універсальною, цілісною; в той час як політика є частковою, племінною та обмеженою в просторі і часі... Релігія прагне надихнути людину на краще, на що вона здатна; політика викликає її найгірші інстинкти... З цих причин, якщо перетворення не проводиться через незнання, лише диявольський та викривлений розум може спробувати політизувати релігію або сакралізувати політику» [17].

Ал-Ашмаві розглядає політику та релігію як антагоністи, а головна проблема сучасного ісламу на його погляд полягає у тому, що відбулась сакралізація тих елементів соціального життя, які напряду не визначені Аллагом, а розроблялись людьми. Як він зазначає, «...на рівні громадянського суспільства політизація релігії та сакралізація політики розділили мусульман на фракції та секти, кожна з яких зверталася до певного вірша Корану або до конкретної дії або висловлювання Пророка (хадісу) або одного з його ранніх послідовників (традиція) і ховалася за релігійною думкою (фетвою) юристів. Серйозні конфлікти між ними, хоча і здаються релігійними, бо вони звинувачували одне одного в невір'ї, атеїзмі та корупції, насправді були політичними» [17].

Б. Тібі, політолог сирійського походження і один з ідеологів так званого «євро ісламу», вважає: «...Іслам дуже різнобічний, він включає в себе в рівній мірі толерантність і нетерпимість. Як духовна релігія, він не є політичним образом думки. На противагу цьому, ісламізм, як різновид релігійного фундаменталізму, є тоталітарною ідеологією з праворадикальними рисами» [17].

Американський дослідник історії ісламу в Центральній Азії, історик А. Халід зазначає, що «релігійна та політична влади в ісламському суспільстві протягом тривалого часу знаходились в різних руках... Держава

була не безпосереднім проявом ісламу, а світським інститутом, до обов'язків котрого входила підтримка ісламу. Ханафітська школа правознавства вчила підкорятися політичній владі – ось чому в колоніальний період більшість улемів мирилося з правлінням європейців» [17].

Погляд на іслам, що невід'ємно пов'язаний з політикою, вкрай популярний серед критиків ісламу – перш за все таких «стовпів», як С. Гантінгтон, Б. Льюїса та Д. Пайпс. Як це й не дивно на перший погляд (хоча враховуючи генезу ісламістської думки – досить логічно), така позиція вкрай популярна і серед представників політичного активізму в ісламі, які шукають причини політичних вчинків мусульман в самому ісламі, ігноруючи соціальний, політичний, геополітичний, історичний контексти взаємодії ісламських співтовариств з інокультурними спільнотами.

Як зазначає А. Халід, ісламізм та ісламісти є породженням Нового часу. На його думку, свідомість багатьох сучасних мусульман в значній мірі сформувалась під впливом ідей, технологій та моделей соціальної організації сучасності: «Ключове поняття при аналізі ісламу – сучасність, тобто виникнення нових уявлень про світ (прагнення до визначеності та систематизації, невіра в надприродне, зростаючий авторитет наукового знання) та нових форм організації (сучасна держава та її різноманітні атрибути), засобів зв'язку (наступ епохи друкованих і, з недавнього часу, електронних засобів інформації), а також нових форм соціалізації, які виникли в Європі в перші роки Нового часу та змінили світ... Друковані ЗМІ та публічна сфера дозволили ісламістам обійти традицію ісламської вченості. Разом з тим, являючись парвеню, вони загалом не відчували рухливості традиції та зайняли більш непримиренні позиції, ніж традиційні улеми» [17]. При цьому А. Халід звертає увагу на те, що будь-якій ісламістській партії впадає в очі присутність лікарів та інженерів.

Погоджується з ним і відомий французький ісламознавець О. Руа, який зазначає, що «членами ісламістських течій ставали інтелектуали й технократи, здебільшого далекі від традиційних улемів» [43]. На схильність

до ідеології ісламізму мусульман зі світською освітою та низьким рівнем релігійних знань вказує і американський ісламознавець Олександр Книш, який зазначає, що «...люди зі світською освітою більш схильні до ідеології ісламізму, яка не вимагає від них особливих релігійних знань, більш проста і раціоналістична» [17].

Можна казати про те, що багато у чому ідеологія політичного активізму в ісламі ґрунтується на «західних» уявленнях про іслам, а не автентичних, що виникли всередині ісламської традиції. Так, американська дослідниця З. Баран зауважує, що для другого покоління мусульман, які мешкають на Заході, більшість з яких не володіють арабською мовою, єдиним джерелом знань про іслам є література, написана західними спеціалістами-сходознавцями.

Як зазначає А. Халід, «ісламізм – явище сучасне в тому сенсі, що воно передбачає об'єктивацію ісламу: лише відокремившись від звичаю, традиції та історії як такої, іслам може стати самодостатнім об'єктом, який в свою чергу можна використовувати в політичній практиці» [17].

Близької позиції дотримується російський дослідник політичного ісламу Р. Ланда. Він розглядає ісламізм як ідеологію соціально-політичних рухів, що виникли в різних країнах ісламу після падіння колоніальних режимів, в ситуації переділу світу, в подальшому геополітичного протистояння за часів холодної війни. При цьому він підкреслює, що політичний іслам і глобалізація західного проекту глобалізації «...взаємно проникають в сферу поширення один одного, в чомусь один одного блокують, але в чомусь і взаємодіють, зокрема в техніці терору і військового насильства. Тепер ця взаємодія, яка раніше зводилася переважно до запозичення ісламістами у Заходу військових, інформаційних та фінансово-організаційних технологій, прийняла і політичний характер» [28]. Р. Ланда відзначає ще одну важливу рису ісламізму – зв'язок ісламізму та сучасних революційних ідеологій. Зокрема, він пише, що «...політичний іслам як явище багато в чому був результатом жорсткої і безкомпромісної боротьби

ісламістів і націоналістів за ідейне лідерство і в національно-визвольній, і в соціально-визвольній боротьби мусульманських народів» [28].

Характер цього зв'язку більш чітко формулюють західні дослідники, вказуючи, що багато у чому політичні цілі та методологія ісламістських рухів – від «Братів-мусульман» (та генетично пов'язаних з ними рухів на кшталт «Хизб ат-Тахрір») до угруповань, що спираються на ідеологію газавату – співпадають із революційними ідеологіями, перш за все – марксизмом-ленінізмом.

Детального аналізу ісламізм зазнав у французській ісламознавчій традиції, яка розглядає його переважно як транснаціональний політизований іслам. О. Руа називає «ісламістськими» ті рухи, представники яких розглядають іслам як політичну ідеологію і вважають, що ісламізація суспільства відбувається шляхом утвердження ісламської держави, а не просто дотримання законів шаріату [43]. Причому дослідник стверджує, що ісламізм – це перемога політики, а не релігії: «...розвиток ісламізму призвів до парадоксального результату: він підсилив політичну сферу за рахунок релігійної. Або, точніше, поглибив процес відокремлення релігії від політики» [43]. О. Руа стверджує, що «ісламізм зазнав краху, трансформувавшись в різновид неофундаменталізму, стурбованого виключно реставрацією мусульманського права, і не здатного запропонувати нових політичних форм. Внаслідок цього він приречений служити простим прикриттям для політичної логіки, яка його ж і уникає – логіки, за якою стоять традиційні етнічні, племінні або громадські групи; а вони завжди готові змінити свій легітимуючий дискурс, прихований за фасадом нових соціальних категорій і режимів» [42].

З занепадом ісламізму погоджується інший французький ісламознавець Ж. Кепель, який розглядає «ісламізм як політизований іслам з різноманітним середовищем, що включає і представників буржуазної мусульманської еліти, і найбільш незаможні верстви ісламських суспільств» [19]. Його найбільш відомою працею стала «Джигад: експансія

та закат ісламізму»[20], в якій він аналізує історію становлення ісламізму в особах, лідерах та організаціях. Ж. Кепель приходить до висновку, що «панування ісламізму, що протривало з 1970-х рр. аж до кінця 1990-х рр., підійшло до неминучого вичерпання» [20]. І якщо під час свого підйому ісламські рухи (Брати-мусульмани, Талібан, аль-Каїда та інші), змогли створити серйозну опозицію проти власних урядів, які звинувачувалися в корумпованості, обмеження свободи слова, доведенні країни до економічного і морального занепаду, то згодом схильність до насильницьких методів відштовхнула від них широкі кола ісламських суспільств.

О. Руа пропонує казати не стільки про застаріле поняття «ісламізм», скільки про «пост-ісламізм»[43]. На його думку, «пост-ісламізм – це нова форма ісламського опанування реальності, яка набирає силу завдяки не маючим своєї території мусульманським діаспорам та спільнотам» [43]. Осілим в країнах Європи і в США мусульманським діаспорам ідеї ісламізму виявляються співзвучними, оскільки вони легитимують прагнення зберегти свою ідентичність без адаптації до вимог західних соціумів. Пост-ісламізм не апелює більше до необхідності побудови панісламської держави, ця ідея в більшості випадків відкидається.

Інший прихильник концепції «пост-ісламізму» А. Баят вважає, що «...пост-ісламізм означає критичний дискурсивний відхід або прагматичну відмову (хоча і в різному ступені) від ісламістського ідеологічного пакету, що характеризується в широкому сенсі монополією релігійної істини, ексклюзивізмом і наголосом на обов'язки. На зміну йому приходить визнання неоднозначності, множинності, інклюзивності та гнучкості в принципах і на практиці... Пост-ісламізм можна розуміти як критичний відхід від ісламістської політики. Цей термін описує перехід від ексклюзивістської і зосередженої на обов'язках ісламістської політики до більш інклюзивної, зосередженої на правах і підтримуючої громадянську/світську державу в релігійному суспільстві. Пост-ісламізм може прийняти форму самокритики ісламізму або критики зовнішнього сприйняття ісламізму, він може

історично слідувати після ісламізму або оперувати одночасно з ним, його можна спостерігати в сучасному і минулому»[6].

Слід зауважити, що концепція пост-ісламізму не набула загальноновизнаного характеру, та викликала критичну реакцію серед опонентів, які стверджують, що змінилася не проблематика ісламізму, а лише його насильницька компонента. А тому, пост-ісламізм став не чільною реальністю, а лише певним проявом політичного ісламу. На думку експерта Єгипетського центру політичних і стратегічних досліджень аль-Ахрам Д. Рашуана сам по собі «пост-ісламізм не може характеризувати ні сучасні реалії, ні майбутній розвиток: ісламізм і пост-ісламізм можуть виступати лише одночасно» [17]. Поява пост-ісламізму зовсім не знаменує історичний кінець ісламізму. Пост-ісламізм, по суті, породжений досвідом ісламізму, різномірними дискурсами та проявами, що виходять із нього[17].

Ще більш категорично проти поняття «пост-ісламізму» висловлюється Б. Тібі, який вважає, що «...термін «пост-ісламізм», який відноситься до ісламістської відмови від джигадизму на користь демократичної участі, не має ніякого сенсу. Як ісламісти можуть бути «пост-ісламістами», якщо вони як і раніше прагнуть створити «ісламістський порядок»? Тільки якщо цю мету буде відхилено, можна вести розмови про пост-ісламізм. Я не знаю жодного ісламістського руху, який відмовився від цієї ісламістської програми. Деякі партії, такі як ПСР Туреччини, заперечують свій ісламізм, щоб уникнути конституційної заборони. Це ні в якому разі не ознака пост-ісламізму» [17].

Таким чином, резюмуючи характер взаємовідношення релігійного та політичного компонентів в ісламі, слід виокремити дві протилежні позиції – переважно аполітичну традиціоналістську, характерну для «класичного» сунітського ісламу, який існує в вигляді чотирьох правових шкіл – мазгабів, та ісламістську, яка характеризується політичним активізмом, використанням релігійних гасел з політичною метою, схильністю до насильницьких методів

та в своїх принципових положеннях є, по суті, продуктом Нового часу, спираючись на європейський політичний дискурс.

1.2. Ідеологічні основи ісламізму

Політичний активізм в ісламі, безумовно, спирається на певну інтерпретаційну традицію. Питання полягає в ступені укоріненості даної моделі в «традиційному» ісламі, і пов'язане з неминучими для такого складного феномена, як іслам, реформістськими тенденціями, що виступають у якості опозиції до традиційних форм сповідання ісламу.

Ключові положення ісламістської ідеології були закладені середньовічним сирійським богословом Ібн Таймійєю (повне ім'я – Абу Аббас Такі ад-Дін Ахмад бін Абд ас-Салам бін Абдулла ібн Таймія альХарані) [17]. В ісламознавстві зазвичай відносять цього богослова до ханбалітського мазхабу, хоча деякі дослідники відзначають хиткість такої позиції.

Інші дослідники відносять Ібн Таймію до неоханбалізму, що, з одного боку, вказує на певний зв'язок з ханбалітською традицією, а з іншого – на відмінність від останньої [2].

У той же час всередині ісламського світу ставлення до даної постаті вельми неоднозначне. Так, наприклад, навесні 1981 р. єгипетський тижневик «Маю» виділив Ібн Таймію і його основних послідовників, зокрема Ібн Касіра, як ідеологів, чиї праці сіють насіння розбрату серед мусульман, обґрунтовуючи захоплення політичної влади, і назвав його джерелом найбільш поширеного шкідливого впливу на єгипетську молодь [22].

Ключові теологічні ідеї, які згодом були запозичені сучасними ісламістами в Ібн Таймійї, стосуються двох основних питань: «чи можна вважати мусульманином людину, яка живе не за шаріатом, і як ставитися до правителя, який керує країною не у відповідності з ісламом» [22]. Щодо першого питання, «Ібн Таймія розробив поділ таухіду (єдинобожжя) на три

типи: таухід ал-улюхйа (поклонятися лише одному Аллагові), таухід ар-рубубійа (Аллаг – творець всього) та таухід ал-асма' вас-сифат (Аллаг має лише Йому притаманні імена та атрибути)» [22]. Відповідно цього поділу більшість мусульман не викнюють першій вид єдинобожжя, вівідуючи могили, мавзолеї, виконуючи обряди тавассуль (заступництва)[22]. Більшість сунітських вчених розглядають розподіл таухіду на три категорії нововведенням, яке вигадав Ібн Таймійя, і якого не існувало в ісламській традиції. Крім того, практика тавассулю не є поклонінням пророкам та святим в тому сенсі, який надавав їй Ібн Таймійя.

Ставлення Ібн Таймійї до мусульман, які суворо не дотримуються основних обов'язків і заборон ісламу відома з його так званої «сардінської» фетви (за назвою турецького міста), в якій він оголосив їх невірними. При цьому слід зауважити, що в даній фетві він відійшов від позиції двох сунітських шкіл віровчення – ашаритської та матуридитської, які стоять на позиції, що недотримання мусульманином вимог шаріату при визнанні ним їх обов'язковості призводить до гріха, але не виводить людину з ісламу [22].

Остання спроба сунітських улемів дезавувати згадану фетву Ібн Таймійї за ініціативою двох британських неурядових організацій на основі і за участю Університету Артукулу була зроблена на конференції, що пройшла 27-28 березня 2010 р. у турецькому місті Мардін, з яким ця фетва і була пов'язана історично [22]. На ній були присутні 15 провідних ісламських богословів із Саудівської Аравії, Туреччини, Індії, Сенегалу, Кувейту, Ірану, Марокко та Індонезії. У цьому заході також взяли участь верховний муфтії Боснії Мустафа Керіс, шейх Мавританії Абдалла бін Байах і шейх Ємену Хабіб Аль аль-Джіфрі. Відповідно «Мардінській декларації», яку було прийнято на конференції, дана фетва, що з'явилася в період війни за території між мусульманами та монголами, які здійснювали регулярні набіги на мусульманські землі, не відповідає нинішньому стану справ у світі [43].

Також було вказано, що ця «фетва Ібн Таймійї не дає права називати інших мусульман невірними і переслідувати їх, а також убивати мусульман і

не мусульман. Далі вказано, що тільки відповідальні особи (керівники держав) можуть оголошувати джигад у формі війни. Окремі індивідууми і групи не мають права цього робити. Не можна оголошувати війну через належність до різних релігій чи шукаючи матеріальну вигоду. Муфтії, який проголошує фетву, мусить бути висококваліфікованим ученим, і фетва має бути конкретною. Не можна використовувати поняття лояльності/ворожості як аргумент у звинуваченні кого-небудь у невір'ї(такфір) » [22].

В іншому питанні – про ставлення до правителя – Ібн Таймійя також дотримувався позиції, яка досить умовно може бути віднесена до сунітської традиції. В своїй праці «Ас-сійаса аш-шаріййа» (Шаріатське правління) він критикував як сунітську теорію халіфату, так і теорію імамату шиїтів. Він був переконаний, що ні в Корані, ні в сунні немає положень для традиційної теорії халіфату або теорії імамату. Але він наполягав на тому, що влада Пророка унікальна і його приклад не може служити основою для політичної теорії в ісламі[22].

З іншого боку ключову роль Ібн Таймійя надавав уммі – всесвітній спільноті мусульман. Саме умма, за Ібн Таймією, як отримувач Божественного одкровення, несе відповідальність за збереження та розповсюдження віри, і формування держави є однією з її функцій. Завдання, покладені на умму, не можуть бути виконані без підтримки державної влади. Але імам лише виконавець, обтяжений необхідністю проводити в життя закони шаріату, він не має святості або певних привілеїв. Більше того, суспільство має право зсунути халіфа або султана, якщо він не виконує умови «договору». Тобто правитель потрібен як інструмент виконання волі Бога[25].

Ідеологічним наступником Ібн Таймійї став Мухаммад Ібн Абд аль Вагаб із Неджду (місцевість на Аравійському півострові), засновник-епонім релігійно-політичного руху радикального характеру.

У першій половині XX ст. значний внесок в теоретичну базу ісламізму зробив засновник найбільш відомого і впливового ісламістського руху «Брати-мусульмани» Хасан ал-Банна [25]. На його думку, поділ політики

(сійаса) і релігії (дін) є нехарактерним для ісламської системи, і саме цей поділ став причиною зловживань можновладцями своїми повноваженнями. У зв'язку з цим побудова ісламської держави вимагає обов'язкового возз'єднання політики з релігією, адже тільки віра здатна надати владі необхідну етичну основу[25].

Говорячи про ідеальний тип державного устрою, ал-Банна називає його нізам ісламі, або нізам ал-хукм ал-ісламі, тобто «ісламський порядок». Він ґрунтується на трьох головних принципах: «1) відповідальності правителя (мас'улійят ал-хакім), 2) національній єдності (вахдат ал-умма) і 3) поваги до волі народу (іхтірам ірадат аш-ша'б)» [25]. На думку ал-Банни, «такий порядок був повністю втілений в епоху праведних халіфів. Відповідальність правителя обумовлена тим, що громада віруючих укладає з ним так званий суспільний договір ('акд іджтіма'і), який уповноважує вищими повноваженнями політичного лідера громади, головним завданням якого є нагляд за виконанням законів шаріату» [25]. Ал-Банна жорстко критикує західну концепцію багатопартійності.

На його думку, «політичні партії виникли в результаті серйозних розколів і розбіжностей між різними народами і соціальними стратами в Європі, тому партійна система руйнує єдність мусульман»[25]. При цьому «вірності партійним груповим інтересам (ватанія ал-хізб), що приводить до розколу єдності нації та релігійної громади, ал-Банна протиставляє «істинні» форми патріотизму, до яких він відносить ватанія ал-ханін – сентиментальний патріотизм мусульманина по відношенню до своєї малої батьківщини, ватанія ал-хуррем валь-іzza – готовність до боротьби за її свободу і гідність, ватанія алмуджтамеа – прихильність до тієї соціальної групи, до якої належить мусульманин, і ватанія ал-фатх – прояв патріотизму щодо територіальних придбань» [25].

У другій половині XX ст. ідеї Ібн Таймійї та Мухаммада Ібн Абд альВагаба були підхоплені та розвинуті головним ідеологом єгипетських «Братів-мусульман» у 50-60-ті рр. XX ст. Сеїдом Кутбом, який очолював

секцію пропаганди асоціації (кисм нашр ад-да'ава). Більшість сучасних дослідників ісламізму погоджуються із тим, що саме його ідеї було покладено в основу ідеології практично всіх радикальних ісламістських організацій та рухів.

С. Кутб виділяв два головних методи боротьби за панування ісламу – переконання і воєнні дії. Згідно С. Кутбу, «перший метод використовується для боротьби на рівні ідей, вірувань, а другий – на рівні держави, суспільства, організацій. Ці два методи повинні взаємодіяти: спочатку за допомогою воєнного виступу мусульманська спільнота знищує ті інститути джахілії (до- і позаісламського язичництва), що заважають поширенню ісламу, і домагається тим самим свободи вибору віри. Після встановлення ісламської системи акцент робиться на переконання, щоб показати вільним тепер людям, що іслам – єдина істинна віра. Мета збройної боротьби – розчистити шлях для переконання» [цит. по: 23].

За переконанням С. Кутба, «перехід від джахілії до ісламського суспільства має відбуватись не поступово, а стрибком» [цит. по: 23]. Шлях реформ, шлях повільного «покращення» існуючого устрою відкидається, мова йде про тотальний переворот у всіх галузях життя. Сподіватися, що окремі елементи «справжнього» ісламу, присутні в сучасному суспільстві, з часом зможуть пересилити елементи джахілії, безглуздо і небезпечно. Захоплення політичної влади за С. Кутбом – «це головний релігійний обов'язок ісламського руху, а всі суспільні системи, інститути та традиції, що перешкоджають цьому, мають бути знищені» [23].

Послідовник С. Кутба – єгиптянин Мухаммед Абд аль-Салам Фарадж (1954-1982), один з керівників групи «аль-Джихад» – розвинув його ідеї, стверджуючи, що проблеми пов'язані не з населенням мусульманських країн, а з їх «невірними» урядами і законами [23].

Він наполягав на тому, що при нинішньому стані ісламу необхідно організувати таємні групи і захопити владу, впроваджуючи їх представників в армію і ключові державні структури [23]. Значна частина сучасних

ісламістів, зосередившись на Корані, заперечують будь-які положення шаріату, які не зводяться безпосередньо до нього або, в гіршому випадку, до сунни. Деякі ідеологи ісламістів не визнають такі класичні джерела права, як кияс (судження за аналогією) та іджма (єдина думка мусульманської громади), відкидають весь фігх (мусульманське право) і його чотири основних мазгаби, засновників яких вони вважають невірними. С. Кутб, зокрема, проводить чітку межу між шаріатом як системою приписів, встановлених Аллагом для людей, з одного боку, і фігхом, створеним людьми, – з іншого, помічаючи, що «...положення традиційних мусульманських юристів, цілком очевидно, не відповідають потребам суспільства у всі часи»[23].

Природно, що при цьому ісламісти вбачають право на власне тлумачення Корану за будь-яким мусульманином, що не є обмеженим рамками чотирьох мазгабів. Проте детальний аналіз показує, що таке право не є абсолютним.

На практиці такий підхід призводить до того, що, з одного боку ідеологам та лідерам різних груп надається право виносити свої судження з різних питань, але з іншого боку – рядові члени суспільства таким правом не володіють та вимушені приймати трактування ісламу, запропоновані їх лідерами.

Розділ 2.

СУЧАСНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ТЕНДЕНЦІЇ ІСЛАМСЬКОГО ФАКТОРУ В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЦІ

2.1. Передумови активізації ісламізму в сучасній політиці

До факторів, що сприяли переходу ісламістів до політичного екстремізму, відносять нерівність держав на міжнародній арені, що викликана домінуванням США і розвинутих країн Західної Європи, а також невирішеність у межах ісламського суспільства гострих соціально-економічних проблем. Такий підхід розглядає проблему «ісламського тероризму» як реакцію на домінування західних країн та відображення боротьби за рівноправну участь у здійсненні світової політики, а також боротьбу за збереження національного, конфесійного суверенітету, права на соціокультурну самобутність.

Аналіз геополітичних інтересів на міжнародній арені став визначальним фактором ще одного дослідницького погляду на причини зростаючої політизації ісламу у світі. Зазначається, що за такими рухами як «ваххабізм» в Росії, рух «Талібан» в Афганістані, «салафіти» в Єгипті, стоять певні політичні сили, які використовують радикалізм цих та інших організацій і рухів у власних цілях.

З цієї точки зору, ісламські екстремісти являють собою знаряддя проведення своєї політики окремими західними та східними державами. Метою здійснення такої політики, на думку дослідників, є «створення і утримання позицій в життєво важливих для цих держав регіонах, встановлення свого контролю над торгівельними шляхами, видобутком і транспортуванням енергоносіїв» [17].

В цілому, аналіз наведених точок зору на проблему поширення ісламського фундаменталізму засвідчує, що в сучасному світі вона є дуже

актуальною і не достатньо дослідженою саме в контексті впливу наслідків і можливих загроз, викликаних радикалізацією і політизацією ісламу.

Проблема поширення ідей ісламського фундаменталізму набуває в сучасному світі глобального характеру. На думку дослідників, «успіх прихильників «чистого» ісламу визначається конкретною політичною позицією держави, яка обирає ісламський шлях розвитку» [27]. Соціально-економічний рівень розвитку суспільства також має суттєвий вплив на процеси, пов'язані з прагненням до відродження або «істинного» ісламу або засвоєння привнесеного ззовні ісламу (в тому числі й фундаменталістського спрямування).

За останні роки зростання ролі політичного ісламу привернуло увагу як засобів масової інформації, так й академічної науки. Незважаючи на те, що йому дають різні назви, такі як «ісламський фундаменталізм», «войовничий іслам», «політичний іслам», усе це зумовлюється тим, що певна тенденція в ісламському русі набуває все більшого впливу в питаннях політики і безпеки в глобальних масштабах.

Неухильна радикалізація та політизація ісламського фундаменталізму бере початок у 1950-х роках. Реальної сили доктрина ісламського фундаменталізму на світовій арені набуває наприкінці 1980-х років.

Розвиток у мусульманських країнах фундаменталістських тенденцій був викликаний не тільки релігійними та історичними передумовами, а й сучасними процесами глобалізації та умовами світового розвитку.

До провідних соціально-економічних причин політизації ісламу науковці відносять такі.

По-перше, історична невідповідність інтенсивності зростання товарно-грошових відносин і масштабів відокремлення виробника від засобів виробництва, з одного боку, та їх можливість об'єднання з новими засобами виробництва на капіталістичній основі – з іншого.

По-друге, підлегле становище ісламських держав у глобальній капіталістичній економіці.

По-третє, кризові явища всередині економіки мусульманських країн, що певною мірою визначаються прискореними темпами модернізації їх господарських систем за західними зразками, без належного врахування економічних особливостей на локальному рівні.

Серед політичних факторів, що справили найбільш потужний вплив на розвиток ісламського фундаменталізму, відносять «нафтовий бум» 1970-х років, ісламську революцію в Ірані 1979 року, арабо-ізраїльський конфлікт, війну в Перській затоці 1990 року [33].

Протягом останніх років відбувається прискорення процесу політизації мас у порівнянні з темпами соціально-економічного розвитку країн поширення ісламу. В соціальному плані це призводить до прискореної диференціації, розмивання патріархальних верств суспільства, великого ступеня урбанізації. Зростає кількість незадоволених економічним станом верств, представники яких є носіями традиційних релігійних поглядів. Вони ворожо ставляться до процесів модернізації суспільно-політичного життя і тому є відкритими для сприйняття фундаменталістських ідей. Зокрема, Д. Малишев вважає, що «хоча іслам в принципі не є релігією, яка б була несумісна з демократією і правами людини, її легко використовувати саме в цьому сенсі, експлуатуючи гнів бідних і знедолених народів, які прагнуть перемоги справедливості і тому здатні повірити тим, хто стверджує, що все зло вкорінене у відході ісламського суспільства від «джерел», від праведного шляху, що всі проблеми принесло народові наслідування чужих норм і цінностей, притаманних Заходу» [33]. Наведене судження є підтвердженням того, що ісламський фундаменталізм, використовуючи антизахідні настрої у ісламському суспільстві, виступає в ролі повноцінної політичної ідеології.

Сходознавці серед вагомих факторів політизації ісламу називають «крах ідеалістичних уявлень щодо можливості перетворення колишнього колоніального або напівколоніального суспільства на основі «західних» моделей» [19]. Крім того, значна кількість учасників національно-визвольного руху взагалі ототожнює іслам з націоналізмом. В цілому,

відродження ісламського фундаменталізму пов'язане не лише з характером соціально-політичних та економічних перетворень останнього часу, а й з їх суміщенням на досить невеликому історичному проміжку.

Сьогодні ні в кого не викликає сумніву, що потужні антизахідні настрої, які експлуатуються адептами фундаменталістської доктрини, є не лише однією зі складових ідеології, а мають об'єктивну основу історичного характеру. Історична доля ісламської цивілізації формувалася в рамках духовно-релігійного протистояння з християнським Заходом.

У середні віки період розвитку і добробуту мусульманських країн змінився періодом занепаду і підкорення чужій цивілізації. Століття економіко-політичної безправності й гноблення викликали у свідомості мусульманського суспільства глибоке почуття враженої національної і релігійної гідності та сильні антизахідні настрої.

У наш час Захід також здійснює неоднозначний вплив на незахідний світ: він пропонує йому свої ідеали, нав'язує свої уявлення як заздалегідь більш істинні. Спроби правлячих кіл орієнтованих на Захід держав впровадити західні ідеї в життя зіштовхуються з необхідністю примусу населення до нового, незрозумілого йому способу життя.

Прагнення Заходу нав'язати ісламському суспільству цінності й ідеали ліберальної демократії, свободи, західних стандартів життя і розвитку наштовхується на несприйняття населенням, яке живе зараз так, як і століття тому; населення, яке пережило негаразди незавершеної модернізації і яке не бажає знову їх відчувати. Нав'язування традиційному суспільству західних стандартів і моделей розвитку з боку прозахідних еліт породжує тенденції до відторгнення західного впливу будь-яким шляхом, включаючи навіть екстремізм і його крайній прояв – тероризм.

Для країн, що розвиваються, взагалі стало аксіомою, що модернізація економіки і демократизація суспільно-політичного життя, яка здійснюється за зразком західних демократій, викликає лише соціально-економічний і культурний занепад. Однак жодної уваги не звертається на те, що ліберальна

демократія, яка сформувалась на Заході в її сучасному вигляді, є результатом еволюції суспільно-політичних інститутів саме на західній основі.

Не враховується також і те, що східне суспільство в основному залишається традиційним суспільством, яке суттєво відрізняється від західного типом економічної системи, культурою, соціальною структурою, менталітетом. Дослідники зазначають, що традиційні суспільства відрізняються від сучасних певними особливостями. Серед них: залежність в організації соціального життя від релігійних чи міфологічних уявлень; циклічність розвитку, колективістський характер суспільства, брак чіткої персоналізації; переважна орієнтація на метафізичні, а не на інструментальні цінності; авторитарний характер влади; брак масової освіти; домінування локального над універсальним [17].

Таким чином, поява сучасного ісламського фундаменталізму обумовлена сукупністю культурних, ідеологічних та історичних факторів. Вихід ісламських фундаменталістів на міжнародну політичну арену, який супроводжувався встановленням домінуючого ідеологічного впливу на мусульманське суспільство, був спричинений, в основному, дією соціально-економічних чинників.

Економічні кризи та проблеми сприяли набуттю радикальними ісламськими угрупованнями прихильників серед найбідніших верств. Основу фундаменталістських рухів спочатку складали борці за чистоту ісламу, що ставили вимоги соціальної рівності і справедливості для мусульманського суспільства.

В той же час посилення ролі політичного ісламу пов'язують з перетворенням лідерів фундаменталістської доктрини на виразників інтересів соціальних верств, невдоволених впливом Заходу в цілому та результатами західної модернізації зокрема.

2.2. Проблема ісламського фундаменталізм як фактора сучасної політики

Сучасні процеси політизації ісламу по-різному розглядаються та інтерпретуються зарубіжними та вітчизняними дослідниками. Згідно з одним підходом, події у мусульманському світі розглядаються з позицій «відродження ісламу» [21].

Вагомим фактором сучасної політики став ісламський фундаменталізм, який на думку представників даного напрямку, є закономірним явищем «ісламського ренесансу», оскільки воно відображає природне прагнення мусульман до відродження «істинних» ісламських цінностей в умовах наростання уніфікації культур, викликаній глобалізацією. О. Павлюк зазначає: «Визнаючи очевидну роль зовнішнього фактора у розповсюдженні фундаменталістських ідей на Північному Кавказі, слід підкреслити, що цей процес, перш за все, відображає глибинні соціокультурні зрушення у межах місцевих суспільств і нездатність традиційного ісламу забезпечити нові інтелектуальні, духовні, політичні інтереси, які формуються у цих суспільствах» [36]. Інші дослідники наголошують на конкретних соціально-економічних інтересах, які стоять за активізацією ісламських рухів.

Фундаменталізм в загальному розумінні являє собою «громадські ідеологічні релігійні рухи, які проголошують свою відданість вихідним ідеям, приписам, цінностям певних учень, доктрин, які висувають вимоги подолання перекручень, ухилів, єресей, що з'явилися в ході їх розвитку, а також «повернення до джерел» [21].

Філософська енциклопедія розглядає релігійний фундаменталізм як тенденцію, яка «виражає негативну реакцію консервативних релігійних кіл (XIX – XX ст.) на секуляризацію науки, культури і суспільного життя, що стало причиною маргіналізації останньої» [41].

Фундаменталісти ставлять за мету відновити конкретні інститути і норм раннього ісламу часів пророка Мухамеда і перших халіфів в сучасному

житті мусульман. Вони вбачають в громаді раннього ісламу ідеальне об'єднання віруючих на основі рівності і справедливості.

Прибічники фундаменталізму закликають відновити іслам в первісній чистоті та очистити його від пізніших нашарувань. Цим вони відрізняються від консерваторів, що прагнуть залишити іслам незмінним, а також від модерністів, котрі прагнуть через перетлумачення старих релігійних догм та додавання нових положень поставити його на службу модернізованим секуляриським системам.

Сутність фундаменталістської ідеї зводиться до твердження, що іслам – це всеохопна світова доктрина, єдиний шлях порятунку для всього людства. Сутність фундаменталізму полягає в тому, що для розуму основи віри є недосяжні. Головне завдання фундаменталізму – захист віри, тому він і асоціюється з необхідністю виконання цього обов'язку. З іншого боку, фундаменталісти не закликають до повної реставрації минулого, а прагнуть до перетворення сучасності, і власне релігійний елемент відіграє в цьому прагненні службову роль.

Сучасний іслам набуває все більше ознак політичній ідеології ніж релігії. Рисами ісламського фундаменталізму як ідейно-політичної течії є: суворе дотримання Корану та норм шаріату, вимога тотальної ісламізації всіх аспектів життя мусульманських країн. Фундаменталісти обґрунтовують введення ісламської форми правління не стільки універсальністю норм шаріату для мусульманського суспільства, стільки його альтернативністю законодавству, що формується відповідно до західного шляху розвитку. Крім того, вони наголошують на життєвості принципів «умми» (мусульманської громади), що об'єднує всіх правовірних незалежно від культурної та національної приналежності.

Характерною ознакою доктрини ісламського фундаменталізму є пропаганда економічного та ідеологічного ізоляціонізму мусульманського світу. Фундаменталізм піддає критиці існуючі мусульманські соціально-політичні системи і уряди, стоїть на антизахідних позиціях та не сприймає

західні суспільні моделі та західну культуру. Антизахідні мотиви в ідеології мають пропагандистське значення. Проблеми в сучасному мусульманському світі пояснюються негативним впливом західних моделей розвитку Сходу. При цьому істинно ісламський шлях розвитку обґрунтовується як приваблива перспектива для розвитку суспільства.

Звичайно, критичний погляд на такі положення ісламізму знаходить утопічні риси цієї ідеології. Але, як відомо, риси міфологічності і утопічності властиві взагалі будь-якій ідеології. Без них вона не була б життєздатною.

М. Піотровський, аналізуючи еволюцію поглядів мусульманських політичних рухів, відзначав появу нових рухів, «консервативних за сутністю, але таких, що вдало поєднують мусульманські політичні традиції з перебудованими в мусульманському стилі західними принципами та ідеями» [37]. На його думку, «така тенденція властива лише тій частині фундаменталістів, які під тиском політичних обставин прагнуть розширити свою соціальну базу, але при цьому зберігають відданість основним положенням «відродженої» політичної доктрини» [37].

Слід зазначити, що в сучасному світі складно знайти цілісні культури, які можна було б віднести до винятково фундаменталістських, скоріше йдеться про певні субкультури. Отже, явище ісламського фундаменталізму не становить єдиної світоглядної системи, а є переважно конгломератом різних теорій, які поєднуються спільністю деяких первісних настанов і спільними поглядами на сучасний світ.

Фундаменталістські течії диференціюють за ознакою їх релігійно-громадської належності та ідеології. При цьому під релігійно-громадською належністю розуміється, зокрема, належність до сунітської чи шіїтської гілки ісламу. Це багато в чому визначає деталі політико-ідеологічної програми, орієнтацію зовнішніх контактів та форми діяльності.

Варто зауважити, що розбіжності, що виходять з різної релігійно-громадської приналежності, не носять абсолютний характер. Суніти і шіїти гармонійно співіснують в межах однієї держави, а релігійно-політичні

організації, що представляють їх інтереси, часто функціонують у взаємозв'язку і співпраці.

Сучасний фундаменталізм передбачає певні ідеологічні відмінності. Відповідно до цього виокремлюють два його підтипи: поміркований і екстремістський. Головний критерій їх поділу – принцип такфіру (звинувачення в зневірі). В рамках поміркованого фундаменталізму вестернізовані мусульмани визнаються хоча і грішними, проте правовірними, а право на такфір належить лише державі. Екстремісти ж сприймають мусульман, які позитивно сприймають модернізацію за зразком західних країн, як невірних (кафірами). Тому більшість існуючих на Сході суспільств оцінюється екстремістами як антиісламські. Право на такфір в рамках екстремістського фундаменталізму визнається за окремими групами і навіть за кожним «справжнім» мусульманином. Відродження ісламського фундаменталізму на рубежі 1970 – 1980-х років, в цілому являє собою комплекс процесів, що пов'язані з посиленням політичної ролі ісламу в суспільному житті мусульманських країн.

З одного боку, це явище не постає якісно новим феноменом ні в історичному, ні в політичному плані. Протягом усього історичного розвитку ісламська цивілізація зазнавала певного впливу політичних сил фундаменталістської орієнтації. З іншого ж боку, активізація ісламського фундаменталізму саме як домінуючої ідеології має конкретну основу історичного характеру, яка визначається традиційними соціально-економічними відмінностями між західним і східним суспільством.

Ісламський фундаменталістський рух в сучасних умовах характеризується високим рівнем активності і впливовості як всередині ісламських держав, так і на світовій арені. К. Поляков зазначає: «Слід визнати, що в останній чверті XX ст. ісламським фундаменталістам вдалося використати невдоволення частини населення для розширення свого ідеологічного впливу. Їхня соціальна база сформувалася багато в чому завдяки специфічній ролі ісламської релігії в політичному житті Сходу» [17].

Політологи, відзначаючи різницю між суспільним устроєм у «християнському» і «мусульманському» світі, роблять наголос на тому, що «іслам як релігійна доктрина і форма соціальної організації завжди відігравав на мусульманському Сході трохи іншу роль, ніж християнство в Європі. Він заповнив усі клітини мусульманського суспільства, визначив характер економічних відносин і форми політичної організації, соціальну структуру, культуру і побут правовірних. Духовне життя в мусульманських країнах плине в рамках ісламу і є ісламським як за своєю сутністю, так і за формою. Для мусульманина виступити проти ісламу означає виступити проти всього, що є в житті і в суспільстві, тобто протиставити себе цьому суспільству, опинитись поза ним, поза його законами» [17].

2.3. Основні актори політичного ісламу в сучасній політиці

До основних акторів політичного ісламу в сучасній політиці дослідники відносять: «Ісламська Держава» (ІД), «аль-Каїду» (АК), «Хамас», «Брати-мусульмани», «Рух ісламського джихаду в Палестині», «Талібан», та інші. Розглянемо особливості їх політичної діяльності докладніше.

Феномен квазідержавної терористичної організації ДАІШ (ад-Дауля аль-Ісламія лі-ль-Ірак ва-ш-Шам – Ісламська держава Іраку і Шаму), в україномовній літературі відомої також як ІДІЛ або ІДІШ (Ісламська Держава Іраку і Леванту/Шаму), або ж іменованої самими терористами просто ІД (Ісламська держава), в останні роки привертає до себе увагу дослідників в усьому світі [17]. Величезну кількість питань викликає походження цього явища, коріння і причини стрімкого (на перший погляд) розвитку терористичного утворення, що володіє багатьма ознаками держави, своєрідної терористичної держави.

Виникнення та розвиток ДАІШ стало можливим завдяки цілому ряду чинників, кожен з яких сам по собі навряд би привів до виникнення даної терористичної квазідержави, але разом вони породили цю гримучу суміш,

яку розглядають як одну з головних загроз сучасної цивілізації. У експертному співтоваристві існують різні погляди щодо причин появи ДАШІ, але з кожним днем збільшується кількість експертів, які погоджуються з тим, що основною причиною появи ДАШІ є вторгнення США до Іраку в 2003 р. Як зазначає американська професорка, фахівець в галузі безпекових питань Одрі Кронін, ІДІЛ виникла як реакція на вторгнення Сполучених штатів в Ірак [51].

Напередодні введення американських військ до Іраку ряд експертів, у тому числі Валі Реза Наср (радник в держдепартаменті США з проблем Афганістану і Пакистану) і сходознавець Джон «Хуан» Коул, закликали адміністрацію Буша, поваливши Хусейна, не руйнувати партію Баас і іракську армію, вказуючи на непередбачувані наслідки. Сьогодні про роль США у виникненні та підйомі ДАШІ згадує экс-прем'єр-міністр Великобританії Тоні Блер [51], «катастрофічною стратегічною помилкою» називає введення військ США до Іраку экс-керівник американської військової розвідки Майкл Флінн [17].

Як зазначає пулітцерівський лауреат Джобі Уоррік, ІДІЛ виникла внаслідок маргіналізації і гноблення, яким суніти в Іраку і ісламісти в Сирії піддавалися з боку відповідних урядів. Корінь проблеми – маргіналізація і пригнічення – призвели до того, що лідери ІДІЛ отримали підтримку і наwerbували собі піхоту [52]. Американське вторгнення до Іраку призвело до руйнування державних інституцій.

Однак розпад іракської державності розпочався раніше – в 1991 р., коли після невдалої агресії проти Кувейту, в Іраку посилювалися сепаратистські тенденції в районах, населених курдами і арабами-шиїтами. Урядом Саддама Хусейна був втрачений контроль над північними районами країни з переважно курдським населенням, а на південному сході протистояння влади з шиїтською опозицією набуло форми громадянської війни.

Введення міжнародних санкцій призвело до колапсу економіки, завдало непоправної шкоди продовольчій безпеці, викликало гострий

дефіцит медикаментів та ліків, що призвело до зростання смертності від захворювань та інфекцій. Крім того, період міжнародної ізоляції Іраку зруйнував його військово-промисловий комплекс, який повністю залежав від поставок озброєння з-за кордону.

Після того, як в квітні 2013 р. урядові війська Іраку розігнали табір протестувальників у Хавіджа поблизу Кіркука, убивши 44 особи, відносини багдадських властей з місцевими сунітами досягли вибухонебезпечного стану[10].

Саме в цей період почав оформлятися неможливий раніше альянс між колишніми залятими ворогами – ДАШШ, сирійською «Джабхат ан-Нусра», залишками ополчення «ас-Сахва» і озброєними групами «Армії Накшабандійі» [10].

Якщо розглядати організаційну еволюцію ДАШШ, то можна казати про те, що коріння цієї організації сходять до «Спільноти єдиногобожжя і джигаду» (Джамаат ал-Таухид валь-Джигад), радикальної салафітської джихадистської організації, яка була заснована в 1999 р. йорданським салафітом і джихадистом Ахмадом Фаділем Наззалем ал-Хулайлой (який отримав згодом популярність як Абу Мусаб аз-Заркаві) з метою повалення йорданського режиму, який Заркаві вважав неісламським, і встановлення «ісламської» держави (у його розумінні). Група стала широко відомою попоширюваним нею відео з обезголовлюванням іноземних заручників.

У жовтні 2004 р. аз-Заркаві заявив про вірність і відданість засновнику ал-Каїди Осамі бін Ладену, давши тому присягу, і змінив назву своєї організації на «Організація ал-Каїди землі Дворіччя / Межиріччя» (Танзім ал-Каїда фі Біляд ал-Рафідаїн). Згодом ця організація отримала широку популярність як «алКаїда в Іраці» [17].

15 жовтня 2006 р. в результаті злиття більше десяти повстанських і ісламістських організацій виникла нова організація, що отримала назву «Ісламська держава Іраку» (ад-Дауля ал-Ірак ал-Ісляміййа). Тоді ж була прийнята конституція цієї організації, яка називалася «Повідомлення

людства про народження Ісламської держави»[9]. Керівником – еміром цієї організації був призначений Абу Омар ал-Багдаді. Була також визначена головна і стратегічна мета на найближчі роки – захоплення сунітських територій Іраку і перетворення його у воєнізовану ісламську сунітську державу, як тільки міжнародна коаліція на чолі з США залишить Ірак. Нова ісламська держава мала утворитися в межах провінцій Багдад, Анбар, Діяла, Кіркук, Салах-едДін, Найнава і деяких районах провінцій Бабіль і Васит [9]. Після загибелі в середині 2010 р. Абу Айюба ал-Масрі і Абу Омара алБагдаді еміром ІДІ був призначений один з лідерів «ал-Каїди в земляхМежиріччя» Абу Бакр ал-Багдаді, відомий також на ім'я Абу Дуа (справжнє ім'я – Ібрахім Аввад Ібрахім Алі ал-Бадрі)[9].

28 червня 2014 р., в перший день посту Рамадан, Абу Бакр ал-Багдаді, проповідуючи з мінбару Великої мечеті ан-Нурі в Мосулі, захопленому за кілька днів до того, проголосив про скасування ДАШІ і про народження «Ісламської держави» [9]. Ал-Багдаді оголосив себе халіфом, тим самим очоливши рух глобального джихаду. Також він зазначив нелегітимність інших ісламських угруповань, у тому числі «ал-Каїди» і створених нею організацій.

Владну структуру «ІД» очолює «халіф», який має всю повноту виконавчої та судової влади. В найближче оточення «халіфа» входять два його заступника (аміра), які безпосередньо займаються оперативними питаннями по Сирії (колишній генерал-майор іракської армії Абу Алі алАнбарі, загинув в 2016 р.) і Іраку (колишній підполковник іракської військової розвідки Абу Муслім ал-Туркмени, загинув в 2016 р.) [9]. «Халіфу» підпорядковані 12 губернаторів (валі) підконтрольних «ІД» районів Сирії і Іраку і кабінет міністрів. В даний час налічується шість міністерств.

Після початку 17 жовтня 2016 р. операції по звільненню Мосула, яку проводили іракські війська за підтримки міжнародної коаліції на чолі з США, а також дій ПКС Росії, «ІД» втратила значну кількість підконтрольних територій. Але, на думку більшості експертів, після вірогідного розгрому

«ІД» слід очікувати появи нових, більш радикальних груп в регіоні. Окрім того, існує велика вірогідність того, що колишні бійці «ІД» повернуться до країн походження, та продовжать свою терористичну діяльність.

Використовуючи класифікації запропоновані Омаймом АбдельЛатіфом і Квентіном Вікторовичем, «аль-Каїду» (АК) можна віднести до джихадистського сегменту сучасного так званого «салафітського» руху [39]. Головна мета лідерів АК - створення всесвітнього халіфату на основі наближених до неофундаменталістських інтерпретацій догматів ісламу. Істотною структурно-функціональною відмінністю АК є її децентралізація. У нинішніх умовах це сприяє інтеграції гетерогенних об'єднань радикальних ісламістів.

На ідеологію «аль-Каїди» відчутно вплинули погляди Саїда Кутба, а також іхванов (Іхван ман таа-Аллах). Як відомо, крайній ригоризм останніх у короткий час перетворив їх із головних союзників у найнебезпечніших ворогів саудівської державності. Хоча королю Абдель-Азізу на початку ХХ століття вдалося придушити основні осередки їх військово-політичної активності, надалі ісламські радикали ще не раз будуть звертатися до досвіду іхванов [39].

Формування ядра «аль-Каїди» відбувалося в ході переговорів та інтриг, основними учасниками яких були активісти «Єгипетського ісламського джихаду» аль-Завахірі, Абдулла Аззам і Усама бен Ладен. У результаті 20 серпня 1988 р. учасники установчих зборів оголосили про появу нової організації, «яка отримала назву» аль-Каїда Аль Аскарія» (військова база)»[9]. Її головою було обрано бен Ладена [39].

Ідеологія «аль-Каїди» будувалася на уявленнях шейха Аззама про джихад як про культ смерті та в чималому ступені на його відверто міфологічних меседжах про неймовірні героїзм і військової удачі моджахедів. Такфіристські настрої аль-Завахірі й тодішні неоіхваністські уявлення бен Ладена також вплинули на формування ідеологічної основи АК. В якості основного засобу джихаду проти ворогів ісламу обрана

повстанська діяльність [39]. Була прийнята концепція «ближнього» (відступницькі режими в мусульманських країнах) і «далекого» (США та їхні західні союзники) ворога [39]. Трійка лідерів була єдина в прагненні зберегти організацію й після перемоги в Афганістані продовжити її використання в інтересах політичного ісламу. Однак уявлення про конкретні напрями задіяння АК у них були зовсім різні. Абдулла Аззам, який доклав руку до створення «Хамаса», вважав, що підготовлені в Афганістані бійці АК спочатку повинні почати боротьбу в Палестині проти Ізраїлю і світської ООП, очолюваної Ясіром Арафатом. Аль-Завахірі, який все більше скочувався до такфіризму мав намір здійснити революцію в ісламських країнах, і, в першу чергу, в Єгипті. Бен Ладен вважав за необхідне використовувати «аль-Каїду» насамперед для боротьби проти комунізму.

Після розпаду соціалістичного табору риторика Усами бен Ладена поступово звертається проти США, як союзника Ізраїлю і винуватця більшості бід мусульман. Повернувшись до Саудівської Аравії, бен Ладен, оточений героїчним ореолом почав проповідувати в стилі «Братів мусульман» У 1992 р. на запрошення ат-Турабі він перебрався до Судану, де створив тренувальні табори та іншу інфраструктуру АК (у 1996 р. під натиском США і країн Перської затоки був видворений й до 2001 р. знаходився на території підконтрольного руху «Талібан» Афганістану) [39].

Теракт 11 вересня в США зробив Усаму бен Ладена ворогом Америки № 1. У наступні роки АК регулярно проводила теракти, але саме «подія 911» стала відправною точкою для початку комплексного полювання спецслужб США на бен Ладена, яка закінчилася успіхом 2 травня 2011 року [39].

У тому ж році відбулася ще одна важлива подія - Арабська весна призвела до початку громадянської війни в Сирії. Після цього повстанська активність «аль-Каїди» значно зросла. До 2014 року філіями АК навіть вважалися Ісламська держава (ІДІЛ) і Джебхат аль-Нусра, які контролювали на той час значні території Сирії та Іраку і досить успішно вели бойові дії проти режиму Башара Асада та антиіділовських коаліцій. Наприкінці 2013 –

початку 2014 року, коли між цими об'єднаннями ісламістів почастішали бойові зіткнення, Айман аль Завахірі, який замінив бен Ладена в керівництві АК, виступив як посередник між ними. Після провалу перемов ІДІЛ вийшло з «аль-Каїди», а міжусобний конфлікт триває досі [39].

За перші півтора десятиліття існування «аль-Каїди» Усама бен Ладен створив і особисто контролював відносно ієрархізовану і структуровану організацію. Після поразки режиму талібів і втрати «аль-Каїдою» бази в Афганістані почався процес децентралізації. Незабаром він досяг такого рівня, який дозволив американському досліднику Сету Джонсу стверджувати, що «алькаїдизм» - це децентралізована амальгама гетерогенної суміші груп» [39].

Причин цьому декілька. По-перше, джихадистським групам, що не входять до жорсткої ієрархічної структури, легше вижити під час урядових репресій. По-друге, децентралізація пояснюється все більшим розходженням у цілях радикальних ісламістів, відмінностями в умовах існування тощо. До того ж децентралізовані групи мають більш високу ступінь адаптації до локальних змін обстановки при проведенні операцій [39].

Сучасну «аль-Каїду» можна представити у вигляді чотирирівневої структури. До неї входить ядро організації, афілійовані з ним групи джихадистів, периферійні групи, а також близькі за ідеологією автономні одинаки і локальні джихадистські мережі.

На сьогоднішній день зусилля західної коаліції, військ Асада, які підтримуються РФ, і курдських формувань створили умови для повного розгрому ІДІЛ. Проте роль останнього цілком може взяти на себе ідеологічно близька «аль-Каїда». Зокрема, на бік АК вже перейшло близько 10000 бійців Ісламської держави після втрати «столиці» - сирійського міста Ер-Ракка [39]. У зв'язку з цим можна припустити, що структура і методи діяльності «альКаїди» зазнають чергових змін.

Найбільш яскравим прикладом джихадистського ісламізму може служити відгалуження «Братів-мусульман» – т.зв. «Рух ісламського джихаду

в Палестині» («Харакат аль-Джигад аль-Ісламі аль-Філастіні»), більш відоме як «Палестинський ісламський джигад» [48]. Ця войовнича і вкрай законспірована група була заснована в Єгипті в кінці 1970-х років трьома палестинськими студентами-сунітами: Фатхі Шакакі, Абдул Азізом Ауда і Баширом Муссою. Навколо Шакакі та Ауда в Єгипті об'єдналися близько 50 палестинців які і утворили згодом Рух Ісламського джигаду в Палестині. Саме Ф. Шакакі з моменту заснування і до своєї загибелі від рук оперативників Моссада в 1995 р. був лідером організації.

Початок терористичної діяльності на територіях, окупованих Ізраїлем Палестинського джигаду відносять до другої половини 1980-х рр. Палестинський джигад здійснив свою першу успішну військову операцію в 1987 р., здійснивши ліквідацію капітана ізраїльської військової поліції. Метою організації було створення суверенної ісламської палестинської держави в межах географічних кордонів до 1948 р. Повністю відкидаючи політичні переговори, організація стоїть на позиції, що її цілі можуть бути досягнуті тільки військовими засобами.

Палестинський джигад зосередився головним чином на терористичних атаках на Ізраїль. Ф. Шакакі публічно заявив, що його організація розділяє ім'я та ідеологію з багатьма іншими групами ісламського джигаду (наприклад, в Єгипті, Лівані і Туреччині), хоча групи мало пов'язані одна з одною. Багато з цих груп, в тому числі Палестинський джигад, мають матеріальні та ідеологічні зв'язки з Іраном. Зокрема, оперативники Палестинського джигаду проходили тренування в таборах «Хезболли» в Лівані під керівництвом іранського «Корпусу вартів Ісламської революції» і провели кілька спільних з «Хезболлою» операцій проти ізраїльських військ в південному Лівані на початку 1990-х рр.[48].

Палестинський ісламський джигад складається з декількох слабо пов'язаних між собою груп осіб, найбільш відомою з яких є так зване збройне крило Палестинської джигаду – Бригади аль-Кудс. Палестинський джигад рішуче виступав проти арабо-ізраїльського мирного процесу і

посилював свої напади паралельно з посиленням переговорного процесу [48].

Палестинський джихад категорично не прийняв мирні Угоди в Осло, і оприлюднив свою програму.

На початку 2015 р. Палестинський джихад почав переозброєння і оновлення своїх рядів. У березні того ж року звіти показали, що приблизно 200 нових рекрутів у віці від 19 до 22 років проходять різні програми підготовки, тривалістю від 36 до 6 місяців. Протягом 2016 р. Палестинський джихад продовжував атакувати Ізраїль, а також бойкотував палестинські муніципальні вибори в жовтні, виступаючи за масові протести, а не вибори, як засіб досягнення палестинських цілей [48].

Історія виникнення найбільш відомої організації «ХАМАС», що уособлює собою радикальний політичний активізм в ісламі розпочалася з кінця 40-х років XX століття, коли сектор Газа знаходився під контролем Єгипту. Саме в цей час тут розпочало свою діяльність місцеве відділення руху «Братимусульмани»³²¹.

1987 рік заснування ХАМАС як бойового підрозділу «Братів мусульман» в Палестині і початок триваючого джихаду [24]. Керівним органом Хамас є Маджліс аль-Шура, або Рада Шури, члени якої невідомі. З неї, в свою чергу, обирається Політбюро (аль-Мактаб альсіясі) з 15 осіб, яке здійснює керівництво на вищому рівні. Важливу роль відіграє так зване «зовнішнє керівництво» Хамаса, яке розташоване за межами Західного берега та сектора Газа [24]. Основним документом, який визначає цілі та цінності Хамасу є Конвенція Хамас, також відома як Хартія Хамас, видана 18 серпня 1988 року.

Найбільш дискусійним питанням є зв'язок Хамасу із спецслужбами, в першу чергу – Ізраїля. На думку багатьох дослідників³³¹, на початку свого існування Хамас отримував підтримку з боку спецслужб Ізраїлю (Шабак та Моссад) та США для того, щоб послабити вплив Організації Визволення Палестини, з одного боку, та унеможливити мирні перемови – з іншого³³².

Військово-політичний рух «Талібан» сьогодні являє собою одну з найчисельніших і найбільш потужних ісламістських організацій у світі, сфера впливу якої, головним чином, охоплює Афганістан і північно-західні провінції Пакистану [40]. Назва «Талібан» походить від іранської (фарсі, пушту) множини арабського іменника «таліб», який означає «студента або пошукувача» і відноситься до студентів релігійних навчальних закладів. Рух зародився наприкінці 80-х – початку 90-х років в деобандійських медресе розташованих у прикордонному з Пакистаном регіоні, переважно населеному пуштунами [40].

За часів радянської інтервенції в Афганістані (1978 – 1989) медресе на кордоні з Афганістаном, які було створено за підтримки найбільшої релігійної партії Пакистану «Асоціації мусульманських вчених» (Джаміят улема-е іслам), стали одним з основних центрів мобілізації моджахедів [40].

За часів військового правителя Пакистану генерала Зія уль-Хакка (1924 – 1988), цей процес всебічно підтримувався і координувався державними структурами, зокрема «Міжвідомчою розвідкою» [40].

Активну фінансову допомогу медресе, мобілізації і підготовці моджахедів надавала Саудівська Аравія. Після загибелі Зія уль-Хакка у авіакатастрофі у 1988 р., пакистанський уряд продовжив підтримку моджахедів. Зокрема, за часів другого прем'єрства Беназір Бхутто (1993 – 1996), влада Пакистану, яка була зацікавлена у безпечних торговельних шляхах, що зв'язували Пакистан і країни Середньої Азії, зробила ставку на «Талібів» і сприяла їх утвердженню у Кандагарі [40].

Разом із тим, значну частину керівництва «Талібану» - 48,97% складали колишні учні неформальних релігійних гуртків (халякат-е даіра), що збиралися в гостьових кімнатах при мечетях в пуштунських селах Афганістану [40].

Таким чином, у процесі створення «Талібану» були залучені пуштунські племена по обидві боки «Лінії Дюранда», прокладеної британськими колонізаторами у 1893 р., яка розділила пуштунів Афганістану

і Британської Індії. Ключовими факторами мобілізації «Талібану» поруч із релігійною ідеологією можна назвати пуштунський націоналізм.

Серед союзників руху слід загадати афілійовану з «Талібаном» «Мережу Хаккані» - одну з найчисельніших груп антирадянських повстанців-моджахедів, яку було створено у 80-ті роки за підтримки ЦРУ і котра, після встановлення талібами Ісламського Емірату Афганістан у 1996р., приєдналася до руху, а після повалення режиму талібів, встала до лав збройної боротьби проти США та її союзників.

Також слід виділити ідеологічно споріднений з ним «Рух Талібан Пакистану» (Техрік-е Талібан Пакистан), створений у 2007 р., який діє переважно у Північно-Західних провінціях Пакистану і метою якого є встановлення на цих територіях власної держави повністю заснованої на принципах шаріату. Цей рух надає військову та іншу підтримку афганським талібам. На відміну від афганського «Талібану», пакистанська організація віднесена Держдепом США до «зарубіжних терористичних організацій» [40].

Можна виокремити три основні етапи становлення і розвитку «Талібану»: 1) становлення, інституціоналізація і формування ідеології (1994 – 2001); 2) відродження у новій якості після поразки «Ісламського емірату Афганістан» (2002-2013); 3) трансформація (з 2013 по наш час) [40].

Дослідники відзначають, що «Ідеологія Талібану змінилася за останні два десятиліття. Донедавна рух уособлював «традиціоналістський» іслам, тобто прагнув чітко виражати і захищати особливу концепцію ісламу, притаманну пуштунським селам на Півдні, а зараз, у фазі повстанського руху, він став ближчим до політичного ісламу, поширеного в арабському світі» [40].

Як відомо, уряд талібів прихистив Осаму бін Ладена (1957 - 2011) у 1996 р. Після того, як на нього було покладено відповідальність за теракти в Нью-Йорку 11 вересня 2001 р., уряд США зажадав видачі бін Ладена та інших лідерів «аль-Каїди». Лідери «Талібану» фактично відмовились виконувати цей ультиматум, запропонувавши передати бін Ладена

створеному для цього міжнародному шаріатському суду. У відповідь на це 7 жовтня 2001 р. США та ряд країн-членів НАТО почали військову операцію проти талібів. У листопаді під ударами авіації США, об'єднаних наземних сил Північного Альянсу та військ спеціального призначення країн НАТО, таліби залишили Кабул, а на початку грудня – Кандагар, таким чином, Ісламський Емірат Афганістан фактично припинив існування.

Після військової поразки «Талібан» доволі швидко перегрупувався і розпочав партизанську війну проти уряду Хаміда Карзая та «Міжнародних сил сприяння безпеці» (ISAF) під проводом НАТО. У цей період основною ідеєю, довкола якої відбувається мобілізація, стає боротьба з іноземною інтервенцією, таліби починають більшою мірою зосереджуватися на питаннях пов'язаних із націоналізмом і суверенітетом. «Талібан» ще більшою мірою зближується з програмою зміцнення Ісламського Світу і боротьбою із західним імперіалізмом, притаманної ісламістським рухам³¹².

На цьому етапі «Талібан» являє собою альянс різних політичних сил, до складу якого увійшли: Шура (рада) Талібан у Кветті, яка об'єднувала основних лідерів руху, «Мережа Хаккані», «Ісламська партія Афганістану» Хекматіяра, який став союзником талібів у боротьбі проти західних сил та пакистанський «Талібан». Союзником «Талібану» також виступила «альКаїда». Осама бін Ладен, а після його загибелі в 2011 р. Айман аз-Завахірі складали присягу на вірність (бейат) лідерам «Талібану» [40].

Зважаючи на посилення боєздатності афганських урядових сил безпеки, особовий склад яких налічував 350000 вояків, наприкінці грудня 2014 р. з Афганістану було виведено основний контингент ISAF [36].

В Афганістані залишилось 17000 контингент до складу якого увійшли 12000 вояків НАТО, з них 55000 американців. 2011-го Барак Обама оголосив про перше скорочення американського контингенту в Афганістані. Для прикладу, в 2011 р. особовий склад ISAF налічував майже 1500000 вояків [36]. Воно продовжилось і за його наступника, Дональда Трампа.

В 2013 році у столиці Катару місті Доха було відкрито контактний офіс «Талібан» для координації переговорного процесу. У рамках цього процесу пройшло декілька зустрічей між представниками талібів і афганського уряду. Разом і продовжувалися бойові дії і напади талібів на військові і цивільні об'єкти у різних провінціях Афганістану і Кабулі. Після смерті мулли Омара у 2013 р., лідером «Талібан» було обрано муллу Ахтара Мухаммада Мансура (1968 – 2016), а після його загибелі мавлаві Хабітуллаха Ахунзада [40].

Трамп ініціював прямі переговори між талібами, оголошеними США терористичною організацією, сподіваючись довести розпочате Обамою та остаточно вивести війська з Афганістану.

Зрештою, в лютому 2020 року відбулися прямі переговори між «Талібаном» та офіційною владою Афганістану за посередництва США. Сторони уклали угоду, створену під виведення американських військ: після неї мав початися внутрішній політичний діалог, а таліби зобов'язалися припинити напади. Спочатку війська мали вивестися до травня 2021 року, але новообраний президент США Джо Байден відтермінував крайній термін до вересня [36].

Увесь цей час «Талібан» не припиняв теракти й напади на афганських військових, а після заяви Байдена ситуація лише погіршилася. Але США та союзники по НАТО не відмовилися від наміру вивести війська.

Угруповання «Талібан» 15 серпня 2021 року проголосило відновлення влади над Афганістаном – на тлі виведення з країни військ США та НАТО, які перебували там з 2001 року. Таліби вже керували Афганістаном понад 20 років тому [36]. Їхнє правління запам'яталося режимом шариату, порушеннями прав людини та звинуваченнями у співпраці з терористами «Аль-Каїди».

На думку експертів таліби здобули перемогу через корупцію та деморалізацію афганських військ, які не бачили сенсу воювати на боці офіційного Кабула.

Таким чином, починаючи з моменту свого заснування у 1994 р., «Талібан» пройшов шлях від неофундаменталістського руху до ісламістської політичної організації. Водночас, звільнення Афганістану від західних впливів залишається ключовим елементом її ідеології.

ВИСНОВКИ

Проведений аналіз показав, що ісламський фактор в політиці значною мірою базується на геополітичній доктрині ісламізму, суть якої зводиться до створення цілісної системи ісламських держав від країн Матрибу і до Індонезії, об'єднаних загальними нормами, загальним управлінням, загальною політичною ідеологією.

У цьому напрямі діють нині численні теологічні, економічні та енергетичні об'єднання мусульманських держав.

Термін «ісламізм» розглядається лише як один з безлічі термінів, що визначають політичну активність на основі релігії (фундаменталізм, інтегризм, ваххабізм (неоваххабізм), традиціоналізм (неотрадиціоналізм), нативізм, джихадизм, ревайвалізм та ін.). Ісламізм, як поняття та явище, значною мірою інтегрує в собі різноманітні відтінки політичної активності під егідою ісламського віровчення.

Слід відзначити ідейний зв'язок ісламізму з ісламським фундаменталізмом, з практикою використання ісламських релігійних принципів і символів у вузькополітичних цілях (конкурентна боротьба з політичними супротивниками, тактика захоплення влади, придушення опору, створення революційних ситуацій).

Сучасний Захід насторожений у зв'язку з активізацією заяв радикалів про «другу спробу» ісламізувати Європу. Ця настороженість зростає у зв'язку з збільшенням кількості мусульман, що прибувають до Європи, і виражається в різних обмеженнях, які перешкоджають їх релігійному самовираженню. Такі обмеження лише загострюють почуття власної ідентичності мусульман. Проте ісламізм не займає увесь цивілізаційний простір ісламу. Його антиподом є реформаторство, яке можна розглядати як складову ісламської релігійної думки і політики.

Корінною особливістю ісламського глобалізаційного проекту є первинність релігії і моралі по відношенню до економіки і політики, прагнення до моделі теократичного антимонархічного правління. В сучасних

умовах спостерігається загострення протиріч між західною ліберальною і ісламською риторичною моделями глобалізації. Останнім часом деякі ісламістські рухи перейшли до політики «ісламського лібералізму». Тут сформувалося два основних підходи. Перший підхід полягає у можливості перетворювання суспільства у секулярне, Прибічники другого підходу акцентують увагу на не протиріччя ісламу демократичним принципам і амбівалентності положень Корану.

На думку дослідників ісламського фактору, що демократизація мусульманського світу є у першу чергу, проектом США (у Ірак та Афганістан). Європейці мають менше відношення до цього проекту. Проте і в Європі розуміють, що демократизація і модернізація мусульманського співтовариства - це єдина альтернатива ісламському радикалізму. Без глибокої демократичної трансформації мусульманства, світ не буде стабільним. Визначено, що набуває популярності ідея конвергенції, яка свого часу розглядалася як спосіб нейтралізації комунізму. Головний експеримент щодо демократизації ісламського суспільства відбувається по відношенню до Афганістану події в якому говорять про скептичне відношення до ідеї демократизації. Спостерігається зростання опору зовнішнім ініціаторам демократизації і ісламізація цього опору. Наступним об'єктом демократизації бачиться Близький Схід.

Істотне значення для зростання ролі ісламу мають підвищення авторитету арабських держав на світовій арені і збільшення залежності багатьох держав від арабських нафтовидобувних країн.

Завдання, які ставлять перед собою прибічники модернізації ісламського світу є досить важкими в їх вирішенні. Їх дії асоціюються значною частиною мусульман з ворожою глобалізацією та іновірною експансією. Втручання ззовні викликає посилення ісламської радикальної реакції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Алексеев И. В поисках «хорошего Ислама»: Ислам и исламоведение между диалогом культур и «столкновением цивилизаций». *ИД «Медина» - Ислам в современном мире*. 2006. № 5-6. URL : <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?394>.
2. Алексеев И. Между Ибн Таймийей и Ибн Халдуном: в поисках аналитической модели арабской революции 2011 г. *Raх Islamica*, 1(6), 2011. С. 90–113. URL : <https://docplayer.com/86976782-I-l-alekseev-mezhdu-ibn-taymiyey-i-ibn-haldunom-v-poiskah-analiticheskoy-modeli-arabskoy-revolyucii-2011-g.html>.
3. Альванус А. Геополитика Европейского Союза на Ближнем Востоке. *Науковий вісник. Одеський державний економічний університет. Всеукраїнська асоціація молодих науковців. Науки: економіка, політологія, історія*. 2012 . № 4 (1 5 6) . С. 14-20.
4. Альванус А. Исламский глобализационный проект в контексте геополитических проблем в Центральной Азии и на Ближнем Востоке. *Науковий вісник. Одеський державний економічний університет. Всеукраїнська асоціація молодих науковців. Науки: економіка, політологія, історія*. 2012. № 20 (172). С. 151-163.
5. Аулін О. А. Політичний активізм в ісламі як важливий чинник стратегічних комунікацій з мусульманськими країнами. *Вчені записки Університету «КРОК»*. 2020. №2 (58). С. 67-75.
6. Баят А. Постисламизм: меняющийся облик политического ислама. URL : <http://islamoved.ru/2017/postislamizm-menyayushhijsyaoblik-politicheskog>.
7. Білосор Д. В. Ваххабізм: релігійнополітична сутність та історичні трансформації: автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.11 / Київський нац. ун-т ім. Т.Шевченка. Київ, 2009. 16 с.

8. Брильов Д. В. Суфізм та ісламизм: глобальний та локальний контекст: автореф. дис. канд. філос. наук : 09.00.11 / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 2011. 19 с.
9. Вайс М., Хасан Х. Исламское государство: Армия террора. М. : Альпина нон-фикшн, 2016.
10. Гринин Л. Е. Исламизм: история и современность. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/islamizm-istoriya-isovremennost>.
11. Еленский В.Е. Религия в глобальной политике: конец XX – начало XXI века. URL : <http://www.religiopolis.org/documents/3292-ve-elenskij-religija-vglobalnojpolitike-konets-hh-nachalo-hhi-vekov.html>.
12. Ермаков Д. Ибн Ханбал и начало ханбалитства. *Религии мира. Ежегодник* 1984. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984.
13. Еспозіто Д. Ісламська загроза: міф чи реальність? Львів : Кальварія, 2004. 336 с.
14. Єдаменко А. Ісламський фундаменталізм як політична доктрина. *Політичний менеджмент*. 2006. № 2. С. 167-175.
15. Жданов Н. Исламская концепция миропорядка. М.: Междунар. отношения, 2003. 568 с.
16. Игнатенко А. Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004. 256 с.
17. Іслам і політика: ідеологія, рухи, організації / О. А. Аулін, Д. В. Брильов, Н. О. Пророченко, О. А. Ярош. Київ: ТОВ «ДЄОНІС ПЛЮС», 2019. 369 с.
18. Канах А. Сучасні ідеологічні основи діяльності Асоціації братів мусульман. *Українське релігієзнавство*. 2003. № 25. С. 23–31. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukrr_2003_25_5.
19. Кепель Ж. Д. Экспансия и закат исламизма / пер. с фр. В. Ф. Денисова. М: Ладомир, 2004. 468 с.
20. Кепель Ж. Джихад : экспансия и закат исламизма. М. : Ладомир, 2004. 468 с.

21. Коппель О., Пархомчук О. Релігійний фактор в світовій політиці. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Міжнародні відносини*. 2017. № 1(46). С. 26-30.
22. Коровиков А. Исламский экстремизм в арабских странах. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 170 с.
23. Коровиков А. Сайид Кутб – идеолог исламского экстремизма. *Религии мира. История и современность. Ежегодник*. 1987. С. 127-128.
24. Косач Г. Политический ислам в палестинском контексте: движение ХАМАС. *Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке*. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2000.
25. Кочубей Ю. Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*, 2011. Випуск 53. С. 122–126.
26. Кудрявцев А. «Ваххабизм»: проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе. *Центральная Азия и Кавказ*. 2000. № 9. URL : <http://www.ca-c.org/journal/cac-09-2000/14.Kudriav.shtml>.
27. Куліш І. Ісламський фундаменталізм: релігійно-політична сутність і форми прояву (на матеріалах Арабської Республіки Єгипет) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство». К., 2003. 18 с.
28. Ланда Р. Г. Политический ислам: предварительные итоги : учебное пособие. М. : ИБВ, 2005. 286 с.
29. Лоуренс Т. Семь столпов мудрости. М. : Терра-Книжный клуб, 2001. 752 с.
30. Маевская Л. Экстремистские идеи в наследии Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. Отличия ваххабитской идеологии от исламского вероучения. *Культура народов Причерноморья*. 2008. № 144. С. 92-96.
31. Макаров Д. В. Радикальный исламизм на Северном Кавказе. Дагестан и Чечня. *Конфликт – діалог – сотрудничество. Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе*. 1999. № 1.

32. Малащенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект / Московский Центр Карнеги. М.: Весь Мир, 2006. 221 с. URL : http://anl.az/el_ru/kni2013/1-698839.pdf.
33. Малышева Д. Исламско-фундаменталистский проект в реалиях современного мира. *Мировая экономика и международные отношения*. 1999. № 7. С. 108-117.
34. Митрофанова А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций». *Век глобализации*. 2008. Вып. 1. URL : <http://www.socionauki.ru/journal/articles/129831/>.
35. Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток / Під заг. ред. Ауліна О. А. Вінниця: 2016. 400 с. URL : <http://islamicstudies.in.ua/knigi/66-islam-i-politikaideologiya-rukhi-organizatsiji>.
36. Павлюк О., Куренкова О. «Талібан» захопив Афганістан. Як так сталося і що буде далі. *Громадське*. 17 серпня 2021. URL : <https://hromadske.ua/posts/taliban-zahopiv-afganistan-yak-tak-stalos-i-sho-bude-dali>.
37. Пиотровский М. Б. Исторические судьбы мусульманского представления о власти. *Социально-политические представления в исламе*. М., 1987. С. 6–20.
38. Понкин И. Ислам во Франции. М: Учебно-научного центра довузовского образования, 2005. 196 с.
39. Райт Л. Аль-Каида. М.: Кэпитал Трейд Компани, Гелеос, 2010. 413 с.
40. Рашид А. Талибан: Ислам, нефть и новая большая игра в Центральной Азии / Пер. с англ. М. Поваляева. М.: Библион, 2003. 368 с.
41. Религиозный фундаментализм. *Новая философская энциклопедия*. Т. 4. М., 2001. С. 280–281. URL : http://www.religare.ru/2_1281.html.
42. Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/globalizirovannyu-islam-v-poiskah-novoy-ummy>.

43. Руа О. Глобалізований іслам /НАН України, Ін-т сходознавства ім. Ю. А. Кримського, Центр близькосхідних досліджень. К., 2012. 246 с.
44. Сагадеев А. Исламский фундаментализм: что же это такое? *Россия и мусульманский мир*. М., 1994. № 10. С. 78-85.
45. Сюкияйнен Л. Ислам и перспективы развития мусульманского мира. URL : <http://polit.ru/article/2006/09/19/sjukijaunen/>.
46. Толкачев В. В. Религиозный фактор в современных международных отношениях. *Негосударственные участники мировой политики. Учеб. Пособие для вузов/ под ред. М. М. Лебедевой, М. В. Харкевича*. М. : Аспект Пресс, 2013. 208 с.
47. Федотова В. Г. Модернизация «другой» Европы : монография. М. : ИФ РАН, 1997. 256 с. URL : <https://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=63215>.
48. Хазанов А. Палестинская радикальная организация «Исламский джихад». *Вестник МГЛУ*. 2010. Вып. 2(581). С. 267–272. URL : <https://docplayer.com/54627183-Palestinskaya-radikalnaya-organizaciya-islamskiy-dzhihad.html>.
49. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.; ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
50. Царегородцева И. Политико-правовые концепции идеологов египетского движения «Братья-мусульмане». *Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2013. Т. 155. С. 98–110. URL : <https://publications.hse.ru/pubs/share/folder/304zkhkq6m/101162314.pdf>.
51. Шагавиев Д. Исламские течения и группы. Казань: Издательский дом «Хузур», 2015. 336 с. URL : <https://darul-kutub.com/uploads/books/8832d40b523303eac75cf74537af3b5f1dba3724.pdf>.
52. Шейх Я. Обладатель Пулитцеровской премии: Мы сами создали ИГИЛ. URL : <http://inosmi.ru/social/20161106/238145010.html>.

53. Эткин М. Ваххабизм и фундаментализм: термины-«страшилки». *Центральная Азия и Кавказ*, 2000, № 7. URL : <http://www.cac.org/journal/cac-07-2000/14.atkin.shtml>.
54. Baran Z. Hizbut-Tahrir: Islam's Political Insurgency. Washington, DC : The Nixon Center, December 2004. 144 p. URL : https://www.hudson.org/content/researchattachments/attachment/448/eurasian_tahririslamspoliticalinsurgency.pdf.
55. Hurd E. S. Narratives of de-secularization in international relations. *Intellectual History Review*. 2017. № 27. P. 97–113. URL : https://faculty.wcas.northwestern.edu/esh291/Elizabeth_Shakman_Hurd/publications_files/Narratives%20of%20de%20secularization%20in%20international%20relations.pdf.
56. Pipes D. How Islamists Came to Dominate European Islam. URL : <http://article.nationalreview.com/434808/how-islamists-came-to-dominateeuropean-islam/daniel-pipes>.
57. Shepard W. Is There an Islamic Fundamentalism? URL : <http://www.religiononline.org/showarticle.asp?title=980>.