

Проблеми на исляма

ПОЛИТИЧЕСКИЯТ ИСЛЯМ В БЛИЗКИЯ ИЗТОК И ЕВРОИСЛЯМЪТ

Проф. д-р филол. н. Цветан Теофанов

Възраждането на исляма, което през последните години се формулира с разпространените термини фундаментализъм, политически ислям, ислямски активизъм, ислямизъм, възниква в резултат на поражението на арабските държави в шестдневната война с Израел през 1967 г.¹ Това събитие бележи края на панарабизма и началото на религиозното “пробуждане” (*сахуа*) в Близкия изток, което съвпада по време със сходен динамичен процес на ислямски подем и в други азиатски региони (Индонезия, Пакистан, Индия, Бангладеш). Въпреки огромните различия между условията в отделните страни и формите на “активизъм” в тях, все пак надигащата се вълна на търсене и намиране на идентичност в принадлежността към ислямската общност (*умма*) пред лицето на епохалните предизвикателства налага отпечатък и върху местния път на развитие, и върху геополитиката като цяло. Засилва се масовото убеждение за провал на съществуващия социален ред и за царяща нравствена поквара, нерядко обяснявана със западното влияние. Изход от дълбоката политическа, духовна и морална криза и алтернатива на секуларния национализъм, социализма и капитализма идеолозите на ислямизма виждат във връщането към религиозните закони, норми и ценности.²

Навсякъде по света, където хората се сблъскват с катаклизми, застрашаващи тяхната идентичност и култура и уронващи моралните устои на властта, възникват религиозни движения, които се стремят към социална трансформация на цялото общество. Съвременните фундаментализми намират почва при съчетаване на дълбока криза на отчуждение и поява на харизматични профетични личности, които преформулират религиозните традиции в съответствие с модерния контекст. Подобно съчетаване катализира възникването на нов тип религиозно движение – фундаментализъм – и на огромни сили, “развързани” от него.

¹ Milton-Edwards, B. *Contemporary Politics in the Middle East*. Cambridge: Polity Press, 2000, p. 123.

² Вж. Еспозито, Дж. *Ислямската заплаха: мит или реалност*. С., 2003.

Фундаментализмът се стреми да съперничи на секуларизма за доминиране в обществото и културата, като цели да ги преобрази според своите доктрини. Нашата епоха се характеризира със сблъсък на парадигми между секуларизма и фундаментализма³.

Опитите за дефиниране на фундаментализма най-общо водят до определянето му по-скоро като синдром, свидетелстващ за съчетаване на типични симптоми, отколкото като стриктно дефинирана категория. Много от тези характеристики биха могли да се отнасят и за светски политически радикални движения като марксизма и фашизма – връзката им с фундаментализма проличава, когато се направи паралел между тях и неговата религиозно-сакрална природа. Фундаменталистите смятат съответния свещен текст за универсален и валиден за всички сфери на съвременния живот. Те подчертават необходимостта от връщане към оригиналните писания, като ги интерпретират с оглед на актуалните условия.

Едно от прагматичните определения на фундаментализма е: религиозна идеология, която обявява за свой окончателен авторитет божествено разкрито и непогрешимо писание, буквалистка е в отношението си към него, радикална – в прилагането на предписанията му към съвременните контексти, екстремистка – в методите си и отхвърляща несъвместимите с нея идеологии. Повечето изследователи споделят мнението, че типичните атрибути на фундаментализма са универсализирането на сакралния текст, на радикализма, на екстремизма, на войнствеността и отхвърлянето на инакомислието. Други негови особености са идеологизиране на истината, създаване на алтернативни общества, акцентирание върху абсолютния авторитет, фокусиране върху вярата, семейството и държавата и дихотомизиране на светогледа.

Важно е фундаментализмът, в случая тълкуван като синоним на политическия ислям, да се разграничи от консервативната ортодоксия или традиционализма, с които често бива объркван. За разлика от тях фундаментализмът е модерен, ориентиран към бъдещето и активен, експлоатиращ миналото за промяна на настоящето с перспектива за по-нататъшни целенасочени действия в тази посока.⁴

Корените на политическия ислям трябва да се търсят още през трийсетте години на вече миналия век, когато мюсюлманите отговарят по

³ За съвместяването на секуларизма с исляма вж. Theophanov, T. "The Twin Embodiment of Secularism and Islam". В: *Arches Quarterly*, London, 2, 2008, pp. 14–19.

⁴ За явлението фундаментализъм независимо от религията, която го поражда, вж. Теофанов, Цв. "Християнски и ислямски фундаментализъм". В: *Рискове за България от ислямски фундаментализъм и тероризъм*. С., 2005; Теофанов, Цв. "Екстремните превъплъщения на исляма – илюзия и реалност". В: *Тероризмът след Мадрид 2004: Нови предизвикателства и противодействие*. С., 2004.

четири различни начина на колониализма: отхвърляне, отдръпване, секуларизъм и възприемане на западната култура и ислямски модернизъм.

Съпротивата срещу европейската политика на експанзия и последвалото я разложение на мюсюлманските общества намират израз в идеологията и дейността на две организации – *Мюсюлмански братя* в Египет, създадена от харизматичния Хасан ал-Банна (1906–1949) през 1928, и *Джамаат-е ислами (Ислямска група)* в Индия, учредена през 1941 г. от Абулаля Маудуди (1903–1979).

Мюсюлмански братя възниква и в началото действа не толкова като политическо, колкото като религиозно движение, което предлага алтернатива на вестернизацията, секуларизацията и материализма. За да се съживи и възстанови вярата на мюсюлманите, се създава мрежа от образователни институции и система за социално подпомагане. Поради растящата им популярност сред всички слоеве на египетското общество, въпреки че в членското им ядро доминират представителите на градската средна класа, *Мюсюлмански братя* са подложени на брутални репресии от правителството. Хасан ал-Банна е убит от тайните служби, мнозина активисти на движението са хвърлени в затвора. Тежките политически и социални условия в страната, наред с изострянето на палестинския проблем и разпространението на панарабизма, радикализират идеологията и дейността на организацията, която се оглавява от Сайид Кутб. Докато ал-Банна и неговият умерен приемник Хасан ал-Худайби се обявяват за постепенно еволюционно реформиране и пречистване на обществото чрез образование, Сайид Кутб прокарва разграничителна линия между езическия и ислямския ред⁵ и аргументира тезата, че последният може да се възцари единствено чрез джихад, завземане на властта и създаване на ислямска държава. За своите възгледи Кутб лежи в затвора повече от десетилетие (1954–1966) и също като Хасан ал-Банна е екзекутиран.

В края на шейсетте години на миналия век политическите условия в Близкия изток – поражението на арабските страни във войната им с Израел, икономическата криза и социалната несигурност – създават предпоставки за ислямско възраждане на основата на кутбисткото политизиране на религията.

Политическият ислям

Проблемът с тълкуването на политическия ислям започва още с неговото формулиране, поради което много автори избягват да прецизират термина и оставят на читателя сам да се досеща за неговия смисъл. Тази

⁵ Терминът *езичество (джахилия – безпросветност, буйство)* се възприема като опозиция на исляма.

разпространена практика обаче спомага върху исляма да се наслагват понятия като радикален, войнстващ, екстремистки, революционен, фундаменталистки... От една страна, разнообразието от термини посочва редица аспекти, за които се смята, че характеризират политическия ислям, а от друга, издава безсилието да се предложи задоволителен и точен термин.

Най-краткото, но всъщност игрово и безполезно определение на политическия ислям е “такъв, който се използва за политически цели”. Генерален проблем обаче е, че в този термин се влага “незаконнообразно разширяване на ислямската традиция извън тясната религиозна сфера, която тя исторически е заела”.⁶ Друго недомислие засяга факта, че всъщност в исляма религия и политика (*дин уа дауля*) се сливат в неразчленима цялост и характеристиката “политически” тавтологизира термина. Не на последно място си струва да се отбележи тенденцията всички форми на социален протест да се осъждат като незаконни, а справедливият протест да се обвързва с агресията и насилието.

Както обобщава Кари Караме, поради многото слабости на термина “политически ислям” се наблюдава все по-честото му заместване с понятието “ислямизъм”, което се извежда от арабската употреба на изрза *ислямистки движения (харакат ислямия)* и назоваването на техните привърженици с *ислямисти (ислямийон)*.⁷ Следователно, получава се разминаване между едно по-абстрактно разбиране и конкретното отъждествяване на ислямските движения с ислямското “пробуждане” (*сахуа ислямия*). Към тази категория може да бъде причислен широк кръг от движения, но според Бйорн Олав Утрик ислямистките се разпознават по три особености: апелират хората да се присъединят към тях в качеството им на ислямистко движение; обявяват се за създаване на ислямска държава, управлявана по законите на шариата; организират се за постигането на тези цели.⁸ Тяхна отличителна черта също е, че следват принципа на т. нар. *иджтихад*, т.е. правото да преосмислят и тълкуват Корана и пророческата традиция за решаване на нововъзникнали актуални проблеми. Въпреки че са склонни да приемат модерността (съвременните технологии, индустриализацията и т.н.), те са противници на модернизма със силната му вяра в науката и разума. Доктрината им се крепи върху три взаимосвързани форми на критика: на съвременността, на Запада и на държавата. И нещо повече, макар и да смятат исляма за цялостна и универсална доктрина и работеща система, те осъзнават, че не могат да открият в него напълно готови и комплексни схеми за формиране на

⁶ Hirschkind, C. What is political Islam? *Middle East Report*, 1997, Oct/Dec, p. 12.

⁷ Karamé, K. Social and economic reasons for the recruiting to political Islam (in Norwegian). *Internasjonal Politikk*, 1996, 54: 199-213.

⁸ Utvik, B. O. Islamism: Digesting modernity the Islamic way. *Forum for Development Studies*, 1993, 2, p. 201.

модерно ислямско общество. Затова насочват усилията си в две посоки: преустройство, основано на съвременна интерпретация на свещените текстове (*иджтихад*), и програмиране, което цели да трансформира ислямската теория в практическа политика.⁹ При второ поколение ислямисти се наблюдава тенденция към възприемане на по-демократичен курс. Примери за това могат да се намерят сред някои ислямистки партии (турската Партия на благоденствието¹⁰) и религиозно-политически лидери (бившия ирански президент Мухаммед Хатами).¹¹ Като цяло демократичните превъплъщения на политическия ислям, характеризиран от някои изследователи с термина *нов ислямизъм*¹², все още не са достатъчно проучени и остават извън полезрението на експертите, както и не се вписват в масовите представи за ислямизма. Мненията се раздвояват по въпроса дали демократизацията на тези движения и партии произтича от идеологическа стратегия, или се поражда от горчивия им опит през последното десетилетие, който ги е научил, че на настоящия етап светското управление на страните им не може да бъде ликвидирано с лекота, а опитите за това само блокират дейността им и обезглавяват организациите им.

Важен също е и въпросът дали днес политическият ислям все още притежава потенциални възможности за развитие и въздействие, или вече е изгубил първоначалната си гъвкавост и динамика. Харизматичният период на ислямизма бележи апогей през 80-те години на вече миналия век с Иранската революция начело с имам Хомейни (1977–1978), след което движенията се рутинират и интегрират в стандартната политика. Политическият ислям постепенно съблича политическите си одежди и се заменя с консервативен морализъм, което преди около петнайсетина години дава основания на Оливър Рой да заговори за неговия “провал”¹³. Сходен аргумент изтъква и Жил Кепел, който твърди, че ислямистките движения са минали през етап на експанзия (1966–1989), последван от десетилетие на упадък.¹⁴ Срещу анализа на Кепел обаче може да се възрази, че той се гради върху твърде тясна дефиниция за успеха на ислямистите, а именно – че са дошли на власт чрез избори или със силови методи. Това не позволява да отчетем многото им пътища на изява в съвременния свят.

⁹ Khan, M. A. M. The political philosophy of Islamic resurgence. *Cultural Dynamics*, 2001, 13: 211-229.

¹⁰ За Партията на благоденствието вж.: Önis, Z. Political Islam at the crossroads: From hegemony to co-existence. *Contemporary Politics*, 2001, 7: 281-298.

¹¹ По-подробно за исляма и идеологията вж.: Shepard, W. Islam and ideology: Towards a typology. *International Journal of Middle East Studies*, 1987, 19: 307-335.

¹² Langohr, V. Of Islamists and ballot boxes: Rethinking the relationship between Islamisms and electoral politics. *International Journal of Middle East Studies*, 2001, 33: 591-610.

¹³ Roy, O. *The Failure of Political Islam*. London, 1994.

¹⁴ Kepel, G. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London, 2002.

В опит да изясни идеологическата основа на ислямистките движения Сами Зубайда предлага триаспектна типология, която обхваща консервативен, радикален и политически ислям. Консервативният ислям изисква преди всичко морален и социален контрол, упражняван върху гражданите, което се наблюдава в страните от Залива, главно в Саудитска Арабия. Вторият тип се представя от египетските групировки, които прилагат идеологията на Сайид Кутб и се борят за сваляне на несправедливите управници. Третият се различава от предходните два по стремежа да реформира обществото и политиката и по връзката си с националистически и левичарски доктрини и практики.¹⁵

Като се включва в стария дебат за ориентализма¹⁶, Амр Сабет посочва, че много от академичните трудове върху политическия ислям са написани в рамките на западната социална теория и е трябвало да се подчиняват на нейните “дискурсивни параметри”.¹⁷ Пример за този проблем е тенденцията да се окачва етикетът “фундаменталистки” на всеки режим, който се старее да въвежда и прилага шариата в съответствие с ислямските норми. Съображението е, че от гледна точка на секуларизма, който формира идентичността на западната демокрация, принципът за неразчленимост на религия и държава, следван от фундаментализма или политическия ислям, буди подозрителност и се противопоставя на исляма като система от морални норми. Така се внушава изводът, че съществуват “добри” и “лоши” мюсюлмани¹⁸ и далеч преди 11 септември се провокират антимиюсюлмански настроения, които след тази дата рязко ескалират.¹⁹

Демокрация

През 90-те години на миналия век експертите се обединяват около две полярни мнения и прогнози за политическия ислям и за неговите измерения. Едните смятат, че той поначало крие заплаха, независимо от стратегията и тактиката му, която може и да изключва насилието. Затова не бива да се допуска участие на негови дейци в политическия живот. Другите разграничават екстремистки от умерени организации, като възприемат диференциран подход към тях и се обявяват за прилагане на либерални

¹⁵ Zubaida, S. Trajectories of political Islam: Egypt, Iran and Turkey. *Political Quarterly*, 2000, 71: 60-78.

¹⁶ Вж. Саид, Е. Ориентализмът. С., 1999.

¹⁷ Sabet, A. G. E. Feature review: The end of fundamentalism? *Third World Quarterly*, 2000, 21, p. 897.

¹⁸ Mamdani, M. Good Muslim, bad Muslim: A political perspective on culture and terrorism. *American Anthropologist*, 2002, 104: 766-775.

¹⁹ Halliday, F. Review article: ‘Islamophobia’ reconsidered. *Ethnic and Racial Studies*, 1999, 22: 892-902.

стратегии за свободно и равностойно функциониране на ислямистките партии. Конкурентната среда и участието във властта биха подложили на изпитание ефективността на популистките лозунги и реализирането им в сложните и тежки близкоизточни условия.

В поляризирания дебат за отношението на политическия ислям към демокрацията скептиците оперират с два стандартни аргумента: ако ислямистки движения прибягват до участие в избори, то е само защото все още не разполагат с достатъчно силови механизми за промяна на статуквото. Те се стремят да въведат законите на шариата, който обаче дискриминира отделни групи от обществото (жени, немюсюлмани и т.н.) и затова налагането му е възможно единствено с недемократични методи.²⁰

Провалът на либералната демокрация в повечето страни от арабския свят се приписва на незадоволителната ислямска концепция за индивидуалните права, чиято липса поражда и отсъствие на законодателни функции, а това на свой ред обяснява слабостта на правните институции, както и защо няма необходимост от принцип на публично участие.²¹ Последното се тълкува с позитивната представа за човешката личност, която според исляма е склонна към добродетелност и за да я прояви, се нуждае единствено от напътствие, докато в християнството, напротив, хората са грешници и подлежат на контрол. Класическата ислямска политическа теория смята праведния халиф за водача, който насочва и отсъжда при спор, и веднъж избран чрез съвещаване (*шура*), вярващите са длъжни да му се подчиняват. Тук обаче може да се възрази, че в исляма се предвижда и сваляне на несправедливия водач, както и че се наблюдават елементи на демократични практики и процедури: взаимното съвещаване между избрани представители на общността (*шура*), търсене на консенсус (*иджма*) и на съобразяване с колективната полза (*маслах*). Проблемът не се състои в липсата на демократизъм, а по-скоро в отсъствието на процедурни правила, които да регламентират кога даден водач може да бъде смятан за легитимен и кога единомушието служи да се реши спорен юридически казус.

Демократизмът на ислямистите буди съмнения и поражда скептични въпроси, някои дори заключават, че той въобще е “чужд на ислямския начин на мислене”²², който изхожда от вярата в “един човек, един вот, едно

²⁰ Langohr, V. Of Islamists and ballot boxes: Rethinking the relationship between Islamisms and electoral politics. *International Journal of Middle East Studies*, 2001, 33: 591-610. По-подробно за Шариата и държавата в Близкия изток вж. в.: Brown, N. J. Shari'a and state in the modern Muslim Middle East. *International Journal of Middle East Studies*, 1997, 29: 359-376.

²¹ Moaddel, M. The study of Islamic culture and politics: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 2002, 28: 359-386.

²² Мнение на историка Ели Кедури, цитирано в: Anderson, L.. Arab democracy: Dismal prospects. *World Policy Journal*, 2001, 18 (Fall): 53-60.

време”²³. Не е трудно обаче подобни крайни възгледи да се оборят с красноречиви примери, в частност с опита на турската Партия на благоденствието и с изказвания на действащи ислямистки политици, според които целите на тяхната кауза се постигат чрез демократизацията.²⁴

Повечето държави в Близкия изток се управляват от автократични режими, които не допускат ислямистите до властта или чрез забрана да участват в избори, или чрез периодични или перманентни брутални репресии срещу техните лидери и симпатизанти. Според много анализатори именно доминирането на автократизма в Близкия изток наред с упадък на секуларизма и краха на панарабизма става причина за разпространението на ислямистките движения, които се превръщат в изразители на масовите настроения срещу нелегитимните ръководители.

Отношението към демократичните избори варира в зависимост от тактиката и стратегията на съответната организация. *Мюсюлмански братя* в Египет, Ислямският фронт за спасение в Алжир, турската Партия на благоденствието приемат плуралистичната политическа система и мирните методи за включване във властта. Много рядко се наблюдава трансформирането на организации, които упражняват терор, в умерени политически сили. Пример за постепенно преориентиране е тактиката на ливанската шиитска ислямистка група Хизбулла, която придобива печална известност с отличанията на западни граждани, взимането на заложници, самоубийствени актове и бомбени атаки срещу чужди посолства, най-вече на САЩ (63 жертви), и срещу казарми на американски морски пехотинци (241 убити) в Бейрут през 1983 г. Не бива да забравяме условията, които способстват възникването на Хизбулла: Иранската революция, нахлуването на Израел в Ливан през 1982 г. и последвалата го окупация на южната част на страната до 1985 г., както и кланетата на палестинци и ливанци в бежанските лагери Сабра и Шатила, извършени от християнски фалангисти с израелска намеса. Антъни Шахид обяснява, че една от причините Хизбулла да се откаже от политическия терор е прагматичното съображение за високата цена на подобна тактика и изводът, че участието в изборите дава повече възможности за успех.²⁵ След подписването през 1989 г. на мирното споразумение, което слага край на 15-годишната гражданска война в Ливан (1975–1990), Хизбулла участва два пъти в избори – през 1992 г. и 1996 г., като спечелва седем от 128 места в парламента. Независимо от този скромен резултат и от перипетиите на политическата

²³ Langohr, V., цит. съч., с. 501.

²⁴ Khan, M. A. M., цит. съч., с. 223.

²⁵ Shadid, A. *Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*. Boulder, 2002. За превръщането на Хизбулла от опасно ислямистко движение в политическа партия вж. Saad-Ghorayeb, A. *Hizbu'llah: Politics and Religion. Critical studies on Islam*. London, 2002.

конюнктура, които разколебават поетия балансиран курс, Хизбулла се вписва в ливанската демократична система на управление. Важен елемент от стратегията му е създаването на конкурираща държавните институции мрежа от социални услуги за бедните. Хизбулла създава и ръководи три болници и повече от 17 медицински центъра наред с търговска верига от магазини, бензиностанции, строителни фирми. Това донякъде обяснява спечеленото от организацията мнозинство в изборите за местни органи на управление през 1998 г., било чрез самостоятелно участие или в коалиция с други партии, светски и религиозни (и сунитски, и християнски), влиятелни фамилии, независими кандидати.²⁶ Друга причина за успеха е добре организираната професионална предизборна кампания, включваща скъпоплатени експерти наред с доброволци, които работели в помощ на гласоподавателите в изборния ден и дори ги извозвали до урните. В провинциалните райони, където властта на централното правителство е слаба, Хизбулла поема правителствените функции, като наред с останалите задачи урежда конфликти и раздава правосъдие. Трябва обаче да се подчертае, че въпреки поетия от организацията еволюционно-прагматичен курс, тя не се е отказала от създаването на ислямска държава в Ливан.²⁷

Интересен е паралелът между Хизбулла и друга радикална група – палестинската Хамас, която също развива социална активност на окупираните територии. Запазването на благотворителната ѝ система е толкова важна за организацията, че тя програмира опасната си тактика, за да гарантира превенция от евентуални удари, чрез които израелските или официалните палестински власти биха направили опит да разрушат или блокират този вид дейност. По същия начин Хамас, с цел да избегне признаването на мирните споразумения от Осло, договорени тайно от Ясер Арафат и подписани на 13 септември 1993 г., предприема обмислен ход за участие не като партия, а чрез свои представители и симпатизанти, в изборите за Палестинския законодателен съвет през 1996 г. Популярността на Хамас се намира в тясна зависимост от подобряването, замразяването или влошаването на мирния процес и на отношенията между израелското и палестинското правителство. Публикуван секретен документ от 1992 г. разкрива, че първоначално организацията е обмисляла четири възможни варианта за действие във връзка с предстоящите местни избори: участие, бойкот, бойкот наред с проваляне на изборите, участие под друго име.²⁸ През следващите години Хамас смекчава позицията си, като трансформира призива си за бойкот и въздържане от гласуване в изборите за

²⁶ Hamzeh, A. N. Lebanon's Islamists and local politics: A new reality. *Third World Quarterly*, 2000, 21: 739-759.

²⁷ Langohr, V., цит. съч., с. 598.

²⁸ Mishal, S., and A. Sela. *The Palestinian Hamas: Vision, Violence and Coexistence*. New York: Columbia University Press, 2000, p. 124 .

Палестинското автономно управление през 1996 г. в указание за участие на нейните членове като независими кандидати и масово гласуване за тях и за съмишлениците им от Фатах. Чрез неофициалното си участие в тези избори Хамас засилва своето влияние, без да се откаже от принципите си на съпротива срещу мирните споразумения от Осло, политиката на официалните палестински власти и перспективата за израелска намеса във вота. Тази стратегия била съобразена и с факта, че единствено гласувалите в изборите за автономията се допускали до гласуване в предстоящите избори за местно управление, в които се очаквала категорична победа на Хамас.

Като цяло до началото на новото хилядолетие ислямистките партии не показват изненадващи резултати в избори и референдуми. Изключение от този извод се наблюдава в Алжир – първата държава, в която ислямистите идват на власт чрез електорален процес.²⁹ След получаване на независимост от Франция през 1962 г. в страната се утвърждава полувоенно еднопартийно управление, което приключва в края на 80-те години в резултат на тежка икономическа криза и масови антиправителствени демонстрации през 1988 г. Тези събития ускоряват процеса на демократизация и след референдум се приема многопартийна изборна система. Местните избори завършват със загуба за управляващите социалисти и зашеметяваща победа на Ислямския фронт за спасение. Две години по-късно, през 1991, на първия тур на изборите за народно събрание същата ислямистка организация отново ги спечелва, при това в съперничество с повече от 49 партии. Под засилващ се натиск за отлагане на втория тур на изборите през февруари 1992 правителството е принудено да обяви извънредно положение и да арестува ръководителите на Фронта, което от своя страна поражда остра съпротива и изправя страната пред гражданска война.

Колкото и да са специфични условията във всяка от близоизточните държави, в тях се наблюдава обща тенденция на възпиране на ислямистките движения и партии от участие в политическия живот, било чрез открити репресии или пък чрез машинации, което допринася само за нарастване на тяхната популярност сред населението.

Мнозина анализатори са скептично настроени към възможността за демократизиране на арабския свят³⁰, особено на т. нар. рентниерски държави, които налагат на населението си политическа пасивност чрез освобождаването им от данъци и осигуряването на материални блага.

²⁹ Vandervalle, D. 1997. "Islam in Algeria: Religion, culture, and opposition in a rentier state", in *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* Edited by J. L. Esposito, 1997, pp. 33-51. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.

³⁰ Anderson, L. Arab democracy: Dismal prospects. *World Policy Journal*, 2001, 18 (Fall): 53-60.

Принципът за “купуването” на гражданската активност означава реалната демокрация да се подмени със социални придобивки.³¹ Тази практика показва защо действителността в арабския свят опровергава теориите, според които съществува позитивна корелация между приходите и демокрацията. Напротив, именно бедните, а не богатите арабски страни предприемат стъпки към либерализиране на своите общества.³² Ето защо харчените от Запада средства за подпомагане на демокрацията в региона не дават резултат.³³ Става ясно още защо при държавите със средно равнище на демократизъм (полудемокрациите), като например Египет, се отбелязват най-високите нива на политическа репресия.³⁴ Тези факти обаче не бива да се възприемат като аргументи в полза на заключението, че ислямът и демокрацията са несъвместими.³⁵ Може да се каже, че ако решимостта на ислямистите да се придържат към нормите на либерализма все още подлежи на анализ и проверка, няма никакво съмнение, че секуларните режими в Близкия изток са неспособни и не желаят да прилагат такива норми.

Насилие

Разбирането на доктрината за джихада в съвременните ѝ интерпретации е жизнено важно за вникването в идеологическата легитимизация на политическия ислям, доколкото *свещената борба* (а не само война) се интерпретира по различен начин в зависимост от променящите се условия.³⁶ Понеже през епохата на Пророка Мохамед съдържанието на термина джихад е било ясно, той не е получил по-подробно тълкуване, но няма съмнение, че в него се влага смисъл и на усилия за духовно извисяване, и на участие в сражения за възтържествуване на ислямската правда. В по-ново време обаче се проявява тенденция към предефиниране на доктрината с уклон към воденето на

³¹ Moaddel, M. The study of Islamic culture and politics: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 2002, 28: 359-386.

³² Sadiki, L. Popular uprisings and Arab democratisation. *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32: 71-95.

³³ Само САЩ през последното десетилетие на XX в. отпускат средства за подобни програми на стойност 250 милиона долара. Ottaway, M., T. Carothers, A. Hawthorne, and D. Brumberg. *Democratic Mirage in the Middle East*. Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2002; Policy Brief 20; (<http://www.ceip.org/files/pdf/Policybrief20.pdf>).

³⁴ Regan, P. M., and E. A. Henderson. Democracy, threats and political repression in developing countries: Are democracies internally less violent? *Third World Quarterly*, 2002, 23: 119-136. Alterman, J. B. Egypt: Stable for how long? *The Washington Quarterly*, 2000, 23: 107-118.

³⁵ Midlarsky, M. I. Democracy and Islam: Implications for civilizational conflict and the democratic peace. *International Studies Quarterly*, 1998, 42: 585-511.

³⁶ Euben, R. L. Killing (for) politics: Jihad, martyrdom, and political action. *Political Theory*, 2002, 30: 4-35.

битка, което отрежда на този термин функциите едва ли не на най-действеното ислямистко оръжие, а това от своя страна поражда ответен негативизъм. Той се употребява и за да се характеризира съживяването на исляма в Близкия изток, което се определя като “джихадистка реакция”, и за да се напомни за опасността, надвиснала над Запада в резултат на мюсюлманските претенции за световна хегемония (глобален джихад). И ако подобни прозрачни внушения могат да се отхвърлят с лекота, сложен е въпросът дали ислямистите използват въоръжената (“джихадистка”) борба за саморазправа с врагове и опоненти.

Важността на джихада за ислямистките движения датира още от епохата на революционизирането на *Мюсюлмански братя* през 60-те години на миналия век и се аргументира в трудовете на Сайид Кутб, който представя свещената борба като средство за ликвидиране на възроденото езичество (*джахилия*), съчетаващо невежество и варварство. Според Кутб съвременните мюсюлмански общества са се върнали към “безпросветното” си състояние отпреди низпославането на Корана, а това означава, че членовете им вече не са мюсюлмани (т. нар. *такфир* – обявяване на някого за неверник). Вероотстъпниците трябва да бъдат избавени от езичеството си чрез джихад – колективен дълг на всички мюсюлмани, т.е. достатъчно е да го изпълни група от тях. Ако обаче ислямът е в опасност, тогава се превръща в лична кауза на всеки един поотделно, за да се възстанови Божията власт (*хакимия*). Така от отбранителна война срещу външни агресори неверници джихадът се предефинира в бунт срещу вътрешните врагове, всъщност за установяване на контрол над държавата. Въпреки антизападните им настроения, ислямистите поначало не целят да нападат и атакуват Запада. Тяхната активност е насочена срещу автократичните режими в Близкия изток, които реагират по различен начин: или полагат усилия да ги ликвидират, или си сътрудничат с тях, или се стараят да ги интегрират.³⁷

Нарастването на крайното политическо насилие в Близкия изток често се обяснява с тенденцията към потискане на демократичните свободи. Използването на терор се смята за неотменима черта на ислямистките движения и организации, а всъщност това е отклонение от нормите на класическия ислям и въобще на хуманистичната религия. Проблемът се състои в дефинирането на политическото насилие и на разграничаването му от приемливата съпротива срещу тиранична власт (свещената война в исляма и християнството). Стандартното определение за “размирн” тероризъм, направено преди разгарянето му през настоящия век, е “съзнателно и систематично използване на заплахата за упражняване на

³⁷ Moustafa, T. Conflict and cooperation between the state and religious institutions in contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32: 3-22.

насилие срещу инструментални (човешки) цели (С) в конфликт между две (А, В) или повече партии, чрез което преките жертви – а те може дори да не са част от враждуващите партии – не са в състояние чрез промяна на своето отношение или поведение да се разграничат от конфликта”.³⁸ Проблемът придобива особена острота, когато терористичните атаки зачестяват и за техни мишени се използват невинни хора и се търси масов ефект.

Тълкуването на причините за тероризма може да се обобщи в три категории: психологически обяснения (патология, недостатъчност), социални (икономика, управление) и свързани с държавата (финансиране, хегемония, рухване на устоите ѝ).³⁹ Т. нар. ислямски тероризъм, който сам по себе си е неправилен термин, защото ислямът най-общо се дефинира като “среден път” на умереността във всяко отношение, обикновено се обяснява комплексно и с трите типа причини. Накратко, фундаменталистките вярвания оказват психологически натиск и принуждават своите привърженици да използват насилие и да жертват живота си⁴⁰; мизерията, тежките социални условия и рухването на икономиката пораждат екстремизъм⁴¹; авторитаризмът и секуларизмът наред с политическите репресии провокират ислямистите към нанасяне на ответни удари. Очевидно е противоречието между обяснението на терора с вътрешните вярвания и същевременно с външните социално-политически условия. В този дебат се дискутира въпросът дали прибягването до насилие за постигане на целите е вложено в самия ислямистки проект, или то зависи от актуалните условия.

Отделни доктрини за свещената мисия на онези, които се борят за прилагане на шариата, в крайна сметка не изключват упражняването на терор срещу противниците. От друга страна Франсоа Бурга стига до извода, че всяка западна политическа партия би се превърнала за седмици във въоръжена група, ако бъде подложена на репресиите, които ислямистите търпят: “Често се допуска общата теза, че фундаменталистките вярвания предразполагат към насилие (действат така, прилагат подобни средства). Твърди се, че ислямът се гради върху бинарен възглед за света, който изхожда от полярното разграничаване на “Дома на исляма” (*дар ал-ислам*) от “Дома на войната” (*дар ал-харб*) или “Дома на неверието” (*дар ал-куфр*). Доказва се, че именно този конкретен възглед в значителна степен

³⁸ Schmid, A. P., and J. d. Graaf. *Violence as Communication: Insurgent Terrorism and the Western News Media*. London: Sage, 1982.

³⁹ Lia, B., and K. H.-W. Skjølberg. Why Terrorism Occurs: A Survey of Theories and Hypotheses on the Causes of Terrorism. Kjeller: Forsvarets Forskningsinstitut (FFI), Report 2000/02769 (http://www.mil.no/multimedia/archive/00004/Lia-R-2000-02769_4938a.pdf).

⁴⁰ Taylor, M., and J. Horgan. The psychological and behavioural bases of Islamic fundamentalism. *Terrorism and Political Violence*, 2001, 13: 37-71.

⁴¹ Andoni, L. Searching for Answers: Gaza's Suicide Bombers. *Journal of Palestine Studies*, 1997, 26: 33-45.

предразполага исляма и вярващите [в него] да се противопоставят на единия и да подпомагат другия”.⁴²

Определяща характеристика на терористичните атаки и други крайни форми на насилие е, че намерението и целта им не се заключават в самото избиване на невинни жертви, а в комуникативния акт на съобщаване на послание, отправено към местни или външни наблюдатели.⁴³ По-конкретно тази зависимост може да се начертае като линия, свързваща “предавател” (терорист изпълнител), очакван реципиент (цел), послание (взривяване, нападение) и обратна връзка (отговор от реципиента).⁴⁴ “Тригълникът на насилието” онагледява взаимосвързаността между изпълнител, жертви и свидетели. В конвенционалното военно сражение враждуващите армии се стараят да ограничат броя на жертвите, за което използват и високи технологии, докато при терористичния акт се следва тъкмо обратен модел: цели се възможно най-силният ефект с най-примитивните средства.

В научната област, известна като “терористични изследвания”, се проявява тенденция насилието, упражнявано от ислямски екстремисти, да се типизира с термина “нов тероризъм”.⁴⁵ Ислямските терористи се различават от “обикновените” по своята личност, рационалност и организация. Те се описват като по-опасни от секуларните такива, атаките им се определят като ирационални, т.е. излизат от рамките на разумната икономическа ефективност, а атентаторите принадлежат към затворени кръгове начело с духовен лидер, свързани в неформални мрежи с други групи с подобни убеждения. Без да се впускаме в анализ на тези теоретични схеми, ще подчертаем, че те далеч не се приемат с пълно единодушие от всички изследователи и по-скоро пораждаат нови дебати, отколкото дават задоволителни отговори на съществуващите сложни актуални въпроси.

Тарик Рамадан и евроислямът

Ограничеността на крайните представи за исляма и за мюсюлманите проличава, когато анализираме и някои аспекти на академичния дебат сред западните мюсюлмански учени и реформатори, които преосмислят класическите религиозни постановки в съответствие с реалностите на

⁴² Lia, B. and Å. Kjøk. *Islamist Insurgencies, Diasporic Support Networks and their Host States: The Case of the Algerian GIA in Europe 1993-2000: Forsvarets Forskningsinstitutt (FFI), Report 2001/03789* (www.mil.no/multimedia/archive/00002/Lia-R-2001-03789_2134a.pdf).

⁴³ Schmid, A. P., and J. d. Graaf, цит. съч., 1982. *Violence as Communication: Insurgent Terrorism and the Western News Media*. London: Sage.

⁴⁴ Lia, B., and K. H.-W. Skjølberg. *Why Terrorism Occurs: A Survey of Theories and Hypotheses on the Causes of Terrorism*. Kjeller: *Forsvarets Forskningsinstitutt (FFI), Report 2000/02769* (http://www.mil.no/multimedia/archive/00004/Lia-R-2000-02769_4938a.pdf).

⁴⁵ Lia, B. and Å. Kjøk. *Islamist Insurgencies...*, p. 8.

модерния свят и с глобализационните процеси, без да излизат от широките рамки на догмата. И те подобно на ислямистите се обръщат към Корана и “пътя” на Пророка Мохамед, за да посочат параметрите на отклонение от тях и да възстановят първичната и неизменна чистота на вярата, но наред с това отчитат дистанцията на времето и промяната в условията, допускайки възможност за актуализиране и либерализиране на теорията и практиката. Реформаторите ревизират постулата за универсализма на схоластичните тълкувания и историзират традицията с аргументи за нейната зависимост от обстоятелствата, културата и властта. След смъртта на Пророка и края на управлението на праведните халифи (661 г.) е настъпило субективизиране и дори изопачаване на кораничните истини под влияние на лични интереси и разбирания и същевременно неправилните интерпретации на ислямските първоизточници са абсолютизирани като вечни Божи закони. Онова, което се очаква от днешните мюсюлмански учени, е да изчистят вярата от наслоените заблуди и мъртвите догми и да възстановят функциите ѝ в руслото на пълноводния живот. Интелектуалният феномен *евроислям* се гради върху съчетаването на вечните ценности на религията и съвременното преформулиране на нейните норми и предписания.

Колкото и да е парадоксално, един от най-изявените модерни европейски мюсюлмански интелектуалци реформатори е внук на Хасан ал-Банна, основателя на *Мюсюлмански братя*. Философът проф. Тарик Рамадан (род. 1962), египтянин по произход, швейцарски гражданин и жител на света, роден, израсъл и образован в европейска среда, защитил дисертация на тема за Ницше, е сред най-влиятелните, макар и спорни публични личности, които са си извоювали правото да говорят от името на мюсюлманската общност в Европа. Той е автор на няколко книги на френски и арабски, сред които се открояват преведените на английски *Ислямът, Западът и предизвикателствата на съвременността* и *Западните мюсюлмани и бъдещето на исляма*⁴⁶. В трудовете му се дискутират три фундаментални теми: нуждата от дълбока духовна религиозност сред мюсюлманите на основата на ислямските първоизвори; излизането на западните мюсюлмани от изолацията им на малцинство и пълноценното им участие в обществата, в които живеят; изискването за нов, вдъхновен от вярата морал в поведението на всеки отделен мюсюлманин и в социалните и икономическите взаимоотношения. Тези три теми формират цялостна теория за нуждата от религиозна, културна и социална реформа и разглеждането на религията през призмата на всички аспекти на живота.

⁴⁶ Ramadan, T. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Markfield, 2001; *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford, 2004.

Тарик Рамазан се включва в дебата за глобализацията, която според него е преди всичко икономически процес, управляван от западния капитализъм и налагащ доминиране на икономическите интереси във всички сфери на човешката активност. Той носи характер на хегемония, доколкото цели да наложи своята философия и практика чрез икономически механизми и специфични международни организации от сорта на Световната търговска организация, Световната банка и Международния валутен фонд. В глобалната система господстват западните интереси, които превръщат Юга в подчинен, второстепенен регион. Този процес има само едно културно измерение, понеже Западът отхвърля каквото и да било обмен на възгледи на равноправна основа и по-скоро налага “диалогичен монолог” или “интерактивен монолог”, като зачита другостта само в качеството ѝ на екзотичен нюанс. Западът заплашва оцеляването на цивилизацията, удавяйки света в типичния си начин на живот, духовност и морал.⁴⁷

Според Тарик Рамадан именно ислямът с неговото внушително културно наследство е най-подходящата за глобализацията сила, която е способна и длъжна да взаимодейства и да встъпва в пряк диалог с глобалния, западния капитализъм. Мюсюлманите разполагат с потенциала да отговорят на всеядната алчност на глобализацията, но за да се случи това, е необходимо да признаят нейните процеси и да им дадат задълбочено и комплексно тълкуване. Подобна стъпка предполага коригиране на някои ислямски догми. Прословутото поделяне на света на *Дом на исляма* (*Дар ал-ислям*) и *Дом на войната* (*Дар ал-харб*), допълнен с *Дом на договореността* (*Дар ал-ахд*), вече не може да бъде поддържано с такава категоричност. В свят, в който икономическите интереси не зачитат националните граници и международните отношения и връзки са придобили изключително сложен характер, географските критерии за дефиниране на религиозни или цивилизационни различия са изгубили своята валидност. В нашата епоха планетата се е превърнала в един дом. Дихотомичното поделяне на света на два “дома” засяга не само географската сфера, но най-вече е свързано с детайлни юридико-правни норми за статута на мюсюлманите в немюсюлмански държави.⁴⁸ То не противоречи на духа на исляма, който според Рамадан е динамичен и рационален. В миналото обаче ислямската мисъл и юридическата практика са претърпели развитие в зависимост от историческите условия и от човешките интереси и интелектуални възможности. Разделението на *Дом на исляма* и *Дом на войната* и съответстващите им правни предписания

⁴⁷ Ramadan, T. *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 33, 172, 174; *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, pp. 58-9, 66, 163.

⁴⁸ Ramadan, T. *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 63-69, 75, 175-7; *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, p. 202.

например не са формулирани с такава категоричност в Откровението и в пророческата сунна, а са по-скоро относително късна юридико-богословска конструкция в отговор на специфични обстоятелства.⁴⁹ Рамадан прави сходен паралел и между други два концепта – за богослуженето (*ибадат*), т.е. правилата за религиозните ритуали, и за поведението (*муамалат*), т.е. нормите за етични социални взаимоотношения. Докато първите са твърдо установени в свещените текстове, вторите са изведени от мюсюлманските учени в резултат на техните усилия (*иджтихад*). Практиката на иджтихада е изиграла решаваща роля за предефиниране и отхвърляне на остарелите предписания и дедуциране на нови норми в рамките на шариата. Коранът е низпослан в определен исторически контекст, но е съобразен с възможностите на човешкия разум, затова и поощрява хората да размишляват и да използват интелекта си за извличане от откровението на етичните и юридическите закони. Въпреки че ядрото на ислямската вяра – Коранът и сунната – е строго фиксирано и не подлежи на изменения, съществува важна сфера, отворена за трансформация, еволюция и адаптация към културните и историческите контексти, а именно – зачитането на обществения интерес при тълкуването на първоизворите (*маслаха*), законотворчеството чрез строго и задълбочено придържане към Корана и сунната (*иджтихад*) и юридико-богословските постановления в отговор на поставени въпроси (*фатуа*).⁵⁰ В човешката природа е вложена интуицията за трансцендента, религиозната практика обаче се конструира чрез средствата и механизмите на разума и следователно се повлиява от мястото и времето. Тук се крие и потенциалът за реформи.

Тарик Рамад признава парадокса в процеса на глобализацията: чрез разрушаването на социалната структура, от една страна, се отварят възможности за разпространение на религиозното знание, но от друга, това подклажда страстите на идентичността, което често граничи с изолацията и капсулирането в рамките на общността. Докато очертанията на традиционния ислям се рушат под напора на модерността и глобализацията, мюсюлманите повече отвсякога акцентират върху ислямския компонент от своята идентичност и се стараят да изтъкнат достойнствата му наред с усилията да се предпазят от външни влияния и иновации.⁵¹

Като подчертава духовния, а не юридико-правния елемент на мюсюлманската идентичност, Тарик Рамадан изразява своята убеденост, че общността се нуждае от сплотяваща платформа, която да не позволи да я погълнат глобалните процеси и начини на живот. От друга страна, той

⁴⁹ Ramadan, T. *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 36, 55-6; *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, pp. 63, 69.

⁵⁰ Ramadan, T. *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 9, 16-7, 20, 34-7.

⁵¹ Пак там, с. 4, 12, 14, 16, 32–33, 62, 76.

отхвърля всички форми на законоведски диктат, особено т. нар. *малцинствено право (фикх ал-акаллият)*, т.е. предписания за мюсюлманите в западна диаспора. Тази правна рамка разглежда статута им като ситуация на вярващи, които живеят на враждебна територия и попадат под параграфа за юридическите изключения – позволено им е временно адаптиране и облекчаване на предписанията за тях в сравнение с валидните за чисто мюсюлманските общества. Според Рамадан подобно изключване от нормата поставя мюсюлманите в положение на заплашено малцинство, пречи им да развият социална активност и което е по-важно, възпира ги от усилия за промяна на общество, дълбоко несъвместимо с изискванията на тяхната вяра. Дуалистичната визия води до маргинализиране на мюсюлманите на Запад и ги принизява до равнището на затворено малцинство от “вечни чужденци”.⁵²

Рамадан не премълчава съществуващите различия между ислямската и западната цивилизация. Той смята, че главното разминаване между тях се корени в антиклерикалната традиция в западната политика, философия и наука. Църквата е допуснала грешката да ограничи свободата на рационалното мислене, в резултат на което рационализмът е бил възприет като победа над религията и рационалистичните тенденции в науката и политиката са приели облика на секуларизъм и антиклерикализъм. И нещо повече, християнството е обременило вярващите с концепта за първородния грях, което впоследствие се е култивирало във формата на сексуалните табута с цел да се затегне моралната власт на Църквата над общността. Оттук произтича изводът, че християните по традиция са потискани от предписанията на своята вяра и че съпротивата срещу нормите е приела форма на скептицизъм по отношение на всички трансцендентни ценности. В исляма никога не са се развивали подобни комплекси: липсва идеята за първородния грях, рационализмът се е утвърдил като част от религиозното мислене, сексуалността не е табу, а човешката еманципация не налага задължително враждебност спрямо религията.

В християнската култура отношенията между вярващ и трансцендент с медиатор Църквата са породили идеята, че модерността – триумф на човека като рационален индивид, който използва научния си капацитет за облагородяване и усъвършенстване на своя свят – е равностойна на освобождаване от религиозния гнет и от фатализма, което може да бъде постигнато единствено чрез радикални форми на секуларизъм. Ислямът показва, че подобно свойствено за Запада разделение между светско и духовно би могло да се избегне, без да се накърнят устоите на обществото. Секуларизацията води до загиване на

⁵² Пак там, с. 53, 107, 158–160.

моралните ценности, които се асоциират с религията, и до безгранична алчност за материални блага и финансова изгода. Ислямската модерност е способна да вдъхне на обществото нова нравственост, като възстанови баланса между религия и светско начало, етика и човешко поведение.⁵³

Въпреки че Тарик Рамадан признава културните различия между Запада и исляма и техните социални последствия, той подчертава, че това не бива да води до партикуларизъм. Култивирането на нравствена дихотомия между исляма и неговите “врагове” би могло да формира у мюсюлманите чувство за морално превъзходство и високо себесъзнание пред лицето на порицавания “друг”. Накрая обаче това само ще парализира мюсюлманската общност, която ще се изолира и ще се изключи от главното русло на историята, и нещо повече, ще се лиши от възможността да реформира глобалната система отвътре. И още, като хора, изповядващи универсална световна религия, мюсюлманите са морално задължени да се включат в равнопоставен диалог и дискусия за общочовешките културни и духовни ценности с представителите на другите вероизповедания, иначе не биха могли да претендират за отговорната си мисия. Обмяната на идеи не означава разводняване и обезличаване на доктрината. Нейното ядро, очертано от Корана и сунната, трябва да се съхрани и стриктно да се пази, но всичко останало, което е плод на човешка интерпретация, може да се реконструира според условията и потребностите на всяка епоха. Универсалността на исляма като исторически и цивилизационен феномен се проявява и в потенциала му за адаптация към специфичната среда, в която се е разпространявал през вековете, както и за способността му да възприема позитивни влияния.⁵⁴

Ако страната, в която живеят, независимо дали е мюсюлманска или не, признава правото им да упражняват своята религия, мюсюлманите се превръщат в неотделима част от съответното общество с произтичащите от това права и задължения. Те са призвани да спазват законите и реда в своята държава и да участват пълноценно в социалните дейности, за да се постигне напредък в нейното развитие и да се ускори реализирането и прилагането на нравствените ценности.⁵⁵

Фундаментално различие между западния и ислямския морал според Тарик Рамадан се корени в това, че законодателната визия на Запада се гради върху грижата за човешките права, а ислямът изтъква задълженията на хората пред техния Създател. Бог е отредил синовете на Адам да бъдат негови заместници на земята, което ги натоварва с отговорност за всички аспекти на живота, индивидуално поведение, социални връзки и

⁵³ Ramadan, T. *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 121-4; *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, pp. 1-8.

⁵⁴ Ramadan, T. *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 5, 78, 107-8.

⁵⁵ Пак там, pp. 54-5, 72-3, 121-4.

икономическа активност.⁵⁶ В тези идеи на Тарик Рамадан се съдържа сериозен принос на мюсюлманските мислители в дебата за глобализацията. Тя се представя като пуснато на свобода от Запада чудовище, което следва собствена вътрешна логика и отхвърля всякакви етични ограничения и задръжки. Това е процес, който цели да запази собствения си вътрешен динамизъм, независимо какво опустошение (морално, културно и икономическо) оставя след себе си. Западът е изчерпал ресурсите си за контрол над този огромен механизъм, но ислямът предлага морална рамка, позволяваща на хората да го овладеят и регулират чрез етичните норми.⁵⁷ Тук Тарик Рамадан явно се присъединява към критиците на неоконсервативните възгледи за глобализацията, консумативността и неоимпериализма, като се стреми да възроди нравствеността в западното общество. Той разглежда процеса на глобализацията като незавършен проект, който все още не е успял да елиминира дихотомията между Запада и исляма. Това донякъде се обяснява с хегемоничната арогантност на Запада, който отказва да приеме правото на съществуване на другите култури като негови равноправни партньори. То обаче се дължи и на специфичните форми на партикуларизъм в ислямския свят, които водят до изключително чувство на превъзходство и до архаични интерпретации на текстуалната традиция. А западните мюсюлмани страдат от двоен малцинствен комплекс: по отношение на мюсюлманския “център”, най-вече арабския свят, и по отношение на обществата, в които живеят. За да се освободят от тези комплекси, те трябва да преформулират своята идентичност на мюсюлмани, които са и западни граждани, да възродят дълбоката духовна религиозност и да участват активно в социалния живот.

Идеите на Тарик Рамадан за възкресяване на исляма в съвременния свят не са нови. Мисълта за разграничаване в религиозната теория и практика на божественото от човешкото и на вечното от временното се съдържа още в ученията на Шах Валиуллах (1703–1762), Мухаммад Абду (1848–1905), Рашид Рида (1865–1935) и други видни личности. Тези мюсюлмански интелектуалци обаче са живели в епоха на протогобализация и конфронтиране със западния експанзионизъм, което е изострило възгледите им. Тарик Рамадан внася нов и особено важен елемент в тази тенденция на преосмисляне на “класическия” ислям: дефиниция на “своя” и на “другия”, провокирана от променящите се условия на глобализацията и съобразена с тях. Предефинирането на тези две категории се прави не само под външния натиск на враждебните

⁵⁶ Пак там, pp. 18, 69, 82, 95, 113, 182; *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, pp. 140-6.

⁵⁷ Ramadan, T. *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 73, 148-153, 160, 171, 181; *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, pp. 22-4, 99, 181, 246, 311, 315.

западни сили, но и с оглед на универсалността на исляма, която досега е концептуализирана като всеобхватност на тесногръда, ограничена и затворена доктрина и затова е възпирала мюсюлманската общност от участие в глобалните процеси и я е обрекла на маргинализиране в периферията на съвременното. Тази закостеняла доктрина е попречила ислямът да се модернизира и е спряла интелектуалното развитие на общността, а мюсюлманите на Запад е превърнала в заложници на догматични юридически казуси. Ислямът според Рамадан не само позволява на мюсюлманите да живеят на Запад по изключение, но и ги задължава да спазват законите в своите страни и да участват активно в обществения живот.

И така, от пръв поглед изглежда, че сякаш днес съществуват различни “видове” ислям, сред които се открояват две главни линии на интерпретация на първоизворите в зависимост от променящите се исторически условия: радикална и умерена. И двете тръгват от Корана и пророческата традиция (*сунна*), които са строго фиксирани и изключват всякакви нововъведения, но допускат актуализиране на съществуващите догми и тълкуване на отделни, недотам категорични постановки. Въпреки че политическият ислям и евроислямът си поставят различни цели, имат различни сфери на влияние и прилагат различни стратегии, те са проявления на общия за мюсюлманите стремеж към реформиране на обществото със средствата на религията.