

Симеон Евстатиев

**РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В АРАБСКИЯ СВЯТ
ИСЛЯМЪТ В ОБЩЕСТВОТО**

София, 2011

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на автора и на издателство „Изток-Запад“.

© Симеон Евстатиев, автор, 2011
© Издателство „Изток-Запад“, 2011

ISBN 978-954-321-966-7

Симеон Евстатиев

**РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА
В АРАБСКИЯ СВЯТ
ИСЛЯМЪТ В ОБЩЕСТВОТО**





На Галя и Симона

Съдържание

Бележки за транслитерацията и оформлението на текста / 11

Предговор / 15

Глава I.

Предизвикателства и подходи

- §1. Религия и политика.
Към преразглеждане на западния дебат за исляма
Завръщането на религията 24
Обществени дебати за исляма 33
- §2. Знание, религия и политика.
Ориенталистика и ориентализъм
Ислям, християнство и ориенталистика..... 48
Ориентализъм и антиориентализъм..... 59
- §3. „Сблъсък на цивилизациите“
или „ислямо-християнска цивилизация“ 83

Глава II.

Религия и политика през Средновековието

- §1. Общество и политика в предислямска Арабия
Корени на арабската политическа култура..... 102
Представи за обществото и политиката 111
- §2. На историческата сцена.
Пророчество, благочестие и власт на Бога в Корана
Коранът и „политиката на благочестието“ 125
Обществото във времепространството 132
Пророчество и политика в Корана 136
Коранът за властта 148

§3. Религиозен авторитет и политическа власт в ранния ислям	
Пророкът Мухаммад	
и раждането на „мюсюлманската политика“	153
„Най-добрата общност“ и „повелята на одобряемото“	157
Халифатът. Духовен авторитет и светска власт	168
„Ортодоксия“ и „ортопраксия“ в исляма	176
Фитна – последици от голямото изкушение	180
§4. Класически религиознополитически модели.	
Халифи, улеми и историци	
Траектории на религията и политиката.	
Умаййади и Аббасиди	183
Хадисите и политическото управление	192
„Домът на исляма“. Джихад	199
Мухаддиси срещу мутакаллими	206
Историци за религията и политиката	212

Глава III.

Приемственост и промяна през Новото време

§1. Традиция и обновление пред прага на модерността	
Ислям, традиция и модерност	236
Новото време и уахабитският ортодоксален импулс	248
§2. Модерни усилия за реформа	
и фрагментация на религиозния авторитет	
Обновление и реформа	260
„Фундаментализъм“ и „ислямизъм“.	
Криза на религиозния авторитет	266
Възраждането на исляма и съвременните	
„Мюсюлмански братя“ в Египет	274
§3. Ливанските суннити и шиити за исляма в обществото	
Шейх Файсал Маулауи	
и суннитската „Ислямска група“	284
„Партията на Аллах“	
и аятоллах Мухаммад Фадлаллах	300

Приложение

Арабски извори в превод на български език

Ибн Исхак/Ибн Хишам	
Мединската конституция.....	318
Ибн Исхак/Ибн Хишам	
Споразумението при Худайбийя.....	322
Ал-Уакиди	
Проповедта на Мухаммад в Табук	324
Абу ал-Хасан ал-Мауарди	
Договорът на имамата	325
Ибн Халдун	
Значение на родовата солидарност и религията за изграждане на държавата	330
Джамал ад-Дин ал-Афгани	
Полемика с Ернест Ренан.....	334
Абд ар-Рахман ал-Кауакиби	
Природата на деспотизма.....	338
Хасан Ал-Банна	
Трактат за джихада	341
Хасан ат-Тураби	
Политиката и управлението	347
Шейх Файсал Маулауи	
Ислямско становище относно атентатите в Ню Йорк и Вашингтон	351

Библиография / 363

Показалец / 403

Бележки за транслитерацията и оформлението на текста

Книгата е насочена както към тесни специалисти в областта на арабистиката, ислямознанието и блискоизточните изследвания, така и към по-широка читателска аудитория. Тя би могла да обхване не само колеги от различни академични дисциплини в сферата на хуманитарните и социалните науки, но и читатели, интересувачи се от миналото и настоящето на арабския свят и исляма, както и по-общо от социална, политическа или културна история, религиознание или богословие, философия и политология, социология и други свързани с тях области на знанието. Ето защо при предаването на арабски термини и ислямски понятия, както и при цялостното оформление на книгата, съм се опитал да намеря удачен баланс между стремежа към максимална научна прецизност в „изработването“ на текста и идеята за неговата четивност на български език. В този подход само на пръв поглед има известна двойственост, а изборът му изцяло е израз на стремежа ми към съобразяване с потенциалния адресат на книгата – тя се публикува на български език и нейното съдържание трябва да бъде напълно разбираемо за българския читател.

* * *

В системата за позоваване са използвани бележки под линия. При първо позоваване на даден източник в съответната бележка са изписани неговите основни библиографски данни: фамилно име и инициали на първите имена на авторите (с изключение на арабозичните извори и изследвания), заглавие, място и година на издаване. По-нататък съответният източник се дава в съкратен ва-

риант съобразно утвърдените академични правила. Пълните данни на привлечените извори и изследвания, включително цялостно изписаното първо име на автора и издателството, са поместени в приложения накрая на книгата библиографски опис на цитираната литература. В началото на тази обща библиография е включен и списък на използваните в бележките под линия съкращения, например *IJMES* за обозначаването на *International Journal of Middle East Studies* или EI за *Encyclopaedia of Islam, New Edition (EP)*, Leiden, 1960–2005.

Посредством съкращението „г.х.“ („година по хиджра“) на отделни места в текста се отбелязва датата на дадено събитие по мюсюлманския лунен календар, последвано от наклонена черта и съответната датировка по Григорианския календар. Аналогично с „в.х.“ се означава „век по хиджра“. При изписването на съответния век по хиджра се използват арабски цифри, а не римски, каквито – съгласно наложената академична практика – се употребяват при изписването на столетията по Григорианския календар. С това двойно датиране обикновено се цели да бъде дадена по-точна представа за „отстоянието“ на дадено събитие или явление от възникването на исляма през първата половина на VII в.сл.Хр.

Предаването на арабските понятия и имена на български език в книгата става посредством транслитерация. Възприетата от мен система в известен смисъл може да бъде определена като „транслитерация на две нива“: диакритични знаци се използват само при предаването на арабски термини и понятия. По правило транслитерираните курсивирани термини са обяснени или преведени на български език при тяхното първо споменаване. При предаването на арабски собствени имена и географски названия на български език се използва транслитерация без диакритични знаци. За малцината на брой читатели арабисти изписаните по този начин имена и названия са лесно разпознаваеми, а за останалата част от аудиторията основният текст на книгата ще бъде значително по-четивен на български език.

При използването на транслитерация без диакритика за предаване на арабски собствени имена и географски наименования се изпуска не само началната *хамза*, но и началният *‘айн*: Умар (не Омар, но не и ‘Умар, както би следвало да бъде, ако се приложи без изключения принципът за транслитерация без диакритика), Усман (не Осман, но не и ‘Усман), Али (а не ‘Али), А’иша (а не ‘А’иша)

Абдаллах (а не ‘Абдалаллах или ‘Абд Аллах), Аббас (а не ‘Аббас). В тези случаи се вода основно от принципа за четивността. За специалистите тези имена са разпознаваеми, а останалите читатели ще придобият представа за тяхното по-коректно произнасяне, без в същото време вниманието им да се отклонява към твърде специализирани диакритични знаци. Налагането на правилно произнасяне и изписване на всички имена и географски реалии от арабски език не би могло да бъде – и не е – сред целите на тази книга.

Читателят ще забележи също, че при транслитерацията (със и без диакритика) се използват /йу/ и /йа/ вместо българските букви /ю/ и /я/, например Йусуф (а не Юсуф), ал-Йа‘куби (а не ал-Якуби), Умаййади (а не Умайяди, нито по-старото възприето у нас Омеяди)¹. Така се постига много по-точно съответствие на транслитерираната дума с арабската фонетическа система – при това без текстът да се утежнява допълнително със знаци под и над буквите в случая със собствените имена и географските названия. Наименования като Худайбиййа например трябва, разбира се, да се изписват при практическа транскрипция с /я/: Худайбия. При подобни наименования в книгата следвам последователно правилата за транслитерация без диакритика, защото те нямат утвърдено изписване на български език.

Отделни неправилно възприети в българската езикова практика имена се дават във вид, по-близък до техния арабски оригинал, което се прави в съответствие и с международните научни норми. Най-характерен пример в това отношение е името Мохамед: наложило се така в българския език под влияние на османотурския, в книгата то се изписва като Мухаммад. Същевременно прекаленото упорство на специалиста за „поправяне“ на погрешно възприети наименования понякога може да внесе объркване у читателя, вместо да подпомогне неговото възприемане на по-важното в случая – разглежданите обществени процеси и културни явления. Затова някои понятия и имена са оставени според досегашната им утвърдена употреба в българския език, така например Кайро (а не ал-Кахира), Медина (а не ал-Мадина), Гамал Абдел Насър (а не Джамал Абд ан-Насир), аятоллах (а не айат Аллах).

¹ Разбира се, при практическа транскрипция в тези случаи би трябвало да се използват съответно буквените знаци /ю/ и /я/.

Освен при предаването на ключови термини и понятия пълна транслитерация с всички диакритични знаци е използвана само в системата от позовавания на арабски извори и изследвания. Пълната транслитерация при библиографския опис на арабски извори и изследвания е в помощ на специалистите при тяхната точна ориентация в съответното заглавие. Чрез транскрипционния знак /ˈ/ се изразява арабската ларингална съгласна 'айн, а посредством /ˈ/ се предава задноезичният консонантен звук *хамза* (който съгласно наложилата се практика в академичната литература не се изписва в началото на думата). Читателят, който не е по-тесен специалист, може в хода на текста просто да „изпуска“ тези два знака, както и диакритичните знаци², използвани при пълната транслитерация:

- чертичките над буквите, обозначаващи дългите гласни /ā, ī, ū/;
- чертичките под графичните знаци на интерденталните съгласни звуци /ç/ (сходно с английското /th/ в думи като through или thin) и /ʒ/ (произнасяно подобно на английското /th/ в думи като this и that);
- точките под буквите за предаване на емфатични /ṭ, ḍ, ẓ, ẓ/, ларингални /ḫ/ или задноезични /q/ съгласни, които общо взето нямат аналог не само в българския, но и в останалите европейски езици;
- дъгичките под буквите, показващи, че става дума за ларингалния звук /ḡ/ (понякога сравняван с „парижкото“ /r/ във френския език) или веларния /x/, който е по-твърд от /x/ в българския език;
- дъгичките над буквите /ī, ū/, които показват, че става дума за полугласен звук, част от корена на съответната арабска дума, или за част от дифтонг.

² За фонетичните принципи на пълната транслитерация с диакритични знаци вж. Самсарева, П. „Някои въпроси на транскрибирането от арабски език“, *Филология*, 12–13, 1983, с. 139–154.

Предговор

Предложената на читателското внимание книга¹ е посветена на връзката между религия и политика в арабските общества на Близкия изток, поставени в по-широкия контекст на ислямската история, включително и от гледна точка на тяхното взаимодействие със западния свят. През последните години всяко изследване на подобна тема трудно би могло да се абстрахира напълно от въпросите, възникнали след трагичните събития в Ню Йорк и Вашингтон от 11 септември 2001 г. Тази монография обаче има за цел да отиде отвъд злободневните събития, а ако по някакъв начин ги осветлява, това се прави или посредством изясняване на породилите ги причини и взаимодействията между различни фактори, или чрез включване в академичния дебат около ролята на религията в обществения живот. Книгата не е и енциклопедически компендиум, нито справочно издание, което претендира да обхване всички религиознополитически течения или да направи панорамен преглед на различните мюсюлмански групировки в арабския свят. В монографията е привлечен исторически и съвременен материал, подчинен на общия проблем за отношението между исляма и политиката в арабския свят. Това отношение е разгледано посредством анализ на взаимосвързани проблеми и конкретни случаи, които разкриват ролята на исляма в обществото.

¹ Книгата се издава със съдействието на международната програма International Policy Fellowships към Института „Отворено общество“ и Централноевропейския университет, Будапеща. Част от засегнатите в монографията теми и проблеми са резултат от предоставената по тази програма възможност за изследователска работа в богати библиотеки в Германия, САЩ и Турция, както и за теренни наблюдения в арабския свят.

Все по-видимото присъствие на религията в обществения и политическия живот на много места по света, включително и в бастиона на секуларизма – Европа, провокира социални и културни процеси, които налагат преосмислянето на редица конвенционални парадигми. Сред тях са различните версии на теорията за модернизацията. Нейните „остатъчни действия“, изглежда, продължават да внасят объркване в разбирането на важни тенденции, произтичащи от възраждането на религиите. В своя програмна статия социологът Робърт Утнау говори за глобална „криза на социалната теория“, като заедно с теорията за модернизацията посочва още две основни парадигми, доминирали академичните дискусии за отношенията между религия и политика: теорията за „световната система“ и критическата теория на Франкфуртската школа². Подобно на други „преломни идеи“ от миналото, някои от постановките на тези теории – било за „неизбежните“ процеси на развитие или за универсалната приложимост на заимствани от западният опит принципи на социалния ред – се оказват пречка за разбирането на религиите. Състоянието на съвременните изследвания се усложнява от факта, че в стремежа си към изграждането на теоретични модели и прилагането на универсално валидни схеми учените често са склонни да изпадат в едностранчивост, за което сред най-характерните примери са съвременните противоречиви анализи на процесите в исляма.

В наши дни са във възход ортодоксални и фундаменталистски движения в различни религии, но без съмнение най-активизиран в обществото изглежда ислямът. Неговото публично присъствие, ефектно определено от Жил Кепел като „реванш на Бога“³, поставя сериозни предизвикателства пред модернизатския идеал, който локализира религията в частния живот на индивида. Учени като Питър Бъргър⁴ отбелязват глобалната значимост на процеса, определяйки

² Wuthnow, R. „Understanding Religion and Politics“, *Daedalus*, Vol. 120, No. 3: Religion and Politics, 1991, pp. 1–20.

³ Кепел, G. *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, [1991] 2003.

⁴ Бъргър, П. Л. „Десекуларизацията на света: глобален преглед“. – Във: Бъргър, П. Л. (съст.), *Десекуларизацията на света: възраждащата се религия и световната политика*, София, 2004, с. 9–33.

го като „десекуларизация“, а други – като Хосе Казанова⁵ – очертават тенденции по „деприватизация“ на религията. Все по-уверено се подлага на критично преосмисляне представата за наличието на една „монолитна“ модерност, а мислители като Шмуел Айзенщат и Волфганг Шлухтер формулират по-нюансираната идея за съществуването на „множествени модерности“⁶. Дори пренебрегвалия религията в ранния етап от изграждането на своята теория за публичността Юрген Хабермас вече отчита разнообразните процеси, свързани с ислямското възраждане, християнското пробуждане от евангелистки тип и индуския национализъм⁷.

Свързвано основно с името на Хабермас⁸, използваното в отделни случаи и тук понятие „публичност“ (нем. *Öffentlichkeit*) всъщност има твърде много импликации и най-разнообразни значения в политическата и социалната теория. Макар и невинаги да играе централна роля в книгата, понятието изисква известни разяснения, като се има предвид половинвековният „багаж“, който носи със себе си вследствие на породените от него научни дискусии. Предприетото от Хабермас проучване на публичността е основано на западноевропейския опит от XVIII в. и много от неговите изводи не могат механично да бъдат съотнесени към изследването на арабските общества, особено когато се анализират линиите на историческа приемственост и промяна в ислямската политическа култура.

И все пак теорията на Хабермас съдържа две мощни интуиции, които биха могли да са полезни при търсенето на обяснение за ролята на исляма в обществото. Трябва да подчертая, че настоящата монография няма за цел да се фокусира върху проблеми и дебати, произтичащи от възникването и развитието на отделните дефини-

⁵ Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London, 1994.

⁶ Eisenstadt, S. N. and W. Schluchter. „Paths to Early Modernities: A Comparative View“, *Daedalus*, Vol. 127, No. 3: Early Modernities, 1998, pp. 1–18.

⁷ Habermas, J. „Religion in the Public Sphere“, Lecture presented at the Holberg Prize Seminar, 2005. Показателен е и диалогът между Хабермас и Чарлз Тейлър, помесетен в наскоро излязлата книга Butler, J., J. Habermas, C. Taylor and C. West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Ed. by E. Mendieta and J. Vanantwerpen, Afterword by C. Calhoun, New York, 2011, pp. 61–69.

⁸ Хабермас, Ю. *Структурни изменения на публичността*, София, 1995.

ции за публичността. Тук се използва евристичният потенциал на два пряко отнасящи се до обекта на изследването елемента, свързани с концептуализацията на публичността: 1) идеята, че съществува *междинно* социално пространство, различно от официалните структури на политическата власт, както и от пространствата на отделните семейства или родове; 2) акцентът, че неформалните ресурси и групирания, а не само формалните структури на управлението, имат ефективно действие върху функционирането на обществото като цяло. За целите на настоящото изследване е възприето по-общо разбиране на публичността като пространство между обществото и държавата. Публичната сфера не е нито политическа, нито социална институция, а служи като своеобразна инстанция, от която тези институции биват „наблюдавани“ и регулирани. В този смисъл публичността може да се схваща като „трета сфера“⁹, чрез която – одобрявани или критикувани – социалните и политическите институции придобиват или губят своята легитимност.

Трябва да се отчита, че използването на понятия и методи, разработени въз основа на западния опит, при изследването на други исторически, социални и културни контексти може не само да доведе до по-разширеното разбиране на тези понятия и методи, но и значително да ги преобразува. Бьорн Витрок с пълно основание твърди, че западният социален опит не трябва да служи като „основа за измерване на развитието в други култури“¹⁰. В изследването на близкотоизточните общества и исляма също е за предпочитане да се избягва механичното прилагане на парадигми от „големите наративи“ на модерността. Това не означава, че ключови понятия и парадигми, възникнали като резултат от западно осмисляне на социалния свят, трябва да бъдат игнорирани при концептуализацията и изучаването на близкотоизточните общества. Отчитайки вътрешнокултурните особености на арабския свят и исляма, Дейл Айкелман и Армандо Салваторе смятат, че идеята за публичност притежава изследователски потенциал не само „отвъд Европа“, но и „преди модерността“ – като пространство, „свързващо минало и

⁹ Eder, K. „Making Sense of the Public Sphere“. – In: *Handbook of Contemporary European Social Theory*, ed. G. Delanty, New York, 2006, p. 333.

¹⁰ Wittrock, B. „Early Modernities: Varieties and Transitions“, *Daedalus*, 127, 3 (1998), pp. 19–40.

настояще¹¹. Салваторе дори настоява да бъдат разглеждани „алтернативни траектории за формирането на публичността“¹².

Изследването на арабския свят и исляма от тази гледна точка е едва в зародиш. В предмодерните мюсюлмански общества неформалните връзки между принадлежащите към отделни социални групи и религиозни институции играят важна роля. Тук обаче концепцията за институция трябва да се „възприеме по-скоро в нейното първично значение като утвърдено и социално легитимно средство за изпълнението на дадена задача, отколкото в смисъла на някаква официална, привилегирована група, ‘оторизирана’ от дадена централна власт“¹³. Шмуел Айзенщат, който определя публичността като „сфера, разположена *между* официалната и частната сфера“, подчертава, че понятието обозначава „съществуването на области, които са не само автономни от политическия ред, но са също така и ‘публични’ в смисъл, че са достъпни за различни сектори на обществото“¹⁴. Такива междинни, религиозноориентирани социални пространства, изглежда, винаги са играли важна роля на свързващо звено между „обществото“ и „държавата“, като са функционирали в автономна, „трета сфера“. Тя се гради на основата на автономен морален авторитет, който черпи легитимността си от исляма и има свои характерни особености във всеки един исторически момент.

Вземайки под внимание тази хипотеза, без навсякъде да я извежда непременно на преден план, книгата си поставя за задача да разкрие някои от основните проявления на взаимодействието между сферите на „религиозното“ и „политическото“, като отчита техните вътрешнокултурни особености в историята на арабския свят и исляма. Целта ми е по-скоро да разкрия какви са онези въ-

¹¹ Eickelman, D. F. and A. Salvatore. „Muslim Publics“. – In: Salvatore, A. and D. F. Eickelman (eds.). *Public Islam and the Common Good*, Leiden, Boston, 2004, pp. 3–27.

¹² Salvatore, A. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, New York, 2007, p. 245.

¹³ Eickelman, D. F. „Foreword: The Religious Public Sphere in Early Muslim Societies“. – In: Hoexter, M., S. N. Eisenstadt, and N. Levtzion (eds.). *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, New York, 2002, p. 4.

¹⁴ Eisenstadt, S. N. „Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies“. – In: Hoexter, M., S. N. Eisenstadt, and N. Levtzion (eds.). *The Public Sphere in Muslim Societies*, p. 140.

трешни механизми, които водят до смесването, разграничаването и различната степен на обвързаност на тези сфери. Своеобразното „преливане“ на религията в политиката и обратно е толкова характерно за цялата ислямска история, че определя и дебатите в научните изследвания за тях. Ето защо в самия ход на изложението съм се постарал да покажа и как собствената ми гледна точка се вписва в досегашните академични дискусии за отношенията между исляма и политиката.

В един по-общ план монографията разкрива ключови моменти на приемственост и промяна между функционирането на религиозния авторитет и политическата власт в миналото и настоящето на арабския свят. Доколко ислямската история е интегрална и притежава свой собствен континуитет? Кои са устойчивите елементи във функционирането на религиозния авторитет? До какво води разрушаването на класическите модели, по които този авторитет функционира, вследствие на вестернизиращата секуларизация и модернизация след настъпването на колониалната епоха в блискоизточната история? Наистина и винаги ли духовният авторитет и светската власт в мюсюлманските общества са били неразделими? За да предложи свой отговор на тези въпроси, съм организирал емпиричния материал в монографията чрез три обособени дяла на изложението.

Първият представя критично съществуващите академични подходи и публични дебати за исляма и политиката, като показва сложността на проблематиката. Тук особено място е отделено на ориенталистиката и връзките между наука и политика. Доколко на „ориенталистите“ могат да бъдат вменявани всички грехове за „изопаченото“ разбиране на исляма на Запад? Безспорните исторически различия между блискоизточния ислям и латинското християнство, които стоят в основата и на фундаментални културни несходства, са поставени на обсъждане чрез съпоставка на две противоположни тези – Хънтингтъновия „сблъсък на цивилизациите“ и тезата за съществуването на една „ислямо-християнска цивилизация“, предложена от Ричард Булиет.

Вторият дял е групиран около ключови класически модели и възгледи, като има за цел да покаже и чрез изследването на конкретни случаи някои водещи вътрешнокултурни аспекти на връзката между религия и политика. Корените на „мюсюлманската политика“ са потърсени още в някои проявления на древноарабската

политическа култура, като акцентът е поставен върху ранния и класическия ислям през средновековната епоха. Разгледана е нормативната религиозна визия за властта и управлението в Корана, като е открито връзката между пророчество и политика. Очертана е ролята на пророка Мухаммад ибн Абдаллах и ранноислямската общност (*умма*) за изграждането на доктриналните образци за действието на религиозния авторитет. Предлага се и преосмисляне на въпроса за ортодоксията в исляма. Можем ли да говорим за ислямската традиция, ако приемем, че не съществува „монолитен“ ислям? Открити са някои автономни социални пространства на религиозния императив, около които мюсюлманите се групират в дебатите и предоговарянето на ключови въпроси на догмата и обществения живот. Предложен е анализ на възгледите на средновековни арабски историци и религиозни учени за връзката между религия и политика.

Третият тематичен кръг, съставляващ монографията, е посветен на Новото време и съвременността, от които са подбрани конкретни случаи. Чрез тях се разкриват аспектите на приемственост и промяна, като се очертават и конкретни дълготрайни тенденции в начина, по който религията и политиката действат в обществото. Въз основа на въведения за разглеждане емпиричен материал тук също предлагам своята гледна точка към някои ключови концепции и парадигми, свързани с разбирането на основни понятия, прилагани в изследванията върху исляма: реформа и обновление, фундаментализъм и възраждане. По този начин е открито и съвременната криза на религиозния авторитет в исляма, като са показани и причините, породили част от неяснотите и пресилените хипотези, обсъждани в първия тематичен дял на книгата. Поместените в края приложения не просто онагледяват засегнатите в монографията теми, а са интегрална част от нейния текст.

* * *

Настоящият труд е резултат от изследователска работа и дългогодишни натрупвания, за които авторът е задължен на редица хора и институции. На първо място трябва да спомена колегите ми от катедра „Арабистика и семитология“ и от Центъра за изследване на религиите в Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Тук е невъзможно да изредя имената на всички онези, на които съм признателен за осмислянето на отделни аспекти от съдържанието

на книгата. И все пак сред българските си колеги и приятели бих желал да спомена поименно моя учител Йордан Пеев. Най-сърдечно благодаря и на Росица Градева, Пламен Макариев, Диана Мишкова, Милияна Каймакамова, Георги Каприев и Владимир Градев. Сред чуждестранните ми колеги съм особено задължен на Дейл Ф. Айкелман за неговата постоянна и щедра подкрепа. Благодарен съм за помощта, сътрудничеството и разбирането, проявявано през годините на работа върху теми от този текст, и на Марибел Фиеро, Рудолф Петерс, Тилман Нагел, Ерик Купър, Йоханан Фридман, Ричард Булиет, Пол Мартин и Робърт Хейдън. Провеждането на изследванията, включени в тази книга, нямаше да бъде възможно без съдействието, оказано ми не само от Института „Отворено общество“ в Будапеща, но и от фондация „Андрю Мелън“ и Фонд „Научни изследвания“ към Министерството на образованието, младежта и науката. Задължен съм също така на Департамента по антропология на Университета в Питсбърг, САЩ, който ми предостави безценна възможност да ползвам и библиотечни ресурси на световно равнище. Признателен съм за всичко и на моите родители, които често и с нетърпение питаха „кога ще излезе книгата“. И накрая, но не на последно място, бих искал да изкажа благодарността си на издателство „Изток-Запад“ и лично на Любен Козарев за професионализма и търпението.

Глава I

Предизвикателства и подходи

§1. Религия и политика.

Към преразглеждане на западния дебат за исляма

Завръщането на религията

Религията е основен източник на идентичност, ценностни ориентации, обществени и политически нагласи в глобален мащаб. Секуларизирана Европа не е и не би могла да се разглежда като правило, а очевидно е изключение в съвременния свят. Индустриализацията и модернизацията в цели региони на света – Съединените американски щати, Близкия изток и Северна Африка, Централна Азия, Япония и Югоизточна Азия – съвсем не доведоха до осъществяването на либералната мечта, която спотоява религията в частната сфера. Самите основи на изгражданата разделителна стена между религията и политиката според прочутата фраза на Томас Джеферсън изглеждат разклатени. В наши дни вярата отново играе важна роля в обществения живот и затова Питър Бъргър е напълно прав, като говори за „десекуларизация“ и подчертава, че „тези, които пренебрегват религията в анализите си на съвременната ситуация, в същото време поемат сериозен риск“¹. Много от интелектуалните течения и политическите движения на модерността всъщност поеха този риск, но нашата съвременност, често определяна като „постмодерност“, съвсем не се оказа „разомагьосана“.

През втората половина на XX в. и особено до края на осемдесетте години науките за човека и обществото бяха подвластни на теорията за модернизацията. Нейните различни версии определяха в продължение на десетилетия политиката на великите сили и ключовите международни организации, а оттук и съдбата на народите от Третия свят. Изхождаше се от презумпцията, че секуларизацията е необходима предпоставка за модернизацията, а политическото развитие предполага постепенното изключване на религията от системата на обществените отношения. По силата на

¹ Бъргър, П. „Десекуларизацията на света: глобален преглед“, с. 33.

тази теория, особено в нейния „класически“ вариант, религията попадаше в графата на „традицията“. Тя на свой ред се смяташе, ако не за изместена, то поне за постепенно изтласквана от дневния ред на модерността. Така традицията трябваше да потъне в „праха на миналото“, обречена на забвение, при което се очакваше икономическата специализация и просперитетът сами по себе си неминуемо да доведат до политическа институционализация и напредък.

Съвременният исторически опит опроверга възгледите на модернизационните теории за ролята на религията в обществото. Все по-активен в публичното пространство на много страни не само в Близкия изток, ислямът отправя сериозни предизвикателства към някои от основните постулати на западния либерален секуларизъм и на теорията за развитието, според която модернизацията означава не само неизбежна, „прогресивна“ секуларизация, но и вестернизация – „озападняване“ на обществения живот. Американският социален антрополог на Близкия изток Джон Еспозито съвсем основателно подчертава, че „твърде често политическите анализи и правенето на политика се основават на един либерален секуларизъм, който не успя да осъзнае, че самият той представлява *един* светоглед, а не светогледът или парадигмата, и може лесно да се изроди в ‘светски фундаментализъм’, възприемащ своите принципи като очевидна сама по себе си и универсална истина или норма. По този начин алтернативните светогледи или идеологии лесно се отхвърлят като аномални, погрешни, ирационални, като фундаменталистка или екстремистка заплаха“².

Ако западният либерален подход към религията е изправен пред предизвикателството да преосмисли някои от своите постановки в тази насока, добре познатата като официална идеология в нашите източноевропейски общества крайна марксистка версия на теорията за модернизацията претърпя провал. Тя разглеждаше религията като „идейна надстройка“, осъдена на забвение, заедно със съответните „носещи“ общественopolитически и икономически формации. Оттук и клишетата за полумитичните „прогресивни“ и „реакционни“ сили, определящи хода на историята, насочен към

² Esposito, J. L. „Islam and Civil Society“. – In: Esposito, J. L. and F. Burgat (eds.). *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, New Brunswick, New Jersey, 2003, p. 98.

осъществяването на идеята за прогреса³. В рамките на тази марксистка интерпретация направо се постулираше „деформираният“ характер на общественopolитическото и идейното развитие на мюсюлманските народи през Новото време, което не се вместило в отредената му идеологическа схема: „Национализмът и ислямът еволюират като част от развиващия се свят, посвоему отразявайки в повече или по-малко верен (или изопачен) вид хода на неговото обществено, икономическо, политическо и социално-културно развитие.“⁴

Без да претендират, че знаят всички „верни отговори“, в своята книга „Мюсюлманската политика“ американските учени Дейл Айкелман и Джеймс Пискатори подчертават неоснователността на тези исторически и социологически интерпретации. Те твърдят, че „за разлика от идеите на ранната теория за модернизацията и на вдъхновените от марксизма теории традицията често е силно средство за еволюционна и революционна промяна“⁵. Двамата изследователи привеждат и изразеното още в самото начало на деведесетте години на XX в. становище на изтъкнатия петербургски арабист ислямовед Михаил Пиотровски: „Преди двадесет години ние смятахме, че религиозните вярвания отмират. Днес жънем плодове на тази заблуда.“⁶ Не само религията, но и самата традиция, с която тя е свързана, се намират в много по-сложни и комплексни взаимоотношения с „развитието“, а поставянето на резки разделителни линии между тях често е подвеждащо и опростява историческия анализ, като го прави твърде схематичен.

Всъщност често е много трудно да се прокара ясна граница между „традиционни“ и „модерни“ общества или култури. Разбирането на арабските общества през призмата на дихотомиите, характерни за теориите за развитието и модернизацията – „традиция“

³ Срв. Полонская, Л. Р. „Введение“. – Във: *Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность*, Отв. ред. Л. Р. Полонская, Москва, 1988, с. 12.

⁴ Левин, З. И. *Ислам и национализм*, Москва, 1988, с. 3.

⁵ Eickelman, D. F. and J. Piscatori. *Muslim Politics*, Princeton, New Jersey, 1996, p. 25 [бълг. Айкелман, Д. и Дж. Пискатори. *Мюсюлманската политика*, В. Търново, 2002, с. 35].

⁶ Eickelman, D. F. and K. Pasha. „Muslim Societies and Politics: Soviet and U.S. Approaches – A Conference Report“, *Middle East Journal*, 45, no. 4, p. 632.

срещу „промяна“, „фундаментализъм“ срещу „модернизъм“, „стагнация“ срещу „прогрес и развитие“, – само на пръв поглед създава една добре подредена картина. В тези общества – а и едва ли само в тях – нередко именно традицията прави възможна модернизацията. Както навсякъде по света, все по-голям брой мюсюлмани в арабския свят превръщат своята религия в значима обществена сила и мощен политически фактор, а това поражда и нови изследователски проблеми, свързани с разбирането на миналото и настоящето.

Въпреки основателно нарасналия интерес към въпросите, свързани с политическата роля на исляма, редица наблюдатели продължават да изхождат от подвеждащата постановка, че съществува една-единствена, монолитна доктрина на „мюсюлманската политика“. Нещо повече, тази доктрина се „разпознава“ и дефинира като несъвместима с развилата се първоначално на Запад идея за плуралистична демокрация. Много изследователи основателно отбелязват, че движението към плурализъм, либерализъм и демокрация е относително слабо в арабския свят, но повечето от тях отдават това на „културния фактор“, т.е. на исляма. Британският социален антрополог Ърнест Гелнер е убеден, че след краха на марксистките режими само ислямът продължава да се съпротивлява на универсалните тенденции към секуларизация и на една обща култура на национализма, където отделните „атомизирани“ индивиди са потенциални участници в едно „гражданско общество“⁷. Внушава се идеята, че изградените под знамето на тази религия общества не са били демократични в миналото и следователно не са в състояние да станат такива в бъдеще. Отстояването на този „аисторичен възглед“⁸ става възможно поради схематичната методологическа нагласа, че ислямът – въпреки разнообразието от религиозни учения и практики в различни социални контексти – е някакво монолитно цяло, което има еднопосочно развитие, по презумпция насочено към „неизбежна“ вестернизация и секуларизация.

Оттук изхождат и постоянните „тестове“, на които западни привърженици на модернизационните теории подлагат исляма в наши

⁷ Gellner, E. *The Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, London, 1994, p. 211.

⁸ Krämer, G. „Islamist Notions of Democracy“. – In: Beinin, J. and J. Stork (eds.). *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Berkley and Los Angeles, 1997, p. 71.

дни. Най-често тестовете са свързани с теми като „демократични стандарти“, „човешки права“, „социално равенство на половете“ и „толерантност“. По всички тези теми самите западни общества имат своите сериозни проблеми и ако в някои от тях те изглеждат като цяло решени, трябва да се признае, че това всъщност се е случило едва в последните десетилетия на XX в. Представянето на западноевропейските и северноамериканските общества от края на XX в. като модел за сравнение и „тестване“ на мюсюлманските общества от Близкия изток е подход, който крие редица подводни камъни. Защо тогава е учудващо и се възприема като „неестествено“, че траекторията, следвана от самите близоизточни общества, а понякога и от малцинствените мюсюлмански общности по света, може да е подвластна на други, вътрешни процеси? Някои от тези процеси все по-ясно сочат, че модернизацията в съвременния мюсюлмански свят едва ли е възможна без под една или друга форма ислямът да бъде реинтегриран в обществения живот.

„Възраждането“ или „пробуждането“ (*сахъа*) на исляма в публичния и политическия живот през последните десетилетия е разнороден и многостранен процес. Той започва да се разгръща динамично още през седемдесетте години на XX в., създавайки впечатлението за „завръщане“ на исляма като мощен фактор в политиката на близоизточните общества. Сред светски ориентираните политически и интелектуални кръгове в мюсюлманския свят изглежда има установено консенсусно мнение по въпроса, че корените на това „пробуждане“ трябва да се търсят в унижителното поражение (*хазйма*) на арабите в Юнската война с Израел през 1967 г.⁹ Мощен тласък на процеса дава и Ислямската революция в Иран (1979), след която „възраждането на исляма“ обхваща почти целия мюсюлмански свят от Судан до Индонезия. То навсякъде е свързано с опити политическата легитимност да се черпи от ислямската религия. Това се прави както от управляващите режими и държавници, така и от опозиционни групировки и лидери¹⁰. Особеностите на този процес обаче винаги зависят от неговия конкретен общественополитически, културен и икономически контекст.

⁹ Ханафй, Хасан. „Ахъдйс фй л-харакът ад-дйнййа л-му‘азира“. – Във: *Ад-Дйн уа д-даула фй Миср*, т. VI: *Ал-Ус‘улиййа ал-ислâmиййа*, Кайро, 1989, с. 320.

¹⁰ Esposito, J. L. *The Islamic Threat: Myth or Reality*, New York, 1995, p. 11.