*Леонид Маркович Исаев (р. 1987) -- старший преподаватель департамента политической науки Высшей школы экономики*

**От фитны к сауре: метаморфозы арабо-мусульманских протестных движений[[1]](#footnote-1)**

Начиная с 2011 года, арабский мир вступил в период политической турбулентности, сопровождаемый повсеместным ростом протестной активности. События, которые получили метафорическое название «арабская весна», отсылающее к «весне народов» 1848 года, затронули практически все страны Ближнего Востока и Северной Африки. В Ливии, Сирии и Йемене народные выступления привели к почти полному разрушению государственности, поставив вопрос о существовании этих политических образований в прежних границах. В Египте и Тунисе все закончилось сменой правящих режимов, причем повторившейся неоднократно. Правящие элиты других арабских стран, в разной степени испытав на себе гнев арабской улицы, все же смогли удержаться у власти. Ранее я писал о том, что события «арабской весны» правильнее всего было бы рассматривать в рамках традиционной для арабо-мусульманской политической культуры формы протеста, называемой *«фитной»*[[2]](#footnote-2). Действительно, с момента возникновения ислама фитна, аналогом которой в русском языке выступает «смута», была одной из наиболее распространенных форм протестной активности на Ближнем Востоке. Однако в последние два столетия на смену ей пришла куда более привычная для европейской ментальности *«саура»* -- революция. Причем, если термин «фитна» имел преимущественно негативные коннотации, то «саура», напротив, всячески восхвалялась и даже становилась основой для коммеморативных практик[[3]](#footnote-3). В настоящей работе будет предпринята попытка сопоставления этих двух форм протеста в мусульманском мире.

**«Охранители» против «реформаторов»**

В первую очередь рассмотрим вопрос о том, как события «арабской весны» были осмыслены исламскими правоведами. Следует подчеркнуть, что среди специалистов в области мусульманского права консенсус по данному поводу не сложился, что привело к их расколу на два лагеря, каждый из которых, ссылаясь на шариат, по-разному оценивает протестные акции. Как справедливо отмечает российский правовед Леонид Сюкияйнен, выбор различных ориентиров «во многом объясняется характером отношений отдельных мусульманских деятелей или центров правовой мысли с властью»[[4]](#footnote-4). Понятно, что официальные правовые структуры чаще всего исходили из неприемлемости действий, направленных на смену власти насильственным путем. Деятели оппозиции, напротив, предлагали аргументы в пользу свободной реализации права граждан на демонстрации и шествия. Учитывая то, что ислам не дает прямого и однозначного ответа на вопрос, как следует относиться к попыткам масс выступить против неугодного правителя, каждую установку можно было подкрепить соответствующим набором шариатских аргументов.

Позиция «охранителей», в рядах которых оказалось большинство мусульманских экспертов, исходит из принципа *«садд аз-зараи»*, который диктует «заграждение путей, ведущих к тому, что запрещено шариатом»[[5]](#footnote-5). Иными словами, уличные демонстрации сами по себе могут и не содержать никаких признаков правонарушения, однако потенциально способны к нему привести. Так, в ходе событий начала 2011 года в Египте многие люди высказывались против протестных выступлений, считая их посягательством на свои права. К ним относились, например, занятые в туристическом секторе или владельцы кафе и магазинов на площади Тахрир и прилегающих улицах, понесшие материальный ущерб из-за реализации оппозиционно настроенными согражданами права на свободу шествий и демонстраций. В концентрированном виде их позицию сформулировал видный теолог Салех ал-Фавзан: «Ни в одной стране нет ничего хорошего от революций, которые только проливают кровь, разрушают дома, уничтожают имущество и посягают на достоинство; они недопустимы, поскольку являются злом»[[6]](#footnote-6).

Менее радикальную позицию отстаивают, в частности, духовные лидеры Султаната Оман, согласно которым «массовые выступления и шествия могут иметь своим поводом объективные проблемы, но решать их на улице нельзя, шариат этого не допускает»[[7]](#footnote-7). Такой вывод делается на основании того, что в арабском мире, как правило, все уличные акции протеста, пусть даже вдохновляемые самыми благими намерениями, приводят к жертвам, а это с точки зрения ислама неприемлемо. В подтверждение своей правоты консервативные богословы любят ссылаться на пророка Мухаммеда: «Не становитесь после меня неверными, которые рубят друг другу головы» (ал-Бухари: 121)[[8]](#footnote-8). Еще одним немаловажным аспектом, на котором акцентируют внимание мусульманские «охранители», выступает необходимость поддержания единства уммы (мусульманского сообщества), которое в ходе антиправительственных выступлений ставится под сомнение. В данном случае за основу берутся слова Корана: «Держитесь крепче за Его связующую вервь, и не делитесь меж собой, и помните с признанием ту милость, которой вас Он одарил: когда вы недругами были, ваши сердца в любви скрепил Он и милостью Его вы стали братья» (3:103)[[9]](#footnote-9).

Однако есть и мусульманское меньшинство, которое не разделяет столько категоричного взгляда на уличные протесты, приводя при этом не менее серьезные доводы. К его представителям в первую очередь стоит отнести Всемирный совет мусульманских ученых во главе с авторитетнейшим богословом Юсуфом ал-Карадауи. В качестве основного аргумента он выдвигает мысль о том, что массовые протестные выступления следует относить к гражданской, а не религиозной, сфере, а значит, по отношению к ним действует принципа «презумпции дозволения»: что не запрещено, то разрешено. Сюкияйнен в этой связи отмечает, что «культовое правило не устанавливается иначе, как предписанием Аллаха, а мирские дела не отвергаются иначе, как запретом Аллаха»[[10]](#footnote-10). Из этого следует, что было бы неправильно рассматривать протестные выступления в качестве *«бида»* (недопустимого новшества), поскольку данный термин обозначает лишь те нововведения, которые нарушают императивные нормы шариата. Следовательно, шествия и демонстрации можно ставить в один ряд с такими новыми для мусульманского мира явлениями, как выборы, конституции, Интернет и так далее - то есть с кругом вещей, относящихся сугубо к мирской жизни человека.

Еще одно шариатское правило, которое берут на вооружение сторонники протестных выступлений, формулируется так: «Средства оцениваются так же, как и цели». Иначе говоря, если целью массовых выступлений оказывается удовлетворение законных требований, то они вполне допустимы. Поэтому для терпимого отношения к демонстрациям достаточно того, чтобы они не перерастали в беспорядки и не причиняли ущерба другим людям. Возникает, однако, вопрос о том, можно ли вообще провести протестную акцию, совсем не затрагивая интересов третьих лиц -- ведь недовольные причиненными неудобствами всегда найдутся и в Каире, и в Сане, и в Киеве, и в Москве. Однако сторонники демонстраций уточняют: главное в подобных случаях -- чтобы причиняемый вред не превышал масштабов преследуемой пользы. Подтверждение своей правоты они находят в мусульманском праве собственности, которое допускает «причинение вреда собственнику, если неприкосновенность его прав грозит более тяжким ущербом»[[11]](#footnote-11). Согласно вытекающим отсюда принципам, «надлежит переносить причинение частного вреда ради предотвращения вреда общего», а «из двух зол надо выбирать менее тяжкое»[[12]](#footnote-12).

Подытоживая дискуссию о допустимости массовых акций протеста с точки зрения мусульманского права, ал-Карадауи приходит к удивительному для арабо-мусульманского региона выводу о том, что «реализация свободы идет впереди претворения шариата»[[13]](#footnote-13).

**Снова фитна**

Развернувшаяся дискуссия интересна как минимум по двум причинам. Во-первых, обращает на себя внимание то, что царившее на протяжении XX века однозначно позитивное отношение к революции («сауре») как к «прогрессивному» шагу в наши дни стало сменяться более осторожной оценкой антиправительственных выступлений. Во-вторых, любопытно то, что в центре самой дискуссии о допустимости протестных выступлений оказался вопрос о том, являются ли они религиозным новшеством или же представляют собой мирское заимствование. Оба обстоятельства вновь актуализируют термин «фитна», на протяжении последних двух столетий крайне редко употреблявшийся арабскими политическими деятелями. Несмотря на то, что в арабской политической культуре «фитна» в придачу к традиционному религиозному смыслу сегодня обогатилась ранее чуждым ей политическим наполнением, предложенная мусульманскими правоведами и богословами интерпретация событий «арабской весны» как типичной «фитны» может считаться новой вехой в развитии политико-правовой мысли Ближнего Востока.

Дело в том, что на протяжении многих веков в арабском мире фитна оставалась единственной доступной формой протеста и оппозиции. Само слово «фитна» происходит от глагольной формы «фа-та-на», которая имеет целый ряд значений: соблазнять, очаровывать, пленять и так далее. На русский язык оно переводится как «смута», «мятеж», «восстание». Указанный термин около трех десятков раз встречается в Коране, причем его всегда употребляют с негативным оттенком: так, фитна объявляется б***о***льшим грехом, нежели убийство (Коран 2:191). Во многом это объяснятся тем, что любая фитна априори считается отклонением от «правильного пути», определенного в Коране. «Борьбу ведите с ними до того мгновенья, пока не будет больше угнетения и смут (то есть фитны-- Л.И.)» (Коран 2:193; 8:39).

Как отмечает Евгений Зеленев, «фитна как термин и как явление существовали еще до ислама. В Коране о нем говорится как о явлении крайне нежелательном, но общеизвестном и широко распространенном»[[14]](#footnote-14). Кстати, с таким же негативным оттенком слово «соблазн» употребляется и в христианской традиции: «А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мар. 9, 42); «Горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (1 Кор. 11, 19). Одной из важнейших форм соблазна, с которой сталкивались различные историко-культурные и религиозные общности, был соблазн социальной смуты.

В исторической литературе термин «фитна» широко используется для описания событий, имевших место во времена праведных халифов, а также династий Омейадов и Аббасидов. Так, один из самых авторитетных историков первых веков ислама Мухаммад ат-Табари впервые обозначил термином «фитна» события *ар-ридды* (отступничества) 632--633 годов -- выступления арабских племен против первого праведного халифа Абу Бакра[[15]](#footnote-15). Второй фитной обычно принято называть события 656--661 годов, когда в ходе конфликта между четвертым праведным халифом Али и его наместником в Дамаске Муавией ибн Абу Суфьяном произошел конфликт, приведший к появлению движения *хариджитов* («раскольников»), а впоследствии и внутреннему расколу на суннитов и шиитов[[16]](#footnote-16). В третий раз о фитне заговорили в 680 году, когда после смерти все того же Муавии за пять лет сменились четыре омейадских халифа, три из которых пали жертвами заговоров[[17]](#footnote-17). Наконец, все той же фитной в арабской историографии принято именовать события так называемой «аббасидской революции» 750 года, в результате которых у власти утвердилась династия Аббасидов. И, конечно же, фитной считается борьба за власть, вспыхнувшая между сыновьями великого Харуна ар-Рашида ал-Амина и ал-Мамуна в 809--827 годах. Близкие по форме события неоднократно имели место в арабо-мусульманском мире и в Новое время; в частности, в османском Египте XVII века, угрожая объявлением фитны, иногда смещали неугодных губернаторов[[18]](#footnote-18). Однако, если в первые века ислама концепт «фитны» отличало смешанное религиозно-политическое смысловое наполнение, то впоследствии наметилась тенденция в пользу размывания религиозного смысла вплоть до его полного исчезновения.

Одновременно с этим в обиход стало входить понятие «сауры», которое было лишено религиозной нагрузки и носило сугубо светский характер. Интересно, что в складывании этого концепта заметную роль сыграли европейские влияния. Вероятно, впервые термин был употреблен в начале XIX века во времена зарубежных образовательных миссий египетского правителя Мухаммеда Али. Напомню, что один из наиболее выдающихся реформаторов в истории «страны пирамид», сам до 47 лет не умевший ни читать, ни писать, обладал маниакальной страстью к образованию, а нужды реформирования армии подталкивали его к тому, чтобы, опираясь на достижения западной цивилизации, сделать египтян образованной нацией. На практике это выразилось в отправке египетских граждан за государственный счет в Европу ради получения знаний. В результате за время правления Мухаммеда Али к 1848 году за границей прошли обучение 339 человек, причем большая часть из них обучалась во Франции и Англии[[19]](#footnote-19). Собственно, обыкновения постреволюционной Франции и познакомили гостей с тем, что такое революция, а в итоге в арабском политическом лексиконе появился новый термин.

Однако подлинную популярность слово «саура» обрело после зарождения в начале XX века арабского национализма, оформившегося как самостоятельное идейное течение. Этот процесс проходил под сильнейшим влиянием со стороны арабских просветителей второй половины XIX столетия -- таких, например, как Рифаа ат-Тахтави, который был участником первой образовательной миссии Мухаммеда Али и даже перевел «Марсельезу» на арабский язык. В свою очередь, арабское просвещение в идейных истоках восходило к просвещению европейскому, чем во многом и объясняется тот факт, что даже на пике антизападных настроений -- скажем, после опубликования Львом Троцким в 1918 году тайных статей «договора Сайкса -- Пико -- Сазонова»[[20]](#footnote-20), -- арабский национализм никогда не доходил до отторжения всего западного. Напротив, как отмечает Константин Труевцев «отдельные положения арабской национальной идеи развивались в русле наследия арабского просвещения с сильными акцентами на английскую и французскую либерально-правовую традицию»[[21]](#footnote-21).

**От элиты к массам**

Благодаря переориентации с фитны на сауру в мусульманской политико-правовой культуре наметился еще один сдвиг: в начале XX века ее представители впервые заговорили о роли «масс» в политической жизни общества. Несмотря на коранический принцип, в соответствии с которым все люди равны перед Аллахом, а разница между ними лишь в богобоязненности (Коран 49:13), в первые столетия ислама доминировала та точка зрения, согласно которой умма делится на две категории: *хасса* (элита) и *амма* (массы). Соответственно, как предполагалось, каждая из этих групп нуждается в особой разновидности знания, что и было запечатлено в заимствованной у античности идее «двойственной истины»: знания для масс и знания для элиты[[22]](#footnote-22). Ал-Фараби, Ибн Сина, ар-Рази и другие арабские перипатетики решительно обособляли свои взгляды и свой образ жизни от обыкновений «простых» людей. В предисловии к книге «Восточная философия» Ибн Сина писал: «Мы составили эту книгу не только для нас самих, но и для тех, кто стоит на одном уровне с нами. Что же касается массы, увлекающейся этим делом (философией--Л.И*.*), то им мы дали многое из того, что необходимо, и даже сверх их потребности, в “Книге исцеления”»[[23]](#footnote-23). Излагая подобные взгляды, арабские перипатетики опирались на известный хадис: «Тот, кто предлагает знание неподготовленным, подобен тому, кто возлагает ожерелье из драгоценных камней и жемчужин на свинью»[[24]](#footnote-24). «Амма должна ограничиваться общим знанием, касающимся Бога, творения, представлениями о земной и потусторонней жизни, -- комментирует их воззрения Елена Фролова -- И эти знания должны быть даны в виде символов, аллегорий. Божественная же мудрость является качеством элиты, но это знание не должно разглашаться всем»[[25]](#footnote-25).

Концепция «двойственной истины» нашла свое отражение и в трудах крупнейшего мусульманского мыслителя ал-Маварди, который заложил основы понимания халифата, остающиеся актуальными до сих пор. Ввиду того, что в Коране и Сунне существует крайне мало конкретных предписаний относительно структуры власти, определение соответствующих правовых норм и порядка функционирования государственных институтов стало уделом мусульманских правоведов. Основываясь на немногочисленных толкованиях халифата в исламских правовых источниках, а также сопоставляя их с политической практикой времен пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, ал-Маварди в своей книге «Властные нормы и религиозные полномочия»[[26]](#footnote-26) постарался восполнить этот пробел в исламской политико-правовой мысли.

Нас в данном случае будет интересовать вопрос о принадлежности верховной власти в халифате. Наиболее распространенной среди суннитов точкой зрения является представление об Аллахе как верховном носителе суверенитета. От его имени и на основе его поручения власть на земле осуществляет умма, что в исламской философии выражалось понятием «отражение суверенитета Аллаха». Этот суверенитет является неотчуждаемым. Суверенные же права уммы в первую очередь выражаются в ее способности избирать себе правителя, которому мусульманская община лишь поручает право управлять собой. Ввиду того, что порядок замещения должности главы государства не был строго определено ни Кораном, ни пророком Мухаммедом, мусульманские правоведы в большинстве своем сходились в мысли о том, что пост халифа достается в силу *«байа»* (договора), заключенного между уммой и претендентом на халифат. В соответствии с этим договором правитель несет личную ответственность перед общиной за осуществление власти и вправе требовать от нее беспрекословного подчинения, которое, однако, обусловливается его точным следованием предписаниям шариата.

Вот здесь суннитская политико-правовая доктрина допускает саму мысль о возможности выступления против власти, делая при это две немаловажные оговорки. Во-первых, правом заключать байа с правителем, а также требовать от него выполнения всех обязательств и контролировать его действия, равно как и правом смещать отступившего от норм шариата халифа наделена лишь элита (амма). Простые же мусульмане не имеют никакого права вмешиваться в государственные дела или давать свою оценку действиям правителя. Ибн Сина предложил следующую аргументацию подобного взгляда: «Слишком велика всевышняя истина, чтобы путь к ней был доступен всякому, вступающему на него…, надо оберегать знание истины от людей невежественных и пошлых и тех, кто не наделен пламенным разумом, не обладает опытом и навыком в философии, тех, кто склонен к шумливости или юродствующих лжефилософов и остального сброда»[[27]](#footnote-27). Тем самым сама возможность выступить против неправедного правителя оказывается элитарным атрибутом. «Если шариат считался “законом” для элиты, то мнение последней -- “законом” для простых мусульман»[[28]](#footnote-28), -- отмечает в этой связи Сюкияйнен.

Во-вторых, ввиду того, что договор между уммой и халифом не ограничен сроком и действует до тех пор, пока последний руководствуется шариатом, смещение правителя возможно лишь по религиозным мотивам, из-за обвинения в вероотступничестве и неверии. Именно это и предопределяло *религиозно*-*политический* характер фитны. Будучи единственной формой оппозиционного самовыражения, фитна изначально не могла иметь сугубо политического содержания; ведь единственная законная опция, позволяющая свергать действующую власть, лежала в религиозной плоскости. Таким образом, на протяжении первых столетий существования ислама фитна не просто являлась единственно возможной формой протеста, но и затрагивала только элиту. Иными словами, вплоть до конца XIX -- начала XX века в арабо-мусульманском мире сохранялось полное единодушие относительно недопустимости свержения власти массами или же по сугубо политическим мотивам.

Ситуация изменилась с приходом арабского просвещения и подъемом арабской национальной идеи. Взяв на вооружение постулаты европейских просветителей, а также вдохновляясь идеями французских революционеров, арабская политическая мысль оставила средневековые представления о «двойственной истине», закрепляя тем самым за арабскими массами право на восстание против неугодных правителей. Влияние идей Великой французской революции и практики Национального Конвента в данном случае особенно важно, так как именно то время стало своего рода водоразделом, отмечающим переход от элитарного понимания революции к представлению о том, что и массы (пусть даже с некоторыми оговорками) тоже могут менять власть.

Кроме того, идея арабского национализма -- как минимум, в сирийско-ливанском ареале, -- разрабатывались преимущественно в немусульманской среде, что предопределило ее секулярный характер. Так, один из основоположников арабской национальной идеи Мустафа Саты ал-Хусри, избегая открытых атак на ислам, проделал колоссальную работу по размежеванию религии и «уммы», оставляя исламу лишь прошлое, а «арабской умме» приписывая настоящее и будущее. Этот деятель доказывал, что «ислам не в состоянии обеспечить прочной политической общности; он порождает лишь определенную духовную близость, и идея создания на его основе государства нереальна»[[29]](#footnote-29). Все это делало фитну все менее актуальной формой протеста, открывая дорогу сауре с ее опорой на массы и секулярным смысловым наполнением.

\* \* \*

События «арабской весны» вновь актуализировали обращение к фитне в деле описания протестных движений в арабских странах. При этом мусульманские религиозно-правовые эксперты в настоящее время используют эту идею в обновленном виде. В фитне XXI века все меньше остается от чисто коранического термина, содержащего моральное осуждение тех или иных политических действий. Она уже не является локальным событием и уж тем более элитарной формой протеста, но становится универсальным инструментом политического давления на власть там, где отсутствуют иные формы коммуникации между правителем и народом.

Иначе говоря, в современном мире фитна утрачивает свою однозначно негативную коннотацию. Легкость, с которой в ходе «арабской весны» одному и тому же событию авторитетные мусульманские правоведы и богословы дают одновременно столь разные определения -- фитна и саура, -- «указывает на размывание в современной политической культуре смысла этих понятий»[[30]](#footnote-30). Арабская политико-правовая мысль на сегодняшний день вновь, как и сто лет назад, оказалась на пороге переосмысления своих базисных установок.

1. Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2017 году при поддержке гранта РНФ (№ 14-18-03615) [↑](#footnote-ref-1)
2. См.: Исаев Л.М., Шишкина А.Р. *Египетская смута XXI века.* М.: Либроком, 2012; Исаев Л.М., Шишкина А.Р. *Соблазненные революцией* // Полития. 2014. № 2. С. 21--34; Lifintseva T., Issaev L., Shishkina A. *Fitnah: The Afterlife of a Religious Term in Recent Political Protest* // Religions. 2015. № 6. P. 527--542. [↑](#footnote-ref-2)
3. См.: Исаев Л.М. *Нет у революции конца…* // Неприкосновенный запас. 2015. № 2. С. 123--130. [↑](#footnote-ref-3)
4. Сюкияйнен Л.Р. *«Арабская весна» и исламская правовая мысль* // Право. Журнал ВШЭ. 2013. № 1. С. 23. [↑](#footnote-ref-4)
5. О принципе «садд аз-зараи» см.: Сюкияйнен Л.Р. *«Арабская весна» и исламская правовая мысль*. С. 26--27; Зеленев Е.И. *Фитна как форма и метод политического протеста в арабских странах* // *Арабский кризис: угрозы большой войны* / Под ред. А.Д. Саватеева, А.Р. Шишкиной. М.: УРСС, 2016. С. 97. [↑](#footnote-ref-5)
6. Цит. по: ал-Ватан. 2012. 30 декабря (http://alwatan.kuwait.tt/pdfhome.aspx). [↑](#footnote-ref-6)
7. Сюкияйнен Л.Р. *«Арабская весна» и исламская правовая мысль.* С. 26. [↑](#footnote-ref-7)
8. Здесь и далее цитаты из хадисов приводятся по изданию: Ал-Бухари М. *Свод хадисов.* М.: Умма, 2003. [↑](#footnote-ref-8)
9. Здесь и далее цитаты из Корана приводятся по изданию: *Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой.* М.: Рипол классик, 2004. [↑](#footnote-ref-9)
10. Сюкияйнен Л.Р. *«Арабская весна» и исламская правовая мысль.* С. 28. [↑](#footnote-ref-10)
11. Он же. *Мусульманское право собственности: юридическое осмысление религиозных постулатов* // Отечественные записки. 2004. № 6. С. 21. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ал-Аскалани Х. *Булуг аль-Марам мин Адиллат аль-Ахкам*. Ал-Кахира, 1934. (Поучение желаемого из источников норм. На арабском яз.). P. 166. [↑](#footnote-ref-12)
13. Мисак ли-л-тахдид уа аджибат ли-л-хакими уа ал-махкум // ал-Кабас. 2011. 11 марс (Пакт, определяющий обязанности управителя и управляемых. На арабском яз.) [↑](#footnote-ref-13)
14. Зеленев Е.И. *Протестные политические движения в арабских странах: fitnah* // Азия и Африка сегодня. 2015. № 5. С. 28. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ат-Табари М. Тарих ал-уммум уа ал-малюк. Дж.2. Бейрут, 1986. (История народов и царей. На арабском яз.) P. 276. [↑](#footnote-ref-15)
16. См.: Большаков О.Г. *История халифата.* Т. 3. М.: Восточная литература, 2000. [↑](#footnote-ref-16)
17. См.: Фильштинский И.М. *Халифат под властью династии Омейядов (661-750).* М.: Соверо-принт, 2005. [↑](#footnote-ref-17)
18. См., например: Marsot A.A. *History of Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Lusignan S. *History of the Revolt of Aly Bey Against the Ottoman Porte.* London: J. Phillips, 1783. [↑](#footnote-ref-18)
19. Черновская В.В. *Формирование египетской интеллигенции в XIX -- первой половине XX в.* М.: Наука, 1979. С. 28. [↑](#footnote-ref-19)
20. Тайные соглашения 1916 года между правительствами Франции, Англии и России о разделении сфер влияния на Ближнем Востоке. [↑](#footnote-ref-20)
21. Труевцев К.М. *Арабский мир в XX веке: развитие национальной идеи* // Полития. 2003. № 3. С. 109. [↑](#footnote-ref-21)
22. О концепции «двойственной истины» см.: Фролова Е.А. *История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие.* М.: Институт философии РАН, 2006; Степанянц М.Т. *Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты.* М.: Восточная литература, 2001. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ибн Сина А. *Восточная философия.* Т. 1. Душанбе -- Ашгабат: Культурный центр Посольства Исламской Республики Иран в Туркменистане, 2003. С. 32. [↑](#footnote-ref-23)
24. Фролова Е.А. *Указ. соч.* С. 26. [↑](#footnote-ref-24)
25. Там же С. 24. [↑](#footnote-ref-25)
26. См.: Al-Mawardi A. *The Ordinances of Government: Al-Ahkam as-Sultaniyyah w’al-Wilayat al-Diniyya*. Reading: Garnet Publishing, 2000. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ибн Сина А. *Указания и наставления*. М.: Наука, 1980. [↑](#footnote-ref-27)
28. Сюкияйнен Л.Р. *Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация* // Ислам в современном мире. 2016. № 3. С. 143. [↑](#footnote-ref-28)
29. Тихонова Т.П. *Светская концепция арабского национализма Саты аль-Хусри*. М.: Наука, 1984. С. 86. [↑](#footnote-ref-29)
30. Зеленев Е.И. *Фитна как форма и метод политического протеста в арабских странах* // *Арабский кризис: угрозы большой войны.* С. 109--110. [↑](#footnote-ref-30)