

Санкт-Петербургский государственный университет

ЕРШОВ Всеволод Владимирович

Выпускная квалификационная работа

Принципы рационалистической философии в творчестве Хасана ат-Тураби

Уровень образования: магистратура

Направление 58.04.01. «Востоковедение и африканистика»

Основная образовательная программа ВМ.58.03.2020 «История народов Азии и Африки (с изучением языков Азии и Африки)»

Научный руководитель:

профессор кафедры истории стран Ближнего Востока, д.и.н. Герасимов
Игорь Вячеславович

Рецензент

научный сотрудник ИВР РАН, доцент департамента востоковедения и африканистики НИУ ВШЭ, к.и.н. Гусарова Екатерина Валентиновна

Санкт-Петербург 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
I. ХАСАН АТ-ТУРАБИ: СТАНОВЛЕНИЕ ВЗГЛЯДОВ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КАРЬЕРА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СУДАНА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА	9
1.1. Семья и образование.....	9
1.2. Начало политической карьеры: образование Фронта Исламской Хартии и приход к власти Д. Нимейри (1964-1969 г.г.)	16
1.3. Роль Х. ат-Тураби в исламизации Судана: рост влияния Братьев- Мусульман (1977-1989 г.г.).....	27
1.4. Реализация исламистских реформ в политической системе Судана (1989-1999 г.г.).....	33
II. РАЦИОНАЛИЗМ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ Х. АТ-ТУРАБИ.....	41
2.1. Концепция исламского государства в работах Хасана ат-Тураби	41
2.2. Обновление исламской мысли в обществе и права женщин	51
2.3. Возрождение усул ал-фикх.....	56
2.4. Исламский призыв (дава) и проблема Юга	64
III. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИДЕЙ Х. АТ-ТУРАБИ И ДРУГИХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В ИСЛАМЕ (НА ПРИМЕРЕ РАБОТ Т. РАМАДАНА И Б. ТИБИ).....	70
3.1. Проблема международных отношений и взаимодействия с западными странами	70
3.2. Дава в западных странах	78
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	83
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	88

ВВЕДЕНИЕ

Как и большинство африканских стран, Судан XX века определялся границами, установленными европейскими державами в конце девятнадцатого века. Традиционно Судан было принято делить на мусульманский Север, где в большинстве своем проживают арабы и христианский/анимистский Юг с преимущественно африканским населением. Однако правда состоит в том, что в пределах одной страны оказались объединены приблизительно 600 этнических групп, которые говорят на более чем 400 языках и диалектах, а границы между этими этническими группами определяются исключительно тем, к какому народу относят себя сами люди. Зачастую, две группы людей, обладая общим происхождением, говоря на одном языке, и имея общие культурные особенности, по-разному себя самоидентифицируют¹. Поэтому до сегодняшнего дня важным остается вопрос национального единства Судана ввиду влияния на самоидентификацию индивида его семьи, рода, этноса и религии. Среди большого количества политических деятелей Судана XX века находились и те, которые считали объединительный потенциал ислама достаточным для построения на его основе единого государства. Одним из самых ярких подобных деятелей эпохи второй половины XX века можно назвать Хасана ат-Тураби. Сочетание мусульманских и западных ценностей на культурном и интеллектуальном уровне стало причиной весьма уникального мировоззрения Хасана ат-Тураби относительно многих политических и философских вопросов. Являясь лидером исламистского движения в Судане, он предпринимал активные попытки претворить собственные идеи в жизнь, позиционируя их обновленческими и соответствующими духу времени. Направленностью своих идей он в известной степени напоминал

¹ Например, народы нилотской группы. В частности, агуг и нуэр, представители которых говорят на одном языке, имеют общие культурные характеристики и происхождение, однако определяют себя как отличные друг от друга народы.

представителей модернистского движения² XIX-XX в.в. в исламе, идеи которых зачастую сводились к обновлению мировоззренческого потенциала ислама в политической, общественной, экономической и других сферах через возврат к его истокам, негативному отношению к колониализму и ориентацию на достижения западных государств. С точки зрения методологии их отличало широкое использование иджтихада и различных умозрительных (рациональных) методов. Однако, учитывая крайне неоднозначную реализацию проекта реформ ат-Тураби в Судане, возникает вопрос – в какой степени Х. ат-Тураби действительно был реформатором, каким он себя позиционировал, и в чем же заключалось его обновление (таджид)? На наш взгляд, ответы на эти вопросы находятся в положениях философии ат-Тураби, которые основаны на применении иджтихада и умозрительных методов, поскольку именно они предполагают реинтерпретацию и пересмотр уже существующих норм и взглядов, что и ведет к обновлению всевозможных сфер жизни общества.

В связи с этим **научная новизна** данного исследования заключается в попытке в контексте истории Судана дать оценку реформаторской деятельности Хасана ат-Тураби, основываясь на рационалистических положениях его философии, в рамках модернистского дискурса в исламе.

Актуальность данного исследования, прежде всего, обусловлена тем, что постколониальная политическая история Судана заложила и внесла вклад в ряд общественно-политических проблем, с которыми современное общество сталкивается до сих пор – от вопроса национального единства до стабильности всей политической системы и проблемы реформы ее традиционного уклада. Поскольку значительное влияние на ее генезис оказало исламистское движение Х. ат-Тураби, в частности попытка построения исламского государства в 1990-ые г.г., видится важным

² Использование терминов «модернизм» и «модернисты» в исламе обусловлено следующим: мыслители сами приняли «современные» (англ. modern) ценности (рационализм, свобода толкования религии, конституционализм и т.д.), пытаясь впоследствии их распространить. Кроме того, в отношении самих себя они применяли арабские термины «муасир» (современный - ар. معاصر) и «джаид» (новый – ар. جديد), первый из которых фактически является синонимом английского варианта, а второй – указывает на их обновленческие тенденции.

проанализировать эту часть истории Судана XX в., поскольку ее изучение откроет ответы на ряд актуальных современному суданскому обществу вопросов. Кроме того, политический ислам в разных формах все еще продолжает влиять на жизнь международного сообщества. Ярким примером тому являются последние события в Афганистане, где власть находится в руках талибов. На наш взгляд, суданский опыт, изучаемый в данном исследовании может внести свой вклад в сферу научного анализа современных событий на мусульманском Востоке, а также в сферу политического и культурного взаимодействия с исламскими государствами.

Объектом данного исследования являются принципы рационализма в философской системе Хасана ат-Тураби.

Предметом данного исследования является формирование и эволюция философско-политических идей Хасана ат-Тураби в контексте истории Судана.

Хронологические рамки данного исследования определяются периодом с момента рождения Хасана ат-Тураби до окончания реализации проекта исламизации Судана, инициированного ат-Тураби т.е. с 1932 по 1999 г.г.

Целью данного исследования является выявление основополагающих положений в политико-философской системе Хасана ат-Тураби, основанных на принципах рационализма.

Для достижения указанной цели были поставлены **следующие задачи**

1. Определить степень влияния культурного и историко-политического контекста в Судане на формирование мировоззрения Хасана ат-Тураби
2. Проанализировать политико-философские сочинения Хасана ат-Тураби с целью раскрытия их идейной направленности и выявления положений, основанных на рационализме

3. Провести сравнительный анализ философских систем Хасана ат-Тураби и других представителей модернистского направления в исламе

Для достижения вышеуказанной цели и задач исследование получило следующую **теоретико-методологическую основу**: принцип историзма, который связывает идеи с условиями, которые их порождают; компаративный анализ и культурологический подход. Метод историзма был использован в контексте влияния общественно-политической обстановки, в которой формировались взгляды Хасана ат-Тураби; компаративный анализ – в определении общего и особенного в системе принципов рациональной философии Хасана ат-Тураби в сравнении с другими мусульманскими философами; культурологический подход в контексте связи духовной и материальной культуры Судана, а также духовной и материальной культуры Великобритании, Франции и США, которые оказали сильное влияние на мировоззрение Хасана ат-Тураби. В качестве вспомогательных были использованы следующие **методы**: общенаучные (индукция, дедукция, анализ, синтез, сравнение), социально-гуманитарные (историко-сравнительный метод, анализ документов) и специально-научные (контент анализ, ивент-анализ, case study).

При рассмотрении степени изученности темы данного исследования стоит отметить, что система философских взглядов Хасана ат-Тураби и его влияние на историю Судана XX века привлекала внимание как иностранных, так и отечественных ученых. Прежде всего, стоит отметить таких авторов, как З.И. Левин³ и Р.Г. Ланда⁴, А.В. Коротаев⁵ работы которых посвящены политическому исламу как общественному и философско-политическому феномену. Что же касается работ о политическом исламе в контексте

³ Левин, З. И. Очерки природы исламизма / Москва: ИВ РАН, 2014. — 126 С.; Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988 224 С.; Реформа в исламе: быть или не быть? М., 2005 240 С.

⁴ Ланда, Р. Г. Политический ислам: Предварительные Итоги / Москва: Институт Ближнего Востока, 2005. — 286 С.

⁵ Гринин, Л. Е., Коротаев А.В. Исламизм и Его Роль в Современном Исламском Обществе/ — Москва: Учитель, 2019. — 144 С.

истории Судана, а также философии ат-Тураби, то в данном случае важно упомянуть о работах С.Ю. Серёгичева⁶, К.И. Полякова⁷ и С.Э. Бабкина⁸. Среди зарубежных авторов, которые посвятили свои работы роли Хасана ат-Тураби в истории Судана, основываясь на глубоком анализе его философии, наиболее выделяются Кобаяши М.⁹, Берридж У¹⁰. ал-Аффенди А¹¹. Нельзя не упомянуть и о работах Муссалли М.¹², и Ибрагима А¹³., которые дают исчерпывающее представление о политических и теологических основах философии политика.

В качестве источников в процессе написания данного исследования были использованы монографии и статьи самого Х. ат-Тураби¹⁴, конституции Судана разных лет¹⁵, а также работы других модернистов в

⁶ Серёгичев, С., 2009. "Исламская Республика Судан" ат-Тураби (1989-1999): проект и реализация. Минбар, 1(3). С. 108-117; От ФИХ к НИФ: ранний этап деятельности суданских исламистов // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. № I - 2(13) 2013. Науки о человеке, обществе и культуре. Комсомольск-на-Амуре. 2013. С. 4-9.; Политический ислам в Судане: история, идеи, практика // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира: страны Северной и Северо-Восточной Африки / Отв. ред. А.Д. Саватеев, Э.Ф. Кисриев. М., 2015. С. 362-393; Серёгичев, С. Ю. Судан 1985-2008 гг.: Потерянные Десятилетия или Дорога к Успеху // Вестник РГГУ. — 2009. — № 13. — С. 106-129.

⁷ Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. М., 2000. 168 С.

⁸ Бабкин С.Э. Движение политического ислама в Северной Африке. М., 2000. 341 С.

⁹ Kobayashi, M. The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr Hassan al-Turabi's Personality on the Movement, PhD thesis, University of Durham, Durham. 1996. 364 P.

¹⁰ Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. 349 P.

¹¹ El-Affendi, A. Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan. London: Grey Seal. 1991. 208 P.

¹² Moussalli M. Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and "Shura" // Middle Eastern Studies. 1994. Vol. 30, No. 1.P. 52-63.

¹³ Ibrahim A. A Theology of Modernity: Hasan al-Turabi and Islamic Renewal in Sudan. Africa Today, (Summer - Autumn, 1999), PP. 1995-222.

¹⁴ al-Turabi H. Islam as a Pan-national Movement. RSA Journal, No. 5432(Vol. 140). 1992. PP 608-619.; al-Turabi, H., 1987. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam. The American Journal of Islamic Social Sciences, 1(Vol. 4): 1-11. ат-Тураби Х. Тадждид ал фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузия. Стамбул 1992. 116 С.; ат-Тураби Х. ас-Сийаса ва-л-хукм: ан-нузум ас-сийасийа байна-л-усул ва-с-сунун ал-уакиа (Политика и управление: режимы правления между истоками и законами действительности). Дар ас-саки ли-т-тыбаа ва-н-нашр. 2003. 1527 С. ат-Тураби Х. ал-Иман (Вера). Дар ал-калам. Кувейт. 1974. 171 С.; ат-Тураби Х. аш-Шура ва-л-димукратиййа (Совет и демократия). The Prince Ghazi Trust For Quranic Thought. 40 С. ат-Тураби Х. Кадаййа ат-гаджид: нахва манхадж усули. (Проблемы обновления: фундаменталистский подход.) Маухад ал-бухус ва-д-дирасат ал-иджтимаиййа. 1990. 277 С. ат-Тураби Х. Тадждид усул ал-фикх ал-ислами. (Обновление мусульманского права). Мактабат дар ал-фикр. Хартум. 1980. 235 С. Ат-Тураби Х. ал-Мара байна-л-усул ва-т-такалид. (Женщина между истоками и традициями). Марказ дирасат ал-мара. Хартум. 2000. 34 С.

¹⁵ Конституция Судана 1973 г. Электронный ресурс: URL: <https://www.righttononviolence.org/mecf/wp-content/uploads/2012/01/Constitution-Sudan-1973+-amendment-1975.pdf> (дата обращения 12.04.2022). Конституция Судана 1998 г. Электронный ресурс: URL: [https://ihl-databases.icrc.org/applic/ihl/ihl-nat.nsf/0/d728f18be88d9482c1256dc600507f33/\\$FILE/Constitution%20Sudan%20-%20EN.pdf](https://ihl-databases.icrc.org/applic/ihl/ihl-nat.nsf/0/d728f18be88d9482c1256dc600507f33/$FILE/Constitution%20Sudan%20-%20EN.pdf) (дата посещения 10. 03. 2022)

исламской политической мысли – Т. Рамадана¹⁶ и Б. Тиби¹⁷.

Структура работы. Данная работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы. Во введении обозначены объект и предмет исследования, его методология и актуальность. В первой главе рассматривается влияние семьи и образования на мировоззрение ат-Тураби, а также дается оценка его политической карьеры в контексте истории Судана. Вторая глава посвящена анализу работ Х. ат-Тураби и выявлению в них главных рационалистических положений. В третьей главе проводится сравнительный анализ идей Х. ат-Тураби и других представителей обновленческого направления в исламе на примере работ Т. Рамадана и Б. Тиби. В заключении представлены основные выводы.

¹⁶ Ramadan T. Islam, the West and the Challenges of Modernity. Leicester: The Islamic Foundation, 2001. – 352 P.; Ramadan T. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. – 372 P.; Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. New York: Oxford University Press, 2004. – 272 P.

¹⁷ Tibi B. Islam and the Cultural Accommodation of Social Change. Boulder: Westview Press, 1990. – 272 P.; Tibi B. Islam between Culture and Politics. 2nd ed. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005. – 334 P.; Tibi B. Islam's Predicament with Modernity: Religious reform and cultural change. Taylor & Francis e-Library, 2009. – 407 p. Tibi B. Political Islam, World Politics and Europe. Taylor & Francis e-Library, 2008. – 311 p. Tibi B. The Challenge of Fundamentalism Political Islam and the New World Disorder. Berkeley: University of California Press, 1998. – 264 P.

I. ХАСАН АТ-ТУРАБИ: СТАНОВЛЕНИЕ ВЗГЛЯДОВ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КАРЬЕРА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СУДАНА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

1.1. Семья и образование

Хасан ат-Тураби родился в 1932 году в г. Кассала на Востоке Судана в одной из знатных суданских семей, представителями которой на протяжении веков являлись видные судьи и богословы. В определенной степени можно говорить о том, что его будущее в качестве яркого политического и религиозного деятеля было предопределено. Отчасти это связано с его богатой родословной, которая полна примеров неординарных личностей, проявлявших активную позицию по религиозным и общественным проблемам в разные периоды истории Судана. Кроме того, на него оказала большое влияние среда, в которой он рос, был воспитан и получил образование. Примечательно, что уже в начале 70-ых годов XX века, на заре политической карьеры Х. ат-Тураби, Абдаллах ат-Тураби, его отец, сказал: «Мой сын Хасан, да благословит его Аллах, вызовет в этой стране великую смуту, предел которой известен одному лишь Богу...»¹⁸.

Говоря о родословной Х. ат-Тураби, нельзя не упомянуть одного из самых видных его предков – Хамада ат-Тураби, суфия, жившего в 1639-1704 г.г. Он известен тем, что стал первым человеком в Судане, который объявил себя Махди. Согласно табакату Ибн Дайфаллаха, он сделал это во время своего паломничества в Мекку, за что был избит и приговорен к смерти королем Сеннара Бади II (1645 – 1680 г.г.)¹⁹. Однако ему удалось избежать смерти, и позже он стал лидером в борьбе против несправедливого сбора налогов в султанате. Как отмечает американский историк арабского

¹⁸ Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. P. 29

¹⁹ Abdullahi Ali Ibrahim. A Theology of Modernity: Hasan al-Turabi and Islamic Renewal in Sudan. Africa Today, (Summer - Autumn, 1999), PP. 198-199

происхождения Абдаллах Али Ибрахим²⁰, Х. ат-Тураби отличается нетрадиционным восприятием истории собственной семьи. Важно отметить, что ат-Тураби не видел места ни для суфизма, ни для махдизма в своем проекте исламского возрождения. Именно поэтому ат-Тураби подчеркивал, что для него ключевым является тот социальный импульс, который создавали его предки, в частности Хамад ат-Тураби, который использовал религию как источник для преобразований. Второстепенным для Хасана ат-Тураби была их принадлежность к суфийским орденам или махдизму. Очевидно, что жизнь предков стала примером для самого Х. ат-Тураби и повлияла на его восприятие гражданской активности.

Человеком, который оказал наибольшее влияние на становление личности молодого Хасана стал его отец – Абдаллах ат-Тураби, который был выпускником Исламского университета Омдурмана, открытого британскими властями для подготовки кади. Необходимо отметить, что к тому времени колониальные власти провели реформу правовой системы Судана, изменив уголовный и гражданский кодекс на западный секулярный манер, сведя роль шариатских судей до весьма униженного второстепенного положения – позволяя им заниматься только семейным правом. Вслед за отцом, который, по его словам, был в отличие от остальных кади «контр-эфенди²¹»²² (т.е. имел антиколониальные взгляды и не отождествлял себя с остальными суданскими чиновниками на службе у британцев), Хасан ат-Тураби также крайне негативно относился к колониальной системе в целом и подобным преобразованиям в частности. Работа отца позволила Х. ат-Тураби с раннего детства окунуться в проблемы суданских семей, которые разрешал его отец, а также увидеть жизнь в небольших городах вдали от столицы, на так называемой «ближней периферии» колониального Судана. Впоследствии Х. ат-Тураби будет относить себя к маргинализованной колониальным

²⁰ См. Там же С. 199-200

²¹ Эфенди - зд. – собирательное название для государственных чиновников –суданцев в колониальном Судане

²² Abdullahi Ali Ibrahim. A Theology of Modernity: Hasan al-Turabi and Islamic Renewal in Sudan. Africa Today, (Summer - Autumn, 1999), PP. 199-201

режимом части населения. Консервативный отец с ранних лет в дополнение и одновременно в противовес секулярному образованию в англо-суданской школе самостоятельно учил Х. ат-Тураби основам мусульманского права, в чем последний достиг больших успехов. Важно отметить, что изначально домашнее обучение сводилось не только к изучению права, но и к изучению арабской лингвистики и литературы. Участь в начальной (1939-1944 г.г.) и средней школе (1944-1947 г.г.), Хасан ат-Тураби выделялся среди своих сверстников острым умом и мог соревноваться в своих знаниях арабского языка с собственным учителем. Более того, уже в этом возрасте он начал проявлять различного рода общественную и политическую активность. Он организовывал бойкоты уроков арабского языка из-за неудовлетворительного уровня преподавания, а также в 1946 году стал участником протестов, которые привели к разрушению здания англо-египетской администрации в эль-Хасахейсе, за что ат-Тураби был отстранен от занятий на несколько недель. Важно упомянуть и то что, отец с ранних лет приучал сына к ручному труду: Хасан вместе с отцом полел и обрабатывал поля, выращивал злаки и овощи, разводил животных и даже занимался изготовлением кирпичей для строительства семейного дома. Наблюдая за работой отца и погружаясь вместе с ним в проблемы обычных суданских семей, Хасан ат-Тураби все больше интересовался вопросами права и справедливости.

Тем не менее, стоит отметить, что попытки причислить себя к простому суданскому народу, которые ат-Тураби зачастую предпринимал позже во время своей политической активности, в известной степени преувеличены. Ярким примером этого служит заявление ат-Тураби о том, что, учеба в колониальной школе в Хантубе (1948-1950 г.г.) привила ему чувство национализма (зд. - причастности к суданской нации), поскольку, по его словам, в данную школу съезжались дети со всех уголков страны. На самом деле в 1948 году, когда ат-Тураби учился в этой школе, большинство учеников было родом из Кассалы, Кордофана и провинции Голубой Нил, то есть скорее всего в отношении собственной причастности ко всему народу

Судана, ат-Тураби стоило бы относить себя к элите Севера страны, которая имела мало общего с жителями окраин Юга и Запада Судана, о которых он говорит²³. Кроме того, в одно время с ним в эту же школу ходил будущий президент Судана Джафар Нимейри (1969-1985 г.г.), будущий и.о. премьер-министра страны Джизули Дафааллах (1985-1986 г.г.) и Мухаммад Ибрахим Нуджд – лидер Социалистической партии Судана (1971-2012 г.г.) – со всеми ними ат-Тураби оставался в дружеских отношениях на протяжении всей жизни.

Необходимо указать на то, что уже в средней школе Хантуба Х. ат-Тураби начал рассматривать многие проблемы с двух точек зрения: «западной» и «традиционной». В первую очередь, это связано с тем, что школа в Хантубе была открыта британцами в 1946 году под давлением суданцев, занимавших высокие государственные посты, которые хотели изменить образование в стране на британский манер, чтобы воспитать новую политическую элиту, способную управлять страной самостоятельно. Именно поэтому вся школьная и внеклассная деятельность была схожа с британской: обучение велось на английском языке учителями-британцами по кембриджской системе оценивания, а ученики играли в футбол, учились плавать и занимались парусным спортом. В то же время нельзя забывать и о влиянии домашнего образования и взглядов отца на мировоззрение Х. ат-Тураби. Таким образом, уже в раннем возрасте Х. ат-Тураби сочетал в себе элементы двух во многом разных миров и культур.

В 1951 г. Х. ат-Тураби поступил в колледж им. Гордона²⁴ (будущий Хартумский университет) – самое престижное колониальное учебное заведение в стране –, чтобы изучать право. В то время роль этого университета заключалась в подготовке чиновников-суданцев, наделенных британскими знаниями, культурой и идеалами, которые будут верными функционерами колониального государства. Подобно своему отцу ат-Тураби

²³ Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. P. 33

²⁴ англ. Gordon Memorial College

противопоставлял себя вышеупомянутому образу чиновника, критикуя остальных за опору исключительно на западную концепцию всемирной истории, позиционирование себя в качестве «чужой правящей касты» и игнорирование своей религии. Именно в этот период Хасан ат-Тураби начал активно читать работы Мухаммада Абду, ал-Газали, ал-Маудуди, Саййида Кутба и Хасана ал-Банна, а также присоединился к популярному среди студентов-исламистов «Исламскому освободительному движению», в рамках которого он начал активно заниматься политикой и разрабатывать идеологическую базу движения, пользуясь обширными познаниями в юриспруденции.

В 1957 году он начинает преподавать конституционное и уголовное право в том же университете, фактически, становясь частью новой интеллектуальной и позже политической элиты, которая в отличие от своих предшественников гораздо менее благосклонно относилась к колониализму и опоре на Запад применительно к политической и социальной сферам жизни общества. Важно отметить, что в течение периода преподавания в хартумском университете Хасан ат-Тураби начал давать лекции об «освобождении» женщин, в которых он говорил о необходимости равенства прав мужчин и женщин, поскольку это соответствует «настоящему» исламу. Очевидно, что для его современников подобные идеи были слишком радикальными, что еще сильнее выделяло ат-Тураби на фоне остальных. Необходимо указать, что вопрос положения женщин в исламе был для политика очень личным, поскольку был связан с его родными сестрами, которые не могли получить образование в школе из-за запрета их отца. Отсюда и проистекает интерес и такое большое внимание к данной проблеме в работах Хасана ат-Тураби, о чем мы расскажем позже.

Важнейшим этапом в жизни ат-Тураби стало получение степени магистра искусств в Лондоне (1955 – 1957 г.г.) и доктора наук в Сорбонне (1959 – 1964 г.г.), а также кратковременная поездка в США в 1960 году. Хасан ат-Тураби столкнулся с разными проявлениями жизни на Западе – от

проявлений расизма в Британии и США до очарованности разнообразием и инклюзивностью французской культуры. В результате данных поездок у него сформировалось далеко неоднозначное отношение к западным странам, которые он продолжал последовательно критиковать. Так он считал британское общество крайне замкнутым, проявляющим дискриминацию по признаку цвета кожи, вероисповедания и т.д. Поэтому неудивительно, что в Великобритании, будучи секретарем Союза суданских студентов в Лондоне, он приобрел много знакомств среди других представителей международной студенческой среды, в частности других мусульманских активистов из Алжира, Египта, Сирии, Ирана и Пакистана. При этом, вопреки популярным в то время идеям арабского национализма, он пытался объединить остальных студентов не по национальной принадлежности, а на основе ислама. Поэтому, в том числе, он общался и с представителями африканских и азиатских стран.

Во Франции ему стали очень близки идеи французского Просвещения, в частности идеи Ж.Ж. Руссо, а также французской революции. Последняя, по-видимому, стала образцом некоторого качественного изменения в жизни и умах людей, чего сам ат-Тураби желал и для мусульманской уммы. Кроме того, его исламистское видение приобрело глобальный масштаб. Изучая в том числе и историю западных стран, ат-Тураби понял, что несмотря на различия между исламом и христианством, исторический опыт развития этих двух религий может быть применим друг к другу, а также, что все попытки реформ внутри религии неизбежно ведут к борьбе традиции и современности.

В 1960 г. Хасану ат-Тураби удалось совершить двухмесячную поездку в США, чтобы изучить местное право для своей докторской диссертации. За два месяца ему удалось посетить множество университетов, тюрем, судов, предприятий, исламских центров, резерваций, встретиться и поговорить с афроамериканскими демонстрантами. Исходя из этой поездки, он сделал вывод, что американское общество было очень разнообразным, открытым,

простым и в то же время наивным. Согласно его мнению, американцы работали гораздо усерднее, чем французы, но были самыми невежественными людьми в мире, поскольку ничего не знали об остальных странах.

Хасан ат-Тураби вернулся в Судан в 1964 году прямо перед началом революции в стране. Ему было 32 года, у него были жена и сын, а его политическая карьера только начиналась.

Таким образом, социально-политические факторы, которые во многом определили вектор становления взглядов ат-Тураби были тесно связаны с колониализмом в Судане, принадлежностью Хасана ат-Тураби к знатному роду, а также со спецификой полученного образования, в том числе и длительных поездок за границу. Первый вкупе с особенностями домашнего образования и детства ат-Тураби, по-видимому, стал причиной того, что будущий политик начал искать корни своей идентичности в исламе и позже увидел в нем объединительный потенциал не только для создания суданской нации, но и для исламизации других мусульманских стран Ближнего Востока. Кроме того, по-видимому, ат-Тураби еще с детства наблюдал за лицемерием со стороны колониальных властей, которые рассказывали юным суданцам в школах про демократию и равноправие, и в то же время использовали Судан в своих интересах, не допуская коренное население до высших эшелонов власти, активно культивируя противоречия между Югом и Севером. Примечателен и тот факт, что несмотря на неприязнь к колониализму и критику западного образа жизни, ат-Тураби был вполне неплохо с ним знаком и даже перенял некоторые политико-философские идеи западных мыслителей, в основном эпохи Просвещения. Он восхищался открытостью французской культуры и отмечал, что каждый чувствует себя свободным человеком в этой стране. Очевидно, что этот опыт также оказал влияние на его мировоззрение, и неслучайно, оставаясь весьма противоречивой фигурой, ат-Тураби справедливо считается одним из самых «прогрессивных» богословов по многим вопросам, например, по правам

женщин. В широком смысле именно сочетание глубокого знания фикха и западной философии привело к формированию уникальных и весьма противоречивых взглядов Х. ат-Тураби, что выделяло его среди других политических философов-современников. Как мы сможем убедиться далее, большую часть своей политической карьеры он пытался воплотить в жизнь собственные идеи, лавируя между нестабильными отношениями центральной власти и местных элит в контексте постоянно меняющейся политической конъюнктуры.

1.2. Начало политической карьеры: образование Фронта Исламской Хартии и приход к власти Д. Нимейри (1964-1969 г.г.)

Как было указано выше, возвращение Хасана ат-Тураби в Судан после обучения во Франции произошло накануне событий революции в октябре 1964 года, в осуществлении которой начинающий политик принял непосредственное участие. Прежде чем говорить о роли Х. ат-Тураби в данных политических изменениях, видится необходимым обозначить причины революции, а также некоторые общественно-политические тенденции в Судане, которые сложились в стране к началу 60-х годов XX века.

До октября 1964 года власть в Судане находилась в руках военных, а именно пришедшему к власти в 1958 году в результате переворота Ибрагима Аббуда. К 1964 году руководство страной военными вызывало все больше недовольства, о чем свидетельствовали три попытки переворота в 1959 году. Военные так и не смогли справиться с рядом проблем, стоявших перед Суданом еще до обретения независимости, например, замена достаточно компетентными суданцами военных или британцев на различных постах государственной гражданской службы. Очевидно, что отсутствие

квалифицированных чиновников на соответствующих должностях позже привело к неспособности Верховного совета вооруженных сил (в то время главного управляющего органа, во главе которого стоял сам Ибрагим Аббуд) предложить хоть сколько-нибудь состоятельный план экономического и социального развития. Кроме того, как отмечает Рут Фёрст²⁵, строительство в 1960 г. Асуанской плотины в Египте привело к необходимости переселения жителей города Вади-Хальфа на Севере Судана ввиду угрозы его затопления. Так как население отказывалось переезжать на выбранное военной администрацией место, в городе начались открытые антиправительственные выступления, которые донесли даже до Хартума. В 1961 году на забастовки вышли 27 тысяч железнодорожников, требуя повышения зарплаты. Примечательно, что это произошло даже несмотря на запрет деятельности профсоюзов, который вступил в силу сразу после переворота 1958 г. Непокойно было и в Хартумском университете, деятельность которого пытались контролировать правительство, распустив студенческий союз и попытавшись поставить университет под контроль министерства образования. Не добавляла оптимизма и ситуация на Юге страны: военная администрация вопреки серьезным культурным и религиозным отличиям жителей данного региона, прилагала все больше усилий по арабизации общества. Так в 1964 году Аббуд изгнал иностранных миссионеров из Южного Судана, а затем распустил парламент, чтобы у жителей данного региона не было возможности выражать свои жалобы²⁶. Это привело к возникновению не спорадического, а систематического военного противостояния жителей Юга под руководством партизанских отрядов Анья-Нья.

В результате вышеуказанных процессов 21 октября 1964 года в Хартуме начался масштабный протест, который с каждым днем объединял все больше разных общественных и политических сил – от студенческих

²⁵ Ruth First, *The Barrel of a Gun: Political Power in Africa and the Coup d'Etat* (London: Allen Lane The Penguin Press, 1970), pp. 246-253.

²⁶ Sudan: a country study. Federal Research Division, Library of Congress; edited by LaVerle Berry. 2015. pp. 33-34

союзов до Братьев-Мусульман, коммунистов и ряда профсоюзов. Протест разросся по всей стране и парализовал работу государственных органов. 26 октября Ибрагим Аббуд объявил о роспуске Верховного совета вооруженных сил, армии и кабинета министров, и уже на следующий день начались переговоры между Объединенным национальным фронтом²⁷ и представителями власти. Процесс передачи власти гражданским был завершен 30 октября вместе с формированием переходного правительства, включавшего в себя весь спектр политических сил, и действовавшего в рамках переходной конституции 1956 года. Итак, во главе нового гражданского правительства в 1964 году стоял бывший министр образования Сирр ал-Хатим ал-Халифа, а состояло оно из 15 членов: 7 членов представляли интересы Национального фронта профсоюзов, 5 членов защищали интересы политических партий (по одному от каждой – партии «ал-Умма», Национальной юнионистской партии, Народной демократической партии, Братьев-Мусульман и Суданской коммунистической партии), а также 2 представителей Юга страны (Южный фронт). Непосредственно после возникновения переходного правительства были предприняты действительно важные меры по замене военных губернаторов и районных комиссаров на гражданских лиц, происходила чистка органов безопасности, были освобождены политические заключенные, а также была начата разработка аграрной реформы. К сожалению, нельзя сказать, что следующие годы в Судане были ознаменованы столь же высокой политической активностью в области реформ. Вплоть до переворота 1969 года политическая жизнь Судана была тесно связана с борьбой между политическими партиями, внеочередными сменами состава правительств, внутрипартийными распрями, формированием коалиций и т.д. в попытке получить наибольшее влияние на политический курс страны. В этой борьбе во многом отражалось

²⁷ Союз ряда политических и общественных сил, принимавших участие в протестах: партия «ал-Умма», Национальная Юнионистская партия, коммунисты, Братья-Мусульмане, профсоюзы судей, адвокатов, врачей, инженеров и т.д.

противостояние между левыми (СКП) и правыми силами (в основном БМ) за снижение влияния местных кланов и родов, а также суфийских тарикатов на местную и национальную политику и общественную жизнь. Не последнее место занимал и вопрос формирования новой конституции, которая должна была определить рамки внутривосточной жизни Судана, разрешить вопрос Юга, и определить общий вектор развития государства.

Во многих событиях данного периода, и, прежде всего, революции участвовал и Хасан ат-Тураби, о деятельности которого в рамках данного периода и будет сказано ниже.

Стоит сразу отметить, что, только вернувшись из Франции, ат-Тураби, очевидно, находился под влиянием идей и идеалов французских философов, а также качественных изменений, которая принесла с собой французская революция 1789 года. Как указывает М. Кобаяши²⁸, двумя главными целями ат-Тураби в то время стало освобождение страны от военного режима Ибрагима Аббуда и освобождение исламистского движения в Судане от влияния египетского отделения движения Братьев-Мусульман. 10 сентября 1964 года он выступал с речью перед студентами в университете Хартума²⁹. В ней он заявил, что вопрос Юга может быть решен только через обретение политической свободы на Севере. Учитывая состояние общей напряженности и недовольство режимом Аббуда, можно говорить о том, что данное выступление вдохновило и послужило основой для последующих студенческих выступлений, с которых и началось протестное движение в октябре 1964 года. Благодаря этой речи, он постепенно начал приобретать широкую известность в студенческой, интеллектуальной и политической среде за пределами Братьев-Мусульман³⁰.

21 октября после атаки полиции на студенческое собрание в Хартумском университете именно ат-Тураби распорядился отвезти раненных

²⁸ Kobayashi, M. The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr Hassan al-Turabi's Personality on the Movement, PhD thesis, University of Durham, Durham. 1996. P. 100

²⁹ Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. P. 53

³⁰ См. Там же

в госпиталь, а затем немедленно вышел на улицу, чтобы начать протест против режима и мобилизовать остальные силы. Он посетил ряд влиятельных политиков, глав профсоюзов и политических партий, призывая присоединиться к антиправительственным демонстрациям. Пусть не все согласились участвовать в протестах сразу и присоединились в следующие дни революции, ат-Тураби уже зарекомендовал себя как лидер и инициатор данных выступлений. Кроме того, он участвовал в переговорах по формированию переходного правительства и встречался лично с Ибрагимом Аббудом, способствуя минимизации кровопролития. По-видимому, у ат-Тураби не было планов относительно собственной карьеры после революции, поскольку едва ли он, да и вообще кто-либо в Судане ожидал, что смена режима произойдет так быстро и относительно легко. Предположительно, поэтому он довольствовался одним местом для БМ в переходном правительстве, которое занял Мухаммад Салих Умар, став министром животных ресурсов – самый низкий пост во всем кабинете. Сам же ат-Тураби занял пост декана университета Хартума, поскольку его британский предшественник бежал из страны. Кроме того, в октября-ноябре 1964 года Хасан ат-Тураби стал основателем и главой новой политической партии – «Фронт исламской хартии» (ФИХ). Фактически она объединила в себе все правые силы политического спектра Судана, а лидирующим крылом в ней стали Братья-Мусульмане. ФИХ на протяжении указанного периода входил в состав каждого правительства с 1965 года, заняв три места, и активно участвовал в политической жизни страны. Одним из главных вопросов, в котором ФИХ принимал участие стало написание новой конституции. Так, например, в 1968 году на рассмотрение парламента был вынесен проект конституции, автором которого были члены ФИХ и ал-Уммы. Она отличалась тем, что в ней были широко представлены идеи по исламизации Судана, в частности Юга страны, представители которого выразили решительный протест данному проекту.

Стоит отметить, что несмотря на кажущееся единство подобных политических сил, даже ФИХ не избежал внутренних распрей и борьбы за лидерство. Очевидно, что Хасан ат-Тураби не был основателем исламистского движения в Судане, и не был его «путеводной звездой». Определенно, он пользовался уважением и поддержкой внутри движения, однако далеко не всех его участников. Политик скорее представлял одну из точек зрения на развитие исламистского движения в Судане, которая далеко не всегда совпадала с остальными, а временами и сильно от них отличалась. Например, в 1966 году против лидерства Хасана ат-Тураби выступила группа видных исламистов того времени - Джафар Шейх Идрис, Малик Бадри и Мухаммад Салих Умар. Они обвинили ат-Тураби в чрезмерном использовании ресурсов партии ФИХ и движения БМ ради достижения политических целей, в то время как о призыве суданцев к исламу (дава) было совершенно забыто. В определенный момент они даже вынудили его на время отказаться от лидерства в движении БМ, которое в то время функционировало отдельно от ФИХ. Кроме того, довольно часто ат-Тураби обвиняли в его нестандартных взглядах на ислам, отклонении от классического фикха, а также в дистанцировании себя от суннизма³¹. Такие обвинения были вполне логичны, учитывая влияние западных философских идей на мировоззрение ат-Тураби, кроме того, он сам заявлял, что не причислял себя ни к одному из мазхабов или направлений в исламе³² – суннизму или шиизму, что уже само по себе является революционным заявлением, особенно учитывая политические и религиозные круги, к которым он принадлежал. Однако стоит отметить, что именно эти неординарные взгляды на ряд вопросов в исламе играли ат-Тураби на пользу. Сознательно или нет, но благодаря способности гораздо шире смотреть на различные вопросы, политик приобретал популярность и, соответственно,

³¹ Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. PP. 55-56

³² Kobayashi, M., 1996. The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr Hassan al-Turabi's Personality on the Movement, PhD thesis, University of Durham, Durham. P. 66-67

сторонников и вне исламистского движения в Судане, что было крайне важно с точки зрения его карьеры как политика, так и богослова.

К 1969 году ат-Тураби вновь сумел занять руководящие посты как в БМ, так и в ФИХ. К этому привел тот факт, что исламистскому движению в Судане пришлось забыть о внутренних неурядицах, поскольку близился переворот 1969 года, который грозил привести к уклону политического курса влево, что автоматически бы означало, если не поражение, то сильное ослабление ФИХ и БМ. Политические преобразования, к которым так стремились различные силы в Судане все-таки предполагали трансформацию общественной жизни, в частности, ослабление роли родственных и племенных связей, уменьшение влияния на политику суфийских орденов «Хатмийа» и «Ансарийа». Очевидно, что как минимум консервативная часть как общества, так и той самой племенной верхушки оказалась неготовой к подобным переменам, поставив национальные интересы в зависимость от партийных и клановых, а также от личного благополучия и обогащения сторонников. Отчасти причиной этого стал тот факт, что к 60-ым годам XX века так и не произошло полного обновления политической элиты страны, поскольку нарождающаяся ее молодая часть происходила из тех же родов и семей видных религиозных лидеров, землевладельцев и т.д. При этом на данном фоне исключением не стали и конфликты отцов и детей, которые постепенно приводили к власти все новую суданскую элиту. Ввиду затянувшейся борьбы как между партиями, так и внутри них, в Судане возник политический и социально-экономический кризис, усугублявшийся «балансом политического бессилия», что вновь привело к выходу на политическую арену армии, офицеры которой уже была достаточно политизированы, чтобы преследовать собственные цели, в том числе и ценой нового государственного переворота.

Участники очередного государственного переворота, который произошел 25 мая 1969 год во главе с полковником Джафаром Нимейри принадлежали к суданской организации «Свободных офицеров», которая по

примеру египетской возникла в стране еще в 50-х годах XX века. К концу 60-х годов им удалось собрать разветвленную сеть сторонников в разных подразделениях суданской армии. От предыдущей военной диктатуры Ибрагима Аббуда их отличало то, что руководство страны теперь представляли не только военные, но и гражданские лица, в частности, юрист Бабицер Авадалла, который в то время был видным политиком-сторонником левых сил. Именно он стал главой правительства, а также представителем гражданских организаций в Совете Руководства Революцией – высшем государственным органом власти, который был подконтролен Джафару Нимейри. Борясь с властью и политическим влиянием традиционных партий и группировок, Нимейри искал сторонников среди членов профсоюзных организаций, среднего городского слоя, и жителей деревень. Именно поэтому его риторика была во многом связана с идеями эгалитаризма, социализма, борьбы с империализмом, неокOLONиализмом и консервативными силами, которые были ответственны за экономическую и культурную отсталость страны.

Частью вышеуказанной борьбы с предшествующей политической элитой и другими силами стал запрет на деятельность всех политических партий – от коммунистов до ФИХ и ал-Уммы. СРР были предприняты попытки ликвидировать «племенную администрацию» в регионах Хартума, Голубого Нила, реорганизовав органы местной власти, куда вошли представители различных демократических сил, дружественных новому режиму. Несмотря на все усердия расправиться с противниками, Джафару Нимейри все равно не удалось этого сделать. Свидетельством тому является тот факт, что с мая 1969 года по июнь 1971 года было предпринято пять неудачных попыток государственных переворотов, самым крупным из которых стало восстание, организованное правыми силами, в частности, духовным лидером суфийского тариката «Ансарийа» имамом ал-Хади ал-Махди 26 марта 1970 года. Однако в результате решительных действий правительства при поддержке сил одной из фракций Суданской коммунистической партии,

а также других арабских социалистических стран – Египта и Ливии уже 31 марта восстание было подавлено, форпост имама на острове Аба был уничтожен, а сам он был убит при попытке бегства в Эфиопию. Нельзя не упомянуть и о двух других крупных выступлениях - масштабных протестах студентов в Хартуме в 1973 (восстание «Шаабан»)³³, а также попытке вооруженного захвата власти движением Братьев-Мусульман в 1976 году, о котором более подробно будет рассказано ниже. Кроме того, на стабильность режима влияли и противоречия внутри Совета Руководства Революцией, которые касались распределения властных полномочий внутри Судана, а также внешней и внутренней политики страны на фоне усиления персональной власти Джафара Нимейри.

На фоне всей вышеуказанной борьбы с внутренними врагами и запрета политических партий неудивительно, что Хасан ат-Тураби стал одним из первых политических деятелей, которые попали в тюрьму. Стоит сразу отметить, что практически шесть лет из периода с 1969 по 1977 годы ат-Тураби провел в заключении. Это имело как свои положительные, так и отрицательные стороны. С одной стороны, ат-Тураби хоть и оставался весьма значимой фигурой для исламистского движения в Судане, даже находясь в тюрьме, уже не мог контролировать деятельность ФИХ и БМ, как раньше. Кроме того, после запрета ФИХ часть его членов также оказалась в тюрьме либо присоединилась к другим партиям и движениям, например, «ал-Умма» и НЮП. Другие же отправились в такие страны как Саудовская Аравия и Ливия, чтобы пройти там боевую подготовку и приобрести новый опыт для реализации собственных идей в Судане. Тем не менее, как отмечал сам Хасан ат-Тураби, условия его содержания были вполне неплохими – он мог читать любые книги, к нему допускались визиты, и его здоровье было в порядке³⁴. Именно поэтому он и его коллеги, оказавшись в тюрьме, занялись изучением различной литературы, посвященной государственным вопросам, а также

³³ El-Affendi, A. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal. 1991. P. 104.

³⁴ Kobayashi, M. *The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr Hassan al-Turabi's Personality on the Movement*, PhD thesis, University of Durham, Durham. 1996. P. 120

разработали весьма четкое видение будущего для исламистского движения в Судане в целом и для ФИХ в частности, рассчитывая, что через некоторое время они окажутся у власти в стране и воплотят собственные идеи.

Необходимо отметить, что всего Хасан ат-Тураби сидел в тюрьме три раза: с мая 1969 по ноябрь 1972 г.г., с августа 1973 по март 1974 г.г. и с июня 1975 до июля 1977 г.г. Временные промежутки, во время которых он находился на свободе, ат-Тураби во многом посвящал политической и интеллектуальной деятельности. Например, в ноябре 1972 года он часто встречался с лидером студенческого движения Хасаном Макки, консультируя его относительно политической ситуации в Судане и побуждал к тому, чтобы последний организовал антиправительственные выступления, которые и случились в августе 1973 года (вышеупомянутое восстание «Шаабан»).

В промежутке между 1974 и 1975 годами ат-Тураби имел возможность регулярно встречаться со своими сторонниками, а также вновь стал читать лекции в университете Хартума³⁵. Кроме того, он был занят составлением новой конституции исламистского движения, которая предполагала выбор лидера движения на основе решения шуры (совета). Лидер же в свою очередь должен был назначать членов исполнительного комитета. Также она предполагала более активное вовлечение движения в социальную, культурную и спортивную жизнь Хартума. Таким образом политик предпринял попытку еще больше легитимизовать роль лидера движения за счет выбора его советом, а также широкой активностью БМ в рамках суданского общества³⁶.

В 1976 году произошло важное с политической точки зрения событие – попытка вооруженного переворота объединенными силами Национального фронта (объединение оппозиционных партий), ал-Уммы, ЮДП и исламистского движения. Ат-Тураби знал о будущем восстании и даже смог

³⁵ См. Там же С. 115

³⁶ Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. P. 63

помочь несколькими советами относительно планирования переворота, несмотря на то, что в тот момент снова находился в заключении. Как указывает ал-Аффенди³⁷, переворот сопровождало множество технических проблем, несогласованность действий, отсутствие обещанной военной помощи от ливийских исламистов и неожиданно раннее возвращение Д. Нимейри в Судан из Франции, в то время как заговорщики надеялись на его отсутствие. Как следует из этих слов, переворот провалился, однако в этот раз привел не к новым политическим репрессиям, а к процессу национального примирения между Нимейри и оппозиционными силами, включая исламистов. Важным условием являлось согласие ат-Тураби на вступление в Социалистический Союз Судана – партию, которая была создана и подконтрольна непосредственно полковнику Нимейри. Таким образом, ат-Тураби был вновь освобожден, а исламистское движение, как и большая часть политической оппозиции в Судане, вновь приобрело легальный статус.

Таким образом, мы видим, что со временем ат-Тураби перестал быть просто носителем идей, которые он выработал за годы образования в Судане и западных странах. От теории он перешел к практике, весьма смело участвуя в переломных событиях суданской истории. Постепенно он приобретал столь необходимый опыт политической борьбы и маневрирования как между всем спектром политических сил, так и в новообразованном Фронте Исламской Хартии. Несмотря на все внутренние конфликты, он смог остаться лидером организации и продолжать оказывать влияние на деятельность исламистского движения и внутривнутриполитическую жизнь страны даже во времена своих тюремных заключений. Несомненно, что его расчетливость, хитрость и выдающиеся ораторские способности способствовали тому, чтобы исламисты не только не теряли, но и продолжали укреплять свои позиции внутри и за пределами страны. Фактически в период с 1964 по 1977 г.г. было положено начало активной

³⁷ El-Affendi, A., 1991. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal, PP. 109-110

деятельности Хасана ат-Тураби, который только начинал свою карьеру как лидер религиозно-политического движения. Благодаря национальному примирению, исламисты смогли снова легально действовать на территории Судана, однако теперь в рамках режима Д. Нимейри. Период с 1977 по 1989 г.г., о котором пойдет речь далее, стал действительно ключевым для развития и расширения исламистского движения в Судане и, в частности, влияния Хасана ат-Тураби, ведь впервые за много лет у него как лидера исламистов появилась возможность воплощать в жизни проекты планы, которые он разработал, сидя в тюрьме.

1.3. Роль Х. ат-Тураби в исламизации Судана: рост влияния Братьев-Мусульман (1977-1989 г.г.)

Начав сотрудничество с режимом Нимейри и вновь легализовав положение исламистов в политической системе Судана, ат-Тураби и его движение де-факто оказались на стороне немногочисленных сторонников действующей власти, к которым можно было отнести ряд генералов суданской армии, южан, а также членов провластного Социалистического союза Судана. Несмотря на удар по репутации исламистов, подобное решение открыло для них ряд сфер, внутри которых движение под руководством ат-Тураби начало высокими темпами наращивать активность и приобретать новых сторонников. М. Кобаяши выделяет³⁸ несколько подобных сфер, и первая из них – образовательная. Фактически Братьям-Мусульманам со стороны Нимейри была дана полная свобода на развертывание своей деятельности в средних школах в обмен на обещание нивелировать все антиправительственные и революционные движения в студенческой среде, особенно в университете Хартума. Стоит отметить, что

³⁸ Kobayashi, M. The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr Hassan al-Turabi's Personality on the Movement, PhD thesis, University of Durham, Durham. 1996. P. 97-106

исламистам это удавалось вполне успешно, поскольку студенческие движения так же преследовали разногласия, на которых и играли БМ³⁹. Как отмечает британский исследователь Ч. Гардон, в то время социальной опорой исламистского движения в Судане была низшая прослойка городского среднего класса, а также школьники и студенты⁴⁰. Влияние в школах, которое удавалось оказывать исламистам было крайне важно для роста популярности движения в будущем, поскольку из школьных классов и университетских аудиторий молодые суданцы шли работать в различные государственные, военные, общественные или политические структуры, уже будучи сторонниками БМ. Таким образом, исламисты заложили основу своей поддержки в будущем. Также исламисты смогли укрепить свое влияние в новообразовавшейся сфере исламских правовых институтов. Это было связано с тем, что в 1973 году в Судане наконец появилась постоянная конституция, 9 статья которой гласила⁴¹, что «мусульманское право и традиции должны быть главными законодательными источниками». Главой комиссии по разработке законов, основанных на мусульманском праве, стал Хасан ат-Тураби, который после 1977 года был назначен на пост генерального прокурора. Тем не менее уже в 1983 году ат-Тураби был смещен с этой должности, став советником президента по правовым вопросам. Результатом работы этой комиссии стало принятие в 1983 году печально известных Сентябрьских законов, имплементация которых обернулась кровопролитием и даже казнью Мухаммада Махмуда Тахи, видного политического деятеля тех времен, основателя партии Братьев - Республиканцев. И хотя ат-Тураби не был непосредственно причастен к жесткости окончательной версии самих законов и к жестокости их применения, по его репутации был нанесен сильный удар. Особо примечателен и красноречив здесь тот факт, что несмотря на свою

³⁹ Ali Abdalla Abbas, 'The National Islamic Front and the Politics of Education' in Middle East Report, vol.21, no.5, 1991, P. 23.

⁴⁰ Charles Gurdon, Sudan at the Crossroads (London: Middle East and North African Studies Press, 1984), P. 68.

⁴¹ Электронный ресурс: URL: <https://www.righttononviolence.org/mecf/wp-content/uploads/2012/01/Constitution-Sudan-1973-+-amendment-1975.pdf> (дата обращения 12.04.2022)

поддержку этих законов в СМИ, ат-Тураби потерял сознание, когда впервые стал свидетелем публичного наказания⁴². Говоря о росте влияния БМ в Судане нельзя не упомянуть о об исламизации банковской системы страны за счет открытия в Хартуме в 1977 году исламского банка «Фейсал». Как отмечает М. Кобаяши, основываясь на его интервью с Ахмадом Али Абдаллахом, председателем шариатского наблюдательного совета в банке Судана, идея исламизации банковской системы исходила именно от ат-Тураби и он сильно поспособствовал связями исламистов с Саудовской Аравией, чтобы это произошло. Именно исламские банки и другие финансовые организации, которые начали появляться после этого и стали финансовой основой исламистского движения в Судане, которое теперь могло купить влияние в армии, разведке, а также основывать собственные школы и больницы в регионах, до которых через государство не доходила помощь Международного валютного фонда⁴³. Третьей сферой, где исламисты смогли постепенно заручиться поддержкой, стала армия, в образовательную систему подготовки которой ат-Тураби сумел включить религиозную программу. Кроме того, во второй гражданской войне, начавшейся в 1983 году исламисты открыто поддерживали армию Северного Судана, выступая против Народной армии освобождения Судана Д. Гаранга.

Вместе с исламизацией росло и напряжение между Д. Нимейри и Хасаном ат-Тураби, поскольку последний явно занимал первостепенную роль в процессе развития Судана по отношению к президенту. Это привело к отстранению ат-Тураби с поста генерального прокурора, ухудшению отношения Нимейри к исламистам и даже очередному тюремному заключению для ат-Тураби в 1985 году. Однако, как очень точно отмечает М. Кобаяши⁴⁴, «президент Нимейри, образно говоря, ехал в поезде, управляемым исламистами, и двигавшемся в направлении целей, которые

⁴² Berridge, W. *Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. P. 69

⁴³ См. Там же С. 65

⁴⁴ Kobayashi, M. *The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr Hassan al-Turabi's Personality on the Movement*, PhD thesis, University of Durham, Durham. 1996. P. 144

были поставлены ат-Тураби». Фактически, даже несмотря на то, что многие из этих целей не были достигнуты лично ат-Тураби, они были воплощены либо его сторонниками, либо его учениками при его косвенном содействии. Другими словами, в данном случае совсем не играла роль его прямая вовлеченность в те или иные события, поскольку общество на Севере уже само двигалось в сторону исламизации, чего он изначально и добивался.

Вновь разразившаяся гражданская война, введение исламского права и глубокий экономический кризис стали итогами президентства Д. Нимейри. История повторилась вновь и 6 апреля 1985 года группа офицеров под руководством командующего армией Абд ар-Рахмана ад-Дагаба совершила военный переворот, основав Переходный военный совет, целью которого было удержание власти в Судане до проведения всеобщих выборов в Учредительное собрание. В результате переворота в Судане начался бурный рост политической активности – в стране существовало около 40 политических партий, однако самыми влиятельными по-прежнему оставались «ал-Умма» во главе с Садиком ал-Махди, Юнионистко-демократическая партия (ЮДП), поддерживаемая суфийским орденом «Хатмиййа» во главе с Мухаммадом ал-Миграни и Национальный исламский фронт во главе с Хасаном ат-Тураби (НИФ). НИФ был сформирован после падения режима Нимейри, но его ядро все еще составляло движение Братьев-Мусульман. Образование новой партии было связано с двумя факторами: ФИХ прочно ассоциировался у общества и других политических партий с фактом сотрудничества с Д. Нимейри, против которого объединились многие оппозиционные силы, поэтому необходимо было в некоторой степени отмежеваться от негативной репутации; второй причиной можно назвать политические амбиции исламистов, которые стремились перестать быть влиятельной региональной силой, и стали позиционировать себя как «национальную», т.е. охватывающую весь Судан.

В 1986 году состоялись обещанные Переходным военным советом выборы, в результате которых партия «ал-Умма» получила 99 мест, ЮДП –

65, а НИФ – 51. Перед Садиком ал-Махди стояла тяжелейшая задача – справиться с проблемами, которые достались ему со времен Д. Нимейри (гражданская война, исламизация, экономический кризис), а также разработать и предложить новый вектор развития Судана. Однако подобно предыдущим периодам борьба за влияние между партиями, коррупция, личная вражда и политическая нестабильность, проявившаяся в очень частой смене состава правительства и коалиций впоследствии привели страну к ситуации очередного военного переворота. В качестве примера подобной борьбы можно привести одностороннее соглашение ЮДП с Народной армией освобождения Судана, которое стало камнем преткновения во взаимодействии с НИФ в рамках партийной коалиции, поскольку исламисты были настроены категорически против мирных соглашений с южанами и настаивали на необходимости дальнейшей исламизации Судана. Важно отметить, что в этот период ат-Тураби получил должность министра иностранных дел и заместителя премьер-министра, что открыло новые возможности для исламистов в реализации своих планов. Как отмечает М. Кобаяши⁴⁵, к 1989 г. ат-Тураби знал, что среди офицеров вновь готовится государственный переворот, однако не обладал информацией о точном времени и непосредственных исполнителях. Тем не менее, он не боялся оказаться вновь оказаться вне легального поля политической деятельности ввиду двух причин. Первая заключалась в том, что исламисты последовательно на протяжении нескольких лет поддерживали армию Северного Судана, приобретая все больше сторонников среди высшего военного руководства. Вторая является следствием первой – исламизм становился одним из главных идеологических направлений в армии. Как отмечает А. Лоури, на протяжении истории Судана в XX веке политическая элита и армейское руководство находились под влиянием определенных «трендов» - сперва национализма, затем социализма, и к концу 80-х годов

⁴⁵ См. Там же С. 157

таковым стал исламизм⁴⁶. Ввиду вышеуказанных причин, а также неспособности Садика ал-Махди их разрешить 30 июня 1989 года в Судане произошел очередной государственный переворот под руководством полковника Умара ал-Башира, что открыло новую главу в истории Судана и исламистского движения.

Период с 1977 по 1989 г.г. показал, насколько прагматичным был подход Хасана ат-Тураби в вопросе достижения собственных целей в условиях, казалось бы, враждебного ему режима Джафара Нимейри. Несмотря на существенные репутационные удары, связанные с неоднозначной реализацией первых исламистских реформ в Судане, а затем новым этапом затяжной политической борьбы, он все-таки смог добиться изменения внутреннего политического курса страны в соответствии со своими планами. Примечательно, что для этого ему зачастую даже не требовалось участвовать в этом напрямую, поскольку годы работы в университетских аудиториях, а также общественная и политическая деятельности сначала ФИХ, а затем и НИФ привели к тому, что его последователи сами реализовывали его идеи. Оставаясь на вершине политической системы Судана, ат-Тураби смог обеспечить как себе лично, так и исламистскому движению в целом невиданное до конца 80-х годов политическое влияние внутри страны. На наш взгляд, можно с уверенностью утверждать, что с приходом к власти нового военного режима Умара ал-Башира исламистское движение в Судане вышло на качественно новый уровень своей деятельности, и перед ним открылись новые перспективы и возможности преобразования судебной, исполнительной и законодательной системы государства, о чем более подробно будет рассказано ниже.

⁴⁶ Cantori, J. and A. Lowrie, 1992. Islam, Democracy, the State and the West Summary of a lecture and round-table discussion with Hasan Turabi. Middle East Policy, 3 (Vol. 1): 49-61.

1.4. Реализация исламистских реформ в политической системе Судана (1989-1999 г.г.)

Итак, после переворота 1989 года высшим государственным органом власти стал Совет командования революцией национального спасения, который состоял из 15 офицеров, возглавляемых Умаром ал-Баширом. Новое руководство страны сразу же объявило о запрете всех политических партий, отмене конституции, роспуске Национальной ассамблеи и профсоюзов. Кроме того, было объявлено о продолжении курса на исламизацию страны, окончание войны со СНОА, а также о дистанцировании Судана от западных государств и смене внешнеполитической ориентации на сотрудничество с арабскими странами. Ввиду того факта, что в этот раз военные решили опираться на исламистское движение в своих реформах, как в отечественной, так и в зарубежной науке до сих пор продолжается дискуссия относительно того, в какой степени ат-Тураби был причастен к осуществлению военного переворота, а также того, кто же обладал всей полнотой власти в стране, начиная с 1989 года, и был ответственен за реализацию последующих реформ. По-видимому, большинство сходится во мнении, что, несмотря на шестимесячное тюремное заключение ат-Тураби после революции, именно он де-факто руководил как переворотом, так и исламизацией страны в 90-ые годы XX века, хотя и не являлся формальным лидером Судана⁴⁷. В известной степени этот вопрос является принципиальным, поскольку этот период во многом отождествляется с еще большим ухудшением в социально-экономической сфере, многочисленными нарушениями прав человека и поддержкой Суданом международного терроризма.

⁴⁷ См. Kobayashi, M. The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr Hassan al-Turabi's Personality on the Movement, PhD thesis, University of Durham, Durham. 1996; Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017; Серёгичев, С., 2009. "Исламская Республика Судан" ат-Тураби (1989-1999): проект и реализация. Минбар, 1; Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. М., 2000; Бабкин С.Э. Движение политического ислама в Северной Африке. М., 2000;

К 1996 году различные переходные органы власти были преобразованы в Национальный конгресс Судана, объединившего в себе военных и исламистов, а Умар ал-Башир был избран президентом на пятилетний срок. Хасан ат-Тураби же, в свою очередь, стал генеральным секретарем конгресса. Уже к 1990 году в Северном Судане были введены еще более строгие законы, основанные на шариате и исламском праве, чем Сентябрьские законы Д. Нимейри 1983 года. Исламские суды в большинстве своем стали состоять из членов НИФ. Исламисты также способствовали принятию в 1991 году нового уголовного кодекса, в котором появились статья о смертной казни за вероотступничество. Были серьезно ограничены права женщин – в период с 1989 по 1991 г.г., например, они не могли продавать еду или чай после пяти вечера, а также работать в кафе. Кроме того, им было предписано садиться в заднюю часть автобусов, чтобы они не сидели перед мужчинами. В Судане также появились различные общественные исламистские организации (Полиция общественного порядка, Народные полицейские силы, Стражи нравственности), которые имели право наказывать женщин за «неподобающее поведение» и «нескромную одежду»⁴⁸. Дискриминации подверглись и немусульмане, которых перестали допускать до руководящих постов в гражданских, судебных и военных органах. Сообщалось и о нарушении прав человека в ходе гражданской войны, как со стороны северян, так и со стороны южан. В оппозиции новому режиму оказались христиане, проживавшие в регионе Джабал Нуба, а также около 11 политических партий и 50 профсоюзов, которые основали Национальный демократический альянс для борьбы с ал-Баширом. Таким образом, стоит отметить, что исламисты вновь столкнулись с отсутствием политического и национального единства в Судане, особенно учитывая тот факт, что военные действия с повстанцами на Юге лишь усилились с их приходом к власти.

Все это происходило на фоне глубокой исламизации политической, судебной, образовательной и банковской сфер в стране. Как отмечает

⁴⁸ Sudan: a country study. Federal Research Division, Library of Congress; edited by LaVerle Berry. 2015. P 104.

российский ученый С. Серегичев⁴⁹, основополагающими, по мнению Х. ат-Тураби, принципами, которые должны были лечь в основу новой политической системы являлись: запрет на «риба» (ростовщический процент), «закят» (добровольное пожертвование) и «шура» (совет). С. Серёгичев выделяет три этапа по воплощению идей исламского государства в жизнь: 1991-1994 г.г., 1994-1996 г.г., 1996-1999 г.г. В рамках данных этапов постепенно проводилась административно-территориальная, законодательная и экономическая реформа. Они были направлены на преобразование Судана в федеративное государство с верховенством шариата, а также на снижение рыночных цен, возвращение в банковский оборот денег, находившихся вне контроля государства и на борьбу с инфляцией. Ученый отмечает, что фактической целью реформ в первой половине 90-х годов было достижение компромисса между правящей коалицией и позициями местных элит, которым принадлежал реальный контроль над жизнью в суданских регионах. Так по итогам реформы федеральная власть стала отвечать за национальную оборону, безопасность, международные отношения, судопроизводство, валютно-финансовая политика и внешняя торговля. За штатами, которыми теперь управлял губернатор, назначаемый президентом, закреплялся контроль за внутренним управлением, взиманием налогов, местным здравоохранением и образованием⁵⁰.

Не осталась без внимания исламистов и сфера международных отношений. В период с 1992 по 1994 г.г. ат-Тураби активно посещал такие страны как Афганистан, Эритрею, Великобританию, Катар, Италию и США, давая там лекции и пытаясь распространить свои идеи. Квинтэссенцией его международной деятельности стало проведение «Народной арабской и исламской конференции», в рамках которой он стал генеральным секретарем.

⁴⁹ Серёгичев, С., 2009. "Исламская Республика Судан" ат-Тураби (1989-1999): проект и реализация. Минбар, 1(3). СС. 108-111

⁵⁰ Хамед. Д. Конституционное развитие Республики Судан (исторический и правовой аспект)// дисс... канд. юрид. наук. - М., 2003. - С. 116

Всего, начиная с 1991 года, было проведено три конференции, на которых около 300-400 делегатов из 40-60 стран в разные годы обсуждали проблемы противодействия гегемонистской политике США, способствования распространению исламской революции и другой антиимпериалистической деятельности. Изначально НАИК представлялась как альтернатива ОИК, однако после 1995 года ее деятельность постепенно прекратилась, как постепенно рассеивалось и влияние ат-Тураби на арабский мир. Не в последнюю очередь это было связано с приобретением Суданом репутации страны, поддерживающей международный терроризм, ввиду тесных связей ат-Тураби с Усамой бен Ладаном, который на некоторое время нашел убежище в Судане. Усугубило положение и покушение группой исламистов на жизнь египетского президента Хосни Мубарака во время его посещения встречи Организации африканского единства в 1995 году. Все это, а также другие факторы, например, поддержка режима Саддама Хусейна и войны в Персидском заливе привели к жестким экономическим санкциям, которые были наложены на Судан, и значительно ухудшили финансовое положение страны.

Вторая половина 90-х годов ознаменовалась принятием новой конституции⁵¹, которая на высшем законодательном уровне объявляла шариат источником права, наделяла президента широкими полномочиями, узаконивала закят, а ислам признавался основополагающей религией, однако и была статья, подразумевающая свободу вероисповедания. Кроме того, продолжалась закулисная борьба между военным и исламистами за власть, в рамках которой последние занимались подготовкой реформ с целью лишения реальных полномочий президента страны Умара ал-Башира и получения исламистами во главе с Хасаном ат-Тураби полного контроля над страной. В связи с этим, стоит отметить, что, борясь за власть, ал-Башир и ат-Тураби пытались оставаться в тени, чтобы избежать ассоциации среди простого

⁵¹ Электронный ресурс: URL: [https://ihl-databases.icrc.org/applic/ihl/ihl-nat.nsf/0/d728f18be88d9482c1256dc600507f33/\\$FILE/Constitution%20Sudan%20-%20EN.pdf](https://ihl-databases.icrc.org/applic/ihl/ihl-nat.nsf/0/d728f18be88d9482c1256dc600507f33/$FILE/Constitution%20Sudan%20-%20EN.pdf) (дата посещения 10. 03. 2022)

населения всех социальных и экономических проблем с собственной персоной, при этом им нельзя было потерять влияние среди сторонников. Во многом, в стране с политической точки зрения сложилась уникальная ситуация, поскольку исламисты в довольно высокой степени зависели от военных, с помощью которых они пришли к власти. Кроме того, ат-Тураби предпринимал попытки «растворить» исламистское движение в обществе, например, путем создания Сил народной обороны – вспомогательной силы суданской армии, которая по задумке ат-Тураби впоследствии должна была заменить регулярную армию, тем самым стерев различия между гражданскими и военными. Однако ни эта, ни другие попытки обрести национальное единство через ислам не привели к успеху⁵². Как указывает С. Серегичев⁵³, НИФ так и не удалось заполучить поддержку большинства рядовых суданских граждан, поскольку многие не разделяли столь радикальные социально-политические взгляды исламистов, коррупция в стране так и не была искоренена, а исламские банки никак не повлияли на благосостояние народа, позволив обогатиться лишь новой исламистской элите. Более того, страна, благодаря стараниям ат-Тураби, оказалась в международной изоляции, что било и по интересам традиционных политических элит и партий.

Политическая борьба между исламистами и ал-Баширом закончилась тем, что в 1999 году Национальный конгресс, подконтрольный НИФ, попытался принять ряд поправок к конституции, которые были направлены на то, чтобы пост председателя партии – Умара ал-Башира, стал чисто номинальным, что предоставило бы Хасану ат-Тураби неограниченную власть в стране. В ответ на это ал-Башир досрочно распустил Национальный конгресс и приказал военным занять все ключевые стратегические объекты в Хартуме. Хасан ат-Тураби квалифицировал эти действия как новый

⁵² Berridge, W. *Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. PP. 99-100

⁵³ Серёгичев, С., 2009. "Исламская Республика Судан" ат-Тураби (1989-1999): проект и реализация. Минбар, 1(3). СС. 114-115

переворот и призвал суданцев к противодействию, однако он не получил никакой весомой поддержки. К 2000 году политическое влияние ат-Тураби заметно упало, и постепенно его государственная деятельность прекратилась.

Таким образом, можно утверждать, что реализация проекта исламистских реформ в период с 1989 по 1999 г.г. по проекту Хасана ат-Тураби на практике обернулась очередной политической катастрофой и кризисом, последствия которого проявляются жизни страны до сих пор. Главной причиной такого исхода, по-видимому, являются сами методы имплементации подобных реформ – введение жесточайших законов, новая волна политических преследований, притеснения по этно-конфессиональному признаку и так далее. В известной степени можно говорить о насильственном насаждении определенного исламскими нормами образа жизни, который не привел хоть к каким-то видимым успехам и улучшениям прежде всего в жизни рядовых суданцев, ввиду чего НИФ к концу 90-х годов окончательно потерял свое влияние. В попытке «растворить» исламистское движение в обществе, объединить нацию на основе ислама, при этом оставаясь в тени государственного управления, ат-Тураби фактически передал реализацию собственных идей в руки довольно большого количества людей – в первую очередь военных, которые все же руководствовались совсем иными методами и тактиками преобразования исламских политических и общественных проектов в жизнь. С этим тесно связаны дальнейшее желание политика отстраниться от весьма мрачных и зачастую кровавых результатов реформ. В глобальном смысле не произошло глубинных изменений в контексте политического взаимодействия и политических элит – они все так же продолжали вести закулисную борьбу между собой за власть, ставя собственные интересы выше государственных, разница заключалась лишь в том, что в отличие, например, от периода парламентаризма 1986-1989 г.г. это соперничество происходило не между различными политическими партиями, а внутри коалиции между военными и исламистами. Не приходится говорить о каком-либо успехе и в

международной среде – Судан так и не стал государством более исламизированным, чем Иран и не смог распространить процесс исламизации по собственному пути на другие арабские страны. Напротив, из-за деятельности ат-Тураби Судан приобрел репутацию страны – пособника международного терроризма.

Исходя из вышесказанного можно говорить о том, что политическая карьера Хасана ат-Тураби сложилась крайне непросто, а его деятельность не может иметь однозначной положительной или отрицательной оценки. Движимый идеями исламизма, смешанными с политико-философскими атрибутами западного мировоззрения ат-Тураби в начале своей политической деятельности, действительно, имел репутацию харизматичного образованного политика, который отстаивал интересы суданцев и стремился к освобождению страны от власти военных, что показала революция 1964 года. Однако затем, мы можем видеть, как вместе с расширением влияния исламистского движения и собственного авторитета ат-Тураби становится частью той политической элиты, против которой выступал после возвращения из западных стран. На наш взгляд, в данном случае мы можем рассуждать о степени влияния человека на общества и общества на человека, поскольку, Хасан ат-Тураби определенно являлся значимым политическим деятелем, внесшим значительный вклад в различные преобразования государственного устройства страны, какими бы они ни были. Вместе с тем, он не смог оказаться вне рамок традиционного политического уклада суданского общества, представленного суфийскими тарикатами, родоплеменными связями и значимостью происхождения конкретного человека. Отчасти он с самого юношества принадлежал к нарождающемуся новому поколению политической элиты постколониального Судана, которое во многом продолжало действовать в том же направлении, что и их отцы, и деды. Другими словами, он не мог и/или не хотел менять многовековую расстановку политических сил, что, по-видимому, все-таки требовалось для того самого «обновления», о котором ат-Тураби часто говорил. В известной

степени ему удалось совершить качественное изменение жизни суданского общества, подобно Французской революции, которой он восторгался, однако вопрос в том – к чему привели подобные изменения и этого ли он добивался. Кроме того, отмечая открытость французского общества к другим культурам и образу жизни, сам ат-Тураби, кажется, не стал столько же открытым, тесно связав свое мировоззрение с исламскими нормами жизни, и решив, что это подойдет всему полиэтническому и поликонфессиональному суданскому обществу. Ввиду этого возникает и другой вопрос – возможна ли суданская нация в принципе, учитывая все трудности поиска общих точек соприкосновения для формирования суданской идентичности, и не отстаивал ли ат-Тураби на самом деле интересы лишь узкой прослойки северной элиты страны, в которой он сам вырос? Другими словами – можно ли действительно называть его реформатором и представителем обновленческого движения или нет? Ответы на эти вопросы будут рассмотрены нами далее в данном исследовании, но прежде, видится важным прояснить, в чем же именно заключались его реформистские идеи с точки зрения концептуальных политико-философских и религиозных работ Хасана ат-Тураби.

II. РАЦИОНАЛИЗМ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ Х. АТ-ТУРАБИ

2.1. Концепция исламского государства в работах Хасана ат-Тураби

Одной из главных тем, которым ат-Тураби уделял большое внимание в своих политико-философских работах, стала концепция исламского государства. Ввиду этого факта, научное сообщество имеет весьма исчерпывающее представление о видении политиком системы функционирования подобного политического формирования. Тем не менее, остается ряд вопросов, относительно которых ат-Тураби давал довольно расплывчатые комментарии и нечеткие формулировки, о них также будет сказано ниже.

Прежде чем переходить непосредственно к характеристикам системы исламского государства, видится необходимым упомянуть о некоторых свойствах ислама как религии, которые являются важным философским фундаментом для всех рассуждений Хасана ат-Тураби. О таковых свойствах он, например, говорил во время собственного доклада на заседании Королевского общества искусств в Лондоне в 1992 году. Так, он начинает свою речь с утверждения о том, что доктрина исламской веры содержится не в абстрактных теологических формулировках или текстах священного писания, она исходит из порядка веры и поведения, которые основаны на положениях Корана, с которыми согласуется жизненный опыт пророка Мухаммада⁵⁴. Важным примечанием здесь является то, что Пророк пытался воплотить в жизнь божественные откровения в рамках исторического периода, в котором он жил. Согласно ат-Тураби, это подводит нас к мысли, что ислам не является чем-то статичным и неизменным, напротив, это нормативная доктрина, которая в разных временных контекстах неизменно ведет человека к божественному и вечному. Примечательно, что этот путь, хоть и кажется прямолинейным, для ат-Тураби отчасти является циклическим:

⁵⁴ al-Turabi H. Islam as a Pan-national Movement. RSA Journal, No. 5432(Vol. 140). 1992. P. 608

«Историческим испытанием для мусульман всегда было восстановление после упадка через возрождение веры (иман), обновление мысли (иджтихад) и возобновление действия (джихад), чтобы спасти религию от временной изоляции и обеспечить ее прогрессивное развитие..»⁵⁵. Другими словами, с точки зрения веры, ислам - вневременной феномен, однако его практика имеет вполне четкие границы, например, территория определенной страны, семейный круг, друзья, исламская умма и т.д. Ровно как пророк Мухаммад начинал привлекать в ислам людей сначала из своего окружения, а затем и из большей географической и социальной области, так и благодаря исламу все больше людей объединяются друг с другом, начиная с совсем узких территориальных и социальных кругов⁵⁶. Таким образом, рассматривая ислам как некую «вневременную нормативную доктрину», ат-Тураби находит основу для постоянного обновления (таджид) исламской мысли, а также общественной, культурной и политической жизни. Инструментом такого обновления ат-Тураби называет иджтихад, следовательно, отсюда возникает вопрос - «Почему иджтихад в принципе допустим?». Ответ на него кроется в сущности самой исламской мысли (по крайней мере, по мнению, ат-Тураби) – он считает, что она реалистическая, а не абстрактная, т.е. сопряжена с изменениями, происходящими в мире. Именно поэтому он призывает к реконструкции науки (по-видимому, исламского права) на принципах, которые бы соответствовали действительности⁵⁷. Для него «призыв к обновлению не является выступлением против основ религии. Это призыв к изучению основ религии в новых условиях, чтобы получить новое толкование ее ценностей и понятий...Необходимо найти новую методологию. Ведь прогресс разных обществ требовал от них формирования нового права, а призыв к подобному обновлению предшествовал непосредственной выработке нового права. Необходимо поменять взгляды на основы религии.

⁵⁵ См. там же С. 609

⁵⁶ См. там же С. 609-611

⁵⁷ ат-Тураби Х. Таджид ал фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузия. Стамбул 1992 С. 9-11

И если греки изменили основы логики, добавив к ним естественно-научные и социальные методы, то мусульмане должны последовать их примеру, чтобы использовать это в поклонении Богу и в вопросах иджитихада»⁵⁸. При этом примечательно, что, опираясь на исторические примеры, ат-Тураби считает историю религии главным препятствием для ее же обновления: «Это называется салафизмом, когда люди считают, что сущность религии заключается в ее истории, поэтому из благородных побуждений начинают относиться к этой истории фанатично, забывая, что суть религии заключается в ее конечной цели, а не ее образе. Они следуют за предками, но не перенимают их благочестивый образ жизни и поведение в иджитихаде и джихаде, а лишь рассказывают об их речах и поступках, видя это следование не в вверении себя Богу, а в том, что они стоят на пределе досягаемости праведных предков. И несмотря на то, что история праведных предков является продолжением основ шариата, нельзя с волнением преклоняться перед тем, что затемняет эти основы»⁵⁹. Другими словами, через иджитихад достигается возрождение (нахда). Для его достижения, по мнению ат-Тураби, необходима некая революция в умах мусульман (что само по себе является весьма распространенной идеей среди сторонников реформизма), идейное возрождение ислама, которое, естественно, связано с применением иджитихада и актуализацией исламского права в соответствии с современностью. Затем, согласно политику, последует возрождение культуры, когда мусульмане должны будут осознать свое единство и силу, которая за ним стоит⁶⁰. Таким образом, это последовательное движение приводит нас к идее ат-Тураби об исламизации государств-наций, прежде всего арабских, а затем и создании единой исламской уммы.

Другим важным аспектом понимания концепции является вопрос отношения между религией и политикой, а именно в какой степени они соприкасаются и влияют друг на друга. В этом отношении Х. ат-Тураби

⁵⁸ См. там же С. 45

⁵⁹ См. там же С. 55

⁶⁰ См. там же С. 111-114

считает, что западный и мусульманский мир отличаются друг от друга, поскольку в последнем мы можем наблюдать историческое единство религии, общества и политики, именно поэтому в определенном смысле религия является одной из основ политики на мусульманском Востоке⁶¹. При этом, безусловно, для ат-Тураби в подобных отношениях важную роль играет иджихад, который является прерогативой не элиты, а всего общества, а учитывая отсутствие в исламе такого института как церковь, мы можем говорить о прямой связи между обществом и законодателем, которым оно, фактически, и является. При этом ат-Тураби подчеркивает, что в современном обществе народ отделился от религии и на лидирующее положение в жизни людей вышли различные демократические институты, а также СМИ и общественные демонстрации, через которые люди изъявляют свою волю⁶². В этом отчасти и заключается фундаментальное различие между западным и восточным обществом – последнее не отделяло религию от политики, пытаясь их совместить, в то время как первое вступило на путь секуляризма. Это привело к прагматизации и утилитаризации морали в западном обществе, и даже просветительская мысль не остановила Францию от колонизации Алжира или США от истребления целых народов. Именно поэтому ат-Тураби предостерегает от этого мусульманское сообщество и критикует подобный исторический опыт в истории арабского халифата в Средневековье, что привело к разрушению механизма шуры, о котором будет сказано ниже. Из этого положения следует важный вывод – государство, как политическое объединение мусульман, не может быть националистическим и секулярным⁶³.

⁶¹ ат-Тураби Х. ас-Сийаса ва-л-хукм: ан-нузум ас-сийасийа байна-л-усул ва-с-сунун ал-уакия (Политика и управление: режимы правления между истоками и законами действительности). Интернет-ресурс. URL: https://ia801205.us.archive.org/14/items/ghiloufik_gmail_2_201609/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8%20%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9%20%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9txt.pdf (Дата посещения 15.04.2022)

⁶² См. там же

⁶³ al-Turabi, H., 1987. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam. The American Journal of Islamic Social Sciences, 1(Vol. 4): P. 2-3

Обозначив некоторые рамки, которые задают вектор мысли ат-Тураби, мы можем переходить непосредственно к концепции исламского государства и исламских институтов, которые обеспечивают его деятельность. На наш взгляд, М. Муссалли в своей статье «Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and "Shura"»⁶⁴ крайне точно определил три основополагающих темы, на которых строится дискурс Хасана ат-Тураби в отношении исламского государства: соотношение божественное-человеческое; освобождение-свобода; аш-шура-демократия⁶⁵. В сфере противостояния божественного и человеческого, согласно автору, Х. ат-Тураби подчеркивает двойственную природу мусульманской уммы, которая отстранилась от своего фундамента – Корана, нуждающегося в новой интерпретации. Ввиду этого человеческая мысль полностью заменила божественное откровение. Это, в свою очередь, привело к тому, что умма погрязла в спорах о нюансах исламского права, забыв о его основах. Кроме того, по мнению ат-Тураби, все предыдущие интерпретации божественного закона являются всего лишь накоплением интеллектуальных, социальных и политических процессов и проблем. Именно поэтому в условиях испытания людей усиливающимися материалистическими и экономическими ценностями необходим политический и культурный ренессанс, основанный на новой и свободной интерпретации божественного закона⁶⁶. Поскольку человеческая мысль имеет границы, а божественное откровение – нет, идеологической основой исламского государства является таухид (единобожие). Из этого принципа следует, что общественная жизнь в исламском государстве религиозна по своей сущности и направлена на служение Богу, что выражается в следовании нормам шариата, который регулирует частную и общественную

⁶⁴ Moussalli M. Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and "Shura"// Middle Eastern Studies. 1994. Vol. 30, No. 1. P. 52-63

⁶⁵ ат-Тураби Х. аш-Шура ва-л-димукратыййа (Совет и демократия). The Prince Ghazi Trust For Quranic Thought. С. 11-15

⁶⁶ ат-Тураби Х. Тадждид ал фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузия. Стамбул 1992 С. 3-11, 61-71

жизнь⁶⁷. Это разрешает проблему освобождения от материализма и индивидуализма, делая индивида свободным от них, поскольку нет ничего важнее служения Богу в рамках исламского государства⁶⁸. Необходимость включения шариата во все сферы жизнедеятельности государства и общества Хасан ат-Тураби обосновывает тем, что подобная мера позволит избежать проблемы, на которую указывал Аристотель – неизбежность того, что власть в демократии неизбежно будет узурпирована узкой заинтересованной группой лиц⁶⁹. Согласно ат-Тураби, установление в обществе божественного закона способствует тому, что как правители, так и народ подчиняются одному закону, установленному Богом, а не одним социальным классом, пытающимся подавить другой⁷⁰. Здесь ат-Тураби опирается на идею Руссо об «Общей воле» - («руководящий принцип деятельности суверена и сущность суверенитета, источник разумного естественного права и его концентрированное выражение»)⁷¹. Он объясняет, что шариат с его учениями и правилами представляет собой режим (ал-хукм), которому доверяют все люди, и в отношении которого существует единогласие/консенсус (иджма), и, который следовательно, отражает общую волю сообщества (ал- умма)⁷². Х. ат-Тураби дает следующее определение шариату: «во всех различных сферах своих постулатов (шариат) представляет собой конституцию, которая устанавливает принципы политической жизни и устанавливает границы государственной власти, и к ней добавляется то, что народ постановляет на основе единогласия, руководствуясь основами шариата. . . именно шариат с его твердо установленными статьями и принципами, а также посредством его постановлений, обновляемых посредством иджтихада, контролирует

⁶⁷ al-Turabi, H., 1987. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam. The American Journal of Islamic Social Sciences, 1(Vol. 4): P. 2

⁶⁸ Moussalli M. Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and "Shura"// Middle Eastern Studies. 1994. Vol. 30, No. 1.P. 55-57

⁶⁹ Harrison, R. Democracy. London: Routledge 1993. P. 33

⁷⁰ ат-Тураби Х. ал-Иман (Вера). Дар ал-калам. Кувейт. 1974. С. 219

⁷¹ Гройсберг, А., 2011. Понятие "общей воли" в политическом учении Ж.- Ж. Руссо. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 5-2 (11) С. 72

⁷² Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. P.227

правителей на практике больше, чем они связаны конституциями»⁷³. Другими словами, неважно в какой форме и под каким названием реализуется власть в исламском государстве – будь то парламент, президент, премьер-министр и т.д. – ни один из них не будет обладать абсолютной властью, поскольку сам подчинен законам шариата и иджме⁷⁴. В этом отношении ат-Тураби называет исламское государство «номократией»⁷⁵.

В связи с этим британский исследователь У. Берридж задает вполне справедливый вопрос – «если общественный консенсус является лишь дополнением к шариату, то что является источником самого шариата?»⁷⁶. На этот вопрос нет точного ответа, но по-видимому, данная роль отводится муджтахиду, который будет выносить новые нормы права с помощью иджитхада, о котором Х. ат-Тураби постоянно упоминает⁷⁷. Таким образом, это приводит нас к мысли о том, что шариат для ат-Тураби является некой идеальной системой, которой пока не существует в действительности. Кроме того, не совсем ясно, каким политическим статусом будут обладать муджтахиды и каким образом иджитхад как правовой инструмент будет вписан в политическую систему.

Что же касается шуры и демократии, то демократия подразумевает высшую власть народа (людей), в то время как аш-шура – высшую власть Бога, которая воплощена в божественном откровении. Именно поэтому демократия ограничена человеческим разумом, в то время как аш-шура, поддерживаемая шариатом – нет. Как отмечает Л. Тоннесен⁷⁸, мнение ат-Тураби о том, что мусульманин – нравственное существо с присущими ему

⁷³ ат-Тураби Х. ал-Иман (Вера). Дар ал-калам. Кувейт. 1974. Р. 218

⁷⁴ al-Turabi, H., 1987. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam. The American Journal of Islamic Social Sciences, 1(Vol. 4): P. 9

⁷⁵ al-Turabi H. Islam as a Pan-national Movement. RSA Journal, No. 5432(Vol. 140). 1992. P. 611

⁷⁶ Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017 P.227

⁷⁷ Напр. См ат-Тураби Х. Тадждид ал фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузия. Стамбул 1992. С. 45

⁷⁸ Liv Tonnessen, "Democratizing Islam and Islamizing Democracy - An Inquiry into Hasan Al-Turabi's Conception of Shura in Light of Western Democratic Theory," Nordisk Tidsskrift for Menneskerettigheter 27, no. 3 (2009) P. 319-320

правами и обязанностями, которое обладает личной связью с Богом и действует в качестве его наместника на земле в соответствии с нормами ислама, в то же время неся ответственность перед Богом, совпадает с идеями Томаса Гоббса и Джона Локка, которые отмечали, что человек с рождения наделен Богом неотъемлемыми правами. Эта религиозность автоматически и образует, согласно ат-Тураби, общество из индивидов. Общество же, в свою очередь, осуществляет политическое участие через институт шуры, что одновременно является их религиозным обязательством. Шура может быть воплощена в качестве представительного законодательного органа (маджлис аш-шура), в котором заседают избранные представители народа, который выражает свое мнение непрямым образом. Кроме того, народ может выражать его прямо – с помощью референдумов или плебисцитов. Выражение этого мнения есть иджма (единогласие). Таким образом, если в демократии «западного» образца источником власти (сувереном) является непосредственно народ, то в исламском государстве шура основывается на божественном правлении и наместничестве народа, который руководствуется собственным разумом, опираясь на божественное откровение, выраженное в священных текстах (Коране и сунне), и шариат⁷⁹. В этом отношении крайне интересен вопрос деятельности политических партий в исламском государстве. Хасан ат-Тураби отмечает, что прямого запрета на деятельность партий не существует, однако уточняет, что наличие многопартийной системы нежелательно, поскольку она подразумевает фракционную борьбу и раскол общества, в то время как правительство исламского государства должно действовать в направлении поиска единогласного мнения (иджмы) относительно того или иного вопроса, а не принимать решение, основываясь лишь на мнении большинства⁸⁰. Примечателен и тот факт, что по мнению ат-Тураби, правительство в исламском государстве должно минимально

⁷⁹ al-Turabi, H., 1987. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam. The American Journal of Islamic Social Sciences, 1(Vol. 4): P. 3-4

⁸⁰ См. там же С. 5

вмешиваться в жизнь общества и позволять ему разрешать собственные проблемы самостоятельно, если это возможно⁸¹.

Последним важным составляющим концепции исламского государства ат-Тураби является отношения между мусульманами и немусульманами внутри исламского государства. Признавая равенство прав всех людей, ат-Тураби отмечал, что главная проблема, которая касается введения «западных» прав человека в исламское государство, заключается в том, что, по его мнению, западное понимание прав человека сопряжено с излишней вседозволенностью. Причиной этого является тот факт, что «западные» права человека не имеют под собой религиозного основания. Человеческое единство в отношении поведения личности должно быть основано на добровольном освобождении человека от подчинения любым мирским властям, чтобы верить себя Богу⁸². Именно таким образом может быть достигнуто единство в жизнедеятельности общества. Однако в этом контексте, его убеждения относительно жизни немусульман в исламском государстве весьма неоднозначны. Прежде всего стоит отметить, что с философско-исторической точки зрения, основой взаимодействия мусульман и немусульман в исламском государстве для Хасана ат-Тураби является так называемая Мединская конституция – договор 622 года между общиной Пророка Мухаммада и жителями Медины. Данное соглашение фактически устанавливает конституционный строй в пределах одной общины, а также, говоря современным языком, становится основой для мультикультурализма в рамках одного общества⁸³. Говоря об ахл ал-китаб (людях Писания т.е. христианах и евреях), ат-Тураби уточняет, что они имеют право самостоятельно регулировать частную жизнь и даже не подчиняться законам шариата, если они входят в конфликт с их религиозной доктриной, правда не конкретизирует, каким именно образом. Кроме того, согласно ат-Тураби в

⁸¹ См. там же С. 6-8

⁸² Esposito, J. *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press 1983. P. 247

⁸³ al-Turabi, H. *Islam as a Pan-national Movement and Nation-States: An Islamic Doctrine of Human Association*. *Royal Society of Arts Journal*, August/September 1992. P. 610

исламском государстве возможна очень большая степень децентрализации. Следом он говорит о том, что все же немусульмане могут чувствовать некоторое отчуждение, поскольку государственная система выстроена на основе ислама, который, однако, подразумевает направленность на общее благо всех людей, даже немусульман. Поэтому, например, христиане не должны возражать применению норм шариата⁸⁴. Однако все еще неясно, каким ат-Тураби виделось положение приверженцев не авраамических религий, а также степень политического участия немусульман в жизни государстве, учитывая, что в конечном итоге нормы шариата определяют буквально все сферы жизни общества.

Таким образом, мы видим, что во многом концепция исламского государства, действительно схожа по своему строению с современными демократическими государствами западного типа – от верховенства права до прямой и непрямой представительской системы в государстве, а также системой сдержек и противовесов. Однако за весьма знакомыми нам механизмами государственного управления стоит и главное отличие исламского государства ат-Тураби - вопрос источника власти. Согласно его мнению, источником власти в исламском государстве является сам Бог, наделивший людей правами и обязанностями, которые выражены в божественном откровении (священных текстах – Коране и сунне). Следовательно, вертикаль отношений индивид-общество-государство определяет, хоть и право, но не секулярное, подобно западным демократиям, а мусульманское. Отсюда, на наш взгляд, возникает один из главных недостатков представленной концепции – совмещение политики и религии в философии ат-Тураби автоматически подразумевает политическую «веру» и «неверие»⁸⁵. Это приводит к крайне неоднозначным и весьма расплывчатым положениям, которые касаются людей других вероисповеданий, несмотря на

⁸⁴ al-Turabi, H., 1987. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam. The American Journal of Islamic Social Sciences, 1(Vol. 4): P. 10-11

⁸⁵ Moussalli M. Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and "Shura"// Middle Eastern Studies. 1994. Vol. 30, No. 1.P. 62

заявленное равенство прав всех людей. Другими словами, центральным положением концепции исламского государства ат-Тураби является вопрос отношения человеческого и божественного. Именно это является границей для применения иджтихада и других рациональных методов, поскольку человеческий разум в отличие от божественного ограничен. Неслучайно ат-Тураби отмечал, что словосочетание «исламское государство» используется неверно. Для него государство – лишь политическое измерение коллективной деятельности всех мусульман⁸⁶. Фактически, умма является вневременной, поскольку государства приходят и уходят, а мусульмане продолжают жить. С этим тесно связано восприятие ат-Тураби возникновения исламского государства на той или иной территории лишь как начала процесса объединения всей исламской уммы по крайней мере в политическом отношении.

2.2. Обновление исламской мысли в обществе и права женщин

Как отмечалось выше, обновление (таджид) является одним из ключевых принципов философии ат-Тураби, поскольку оно служит своеобразным фундаментом для всех последующих изменений в интерпретации и понимании вечных истин ислама. Говоря о том, что ислам – это вневременная доктрина, которая во все времена является актуальной, поскольку она в любой эпохе открывает путь к божественному и вечному, ат-Тураби еще раз подчеркивает второстепенное положение человеческого разума по отношению к божественному откровению, а также аргументирует положение о необходимости регулярного пересмотра и переосмысления религии. Другими словами, он говорит о том, что ислам как религия является вневременной, поскольку содержит в себе абсолютные божественные истины, однако их интерпретация ограничена возможностями

⁸⁶ al-Turabi, H., 1987. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam. The American Journal of Islamic Social Sciences, 1(Vol. 4): P. 3

человеческого разума, и, следовательно, определенной эпохой, в рамках которой данные интерпретации являются актуальными, поскольку они разрешают насущные для данного времени вопросы. Это относится и к усул ал-фикх, и к теоретическим школам, существовавшим внутри него. Хасан ат-Тураби отмечает, что многие интерпретации, выработанные в рамках усул ал-фикх потеряли свою актуальность, но не из-за того, что она была неправильной. Напротив, этим философским школам удалось разрешить все самые актуальные для общества того времени вопросы, поэтому они перестали быть нужными⁸⁷. Из этого следует, что «врата иджтихада» нужно снова открыть, поскольку современное мусульманское общество нуждается в новом понимании божественного откровения, не основанном на устаревшем представлении о нем.

Ярким примером обновления исламской мысли и переосмысления некоторых общественных вопросов является проблема положения женщины в мусульманском обществе и отношение ат-Тураби к этому. Как отмечает ал-Аффенди, проблема положения женщины в обществе была крайне болезненной для суданских исламистов, поскольку они оказались в срединном положении между требованиями образованной части общества по расширению этих прав с одной стороны, и традициями и их собственным представлениями об этом вопросе с другой. При этом еще с момента своего основания в 1949 году, исламисты принимали в свои ряды образованных женщин. Хасан ат-Тураби был первым, кто перешел от робкой поддержки расширения этих прав к открытым высказываниям в их пользу. Первый раз это произошло в 1957 году после возвращения ат-Тураби из Великобритании. Позже им был написан ряд небольших книг по данному вопросу. Одна из них – ал-Мара байна-л-усул ва-т-такалид. (Женщина между истоками и традициями)⁸⁸. Она имеет обзорный характер, поскольку в ней философ

⁸⁷ Hassan, G.S. and J.M. Buaben, Hassan al-Turabi's Religious Discourse on Faith, Renewal, and Ijtihad. The American Journal of Islamic Social Sciences. 2015. 32:1. P. 89.

⁸⁸ ат-Тураби Х. ал-Мара байна-л-усул ва-т-такалид. (Женщина между истоками и традициями). Марказ дирасат ал-мара. Хартум. 2000. 34 С.

рассматривает эту тему с точки зрения положения женщины в исламе в целом, а затем обращается к вопросам мусульманского права, касающихся этой стороны жизни и рассуждает на тему положения женщины в мусульманском обществе на современном этапе. Завершает он данную книгу главой, посвященной «возрождению» женщин в исламе. Говоря о месте женщины и ее роли в мусульманском обществе, ат-Тураби рассматривает многие сферы жизни – от бытовой до общественной и государственной. Кроме того, для многих своих утверждений относительно женщин он приводит хадисы или другие исторические примеры времен правления праведных халифов и раннего средневековья, которые подтверждают его мысль. На первых страницах книги ат-Тураби сразу же проясняет, что в исламе не существует отличий в отношении положения женщины и мужчины – «В исламе женщина полностью независима, и, следовательно, сама несет за себя ответственность. Ислам обращается к ней напрямую, а не через мужчин мусульман...»⁸⁹. Кроме того, существует масса исторических примеров, когда женщины принимали ислам, в то время как их мужья или братья все еще оставались язычниками, а некоторые даже ставили условия для своих женихов о принятии ислама перед свадьбой. Например, Фатима, дочь Умара ибн ал-Хаттаба, приняла ислам, несмотря на то, что ее брат все еще был неверным, или Умм-Хабиба, дочь Абу Суфйана, которая также стала мусульманкой, несмотря на то, что ее отец был язычником⁹⁰. То есть, согласно ат-Тураби, раз принятие женщиной ислама является исключительно ее личным делом, то и все обязанности, которые накладывает на нее религия она несет сама, по собственной инициативе и без каких-либо посредников в виде мужчин.

Что касается мусульманского права, то картина в нем абсолютно идентична – шариат одинаков для обоих полов, хотя в нем и существуют некоторые правила, в которых существуют некоторые различия по

⁸⁹ См. Там же С. 3

⁹⁰ См. Там же С. 3-5

отношению к женщинам и мужчинам. Однако, философ считает их второстепенными и не останавливается на них подробно. Он обращает внимание читателя на то, что чаще встречаются постулаты, освобождающие женщин от некоторых обязанностей, например, от содержания семьи, участия в групповых молитвах, сбора налогов или воинской повинности⁹¹. Однако, как отмечает ат-Тураби, это не означает, что женщины не могут заниматься этими вещами в принципе, если они хотят этого, поэтому это не может считаться ограничением. Другими словами, очевидно, что женщины могут полноценно участвовать в общественной жизни мусульман, хотя и не всегда должны это делать, за исключением особых случаев, когда участие становится обязательным.

Большой интерес представляют части книги, посвященные исключительно бытовым взаимоотношениям между мужчиной и женщиной в исламе, в которых ат-Тураби все так же доказывает полное равноправие двух полов. Например, как и мужчина женщина имеет право сделать предложение (письменно или устно), свободно выбирать супруга, отказать в браке или развестись (с единственной оговоркой, что развод по инициативе женщины разрешается только судьей)⁹². Философ продолжает доказывать свое главное утверждение, подкрепляя его примерами разных женщин-мусульманок из истории, и нормами шариата из других областей жизни: свобода высказываний, владение собственностью, открытие бизнеса, участие в общественных праздниках, молитвах и т.д. Мы могли бы долго продолжать этот список, но ограничимся лишь замечанием, что посыл во всех этих примерах один – равенство мужчины и женщины в исламе⁹³.

Один из центральных вопросов данной работы, которому ат-Тураби так же уделяет много внимания – сексуальное искушение. Он отмечает, что с ним связаны многие ограничения, которые затрагивают оба пола. Например, запрет на рассматривание лиц противоположного пола, обязанность держать

⁹¹ См. Там же С. 6

⁹² См. Там же С. 8

⁹³ См. Там же С. 11-14

дистанцию между друг другом во время общественных мероприятий, ношение скромной одежды представителями обоих полов. Показательно, что ат-Тураби склонен обвинять и критиковать мужчин в современном угнетенном положении женщин. По его мнению, это происходит ввиду отдаления человека от религии, а также из-за сохранения доисламских культурных пережитков, например, в арабском, иранском и индийском обществе. Для него важно найти баланс между мерами, которые бы охраняли мужчин и женщин от нежелательных последствий сексуального искушения, не ограничивая их интеграцию в общество. Самая главная проблема, связанная с этим поиском, заключается в неверной интерпретации многих положений ислама, что также приводит к тому, что женщины вынуждены жить в несчастливом браке, быть исключительно домохозяйками и не иметь возможности получить образование, то есть по сути они сегрегируются от остального общества⁹⁴.

В последней главе автор рассуждает на тему соотношения исламских и западных ценностей, отмечая, что последние ввиду глобального влияния Запада на мусульманские страны, а также колонизации оказывают сильное давление на мусульман и ставят под сомнение интеллектуальное наследие ислама. Однако с подобным влиянием стоит бороться, поскольку, согласно его мнению, секуляризация западного общества привела к объективации женщины и культу секса на Западе, что отнюдь не освободило женщину, ведь «...Целью ее жизни стала реализация ее феминности, а не человечности»⁹⁵. Это, в свою очередь, привело к подрыву института семьи, который ответственен за воспитание детей. Таким образом, мусульмане должны стремиться к улучшению положения женщин в обществе, но искать корни этих преобразований в собственной религии и истории, поскольку ассимиляция чужеродной культуры и ценностей лишь усугубят их положение.

⁹⁴ См. Там же С. 15- 19

⁹⁵ См. Там же С. 22

Образ мыслей ат-Тураби и ход его рассуждений в данной работе крайне показателен в контексте того, как вышеупомянутое «обновление» должно приводить к переосмыслению важных для современного мусульманского общества вопросов. Х. ат-Тураби, действительно, без опоры на мнения остальных улемов и богословов интерпретирует хадисы и приводит конкретные исторические примеры для подтверждения собственной точки зрения, которая в те времена отличалась от мнения большинства. Таким образом, в некоторой степени ат-Тураби разрабатывает собственную традицию осмысления роли женщины в исламском обществе. При этом нельзя сказать, что она соответствует западному пониманию данного вопроса, поскольку сам ат-Тураби предостерегает от ассимиляции ценностей и взглядов, присущих западной культуре. Он предлагает искать источник реформ положения женщины непосредственно в мусульманской культуре, что демонстрирует в собственной работе.

2.3. Возрождение усул ал-фикх

Другим важнейшим составляющим процесса обновления исламской мысли, согласно ат-Тураби, должно быть возрождение усул ал-фикх (мусульманского права), поскольку именно в его рамках и происходит выработка новых правовых норм, регулирующих различные сферы жизни общества. Обновление мусульманского права необходимо, поскольку, как отмечает ат-Тураби, изначально оно было сильно подвержено влиянию греческой философии, что со временем сделало усул ал-фикх крайне формализованной и абстрактной областью. Это привело к отклонению усул ал-фикх от разрешения насущных общественных проблем, а также к догматизации права и упадку мусульманской цивилизации. В попытках заполнить этот интеллектуально-правовой вакуум, мусульманское общество попало под культурную гегемонию западного сообщества, для которого

характерны позитивизм, релятивизм и эмпирическая методология⁹⁶. Все это оказалось чуждым мусульманскому обществу хотя бы потому, что в нем нет разделения между религией, государством и обществом. С обновлением усул ал-фикх тесно связан вопрос иджтихада, поскольку это – важнейший инструмент в интерпретации священного писания. Хасан ат-Тураби отмечает, что «современное применение иджтихада в основном ограничено перечитыванием работ улемов-предшественников, толкованием их фатв, и, в конечном итоге, попытке согласовать...исламские тексты и законы, подгоняя их под доминирующую интеллектуальную парадигму...Развитие методологии усул ал-фикх все еще ограничено неуверенными индивидуальными попытками в рамках определенных направлений. Именно поэтому мы можем сказать, что исламская мысль в своем развитии за последние сто лет не достигла того, что мы можем назвать возрождением методологии»⁹⁷. Что касается иджтихада, то такое возрождение должно быть достигнуто путем возвращения к основам, т.е. к текстам Священного писания, а не к ранним формам вероисповедания или к классическим текстам. Настоящий мусульманин должен смотреть на свое наследие критически, а не воспринимать его как догму. При этом пересмотру может быть подвержено все, кроме божественного откровения и вечных истин⁹⁸. Однако в таком случае возникает вопрос – как различать то, что можно пересматривать, а что нет, а главное – кто будет обладать правом это делать? Другая проблема, связанная с практикой иджтихада – отсутствие общей методологии, которую, по-видимому, должны разработать интеллектуалы, поскольку ни общество, ни государство не в праве этого сделать.

Что касается обновления непосредственно методологии усул ал-фикх, то по этому вопросу ат-Тураби дал множество развернутых комментариев, особенно в своих книгах «Кадайя ат-таджид: нахва манхадж усули»

⁹⁶ ат-Тураби Х. Манхаджийат ат-ташриа ал-ислами. (Методология исламского законодательства). Дар-ат тыбаа ал-хадиса ва-н-нашр. 1987. С. 4-5

⁹⁷ ат-Тураби Х. Кадайя ат-таджид: нахва манхадж усули. (Проблемы обновления: фундаменталистский подход.) Маухад ал-бухус ва-д д-ирасат ал-иджтимаыййа. 1990. С.8-9

⁹⁸ El-Affendi, A. Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan. London: Grey Seal. 1991. P. 171

(Проблемы обновления: фундаменталистский⁹⁹ подход)¹⁰⁰ и «Тадждид ал-фикр ал-ислами» (Обновление исламской мысли)¹⁰¹. Как указывает арабский исследователь Мустафа ал-Самахи¹⁰², всего можно выделить четыре главных проблемы в рамках усул ал-фикх, разрешение которых представляется крайне важным для Х. ат-Тураби.

Первая – это преобладание количества тафсиров и фатв, регулирующих частную религиозную жизнь индивида над разработкой широких общественных и политических концепций с точки зрения мусульманского права. Другими словами, чрезмерная концентрация факихов на вопросах частной жизни мусульман привела к тому, что фикх постепенно сводился исключительно к проблеме буквалистского или метафоричного понимания текстов, а также к вопросам совершения молитвы, брака, развода и т.д; ученые не принимали во внимание важность правового аспекта политической, социальной и экономической жизни мусульман в широком смысле. «Если наше традиционное право и было сильно сконцентрировано на этих вопросах, то это потому, что факихи не работали много над проблемами общественной жизни, а заседали в известных научных советах, поэтому общественная жизнь протекала вдалеке от них. В большинстве случаев к ним обращались только с проблемами, касавшимися частной жизни. Самым известным видом фикха стали вспомогательные (второстепенные) фатвы, муджтахиды писали мало теоретико-методологических книг...И поэтому направление большинства вопросов было связано с проблемами обрядов, брака, развода и нравственности, в то время как тексты сжимались и не были достаточно широкими для большого

⁹⁹ По нашему мнению, зд. термин «фундаменталистский» (от ар. Усул (принципы, основные положения, основы) – أصول) отражает попытку выработать новую методологию усул ал-фикх, опираясь на возвращение к основам – т.е. Корану и сунне, без учета уже существующих текстов и работ, посвященных мусульманскому праву.

¹⁰⁰ ат-Тураби Х. Кадаййа ат-таджид: нахва манхадж усули. (Проблемы обновления: фундаменталистский подход.) Маухад ал-бухус ва-д-дирасат ал иджтимаыййа. 1990. 277 С.

¹⁰¹ ат-Тураби Х. Тадждид ал фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузиа. Стамбул 1992. 118 С.

¹⁰² Маалим ат-таджид ал-усули ында-д-дуктур Хасан ат-Тураби (Особенности обновления усул ал-фикх в работах Хасана ат-Тураби). (Дата посещения 23.05.2022) www.islamantar.com/features-fundamentalist-renewal/#khatmt.

количества спорных вопросов в мусульманском праве, связанных с толкованием этих текстов»¹⁰³. При этом важно, отметить, что согласно ат-Тураби, уклон мусульманского права в сторону второстепенных проблем был связан с тем, что «это происходит из-за установления сменяющих друг друга тиранических правительств в исламе, задачей которых было подавление любой правовой деятельности, которая основывало принципы управления на основе политической свободы и общественных демократических правах. В то время как частное право получило сильное развитие, поскольку его прогресс не угрожал тираническим правительствам»¹⁰⁴. Для ат-Тураби в данном случае возникает определенный замкнутый круг, поскольку «..., например, проблемы общественного хозяйства, вопросы политических положений, и их устройства, как происходит шура в обществе, как формируется иджма (единогласие), вопросы подчинения и правления игнорировались. В общем эти вопросы не задавались в большом количестве, потому что правительство со всеми его общественными делами уже давно отклонилось от шариата и исламской веры...»¹⁰⁵. Другими словами, политическая воля правительств не давала улемам заниматься разработкой масштабных теоретико-правовых концепций общественно-политической жизни, отчего они были вынуждены отказаться от работы над этой областью и сконцентрироваться на частном праве. Согласно ат-Тураби, именно этот перевес необходимо исправить для создания фундамента правового функционирования современного общества.

Вторая проблема - преобладание теоретической полемики (схоластики) над реализмом т.е., согласно ат-Тураби, многие вопросы в мусульманском праве стали чисто теоретическими категориями, которые лишь рождают новые споры и не приносят пользу для разрешения реальных проблем. Как он отмечает, «мы должны занять позицию, которая связывала

¹⁰³ ат Тураби Х. Кадаййа ат-таджид: нахва манхадж усули. (Проблемы обновления: фундаменталистский подход.) Маухад ал-бухус ва-д д-ирасат ал-иджтимаъийа. 1990. С 196-197

¹⁰⁴ ат-Тураби Х. Тадждид ал фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузиа. Стамбул 1992. С. 38

¹⁰⁵ ат Тураби Х. Кадаййа ат-таджид: нахва манхадж усули. (Проблемы обновления: фундаменталистский подход.) Маухад ал-бухус ва-д д-ирасат ал-иджтимаъийа. 1990. С. 197-198

бы усул ал-фикх с действительностью жизни, потому что проблемы, рассматриваемые в рамках усул ал-фикх стали восприниматься как абстракции. Это нужно сделать, пока они не стали глубокими теоретическими категориями, едва способными породить право вообще и порождающими бесконечные споры...»¹⁰⁶. Именно с этим связана точка зрения ат-Тураби, касающаяся обращения исключительно к текстам Священного писания при разработке новых правовых норм. Ведь таким образом мусульманское общество сможет избавиться от всех устаревших и громоздких теоретических конструкций, взглядов и мнений, которые и отвели усул ал-фикх от разрешения действительно актуальных вопросов.

Третья проблема – относительность усул ал-фикх и его истории. В данном контексте ат-Тураби рассуждает об истории науки усул ал-фикх, а именно о таких категориях как «постоянное» (ас-сабит – ар. الثابت) и «переменное» (ал-мутарайяр – ар. المتغير) в рамках усул ал-фикх. С двумя данными категориями непосредственно связаны два понятия, которые и олицетворяют «постоянное» и «переменное» в жизни мусульман – религия (ад-дин – ар. الدين) и религиозность (ат-тадайюн- ар. التدين). Если религия представляет собой некий абсолют, незыблемость и божественные истины, то религиозность – это процесс, который направлен на объединение (унификацию) мыслей и действий индивида с абсолютными истинами ислама как религии¹⁰⁷. В этой связи важно отметить, что, как и всему человеческому «религиозности» свойственно несовершенство, которое проявляется в стагнации и застое развития мысли. «...Мысль – это работа мусульман по пониманию религии, а также польза для человека, на которую влияют всевозможные события – от старения и обветшания до размножения и обновления»¹⁰⁸. Отсюда следует, что «явления застоя и реакции происходят и влияют только на события, связанные с человеческой деятельностью и не

¹⁰⁶ См. Там же С. 189

¹⁰⁷ ат-Тураби Х. Тадждид ал-фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузия. Стамбул 1992. С. 65-71 тж. С. 104

¹⁰⁸ См. Там же С. 18

оказывают влияния на сущность религии... И если религия имеет корни в «постоянном», то религиозности присуща такая болезнь как склонность к застою, лечением которой является обновление после подражания и возрождение после застоя»¹⁰⁹.

Четвертая проблема – легализация вынесенных мнений и решений, а также их кодификация. В данном случае ат-Тураби указывает, что государству необходимо кодифицировать новые нормы права и создавать широкую правовую базу, чтобы быть готовыми к неожиданным ситуациям. Такой подход противопоставляется традиционной системе разработке решений и фатв, в рамках которой улемы занимались этим после возникновения соответствующей ситуации. Фактически, ат-Тураби передает контроль над данным процессом в руки государства, однако отмечает, что «правовая деятельность должна оставаться свободной и общей»¹¹⁰.

Кроме того, ат-Тураби уделял внимание и проблеме источников права – так, например, он предлагал использовать широкое суждение по аналогии (ал-кьяс ал-уасиа). «Мы берем совокупность религиозных предписаний, связанных с той реальностью, в которой они действуют, и выводим из них общие блага, и выстраиваем их отношения с точки зрения приоритета и порядка»¹¹¹. Ту же логику он применял и к другому источнику права – истисхабу. «Религия не была ниспослана вместе с установлением полностью новой жизни и отменой старой...например, Посланник Аллаха, да пребудет с ним Аллах и да благословит его Аллах, не считал, что все ценности, действовавшие до него, были пустым бредом, который необходимо разрушить, чтобы утвердить религию на абсолютно новой основе...»¹¹². Более того, он призывал к активному использованию истисхаба и истислаха – «Если мы объединим истисхаб с ал-масалих ал-мурсала (истислах), то нам

¹⁰⁹ См. Там же С. 67

¹¹⁰ ат-Тураби Х. Кадаййа ат-таджид: нахва манхадж усули. (Проблемы обновления: фундаменталистский подход.) Маухад ал-бухус ва-д д-ирасат ал-иджтимаъийа. 1990. С. 215-216

¹¹¹ ат-Тураби Х. Тадждид ал-фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузия. Стамбул 1992. С. 42

¹¹² ат-Тураби Х. Кадаййа ат-таджид: нахва манхадж усули. (Проблемы обновления: фундаменталистский подход.) Маухад ал-бухус ва-д д-ирасат ал-иджтимаъийа. 1990. С. 208

будет уготована широкая основа для применения фикха в общественной жизни в исламе»¹¹³. Последний источник права, к которому обращается ат-Тураби – иджма (единогласие). В отношении него он отмечает, что единогласие не должно быть ограничено мнением исключительно муждтахидов, а включать мнение всех мусульман. «Если единогласие по своему происхождению является единогласием мусульман, то оно обусловлено историческими обстоятельствами, которые произошли с мусульманами и ответом на них были некоторые отклонения, поэтому ученые были вынуждены проводить совещания между учеными, и приходиться к единогласию - единогласию ученых - и у них не было для этого никакого основания, кроме практической необходимости, существовавшей в то время. Единогласие - это единогласие мусульман»¹¹⁴. При этом улемы, согласно ат-Тураби, играют в этом процессе роль проводников, которые открывают религию перед остальными и упрощают ее, отвечая на вопросы, что можно, а что нельзя. Однако конечное решение по тому или иному вопросу принадлежит всем мусульманам¹¹⁵. Данная позиция тесно связана с взглядами ат-Тураби на вопросы государственного устройства – а именно с формами выражения общественного мнения, о которых мы упоминали в первом параграфе данной главы – парламент с избранными народом представителями или референдум/плебесцит. Таким образом, становится очевидным, что ат-Тураби предлагал максимально расширить использование рационалистических источников мусульманского права, чтобы распространить принцип их действия на как можно большее количество сфер общественной жизни.

Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что Хасан ат-Тураби предпринял серьезную интеллектуальную попытку осмыслить главные проблемы, с которыми столкнулось мусульманское право на современном

¹¹³ См. Там же С. 209

¹¹⁴ ат-Тураби Х. Тадждид усул ал-фикх ал-ислами. (обновление мусульманского права). Мактабат дар ал-фикр. Хартум. 1980. С. 13

¹¹⁵ Там же С. 13-14

ему этапе, а также предложить пути их решения. Очевидно, что подобные воззрения на проблематику, связанную с усул ал-фикх вызвали и продолжают вызывать крайне неоднозначную реакцию. Во многом это связано с тем, что ат-Тураби фактически предлагает отказаться от традиционной юриспруденции, поскольку утверждает, что она более не соответствует требованиям современного общества ни с концептуальной ни с методологической точек зрения. Постоянно напоминая об ограниченности человеческого разума, а также вечности божественного откровения ат-Тураби в известной степени пытается найти баланс между применением рационалистических методов в рамках усул ал-фикх и абсолютными истинами. Это относится и к поиску золотой середины между частным и общим, абстрактным и реальным, обновлением и традицией, кодификацией права и свободным иджитихадом, элитизмом и эгалитаризмом, а также балансом между законом и нравственностью. В этом отношении ему помогает концепция таухида, которая не предполагает деления между законом и моралью, а также отделения религии от государства. Более того, она предполагает обязательное участие мусульман в политической жизни государства, что относится и к сфере права. В этом общем усилии общества, государства, а также улемов и должно происходить возрождение усул ал-фикх, а также выработка новой методологии, которая обеспечит соответствующее функционирование мусульманского права.

2.4. Исламский призыв (дава) и проблема Юга

Последним вопросом, на который представляется важным обратить внимание в данной главе, является дава. Относительно остальных аспектов философии ат-Тураби данной составляющей уделяется сравнительно мало внимания как в его работах, так и в научной литературе. Однако нам видится необходимым рассмотреть отношение философа к проблеме призыва обращения в ислам людей другого вероисповедания ввиду тесного соседства с таковыми в Судане (проблема Юга), а также в контексте вопроса о международных отношениях, который будет проанализирован в следующей главе.

Относительно сближения христианства, иудаизма и ислама ат-Тураби говорил: «Действительно, национальное единство является таковым, благодаря нашему вниманию. Мы в исламе достигаем его на основе авраамического вероучения, которое объединяет нас с христианами за счет общего религиозного исторического наследия, заключенного в историческом капитале, состоящего из учений и нравственности. Во истину, мы не хотим религиозной нетерпимости, но стремимся к узам дружбы, основанными на вере в единство Бога. Такой тип призыва (дава) похож на призыв масонов, главной целью которого было исключение религии из жизни. У иудеев и христиан нет никакой религии, скорее это совокупность отклонений, однако первым и последним неудачником оказывается мусульманин, последователь истинной религии»¹¹⁶. Данное высказывание непосредственно коррелирует с восприятием ат-Тураби немусульман как второстепенных граждан в рамках исламского государства, на что было указано в первом параграфе данной главы. Кроме того, оно дает представление о вопросе взаимодействия с немусульманами в долгосрочной перспективе – речь не идет о сожительстве/сосуществовании, а постепенной исламизации тех, кто

¹¹⁶ Ахмад А. Манақыш хадиа ли баад афкар ад-дукутур Хасан ат-Тураби (Спокойное обсуждение некоторых идей доктора Хасана ат-Тураби. Марказ ас-саф ал-иликтруни ли-т-тыбаа ва-н-нашр ва-т-таузия ва-л-иалан. 1995. С. 146

исповедует иную религию. В этом отношении весьма логичным выглядит и высказывание ат-Тураби относительно проблемы Юга в Судане.

«...Юг Судана был широкой брешью, которую создали колонизаторы. Ровно, как и его (*Юга – прим. наше*) осада, а также его культурное видоизменение отдалило его от суданского культурного курса, что негативно повлияло на ислам в Судане, и сделало Юг противником религиозности... Сейчас также прилагаются усилия по исламскому призыву (дава), общественной исламской работе, а также по спорам и диалогам с немусульманами, чтобы мы окружили это бытие (*жизнь Юга – прим. наше*) и обратили его (*население Юга- прим. наше*) в ислам, который, даст Бог, не является ему врагом... Добавлю к вышесказанному также и то, что мы направляем огромные усилия в направлении экономики, чтобы мы могли противостоять давлению лжи»¹¹⁷. Данная позиция с одной стороны олицетворяет отношение внутри движения Братьев-Мусульман к Югу страны – «для Братьев-Мусульман Юг воспринимался как отдаленное, расплывчато-символичное место. Как и остальное образованное население, Братья-Мусульмане видели в Юге отчужденного потерянного брата, которого нужно вернуть через распространение ислама»¹¹⁸. С другой стороны, подобное отношение демонстрирует отсутствие четкого понимания специфики данного региона как со стороны Хасана ат-Тураби, так и исламистов в целом, что указывает на одну из причин настолько долгого и кровавого противостояния между двумя частями в прошлом одной страны. Более того в это можно расценить и как причину последующего отделения Южного Судана в 2011 году. Как отмечает ал-Аффенди, между представителями Юга Судана и исламистами можно было наблюдать некоторое сближение и интерес друг к другу с точки зрения взаимодействия, однако во многом это было обосновано спорадическими попытками достичь общие политические цели, например, борьба с коммунистическим движением внутри Судана, или с режимом Д.

¹¹⁷ ат-Тураби Х. ал-Харака-л- исламийа фи-с-судан. (Исламское движение в Судане). Дар ал-илм. Кувейт. С. 77

¹¹⁸ El-Affendi, A. Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan. London: Grey Seal. 1991 P. 148

Нимейри¹¹⁹. Кроме того, со временем исламисты стали более глубоко интересоваться положением дел на Юге, поскольку они стали предпринимать попытки распространить ислам в данном регионе с помощью поддержки мусульманского меньшинства на Юге, что даже привело к основанию Ассоциации Мусульман Юга в 1982 году. Это позволило распространить и активизировать финансирование как деятельности мусульман Юга, так и других некоммерческих исламских организаций на территории Юга. Результатом сближения исламистов и южан стал умеренный, с точки зрения исламизации Юга и его весьма широкой политической автономии, проект суданской конституции, представленный национальным исламским фронтом в 1987 году. Однако по-видимому, понимание проблемы Юга среди исламистов все же не было достаточно глубоким, поскольку, согласно ал-Аффенди¹²⁰, Братья-Мусульмане все еще считали, что корень проблем Юга лежит в экономическом неравенстве между двумя частями страны, поэтому они стремились поддерживать регион финансово, преимущественно через исламские финансовые институты, а также призывали к усилению роли арабского языка в образовании и формировании специальных программ для южан-мусульман.

Таким образом, мы видим, что весьма упрощенное видение ат-Тураби взаимодействия мусульман и немусульман в рамках исламского государства (занятие вторыми в определенной степени зависимого положения), а также ее долгосрочное решение путем обращения все большего количества немусульман в ислам, отразилось на отношении исламистов к проблеме Юга. Очевидно, что дава является определенной религиозной обязанностью, однако все еще не ясно, насколько реалистичен такой подход с точки зрения принятия ислама в большинстве своем чуждым мусульманской культуре Югом Судана. Возможно, именно вера ат-Тураби в то, что в будущем каждый человек придет к исламу, в том числе и население Юга страны, и

¹¹⁹ См. Там же 148-149

¹²⁰ См. Там же С. 150-151

стало причиной того, что дава мало упоминается в его работах, ведь, строго говоря, процесс обращения других людей в ислам, с точки зрения ат-Тураби, является лишь вопросом времени. С другой стороны, методы исламизации Судана, включая, например, законы 1983 г., а также 1991 г., о которых упоминалось ранее, заставляют задуматься о том, сколько времени должно пройти, чтобы это произошло. Примечателен и тот факт, что, являясь противником колониализма, ат-Тураби критиковал формирование территориальных границ стран Африки их метрополиями, тем самым невольно поддерживая риторику южан-сепаратистов, которые утверждали, что они никогда не были частью Судана ни в культурном ни в политическом отношении.

Итак, говоря о рационализме в философии ат-Тураби можно утверждать, что каждый из ее аспектов во многом основан на умозрительных методах. Например, приравнивая исламское государство к номократии, ат-Тураби, фактически, сводит характер его функционирования к вопросу применения иджтихада, который должен быть доступен всему обществу, а не узкой группе привилегированных людей. С иджтихадом тесно связана иджма, поскольку, согласно ат-Тураби, то или иное решение не должно быть основано лишь на мнении большинства, но олицетворять единогласие всех мусульман. Иджма стала важным аспектом философии политика как в отношении исламского государства, так и применительно к обновлению усул ал-фикх. Последнее должно быть основано на широком применении рационалистических источников права – кьяса, истисхаба, иджмы и истислаха. Человеческая мысль здесь играет немаловажную роль, поскольку с помощью данной методологии ат-Тураби предлагает фактически выработать новую правовую традицию, отказавшись от классического усул ал-фикх, и, вернувшись к интерпретации Священного писания с опорой на современные реалии, актуальную действительность и отказом от устаревших абстрактных теоретических категорий. Ярким примером подобного переосмысления и возвращения к истокам является рассмотренный в данной

главе вопрос положения женщин в исламе. В нем Хасан ат-Тураби и руководствуется вышеуказанной логикой, чтобы прийти к заключению о равноправии мужчин и женщин в исламе. Фактически, ат-Тураби занимался разработкой новой правовой концепции общественной, экономической, политической и культурной жизни мусульман, о необходимости формирования которой он говорил. Важной особенностью этой концепции стало то, что несмотря на, казалось бы, ключевую роль рационалистических методов в ней, человеческий разум все же является инструментом на пути к постижению божественного откровения. Другими словами, концепция таухида (как веры в единого Бога, а также унификации и объединения мыслей, мировоззрения и образа жизни человека с вечными истинами ислама) подразумевает качественное различие между божественным и человеческим, более того – второстепенное и подчиненное положение второго. Таким образом, источником власти и права является божественное откровение, ниспосланное мусульманам. Именно поэтому такая иерархия подразумевает непостоянность и изменчивость, цикличность развития человеческой мысли и незыблемость, постоянство божественного. На наш взгляд, ат-Тураби предпринял действительно смелую попытку предложить новую интеллектуальную концепцию жизни мусульманского сообщества, однако даже она не лишена изъянов. В первую очередь возникает вопрос о непосредственных мерах, которые должны привести к подобным изменениям. Даже несмотря на то, что ат-Тураби указывает на определенные политические и общественные институты и механизмы, которые должны обеспечить работу выстроенной им системы, остается неясным, каким образом современное государство может прийти к ее построению от своего нынешнего состояния. Исходя из результатов и последствий исламизации Судана в 90-х годах XX века, можно предположить, что сам ат-Тураби до конца не обладал таким представлением. Во-вторых, не совсем очевидно, какие истины в исламе можно однозначно отнести к вечным и божественным, которые нельзя пересматривать, а также, кто будет обладать

таким правом. В-третьих, крайне неоднозначно место немусульман в этой системе, которое скорее напоминает положение зимми в арабском халифате, чем равноценных мусульманам граждан. И последнее – до какой степени возможен отказ от традиции, о котором говорит ат-Тураби, учитывая, что и его философская система построена на концепциях, категориях и терминах, разработанных за многие века существования ислама? Не принесет ли подобное обновление еще большей смуты в исламское сообщество? По-видимому, окончательные ответы на данные вопросы не удастся получить, однако они скорее являются попыткой указать на неоднозначные положения в философии ат-Тураби с целью более полного ее осмысления и продолжения научной дискуссии.

III. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИДЕЙ Х. АТ-ТУРАБИ И ДРУГИХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В ИСЛАМЕ (НА ПРИМЕРЕ РАБОТ Т. РАМАДАНА И Б. ТИБИ)

3.1. Проблема международных отношений и взаимодействия с западными странами

Очевидно, что среди широкого круга исламских мыслителей Хасан ат-Тураби не был единственным, кто призывал к обновлению ислама и высказывал достаточно провокационные идеи относительно целей и методов таких реформ. Среди подобных философов мы бы хотели выделить двух – Тарика Рамадана и Бассама Тиби. Выбор их философских систем для рассмотрения и сравнения в рамках нашей работы был сделан не случайно. Во многом он продиктован тем, что также, как и Хасан ат-Тураби, они в силу определенных жизненных обстоятельств были подвержены значительному влиянию западных политико-философских идей, а также европейского образа жизни. Большинству они известны как авторы концепции так называемого «евроислама» – попытки переосмыслить теологические концепции ислама «...с целью их соответствия конституционно-секулярно-либеральной политике и обществам, которые в той или иной степени отличаются от политики и обществ, в которых данные концепции изначально зародились, т.е. обществ Большого Ближнего Востока»¹²¹. Таким образом, крайне интересным в контексте вопроса международных отношений видится сравнить идеи трех мусульманских ученых-современников друг друга, касающиеся взаимодействия со странами Запада. Ведь все эти мыслители,

¹²¹ Hashas M. The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity. New York: Routledge, 2019. P. 3.

во-первых, призывали к обновлению ислама через возвращение к его истокам и переосмысление текстов Корана и сунны с точки зрения современности с помощью иджтиахада и других умозрительных методов. Во-вторых, им была далеко не чужда западная культура: о влиянии поездок в Великобританию, Францию и США на Хасана ат-Тураби мы упоминали в первой главе данного исследования. Т. Рамадан же был рожден в 1962 году в Швейцарии в семье Саида Рамадана – главы ассоциации Братьев-Мусульман в Египте после убийства ее основателя Хасана ал-Банна (дедушки Т. Рамадана). Будучи мусульманином в европейской стране, Т. Рамадан отмечал, что несмотря на его веру в ислам, он принадлежал европейской культуре: - «Я почувствовал, что сбился с пути. Философская связь между исламским миром и западным гораздо сильнее, чем я думал... Сегодня существует представление, что ислам и Запад – два совершенно разных мира. Это не так. Все, что я делаю сейчас, говоря об взаимосвязи двух миров и универсальных ценностях, которые мы разделяем – всему этому уже есть примеры в истории»¹²². Пройдя персональное обучение усул ал-фикх в университете ал-Азхар в 1991 году, он посвятил свою деятельность разработке концепции, которая бы стирала противоречия между двумя идентичностями: мусульманской и европейской. Бассам Тиби родился в 1944 году в Дамаске в знатной семье Бану ат-Тиби, восходящей своими корнями к Пророку. В 1962 году он переехал в Германию, где получил докторскую степень и стал почетным профессором Гёттингенского университета, в котором он преподавал с 1973 года вплоть до выхода на пенсию в 2009 году. В своей философии он опирался на исторические примеры адаптации ислама к традициям Магриба и африканских стран южнее Сахары, чтобы доказать, что ислам может быть и европейским. Примечательно, что трое ученых рассматривали вопрос международных отношений с разных точек зрения: мусульманского большинства в мусульманском же государстве (Х. ат-Тураби), и с точки

¹²² Tariq Ramadan Has an Identity Issue by Ian Buruma // <https://www.nytimes.com> URL: <https://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html> (дата обращения: 01.05.2022).

зрения мусульманского меньшинства, проживающего в западных государствах (Т. Рамадан и Б. Тиби).

Говоря о международных отношениях, Х. ат-Тураби концентрировал свое внимание преимущественно на взаимодействии между странами мусульманского Востока, нежели на отношениях со странами Запада. В первую очередь это связано с центральным местом идеи панисламизма в его рассуждениях. Панисламизм как объединительное движение в философии ат-Тураби противопоставляется идеологии национализма (особенно турецкого и арабского), которая согласно его мнению, способствует лишь разобщению народов, укреплению секуляризма, а также противоречит концепции уммы¹²³. Несмотря на преобладающее количество национальных государств, взаимосвязь между мусульманами не ограничивается их территориальной принадлежностью, более того, панисламизм полностью соответствует тренду на интернационализацию и глобализацию в международных отношениях¹²⁴. Именно поэтому он будет приобретать все большую актуальность. Примечательно, что, по мнению ат-Тураби, панисламизм станет объединяющим фактором «снизу» - через открытие границ между мусульманскими странами, чтобы способствовать движению людей, информации, капитала и товаров – это и будет первым шагом по преодолению национализма¹²⁵. Кроме того, как только хотя бы одно мусульманское государство станет полностью исламским, эта модель сразу же должна разойтись по всему мусульманскому миру. При этом ат-Тураби отмечает, «что физический «экспорт» этой модели невозможен ввиду исламских ограничений и международного права, однако глубоко укоренённое воспоминание о халифате, свободной миграции (хиджре), братской солидарности поставит любое подобное государство в центр внимания панисламизма»¹²⁶. Затем данная совокупность исламских

¹²³ al-Turabi H. Islam as a Pan-national Movement. RSA Journal, No. 5432(Vol. 140). 1992. P. 611

¹²⁴ См. Там же С. 613-615

¹²⁵ См. Там же С. 615

¹²⁶ См. Там же С. 615

государств составит собой определенный союз или содружество, в котором: власть будет децентрализована до самых нижних административных уровней; ни один из мазхабов не будет иметь главенствующее положение; не будет существовать единого языка или культуры за исключением минимально необходимого знания арабского, а также приведения образа общественной жизни в соответствие с нормами шариата¹²⁷. Проводя параллели с современными нам государствами, можно предположить, что ат-Тураби разрабатывал государственную модель близкую по своему содержанию и функционированию к Евросоюзу.

В вопросе отношений с немусульманскими государствами ат-Тураби придерживался позиции необходимости расширения сотрудничества с другими странами на принципах свободы, равноправия, проявления солидарности с немусульманскими меньшинствами. Кроме того, в интересах мусульман стремиться к усилению роли международных органов власти, которые бы противостояли тенденции сильных государств действовать, нарушая международное право¹²⁸. При этом он отмечает, что упадок коммунизма как идеологии сделал ислам врагом номер один для западных стран ввиду его большого потенциала как соперника для западной идеологии в выстраивании независимого образа жизни и прекращении западного интеллектуального доминирования¹²⁹. Для ат-Тураби важно путем построения глобальной исламской политики выстроить независимую от запада в интеллектуальном, политическом и культурном плане жизнь¹³⁰. Другими словами, несмотря на определенную культурную близость взглядов ат-Тураби и европейского (в большей степени французского) образа жизни, политик все же был склонен воспринимать отношения с западными странами во многом в контексте антагонизма ислама и западного образа жизни. Такое видение можно объяснить жесткой антиколониальной позицией ат-Тураби и

¹²⁷ См. Там же 610

¹²⁸ El-Affendi, A. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal. 1991 P. 178

¹²⁹ al-Turabi H. *Islam as a Pan-national Movement*. RSA Journal, No. 5432(Vol. 140). 1992. P. 616

¹³⁰ См. Там же С. 615

его неприятием взаимодействия с западной культурой через инкорпорацию некоторых ее ценностей (например, западное понимание права человека и секуляризм). По-видимому, ат-Тураби больше привлекал исторический пример трансформации европейского общества (Французская революция), поскольку таких же радикальных изменений он добивался как в Судане, так и в исламском мире в целом.

Как было указано выше, Тарик Рамадан рассуждал о мусульманах и отношениях с западными странами с другой точки зрения – изнутри мусульманского меньшинства в странах Европы. Несмотря на это, в некоторых положениях его взгляды довольно близки к позиции ат-Тураби. Так, например, Т. Рамадан критикует национализм, поскольку он создает определенную смуту в умах мусульман на Западе, находящихся в поиске собственной идентичности – «... для них необходимо определить, кем они являются и чего они хотят, чтобы преодолеть дискомфорт, который возникает от нечеткого понимания границ их идентичности. Это непонимание, говоря откровенно, свойственно почти всем мусульманам на Западе: предыдущие поколения иммигрантов не сознавали, хотят ли они быть «мусульманами» на Западе или же пакистанскими мусульманами, турецкими мусульманами, арабскими мусульманами на Западе. Что касается новообращенных мусульман родом из Европы и Америки, они либо отдалялись от собственной культуры, пытаясь арабизировать или пакистанизировать себя или же просто оставались собой, дистанцируясь от мусульманских сообществ, сформировавшихся из мигрантов из других стран»¹³¹. Именно поэтому в своей философии он вырабатывает понятие «мусульманской идентичности», которая объединяет всех мусульман вне зависимости от страны их происхождения¹³². Другой основополагающей идеей в философии Тарика Рамадана является видение Европы как дар аш-шахада (территория на которой можно свободно исповедовать свою

¹³¹ Ramadan T. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004. P. 88

¹³² См. Там же С.79-85

религию). Он отвергает деление мира на дар ал-харб и дар ал-ислам, поскольку, данное разделение не отражает реалии современного мира, в котором царит гегемония Запада в культурной, экономической и политической сферах. Поэтому он прибегает к концепции центра и периферии. Центром, очевидно, являются западные страны, а периферией – остальной мир. Примечательно, что в таком случае мусульмане на Западе находятся в центре системы, которая породила и процесс вестернизации. На них лежит большая ответственность чем на мусульманах, проживающих в странах периферии, поскольку им необходимо не только сохранить собственную идентичность, неся свидетельство перед человечеством, но и делать выбор, перенимая позитивные стороны западной культуры и борясь с ее разрушительными проявлениями. На них лежит миссия продвижения религиозного и культурного плюрализма в международном масштабе¹³³. Таким образом, Т. Рамадан в своих рассуждениях концентрируется скорее на положении мусульманских диаспор в западных странах, нежели на отношениях между мусульманскими странами. Его философия важна с точки зрения видения процесса интеграции мусульман в секулярных странах, и с этой позиции он выступает гораздо более открыто к инкорпорации различных западных ценностей в отличие от Х. ат-Тураби. Несмотря на признание гегемонии западной культуры, для Т. Рамадана межкультурная и межрелигиозная коммуникация и взаимообмен – путь для полноценной интеграции мусульман в европейское сообщество, особенно учитывая то, что он отрицал восприятие мусульман на западе как «диаспор», признавая, пусть и на интеллектуальном уровне, мусульман частью общества европейских стран. Таким образом, для него международные отношения и взаимодействие с западными странами в большей степени сводятся к личностному измерению, а не к реализации концепции панисламизма и образованию некоторого политического объединения.

¹³³ См. Там же С. 75-76

По-видимому, в силу специфики проблемы, которую как Т. Рамадан, так и Б. Тибби пытались разрешить (совмещение ислама и европейского образа жизни), философия последнего относительно международных отношений и западных стран также представлена больше с позиции личности, а не государства. В своих работах Бассам Тибби отмечает, что его критика направлена не на ислам как религию, а на исламизм, который он считает современной политической идеологией фундаментализма. Он выступает против того, что фундаменталисты позиционируют себя как истинные представители ислама, обвиняя своих противников в анти-исламизме, чтобы скрыть свои тоталитарные взгляды. Б. Тибби указывает на необходимость построения диалога между мусульманами, христианами и евреями ради достижения мира, а также важности отказа от политизации религий и их использования в качестве инструментов в контексте «столкновения цивилизаций»¹³⁴. Ученый разделяет взгляд Ф. Фукуямы на то, что Европа стала местом борьбы между радикальным исламизмом и либеральной демократией. По его мнению, ввиду провальной интеграции мусульманских мигрантов в Европе, миру как никогда раньше необходим «Евроислам», который бы объединил мусульман и европейцев в борьбе против идеологии исламизма¹³⁵. В контексте противостояния исламистским идеям Бассам Тибби указывает на то, что растущее число мусульман в Европе укрепляет веру сторонников радикальных идеологий в исламизацию Европы. В ответ на это он вводит концепцию европеизации ислама, которая направлена на принятие мусульманскими мигрантами европейских ценностей: демократии, секуляризма, гражданского общества, плюрализма, светской терпимости и прав человека в исламскую мысль. В то же время Б. Тибби отмечает, что европейцам, в свою очередь, необходимо «де-этнитизировать» собственный регион, чтобы способствовать полноценной

¹³⁴ Tibi B. *The Challenge of Fundamentalism Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press, 1998. P. 19.

¹³⁵ Tibi B. *Political Islam, World Politics and Europe*. Taylor & Francis e-Library, 2008. P. 125.

интеграции мусульманских мигрантов¹³⁶. То же касается шарита и джихада, которые «не являются альтернативой европейскому законодательству»¹³⁷. При этом, важно отметить, что «европеизация ислама ни в коем случае не означает приспособление к христианским ценностям...Евроислам должен быть институционализирован через образовательные каналы и включен в политику интеграции, поддерживаемую как гражданским обществом, так мусульманской диаспорой в Европе»¹³⁸. Таким образом, мы видим, что Б. Тиби акцентирует внимание на проблеме политизации религии и ухудшения вместе с этим отношений между представителями разных религий и культур. Однако, основываясь на исторических примерах «эллинизации» ислама, которая привела к возникновению средневекового исламского рационализма, а также факте интеграции в ислам особенностей других культур (магрибинской, субсахарской), Б.Тиби фактически перекладывает концепции, разработанные в иной культурно-политической и философской среде в ислам. В этом отношении он выразил гораздо более радикальные идеи по отношению к инкорпорации западных концепций в исламскую философию, в то время как Х. ат-Тураби и Т. Рамадан либо отвергали некоторые концепции, указывая на их уникальную интерпретацию в рамках ислама (например, права человека), либо отмечали идентичность некоторых из них (например, близость демократии и шуры).

Обозначив основные направления в философии трех ученых, можно сделать вывод, что межкультурное взаимодействие является достаточно важным аспектом для каждого из них, однако ат-Тураби в большей степени сводит международные отношения к вопросу образования исламского союза на основе концепции панисламизма, то есть первичным для него является выстраивание межгосударственных отношений, которые образуют рамки политического взаимодействия с другими странами, в том числе и в рамках противостояния доминирующей западной культуре. Для Т. Рамадана и Б.

¹³⁶ См. Там же С. 176-177

¹³⁷ См. Там же С. 190

¹³⁸ См. Там же С. 189

Тибби первичен индивидуальный уровень и конструирование новой идентичности для мусульман, проживающих в Европе, ведь они и являются теми людьми, которые напрямую и ежедневно взаимодействуют с представителями других культур и религий. Ввиду данного факта, а также опыта проживания в Европе на протяжении почти всей жизни оба ученых гораздо более открыто воспринимают принятие европейских ценностей в систему ислама, особенно Б. Тибби. Все вышесказанное дает нам представление о непосредственном воплощении взаимодействия мусульман и мусульманских государств между собой, а также с западными странами, однако это же и вызывает вопрос о концептуальном выражении данного взаимодействия. Другими словами – к чему данное взаимодействие стремится и какова его конечная цель, если она есть? На наш взгляд ответ на этот вопрос может дать рассмотрение места концепции исламского призыва (дава) в философских системах вышеуказанных ученых.

3.2. Дава в западных странах

Как отмечалось выше вопрос исламского призыва (дава) играет важную роль в жизни мусульман, поскольку многие богословы считают его обязательной практикой. В узком смысле распространение исламского учения может относиться к передаче свидетельства (шахады) от родителей к их детям или индивида к его ближайшему окружению с целью принятия последними ислама. В широком же смысле это относится и ко всем немусульманам, в том числе проживающим и в западных секулярных государствах. Таким образом, дава может рассматриваться как часть взаимодействия мусульман с немусульманами и в контексте международных отношений, поскольку исламский призыв фактически определяет конечную цель взаимоотношений между ними – принятие ислама как можно большим количеством людей и исламизация других стран.

Будучи главой ассоциации Братьев-Мусульман, ат-Тураби не скрывал что одним из главных механизмов исламизации должен быть дава. В рамках данного исследования мы могли найти этому подтверждение при рассмотрении проблемы Юга, который, как полагал ат-Тураби, а также многие члены движения, в перспективе должен был быть исламизирован, чтобы вернуться обратно в лоно суданской культуры. Исходя из этого, можно утверждать, что подобная перспектива ожидала и западные страны. Очевидно, что никто не ожидал, что это случится в ближайшие десятилетия, однако конечная цель вполне могла видеться как исламизация неисламских государств. При этом важно отметить, что, по крайней мере в теории, речь никогда не шла о принуждении к принятию ислама или экспорте исламской революции силовым путем. Напротив, подобная цель, согласно ат-Тураби, должна была быть достигнута через образование, мобилизацию и силу примера¹³⁹.

Схожее отношение к исламскому призыву мы можем наблюдать и у Т. Рамадана. Согласно его мнению, дава в западных странах также является обязательной¹⁴⁰. Неслучайно в контексте рассуждения о четырех столпах «мусульманской идентичности», которые включают в себя свидетельство веры в единого Бога, понимание Священных текстов в контексте окружающей мусульманина среды, а также активного участия в политической жизни, Т. Рамадан отмечает, что последним столпом является образование и обязательство распространения шахады¹⁴¹ т.е. дава. С этим фактом тесно связано то, что, по его мнению, мусульмане, находящиеся в Европе должны принимать активное участие в общественной и политической жизни страны, перестать воспринимать себя как диаспору, а также инкорпорировать все лучшее, что есть в западной культуре. «Восприятие нашей принадлежности к исламу на Западе с позиции Инаковости, адаптации

¹³⁹ ат-Тураби Х. Фил-л-икх ас-сиййаси: макарибат фи-т-тасыл ал-фикр ал-сиййаси ал-ислами. (Политическое право: подходы к определению истоков исламской политической мысли). ад-Дар ал-арабиййа ли-л-улум нашируна. 2010. С. 231-234

¹⁴⁰ Da'wa in the West. (Дата посещения) 01.05.2022 tariqramadan.com/english/dawa-in-the-west/

¹⁴¹ Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. New York: Oxford University Press, 2004. P. 79-85

к ограничениям и компромисса достаточно только для выживания в вымышленных границах. Оно не предоставляет инструментов для развития, участия и полноценной вовлеченности в общественную жизнь...То, что когда-то мыслилось как «диаспора» больше ею не является. Больше нет и места происхождения, из которого мусульмане «высланы», «отдалены», нет и «натурализованных», «новообращенных» мусульман, «западные мусульмане» - дома. Они должны не только так говорить, но и чувствовать»¹⁴². Подобная революция в умах мусульман (примечательно, что Т. Рамадан называл ее Коперниканской,) должна способствовать тому, что мусульмане в Европе станут примером для остальных и тем самым также будут способствовать исламизации европейских государств.

Разительно отличается от позиций Х. ат-Тураби и Т. Рамадана представление Б. Тиби об исламском призыве. Он говорит:- «Немусульмане составляют большинство человечества. Это иллюзия верить, что эти люди могут стать мусульманами через дава или могут быть убеждены сделать это. Если плюрализм должен быть принят, то дава – это неосуществимая идея, поэтому мусульмане должны отбросить свой супремасизм..»¹⁴³. В этом контексте он критикует идею Тарика Рамадана о видении Европы как дар аш-шахада, поскольку, согласно его мнению, такая установка вкупе с обязанностью к исламскому призыву (дава), и к хиджре, направлена не на модернизацию ислама, а на исламизацию Европы, то есть на изменение ее идентичности. Именно поэтому мусульмане должны отказаться от всех концепций Тарика Рамадана, которые были указаны выше, признав «цивилизационную идентичность» Европы, которая не является исламской.

Таким образом, мы рассмотрели три разных видения проблемы международных отношений для мусульман. Важной особенностью является то, что для ат-Тураби и Т. Рамадана последующая исламизация немусульманских стран является объективным историческим процессом в

¹⁴² См. Там же С. 53

¹⁴³ Tibi B. Islam's Predicament with Modernity: Religious reform and cultural change. Taylor & Francis e-Library, 2009. P. 68

отличие от точки зрения Б. Тиби. Также исходя из вышесказанного можно судить, что концепция внешнеполитического взаимодействия Х. ат-Тураби представлена наиболее полно с точки зрения глобального и долгосрочного подхода к движению панисламизма, которое должно привести к образованию исламской политики и сделать ислам альтернативным мировоззрением, способным не только стать независимым от влияния Запада, но и конкурировать с ним. В данном случае необходимо указать на очередное расхождение теории с практикой: в 1990-ых годах во время нахождения исламистов у власти, внешняя политика Судана де факто сводилась к поддержке исламистских радикальных группировок за рубежом (в Чечне, Афганистане Боснии, Кашмире; к тесным связям с Малайзией, Ираном и Индонезией), к представлению о христианском Западе, как силе, которая старается ослабить мусульман и взять их под свой контроль, а также к позиционированию себя как лидеров политического ислама в мире¹⁴⁴. Более того, нельзя не упомянуть о поддержке суданским режимом международных террористов, например, Усамы Бен Ладена и Карлоса Шакала, и представления им убежища в стране. Другими словами, все эти действия прямо противоречат заявлением ат-Тураби о не принуждении к исламу и нераспространении исламской революции насильственным путем. Относительно философии Т. Рамадана и Б. Тиби необходимо отметить, что в большей степени их работы были посвящены непосредственно мусульманским диаспорам в Европе, однако также представляли интерес с точки зрения видения другими модернистами проекта взаимодействия мусульман и немусульман. Несмотря на то, что многие учены относят Х. ат-Тураби, Т. Рамадана и Б. Тиби к реформистскому движению в исламе, несмотря на то, что во главе их методов стоит рационализм (в частности иджтихад), а также несмотря на влияние идей ал-Афгани, М. Абду на их взгляды, при близком рассмотрении становится очевидно, что единство в

¹⁴⁴ Sharfi, M. Sudan's radical foreign policy agenda in the 1990s. Contemporary Arab Affairs, Vol. 8, No. 4. 2015. P. 524-527

методологии не приводит к единству мнений относительно многих концептуальных вопросов. Другими словами, движение модернизма в исламе не является монолитным, напротив, каждый его представитель обладает собственным видением необходимых исламу преобразований. При этом на примере Х. ат-Тураби мы видим, что далеко не всегда теоретические концепции реализуются в соответствии с идеалистическими представлениями о них. Это подводит нас к вопросу, заданному в начале данного исследования – кем же является Хасан ат-Тураби – реформатором или радикалом?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На наш взгляд, ответ на вопрос, поставленный в конце предыдущего параграфа кроется в сравнении теоретических положений философии Хасана ат-Тураби и попыткой их непосредственного воплощения во внутренней и внешней политике Судана. Очевидно, что философская концепция ат-Тураби представляет собой идеалистический вариант функционирования, а также преобразования мусульманского сообщества. Рассуждая с точки зрения теории, взгляды ат-Тураби действительно можно отнести к модернистским, во-первых, ввиду их направленности на обновление мировоззренческого потенциала ислама в современных условиях. Во-вторых, теоретическая концепция данного обновления основана на принципах рационализма, в первую очередь на широком применении иджитхада и высокой роли муджтахидов, (а также других рационалистических источников права – иджмы, истислаха, кыяса и т.д.), что с одной стороны открывает возможность для возникновения качественно новых, актуальных интерпретаций Священного писания, а с другой – является неотъемлемой характеристикой философских систем других представителей модернистского движения, начиная с его основоположников, например, М. Абду. В-третьих, обновление исламской мысли, согласно ат-Тураби, предполагало инкорпорацию достижений западной науки, а мировоззрение самого философа было также подвержено влиянию западной философии и образа жизни, что также является одной из основных характеристик модернистского движения. В-четвертых, обновление ат-Тураби также подразумевало возврат к истокам, т.е. было фундаменталистским в том смысле, что предполагало отказ от существующих традиций и пересмотр Священного писания без влияния мнений ученых, которые были выработаны в совершенно другой исторической и социокультурной среде. Наконец, с точки зрения мотивации обновления религии, кроме цели ее возрождения как таковой, концепция ат-Тураби явилась ответом на постколониальное доминирование западной

культурной и интеллектуальной мысли в мусульманских странах. Фактически, это повторяет историческую тенденцию возникновения движения модернизма в XIX веке, как попытки изменить второстепенное положение мусульман по отношению к колонизаторам. Другими словами, Хасан ат-Тураби внес большой вклад в интеллектуальное наследие мусульманских ученых, создав глубоко продуманную концепцию обновления на общественном, культурном и политических уровнях. На наш взгляд, к ней не может применяться термин «радикальная» в общепринятом понимании, поскольку на теоретическом уровне ат-Тураби постулировал полный отказ от насилия как метода исламизации мусульманских стран, а также обращения в ислам немусульман. Несмотря на то, что для ат-Тураби это является естественным процессом с известным итогом, исламский призыв является скорее обязанностью с точки зрения религии и предметом веры в обращение в ислам остальных людей, нежели конкретной политической или социальной программой/целью для ат-Тураби. В том числе это не является исключением и среди других модернистов, как мы могли убедиться на примере Тарика Рамадана. Таким образом, концепция обновления Хасана ат-Тураби может считаться во многом реформистской, в особенности с точки зрения формального равенства прав мусульман и немусульман, равноправия женщин и мужчин, а также функционирования демократических механизмов (шура, иджма) и верховенства права. При этом важно помнить об ограниченности умозрительных методов и человеческого разума по отношению к божественному.

Говоря о практической реализации концепций ат-Тураби, можно утверждать, что ему удалось перенять опыт выстраивания успешной политической активности, свойственной Хасану ал-Банне, однако обновленческие тенденции, свойственные, например, М. Абду так и остались во много нереализованными. В качестве лидера исламистского движения в Судане Х. ат-Тураби действительно проделал впечатляющую работу по расширению сторонников движения, а также его политического влияния до

одной из лидирующих сил в стране. Однако реформы, которые были инициированы исламистами вызывают серьезные вопросы точки зрения их содержания, имплементации и последствий, а также соответствия теоретическим концепциям самого ат-Тураби. Наше исследование показало, что на практике исламское государство ат-Тураби, а также его внешняя политика практически не совпадают с тем, о чем он писал в своих работах. Во внутренней политике достаточно вспомнить введение Сентябрьских законов в 1983 году, исламизацию уголовного законодательства в 1990-х годах, дискриминацию женщин и людей отличного от ислама вероисповедания, чтобы понять, что все это мало напоминает переосмысление усул ал-фихк и выработку новой правовой системы на основе современных тенденций или пересмотра положения женщин в мусульманском обществе. Как отмечалось ранее, внешняя политика также ознаменовалась тесными связями с международным терроризмом, попытке экспорта исламской революции силовыми методами, а также жесткими экономическими санкциями и международной изоляцией страны. Неслучайно ат-Тураби пытался оставаться в тени и пытался отмежеваться от наиболее плачевных результатов внутренней и внешней политики. На наш взгляд, такому сильному расхождению между теорией и практикой может быть несколько причин. Первая, и по-видимому, основная заключается в том, что ат-Тураби был в первую очередь политиком, а не философом или идеологом. Другими словами, его действия очень сильно зависели от внутренних и внешних факторов суданской политики. В них мы можем наблюдать оппортунизм, попытки извлечь выгоду из определенной ситуации, например, использование внутривнутриполитической межпартийной борьбы, чтобы усилить влияние исламистов или сговор с военными в 1989 году с целью оказаться у власти; во внешней политике – попытки использовать радикальные исламистские группировки в других странах, чтобы распространить процесс исламизации, хотя это прямо противоречило его убеждениям. Возможно, подобное поведение связано с постоянно

менявшейся политической конъюнктурой в Судане, что заставляло ат-Тураби лавировать между меняющимися расстановками сил во внутренней политике. Вводившиеся реформы имели мало связи с теоретически переосмысленными принципами функционирования государства, и скорее были направлены на исламизацию ради исламизации и одновременное усиление власти самих исламистов. Очевидно, что ат-Тураби понимал, что любому государству потребуется длинный путь, чтобы прийти к воплощению всех его идей, но в то же время мы не наблюдаем наличия практического плана их воплощения в его собственных работах. Попытка исламизировать страну, но не нести за это ответственность, т.е. переложить воплощение собственных идей в руки других исламистов и военных стало причиной навязывания жесткого исламского законодательства даже самим мусульманам, смертным казням, отсутствия обещанного равноправия для людей других вероисповеданий в Судане, в первую очередь христиан, ухудшения экономического положения населения и международной изоляции. Нельзя не упомянуть и том, что исламизация страны происходила во многом с опорой на существующие в Судане политические и общественных институты, созданные колонизаторами, что уже на концептуальном уровне несло противоречия, мешавшие полноценному воплощению реформ 90-х годов. Таким образом, практическую деятельность ат-Тураби, в том числе и методы, которые применялись для исламизации можно назвать радикальными в самой негативной коннотации этого слова, поскольку они ввергли Судан в глубокий политический, экономический и социальный кризис, последствия которого видны до сих пор. Подобно двойственности сочетания в Х. ат-Тураби западной и мусульманской культур, в нем сошлись стремление к реформе ислама и радикальные методы ее осуществления, которые стали проявлением жесткости реальности и хитросплетений суданской политической жизни, которую и создавал сам Хасан ат-Тураби. И если в отношении практических результатов исламизации страны мы можем сделать окончательный вывод, то его философская концепция, хоть и не

лишена противоречий, но представляет большой интерес точки зрения ее наполнения и идей, которые, возможно, когда-то найдут свое полноценное воплощение в жизни.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бабкин С.Э. Движение политического ислама в Северной Африке. М., 2000. 341 С.
2. Гринин, Л. Е., Коротаев А.В. Исламизм и Его Роль в Современном Исламском Обществе/ — Москва: Учитель, 2019. — 144 С.
3. Гройсберг, А., 2011. Понятие "общей воли" в политическом учении Ж.- Ж. Руссо. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 5-2 (11) СС. 72 - 75
4. Хамед Д. Конституционное развитие Республики Судан (исторический и правовой аспект)// дисс... канд. юрид. наук. - М., 2003. – 151 С.
5. Ланда, Р. Г. Политический ислам: Предварительные Итоги / Москва: Институт Ближнего Востока, 2005. 286 С.
6. Левин, З. И. Очерки природы исламизма / Москва: ИВ РАН, 2014. — 126 С.
7. Левин, З. И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988 224 С.
8. Левин, З. И. Реформа в исламе: быть или не быть? М., 2005 240 С.
9. Маалим ат-таджид ал-усули ында-д-дуктур Хасан ат-Тураби (Особенности обновления усул ал-фикх в работах Хасана ат-Тураби). (Дата посещения 23.05.2022) www.islamanar.com/features-fundamentalist-renewal/#khatmt.
10. Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. М., 2000. 168 С.

11. Серёгичев, С. Ю. "Исламская Республика Судан" ат-Тураби (1989-1999): проект и реализация. Минбар, 1(3). 2009. - С. 108-117.
12. Серёгичев, С. Ю. От ФИХ к НИФ: ранний этап деятельности суданских исламистов // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. № I - 2(13) 2013. Науки о человеке, обществе и культуре. Комсомольск-на-Амуре. 2013. С. 4-9.
13. Серёгичев, С. Ю. Политический ислам в Судане: история, идеи, практика // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира: страны Северной и Северо-Восточной Африки / Отв. ред. А.Д. Саватеев, Э.Ф. Кисриев. М., 2015. С. 362-393.
14. Серёгичев С.Ю. Судан 1985-2008 гг.: Потерянные Десятилетия или Дорога к Успеху // Вестник РГГГУ. — 2009. — № 13. — С. 106-129.
15. Ali Abdalla Abbas. The National Islamic Front and the Politics of Education. Middle East Report, vol.21, no.5, 1991, PP. 22-25.
16. Berridge, W. Hasan al-Turabi Islamist Politics and Democracy in Sudan. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. 349 P.
17. Cantori, J. and A. Lowrie, 1992. Islam, Democracy, the State and the West Summary of a lecture and round-table discussion with Hasan Turabi. Middle East Policy, 3(Vol. 1): 49-61.
18. Charles Gurdon, Sudan at the Crossroads (London: Middle East and North African Studies Press, 1984), 128 P.
19. El-Affendi, A., 1991. Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan. London: Grey Seal. 208 P.
20. Esposito, J. Voices of Resurgent Islam. Oxford: Oxford University Press 1983. 304 P.
21. Harrison, R. Democracy. London: Routledge 1993. 260 P.
22. Hashas M. The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity. New York: Routledge, 2019. 332 P.

23. Hassan, G.S. and J.M. Buaben, Hassan al-Turabi's Religious Discourse on Faith, Renewal, and Ijtihad. *The American Journal of Islamic Social Sciences*. 2015. 32:1. PP. 75-94.
24. Ibrahim A. A Theology of Modernity: Hasan al-Turabi and Islamic Renewal in Sudan. *Africa Today*, (Summer - Autumn, 1999), PP. 1995-222.
25. Kobayashi, M. The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr Hassan al-Turabi's Personality on the Movement, PhD thesis, University of Durham, Durham. 1996. 364 P.
26. Moussalli M. Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and "Shura"// *Middle Eastern Studies*. 1994. Vol. 30, No. 1.P. 52-63.
27. Ruth First, *The Barrel of a Gun: Political Power in Africa and the Coup d'Etat* (London: Allen Lane The Penguin Press, 1970), 513 P.
28. Sharfi, M. Sudan's radical foreign policy agenda in the 1990s. *Contemporary Arab Affairs*, Vol. 8, No. 4. 2015. P. 524-527.
29. Sudan: a country study. Federal Research Division, Library of Congress; edited by LaVerle Berry. 2015 426 P.
30. Liv Tonnessen, "Democratizing Islam and Islamizing Democracy - An Inquiry into Hasan Al-Turabi's Conception of Shura in Light of Western Democratic Theory," *Nordisk Tidsskrift for Menneskerettigheter* 27, no. 3 (2009) PP. 313-329.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. al-Turabi H. Islam as a Pan-national Movement. *RSA Journal*, No. 5432(Vol. 140). 1992. PP 608-619.
2. al-Turabi, H., 1987. Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1(Vol. 4): 1-11.
3. Da'wa in the West. // www.tariqramadan.com URL: www.tariqramadan.com/english/dawa-in-the-west/ (дата обращения 01.05.2022)

4. Ramadan T. Islam, the West and the Challenges of Modernity. Leicester: The Islamic Foundation, 2001. – 352 P.
5. Ramadan T. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. New York: Oxford University Press, 2009. – 372 P.
6. Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. New York: Oxford University Press, 2004. – 272 P.
7. Tariq Ramadan Has an Identity Issue by Ian Buruma // www.nytimes.com URL: <https://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html> (дата обращения: 01.05.2022).
8. Tibi B. Islam and the Cultural Accommodation of Social Change. Boulder: Westview Press, 1990. – 272 P.
9. Tibi B. Islam between Culture and Politics. 2nd ed. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005. – 334 P.
10. Tibi B. Islam's Predicament with Modernity: Religious reform and cultural change. Taylor & Francis e-Library, 2009. – 407 P.
11. Tibi B. Political Islam, World Politics and Europe. Taylor & Francis e-Library, 2008. – 311 P.
12. Tibi B. The Challenge of Fundamentalism Political Islam and the New World Disorder. Berkeley: University of California Press, 1998. – 264 P.
13. ат-Тураби Х. ал-Мара байна-л-усул ва-т-такалид. (Женщина между истоками и традициями). Марказ дирасат ал-мара. Харгум. 2000. 34 С.
14. ат-Тураби Х. Тадждид ал-фикр ал-ислами (Обновление исламской мысли). Рад ал-карафи ли-нашр ва ат-таузия. Стамбул 1992. 116 С.
15. ат-Тураби Х. Кадайя ат-таджид: нахва манхадж усули. (Проблемы обновления: фундаменталистский подход.) Маухад ал-бухус ва-д - дирасат ал-иджтимаъийа. 1990. 277 С.
16. ат-Тураби Х. ал-Харака-л-исламийя фи-с-судан. (Исламское движение в Судане). Дар ал-илм. Кувейт. 136 С.

17. ат-Тураби Х. Тадждид усул ал-фикх ал-ислами. (Обновление мусульманского права). Мактабат дар ал-фикр. Хартум. 1980. 235 С.

18. ат-Тураби Х. ал-Иман (Вера). Дар ал-калам. Кувейт. 1974. 210 С.

19. ат-Тураби Х. аш-Шура ва-л-димукратыййа (Совет и демократия). The Prince Ghazi Trust For Quranic Thought. 40 С.

20. ат-Тураби Х. Фил-л-фикх ас-сиййаси: макарибат фи-т-тасил ал-фикр ал-сиййаси ал-ислами. (Политическое право: подходы к определению истоков исламской политической мысли). ад-Дар ал-арабиййа ли-л-улум нашируна. 2010. 486 С.

21. ат-Тураби Х. Манхаджийат ат-ташриа ал-ислами. (Методология исламского законодательства). Дар-ат тыбаа ал-хадиса ва-н-нашр. 1987. 47 С.

22. ат-Тураби Х. ас-Сиййаса ва-л-хукм: ан-нузум ас-сиййасийа байна-л-усул ва-с-сунун ал-уакиа (Политика и управление: режимы правления между истоками и законами действительности). // <https://ia801205.us.archive.org> URL:

https://ia801205.us.archive.org/14/items/ghiloufik_gmail_2_201609/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8%20%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9%20%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9txt.pdf (Дата обращения 15.04.2022)

23. Ахмад А. Манакыш хадиа ли баад афкар ад-дукутур Хасан ат-Тураби (Спокойное обсуждение некоторых идей доктора Хасана ат-Тураби). Марказ ас-саф ал-иликтруни ли-т-тыбаа ва-н-нашр ва-т-таузиа ва-л-иалан. 1995. 171 С.

24. Конституция республики Судан 1973 г. // www.righttononviolence.org URL: <https://www.righttononviolence.org/mecf/wp-content/uploads/2012/01/Constitution-Sudan-1973+-amendment-1975.pdf> (дата обращения 12.04.2022).

25. Конституция республики Судан 1998 г. // ihl-databases.icrc.org URL: <https://ihl-databases.icrc.org/applic/ihl/ihl>

nat.nsf/0/d728f18be88d9482c1256dc600507f33/\$FILE/Constitution%20Sudan%20-%20EN.pdf (дата обращения 10. 03. 2022)