



«ИСЛАМ АЗЫРКЫ СВЕТИК МАМЛЕКЕТТЕ»

эл аралык конференциясынын

Баяндамалар жыйнагы

(Бишкек ш., 28-29 сентябрь 2017 ж)

Бишкек – 2017

УДК 29
ББК 86.38
И87

2017 жылдын 28-29-сентябрында Бишкек шаарында Кыргыз Республикасынын Президенти А.Ш. Атамбаевдин колдоосу менен өткөн «Ислам азыркы светтик мамлекетте» аттуу эл аралык конференциянын катышуучуларынын баяндамалары жыйнакта жарыяланууда. Аталган конференцияга 20дан ашык өлкөдөн келген мамлекеттик органдарынын өкүлдөрү жана эксперттер катышышты. Баяндамалар эл аралык конференциянын катышуучулары тарабынан берилген түп нускасы менен өзгөрөсүз жарыяланат. Конференциянын уюштуруучулары бул жыйнакта басылып чыккан эл аралык конференциянын катышуучуларынын көз карашы менен бөлүшө албайт.

<http://islaminmodernstate.org.kg>

Жалпы редакция: З.Эргешов

Түзүүчүлөр: З.Чотаев, Г.Исаева

Техникалык редакция: М.Эркинбекова

И87

Ислам азыркы светтик мамлекетте: Эл аралык конф. баяндамалар жыйнагы.

«Islam in a Modern Secular State»: The collection of the reports of the International Conference. Ислам в современном светском государстве: Сборник докладов международной конф. - Б.: 2017. - 304 б.- Тест кырг, орус, анг. тил.

Бул басылма Кыргыз Республикасынын Дин иштери боюнча мамлекеттик комиссиясы тарабынан даярдалып Кыргыз Республикасындагы Бириккен Улуттар Уюмунун Өнүктүрүү программасынын колдоосу менен басылып чыкты.

Бул жыйнакта чагылдырылган ой-пикирлер Бириккен Улуттар Уюмунун Өнүктүрүү программасынын расмий ой-пикири болуп эсептелбейт.

И 04003000000-17
ISBN 978-9967-09-328-7

УДК 29
ББК 86.38

МАЗМУНУ

МАЗМУНУ	3
ЭЛ АРАЛЫК КОНФЕРЕНЦИЯНЫН АЧЫЛЫШЫ.....	12
Кыргыз Республикасынын Президенти А. Ш. Атамбаевдин сөзү	12
Индия Республикасынын Тышкы иштер мамлекеттик министри М. Д. Акбардын сөзү	21
Казахстан Республикасынын дин жана жарандык коом иштери министри Н. Б. Ермакбаевдин сөзү	24
Египет Араб Республикасынын маданият министри Х. Эльтантавинин сөзү.....	27
Тажикистан Республикасынын дин иштери, улуттук салттар, майрамдар жана ырым-жырымдарды тартипке салуу комитетининин төрөгасы С. Давлатзоданын сөзү.....	31
Бельгия Королдугунун Федералдык парламентинин депутаттар палатасынын өкүлү В. Йокселдин сөзү	32
Орусия Федерациясынын улуттар иштери Федералдык агенттигинин жетекчисинин орун басары А. В. Меженьконун сөзү.....	35
Азербайжан Республикасынын диний билимдер менен иштөө мамлекеттик комитетинин төрөгасынын биринчи орун басары С. С. Адиль оглынын сөзү	37
Өзбекстан Республикасынын министирлер кабинетинин алдындагы дин иштери боюнча комитетинин төрөгасынын орун басары У. М. Хасанбаевдин сөзү.....	42
БУУнун өнүктүрүү программасынын зомбулуктуу экстремизмдин алдын алуу дүйнөлүк программасынын атайын даанышманы жана менеджери А. Аванесовдун сөзү	46
Европа Биримдигинин Борбордук Азиядагы атайын өкүлү П. Буриандын сөзү	49
ЕККУнун Бишкектеги программасынын жетекчиси П. ф. Аркстын сөзү	51
ПЛЕНАРДЫК ОТУРУМ	53
М. Кемпер: «Нидерландия жана Германиядагы светтүүлүк жана ислам»	53
А. Мунханиф: «Светтик улуттук мамлекетте исламды талкуулоодо: дин, мамле- кеттик курулуш жана Индонезиядагы маданий өзгөчөлүгүн динамикасы» ...	61
Н. Такер: «Плюралисттик коомго жана светтик мамлекетке узун жол: диний зомбулукту алдын алуу жана экстремисттик жолго тартууда каршы аракет жасоодо тарыхтын кайгылуу сабактары»	71
Б. Тибби: «Ислам-бул диний ишеним, мамлекеттик тартип эмес: исламизм жана мамлекеттеги саясий тартип».....	76
А. Малащенко: «Азыркы заман ислам мамлекети жана ислам»	80

СЕКЦИЯ I. «МАМЛЕКЕТ ЖАНА ИСЛАМДЫН ӨЗ АРА КЫЗМАТТАШУУ ТАЖРЫЙБАСЫ»..... 82

А. Мокеев: «Карахандар каганатындагы коом жана мамлекеттин өзүн өзү аңдап билүүсүндөгү ислам дининин ролу»	82
Н. Байтенова: «Секуляризм мамлекеттин цивилизациялуу өнүгүүсүнүн кепилдиги катары»	85
Г. Тулеметова: «Азыркы Өзбекстанда ислам изилдөөлөрүнүн өсүш динамикасы (1992-жылдан 2017-жылга чейин диний изилдөө боюнча диссертациялык материалдардын негизинде)»	90
М. А. Муса: «Ислам, саясат жана мамлекет»	98
С. Мырзаibraимов «Светтик мамлекетте үммөт жана улут түшүнүгү»	103
А. Батыралиев: «Дин таануу» сабагын мектептин жана ЖОЖдун окуу пландарына киргизүүнүн зарылчылыгы»	109
М. Ибраев: «Мамлекет жана исламдын кызматташуу тажрыйбасы»	114
М. А. Бег: «Демократия жана ислам»	117
Т. Мамытов: «Радикализм жана экстремизм – азыркы дүйнөдөгү терроризмдин негиздери»	120
Х. Гийнард: «Палестина саясатындагы ислам чакырыктары: Хамас хартиясынан Палестиналык негизги укуктарга чейин»	126
Ж. Фронтбек кызы: «Аялдардын диний уюмдарынын ишмердүүлүгү жөнүндө АПКУ Мутакалимдин мисалында»	130
Н. Эсенаманова: «Кыргыз Республикасынын коомдук саясий жашоосундагы диний фактор»	134
С. Давлатзода: «Тажикстан Республикасындагы дин тутуу жана абийир эркиндиги»	149
Т. Абдырахманов «Диний билим берүү чөйрөсүндөгү мамлекеттик саясат»	153
К. Айдаркул: «Укук коргоо органдары менен диний уюмдардын өз ара аракеттенүүсүндөгү: көйгөйлөрү жана келечеги»	161
А. Асанканов, С. Дюшенбиев: «Кыргызстанда мамлекеттик органдардын жана диний уюмдардын өз ара байланышы»	165
Г. Исаева: «Кыргыз Республикасынын диний чөйрөсүндөгү мамлекеттик саясатты ишке ашыруу маселелери»	170

СЕКЦИЯ II. «ДИНИЙ РАДИКАЛДАШУУ ШАРТТАРЫНДАГЫ ЭТНО-МАДАНИЙ САЛТТАР»..... 174

М. Б. Арафат: «Этно-маданий салттар жана диний радикалдашуу»	174
А. Радж: «Диний радикалдашууну жана экстремизмди башкаруу: малайзиялык тажрыйба»	178
К. Маликов: «Ислам улуттук мамлекеттик курулушта ресурс катары, Кыргызстандын улуттук мамлекетти курууга катышууда ислам дининин келечеги»	184

М. Чжунпин: «Экзегетикалык жумуш-Кытай ислам чөйрөлөрүндөгү радикалдуу идеяларга каршы ыкма»	190
Л. Боннефуа: «Светтүүлүктүн француз стили жана ислам»	193
Э. А. Аккылыч: «Ислам радикалдашуусу: диний социалдашуу жана диний чөйрө контекстиндеги биография»	195
И. Асланова: «Кыргыз Республикасында дин таануу жана диний билим берүү чөйрөсүндө жөнгө салуу»	198
А. К. Зайферт: «Ислам азыркы светтик Борбордук Азия мамлекеттеринде: Германиянын көрүнүшдөгү светтик мамлекет менен диндин өз ара байланышы»	203
Ш. Ризоён: «Тажикстанда диний экстремизмди алдын алуу жана иденттүүлүктү бекемдөө маселелери»	210
Н. Исмаилов: «Бийликтин мыйзамдуулугун кээ бир аспекти жана ислам укугунун доктриналык булактарынан элдин бийлигин камсыз кылуу»	214
СЕКЦИЯ III. «ИСЛАМ ЖАНА САЯСАТ»	219
С. Т. Насрин: «Ислам жана саясат: Түштүк Азиядагы масктер»	219
А. Ормушев: «Борбордук Азия өлкөлөрүндө ислам динин өнүгүшүнүн өзгөчөлүктөрү»	225
Н. Шамралиев: «Диний билим берүү системасын реформалоодо Теологиялык Колледж долбоорунун ишке ашыруулусу инструмент катары»	231
К. Пужоль: «Ислам жана саясат: Кыргызстан мисалындагы Борбордук Азиядагы пост коммунисттик курулуштагы ислам дининин ылайыкташуусунун ар кандай формалары»	237
Ф. Г. Калье: «Ислам жана саясат»	238
А. Ширинов: «Радикализмдин диний тамырлары»	250
Х. Труд: «Ислам шариаты жана азыркы светтик мамлекет: ролу жана максаттары»	253
Т. Шмидингер: «Австриядагы ислам»	261
Халили: «Мамлекет менен диндин ортосундагы мамиленин саясий динамикасы: Индонезиянын тажрыйбасы»	267
К. Н. Курбанова.: «Мамлекет менен исламдын мамилелеринин светтик модели: Кыргызстан үчүн сабактар»	277
А. Насыров: «Мамлекет менен ислам дининин өз ара аракеттенүүсүнүн кээ бир аспекти жана этаптары жөнүндө»	288
Е. Байдаров: «Интеграция процесстери алкагында Борбордук Азия мусулмандарынын бир үмөт түзүү маселесине карата»	292
ЖЫЙЫНТЫКТООЧУ ДОКУМЕНТ	299
“Ислам азыркы светтик мамлекетте” эл аралык конференциясынын декларациясы	299

CONTENTS

CONTENTS.....	6
OPENING OF INTERNATIONAL CONFERENCE. INTRODUCTORY	
SPEECHES.....	12
Speech by the President of the Kyrgyz Republic A. Sh. Atambaev.....	17
Speech by the Minister of State for External Affairs of the Republic of India M. J. Akbar.....	21
Speech by the Minister of Religious Affairs and Civil Society of the Republic of Kazakhstan N. B. Yermekbaev.....	24
Speech by the Minister of Culture of the Arab Republic of Egypt H. Eltantawi.....	27
Speech by the Chairman of the Committee on Religious Affairs, Regulation of National Traditions, Celebrations and Ceremonies under the Government of the Republic of Tajikistan S. Davlatzoda.....	31
Speech by the Deputy of the House of Representatives of the Federal Parliament of the Kingdom of Belgium V. Yuksel.....	32
Speech by the Deputy Head of the Federal Agency of Nationalities' Affairs, The Russian Federation A. V. Mezhenko.....	35
Speech by the First Deputy Chairman of the State Committee for Work with Religious Associations the Republic of Azerbaijan S. S. Adiloglu.....	37
Speech by the Chairman Head of the Committee on Religious Affairs under the Government of the Republic of Uzbekistan U. M. Hasanbayev.....	42
Speech by the Special Adviser and Manager of the Global Programme on Prevention of Violent Extremism, United Nations Development Programme A. Avanesov	46
Speech by the Special Representative of European Union in Central Asia P. Burian.....	49
Speech by the Ambassador, Head of the OSCE Programme Office in Bishkek P. v. Arx.....	51
PLENARY SESSION.....	53
M. Kemper: "Secularism and Islam in the Netherlands and Germany"	53
A. Munhanif: "Negotiating Islam in Secular State: Religion, State-Building, and the Dynamics of Cultural Identity in Indonesia"	61
N. Tucker: "The Long Road to Plural Societies and Secular States: The Painful Lessons of History for Preventing Religious Violence and Countering Extremist Recruiting"	71
B. Tibi: "Islam is a Religious Faith not a State Order: Islamism and the Political Order of the State"	76
A. Malashenko: "The Modern Muslim State and Islam"	80

SECTION I. “THE EXPERIENCE OF INTERACTION BETWEEN STATE AND ISLAM”	82
A. Mokeev: “The Role of Islam in Self-identification of Society and State in Kara-Khanid Khanate”.....	82
N. Baitenova: “Secularism as a Guarantor of Civilized Development of State”	85
G. Tulemetova: “Growth Dynamics of Islamic Studies in Modern Uzbekistan” (on the basis of dissertational research on religious studies in the period between 1992 and 2017)	90
M. A. Musa: “Islam, Politics and State”	98
S. Myrzaibraimov: “The Concept of Ummah and Nation in a Secular State”	103
A. Batyraliev: “The Need to Introduce the Subject of Religious Studies in Schools and Higher Educational Institutions”	109
M. Ibraev: “The Experience of Interaction Between State and Islam”	114
M. A. Beg: “Democracy and Islam”	117
T. Mamytov: “Radicalism and Extremism as Bases of Terrorism in the Modern World”	120
X. Guignard: “Islamic References in Palestinian Politics: From the Hamas Charter to the Palestinian Basic Law”	126
J. Frontbek kyzy: “About the Activities of Women’s Religious Organizations on the Example of the Progressive Public Women Union ‘Mutakallim”	130
N. Esenamanova: “The Religious Factor in Socio-political Life of the Kyrgyz Republic”	134
S. Davlatzoda: “Freedom of Conscience and Religion in the Republic of Tajikistan”	149
T. Abdyrahmanov: “State Policy of Kyrgyzstan in the Sphere of Religious Education”	153
K. Aidarkul: “The Interaction Between Law Enforcement Agencies and Religious Organizations: Problems and Perspectives”	161
A. Asankanov, S. Duishebiev: “The Interaction Between State Organs and Religious Organizations in Kyrgyzstan”	165
G. Isaeva: “Issues of Implementation of the State Policy of the Kyrgyz Republic in the Religious Sphere”	170
SECTION II. “ETHNO-CULTURAL TRADITIONS AND RELIGIOUS RADICALIZATION”	174
M. B. Arafat: “Ethno-Cultural Traditions and Religious Radicalization”	174
A. Raj: “The Malaysian Experience: Managing Religious Radicalization and Countering Extremism”	178
K. Malikov: “Islam as a Resource in the Building of National State”	184
M. Zhongping: “Exegetic Work - Approach of Chinese Islamic Circles to Extreme Thought”	190
L. Bonnefoy: “French “Laïcité” (Secularism) and Islam”	193

E. E. Akkilich: “Islamic Radicalization: Biographies in the Context of Religious Socialization and the Radical Milieu”	195
I. Aslanova: “Regulation in the Field of Religious and Religious Studies in the Kyrgyz Republic”	198
A. C. Seifert: “Islam in a Modern Central Asian Secular State; Relations Between the Secular State and Religion in a German Perspective”	203
Sh. Rizyon: “Issues of Strengthening Identity and Preventing Religious Extremism in Tajikistan”	210
N. Ismailov: “Some Aspects of the Legitimacy of Authority and Providing People’s Authority in the Doctrinal Sources of Islamic law”	214
SECTION III. “ISLAM AND POLITICS”	219
S. T. Nasreen: “Islam and Politics: South Asian Discourses”	219
A. Ormushev: “Features of Islam Development in the Countries of Central Asia”	225
N. Shamraliev: “The Development of Theological College as a Tool for Reform of Religious Education”	231
C. Poujol: “Islam and Politics: Different Forms of Adaptation of Islam toward Post-communism in Central Asia, Especially in Kyrgyzstan”	237
F. G. Carlier: “Islam and Politics”	238
A. Shirinov: “Roots of Religious Radicalism”	250
K. Troudi: “The Islamic Shari’a And The Modern Secular State: Roles And Goals”	253
T. Schmidinger: “Islam in Austria”	261
H. Halili: “Political Dynamics of Relationship Between State and Religions: Experience of Indonesia”	267
N. Kurbanova: “Secular Models of State-Islamic Relations: Lessons for Kyrgyzstan”	277
A. Nasyrov: “On Some Aspects and Stages of Interaction Between the State and Islam”	288
E. Baidarov: “On the Issue of Formation of Ummah of Central Asian Muslims in the Context of Integration Processes”	292
FINAL DOCUMENT.....	301
Declaration of the International Conference	
“Islam in a Modern Secular State”	301

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ	9
ОТКРЫТИЕ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ РЕЧИ..	12
Выступление Президента Кыргызской Республики А. Ш. Атамбаева	12
Выступление государственного министра иностранных дел Республики Индия М. Дж. Акбар	21
Выступление министра по делам религий и гражданского общества Республики Казахстан Н. Б. Ермакбаева.....	24
Выступление министра культуры Арабской Республики Египета Х. Эльтантави	27
Выступление председателя Комитета по делам религий, упорядочиванию национальных традиций, торжеств и обрядов при Правительстве Республики Таджикистан С. Давлатзода	31
Выступление депутата Палаты представителей Федерального парламента Королевства Бельгии В. Йюксель	32
Выступление заместителя руководителя Федерального агентства по делам национальностей Российской Федерации А. В. Меженко	35
Выступление первого заместителя председателя государственного комитета Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями С. С. Адиль оглы.....	37
Выступление заместителя председателя Комитета по делам религий при Кабинете Министров Республики Узбекистан У. М. Хасанбаева.....	42
Выступление специального советника по вопросам предупреждения насиельственного экстремизма Программы развития ООН А. Аванесова	46
Выступление специального представителя Европейского Союза в Центральной Азии П. Буриан	49
Выступление посла, главы Программного Офиса ОБСЕ в Бишкеке П. ф. Аркс	51
ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ.....	53
М. Кемпер: «Светскость и ислам в Нидерландах и Германии»	53
А. Мунханиф: «Обсуждая ислам в светском национальном государстве: религия, государственное строительство и динамика культурной идентификации в Индонезии»	61
Н. Такер: «Длинная дорога к плюралистическому обществу и светскому государству: трагические уроки истории для предупреждения религиозного насилия и противодействия экстремистской вербовке».....	71
Б. Тиби: «Ислам – это религиозная вера, а не государственный порядок: исланизм и политический порядок в государстве»	76
А. Малашенко: «Современное мусульманское государство и ислам».....	80

СЕКЦИЯ I. ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И ИСЛАМА. 82

А. Мокеев: «Роль религии ислама в самоидентификации общества и государства в караханидском каганате»	82
Н. Байтенова: «Светскость как гарант цивилизованного развития государства»	85
Г. Тулеметова: «Динамика роста изучения ислама в современном Узбекистане (на материале диссертационных исследований религии с 1992 по 2017гг.)»	90
М. А. Муса: «Ислам, политика и государство»	98
С. Мырзаibraимов: «Понятия уммы и нации в светском государстве»	103
А. Батыралиев: «Необходимость внедрения предмета Религиоведения в школы и высшие учебные заведения»	109
М. Ибраев: «Опыт взаимодействия государства и ислама»	114
М. А. Бег: «Демократия и ислам»	117
Т. Мамытов: «Радикализм и экстремизм – основания терроризма в современном мире»	120
Х. Гийнард: Исламские отклики в палестинской политике: от Хартии Хамас к палестинскому основному праву»	126
Ж. Фронтбек кызы: «О деятельности женских религиозных организаций на примере ПООЖ Мутакалим»	130
Н. Эсенаманова: «Религиозный фактор в общественно-политической жизни Кыргызской Республики»	134
С. Давлатзода: «Свободы совести и вероисповедания в Республике Таджикистан»	149
Т. Абдырахманов: «Государственная политика Кыргызстана в сфере религиозного образования»	153
К. Айдаркул: «Взаимодействие правоохранительных органов и религиозных организаций: проблемы и перспективы»	161
А. Асанканов, С. Дюшенбиев: «Взаимоотношение государственных органов и религиозных организаций в Кыргызстане»	165
Г. Исаева: «Вопросы реализации государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере»	170

СЕКЦИЯ II . «ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ В УСЛОВИЯХ РАДИКАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИИ»..... 174

М. Б. Арафат: «Этно-культурные традиции и религиозная радикализация»	174
А. Радж: «Управление религиозной радикализацией и экстремизмом: малазийский опыт»	178
К. Маликов: «Ислам как ресурс в национальном государственном строительстве. Перспектива участия ислама в национальном государственном строительстве в Кыргызстане»	184

М. Чжунпин: «Экзегетическая работа - подход Китайских исламских кругов к радикальным идеям»	190
Л. Боннефуа: «Французский стиль светскости и ислам».	193
Э. А. Аккылыч: «Исламская радикализация: биографии в контексте религиозной социализации и религиозной среде»	195
И. Асланова: «Регулирование в сфере религиозного и религиоведческого образования в Кыргызской Республике»	198
А. К. Зайферт: «Ислам в современном светском Центрально-азиатском государстве; Взаимоотношения светского государства и религии в в германском видении»	203
Ш. Ризоён: «Вопросы укрепления идентичности и предотвращения религиозного экстремизма в Таджикистане»	210
Н. Исмаилов: «Некоторые аспекты легитимности власти и обеспечения народовластия в доктринальных источниках исламского права»	214
СЕКЦИЯ III. «ИСЛАМ И ПОЛИТИКА»	219
С. Т. Насрин: «Ислам и политика: дискурсы в Южной Азии»	219
А. Ормушев: «Особенности развития исламской религии в странах Центральной Азии»	225
Н. Шамралиев: «Реализация проекта Теологического колледжа как инструмент реформирования религиозного образования».	231
К. Пужоль: «Ислам и политика: разные формы адаптации Ислама к посткоммунистическому строю в Центральной Азии на примере Кыргызстана»	237
Ф. Г. Калье: «Ислам и политика»	238
А. Ширинов: «Религиозные корни радикализма»	250
Х. Труди: «Исламский шариат и современное светское государство: роли и цели»	253
Т. Шмидингер: «Ислам в Австрии»	261
Халили: «Политическая динамика отношений между государством и религией. Опыт Индонезии»	267
Н. Курбанова: «Светские модели государственно - исламских взаимоотношений: уроки для Кыргызстана».	277
А. Насыров: «О некоторых аспектах и этапах взаимодействия государства и ислама»	288
Е. Байдаров: «К вопросу формирования единой уммы мусульман Центральной Азии в контексте интеграционных процессов»	292
ИТОГОВЫЙ ДОКУМЕНТ.....	303
Декларация международной конференции «Ислам в современном светском государстве»	303

ОТКРЫТИЕ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ. ПРИВЕТСТВЕННЫЕ РЕЧИ.

Выступление Президента Кыргызской Республики Алмазбека Шаршеновича Атамбаева

Урматтуу мекендештер!

Урматтуу отурумдун катышуучулары!

Урматтуу чет элдик коноктор!

Баарыңыздарды бүгүнкү биздин зор мааниси бар конференциянын ачылышы менен куттуктайм!

Жараткан өзү жардам берип, ишибиз ийгиликтүү болсун!

Уважаемые участники Конференции!

Дорогие гости!

Я рад приветствовать вас на кыргызской земле!

От имени народа Кыргызской Республики и от себя лично разрешите выразить признательность всем вам за участие в конференции и пожелать плодотворной работы.

Сегодня здесь собрались представители 19 стран и ряда международных организаций, известные ученые-эксперты, исламоведы, чтобы обсудить актуальные вопросы, обменяться опытом и практиками взаимодействия национальных государств и религии.

Современный мир в условиях глобализации с каждым днем становится более унифицированным. Этот процесс, помимо прочего, способствует распространению выработанных и проверенных временем ценностей и подходов. В числе таких ценностей можно назвать светскую модель государства.

Преимущество светского государства состоит в его способности создать и сохранять баланс интересов представителей разных религиозных общин, верующих и неверующих.

В то же время в мире идет процесс переосмысления роли и места религии. Под воздействием современных вызовов возникают новые формы взаимодействия государства и религии.

Становятся привычными понятия «десекуляризация», «пост-секуляризм», появляются и распространяются новые религиозные идеологии.

А значит, религия в целом, и ислам в особенности, является сегодня предметом самых острых дискуссий.

Уважаемые участники конференции!

Говоря об исламе, необходимо отметить некоторые его особенности.

Являясь относительно молодым, пассионарным вероучением, он распространился по Ближнему и Среднему Востоку, по нашему региону - Центральной Азии, а затем и в Южной и Юго-Восточной Азии.

Ценности ислама в современных условиях дают возможность гармоничного развития религии в светских государствах, не противопоставляя религиозные каноны законодательству стран.

Ислам – это целый мир, он включает и доктрину, и поведение человека, его влияние на общество огромно. В некоторых странах ислам - это больше, чем религия, это образ жизни со своими особенностями, спецификой. И есть случаи, когда некоторые миссионеры и организации, осуществляя свою деятельность в государствах с другим историко-культурным контекстом, целенаправленно навязывают свой образ жизни, элементы своей культуры под видом «чистого» ислама.

Нередко это приводит к росту напряженности, порождает недоверие, раскол и страх в обществе, а иногда становится причиной роста радикализма.

В европейских странах это становится главным препятствием к полной интеграции мигрантов в общество.

Ислам един как религиозная доктрина, но в то же время он многообразен. Мы видим, что более полутора миллиарда мусульман, проживающих сегодня в независимых национальных государствах, со своей историей, культурными особенностями, не могут быть одинаковыми. Исторически все религии развивались, адаптируясь к конкретной среде и культуре, впитывая в себя местные обычаи и традиции.

Так, в нашем регионе, Центральной Азии, испокон веков живут представители народов, сочетающих в своем мировоззрении традиционные верования с зороастризмом, буддизмом, христианством и исламом.

Сложившаяся здесь исламская правовая школа - ханафитский мазхаб, суфийские учения не противопоставляют доктринальный ислам местной традиции. Выходцы из этого региона Аль-Фараби, Ибн-Сина, Аль-Хорезми, Аль-Бируни, Жусуп Баласагын, Махмуд Кашгари и другие, помимо развития науки и философии, заложили основы рациональной школы ислама. Свободомыслие и расцвет науки в IX-XII веках создали основу «Восточного ренессанса», вернув в оборот знаменитое выражение «Свет идет с Востока» (лат.: «Ex oriente lux»).

Показательно, что в Каирской библиотеке, существовавшей с X века, было 100 тысяч наименований книг, а в Багдаде в середине XIII века существовали 36 общественных библиотек. Потому что по исламским канонам, каждый верующий должен стремиться к знаниям. В этот период в исламском мире и Центральной Азии развиваются города, строятся мечети, медресе и библиотеки.

К сожалению, постепенное усиление догматической составляющей в исламе не позволило сохранить достижения Восточного ренессанса. Наглядным символом этого является история убийства догматиками от ислама выдающегося государственного деятеля, ученого-энциклопедиста Улугбека и разрушение его обсерватории.

Об этом важно напомнить сегодня, когда догматизм приводит некоторых политиков, религиозных деятелей к осуждению светской модели государства. Начинается это с отказа от собственных национальных традиций, языка, культуры.

Наши предки в свое время приняли ислам еще и потому, что он не противоре-

чил местным обычаям и традициям, мировоззрению кочевников. Сегодня он стал неотъемлемой частью нашей традиционной культуры.

При этом и после принятия ислама на территории современного Кыргызстана и Центральной Азии свободно проживали представители других конфессий, развивались традиции и культурные ценности всех народов региона.

Диалектическое сочетание доктрины и исторической, этнокультурной специфики каждого народа – один из важных предметов для обсуждения на нашей конференции.

К сожалению, в последнее время мы все чаще сталкиваемся с проявлениями нетерпимости, когда адепты различных течений и вероисповеданий не уважают веру другого, не умеют цивилизованно обсуждать мировоззренческие вопросы.

Это опасный путь. Воспитание людей в веротерпимости должно стать основной задачей нынешних государств и человеческого общества в целом.

Только на основе взаимопонимания, взаимоуважения и взаимопомощи мы можем сохранить многообразие и сделать наш мир более совершенным. Многообразие – это идея самого Создателя.

Нынешняя волна экстремизма и терроризма, прикрывающаяся религиозными лозунгами, может быть преодолена через укрепление национальных государств, сохранение ими собственной культуры, языка и самобытности. Ведь ислам не обязывает никого использовать религиозную атрибутику, не навязывает свои идеи и веру, не приводит к единой догме вопросы поклонения. Об этом сказано в суре «Бакара», 256 аяте Священного Корана: «Нет принуждения в религии».

Тем более, не должны навязываться под видом ислама образ жизни, обычаи, одежда и культура мусульман других стран.

Такие попытки могут привести к расколу в обществе, повышению напряженности и конфликтам.

Уважаемые участники Конференции!

В современном мире имеют место толкования исламских канонов, не учитывающие исторический контекст времени, когда они были ниспосланы. Тем более, они не учитывают реалии современного мира.

Эти идейные разногласия используются радикальными и экстремистскими группами, которые, прикрываясь религиозной риторикой, сеют смуту, совершают террористические акты, провоцируют конфликты, в том числе вооруженные.

Ни одна страна мира не застрахована от подобной деструктивной деятельности.

Некоторые страны-участницы сегодняшней международной конференции на собственном опыте испытали, что такое экстремистская деятельность и акты терроризма. Кыргызстан тоже не исключение.

Увы, нет четкого понимания причин этого явления. Привычным стало использование ошибочного термина «радикализация ислама». Его рассмотрение в исторической перспективе поможет понять, что радикалы существовали во все времена. Они всегда прикрывались для достижения своих целей разными идеями. Так появились крестовые походы, инквизиция, нацизм, движения анархистов, левых марксистов и другие радикальные движения.

Радикализация имеет благодатную почву прежде всего там, где нет прозрачных механизмов смены элит и власти, где многие годы правят коррупционные и авторитарные режимы.

Истинный ислам содержит большой потенциал строительства мира и согласия в обществе, объединяя людей на основе общечеловеческих ценностей, проповедуя терпимость. Однако исламофобия, демонизация ислама некоторыми средствами массовой информации искажают его истинную суть, показывают его в свете угрозы. Не ислам является причиной сегодняшних проблем и жестоких столкновений во многих странах мира, а геополитические игры, социальная несправедливость и экстремисты всех мастей, часто прикрывающиеся именем ислама.

Мы открыто признаем, что среди мусульман есть различные дискуссии, которые могут привести к конфронтации. Коран, тафсиры, хадисы трактуются по-разному.

Поэтому очень важно выстраивать диалог, демократическое, открытое обсуждение не только практических вопросов, но и богословских основ ислама.

Сегодня, в XXI веке, возникла необходимость преодоления догматического и поверхностного отношения к исламу, использования рационального ислама для развития науки, культуры и гуманизации общества.

Нужно показать миру и, в первую очередь, самим мусульманам, истинный облик ислама, который зиждется на таких постулатах Священного Корана, как:

«нет принуждения в религии» (сура «Бакара», аят 256);

«тот, кто убьет живую душу, тот как бы всех людей погубит» (сура «Аль-Маида», аят 32);

«и Он (Всевышний) один Своим желанием решит, кто будет Им прощен, а кто – наказан» (сура «Семейство Имран», аят 129).

Надо напомнить всем мусульманам слова нашего Пророка Мухаммада о том, что «час занятий наукой заменяет ночь молитв, а день занятий наукой лучше, чем трехмесячный пост».

Сегодня особенно велика роль образования, знания устройства вселенной, и как никогда важна толерантность, терпимость к иному мнению.

Наша задача – избегать крайностей. Надо быть готовыми давать отпор провокаторам, спекулирующим на исламе. Но при этом необходимо искать мягкие, «умные» и эффективные методы. Надо избегать соблазна идти путем запретов и подавления инакомыслия. Этот соблазн часто возникает и у государственных чиновников, и у религиозных деятелей.

Стремление навязать людям какую-то одну систему верований, взглядов, образа жизни может закончиться трагедией для всей человеческой цивилизации.

Урматтуу мекендештер!

Момун мусулмандар!

Мен Сиздерге Президент катары да, мусулмандардын бири катары да кайрылып жатам.

“Чала молдо дин бузат!” – деген байыркы сөз бар кыргыз элинде. Акыркы жылдары ошондой чала молдолор көбөйүп, аларды ээрчигендер андан бетер

көбөйүп, биздин ыйык Ислам динибизге көлөкө келтирип, таза денеге чыккан чыйкандардай болуп өлкөдөн өлкөгө жайылып баратат.

Эгер биз мусулмандар өз ыйык динибиздин рухун, атын өзүбүз коргобосок, адашкандарга чындыкты айтпасак, динибизге, бүтүн мусулмандарга көлөкө келтирген чала молдолорго, бузукуларга, Исламдын ыйык атын жамынган баш кесерлерге, террористтерге каршы чыкпасак, анда ким каршы чыгат?

Урматтуу мекендештер!

Момун мусулмандар!

Биздин динибиздин пайдубалы болгон, Кураны Керимде жазылган ыйык сөздөрдү эскертким келет:

“Динде таңуулоо, мажбурлоо жок” (“Бакара” сүрөөсү, 256-аят);

“Бир адамды өлтүргөн, бардык адамзатты өлтүргөндөй болот” (“Аль-Маида” сүрөөсү, 32-аят);

“Ал (Жараткан) жалгыз Өзү гана чечет: кимди кечирет, кимди жазалайт” (“Имран” сүрөөсү, 129-аят).

Бул ыйык сөздөр ар бир мусулман үчүн мыйзам болушу керек!

Урматтуу мекендештер!

Момун мусулмандар!

Мухаммед пайгамбарыбыздын да асыл сөздөрүн эскертким келет: “Билимге арнаган бир саат, - түнү менен намаз окуганга барабар. Билимге арналган бир күн, - үч ай орозо кармаганга барабар”.

Накта мусулман болом десек, жогоруда айтылган Куран Керимдин ыйык сөздөрүн жүрөккө сактайлык! Сүйүктүү пайгамбарыбыздын насаатын унутпайлык!

Дин менен кийимди, ички дүйнө менен тышкы көрүнүштү алмаштырбайлык! Дин биринчи кезекте адамдын ичинде, жүрөгүндө болушу керек!

Уважаемые участники конференции!

Мы строим демократическое, правовое и светское государство, стремимся к сохранению и развитию культурной самобытности народа Кыргызстана. Для нас очень важно наладить взаимодействие государства и представителей религиозных общин.

Поэтому Кыргызстан, учитывая накопленный нами опыт, выступил с инициативой создания постоянно действующей международной площадки для диалога.

По итогам нашей конференции мы предлагаем принять соответствующую декларацию и создать постоянно действующую международную площадку в Бишкеке для продолжения нашего диалога, обмена опытом и обсуждения вопросов взаимодействия государства и религии, противодействия радикализму и экстремизму.

Пользуясь случаем, хочу выразить благодарность всем участникам сегодняшнего мероприятия за принятие нашего приглашения. Благодарю также всех наших международных партнеров, внесших свой вклад в подготовку и проведение сегодняшней конференции.

Желаю вам успехов, эффективной и плодотворной работы!

Speech by the President of the Kyrgyz Republic Almazbek Sharshenovich Atambaev

Dear participants of the Conference!

Dear guests!

I am glad to welcome you to the Kyrgyz land!

On behalf of the people of the Kyrgyz Republic and on my own behalf, allow me to express my gratitude to all of you for participating in the conference and wish you fruitful work.

Today, among us, representatives of 19 countries and a number of international organizations, well-known scholars and experts, scholars of Islam, gathered here to discuss pressing issues, exchange experience and practices of interaction between national states and religion.

The modern world in the conditions of globalization is becoming more and more standardized every day. This process, among other things, promotes the dissemination of time-proved values and approaches. Among those values, one can name secular model of the state.

The advantage of a secular state consists of its ability to create and maintain a balance of interests of representatives of different religious communities, believers and non-believers.

At the same time, the world is in the process of reconsideration of the role and place of religion. Under the impact of modern challenges, there are new forms of interaction between the state and religion arise.

The concept of “de-secularization”, “post-secularism” become traditional, new religious ideologies are emerging and spreading. So then, religion in general, and Islam, in particular, is today the subject of the fierce disputes.

Dear participants of the Conference!

Speaking of Islam, it is necessary to note some of its features. Being a relatively young, passionate religious doctrine, it spread throughout the Middle East, in our region - Central Asia, and later in South and South-East Asia.

The values of Islam in modern conditions enable the harmonious development of religion in secular states, not opposing religious canons to the legislation of countries.

Islam is the entire world, it includes both a doctrine and a behavior of a person, and his or her influence on society is enormous. In some countries, Islam is more than a religion; it is a way of life with its own specifics.

And there are cases, when some missionaries and organizations, carrying out their activities in states with a different historical and cultural context, purposefully impose their way of life, elements of their culture under the pretense of “pure” Islam.

Often this leads to increased tension, generates mistrust, divisions, fear in society, and sometimes becomes the cause of the growth of radicalism. In European states, this

is becoming the main obstacle to the full integration of migrants into society.

Islam is one as a religious doctrine, but at the same time is diverse. We see, that more than one and a half billion Muslims living today in independent national states, with their history, cultural peculiarities, cannot be the same. Historically, all religions developed, adapting to a particular environment and culture, absorbing local customs and traditions.

Therefore, in our region, Central Asia, from of old, there live representatives of peoples, combining in their worldview traditional beliefs with Zoroastrianism, Buddhism, Christianity and Islam.

The Islamic school, that has developed here - the Hanafi madhhab, the Sufi teachings, do not oppose the doctrinal Islam to local tradition. Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Khwarizmi, Al-Biruni, Jusup Balasagyn, Mahmud Kashgari and others, in addition to the development of science and philosophy, laid the foundations of a rational school of Islam. The free-thinking and flowering of science in the IX-XII centuries created the basis for the “Eastern Renaissance”, bringing back the famous expression “Light comes from the East” (lat.: “Ex oriente lux”).

It is significant, that in the Cairo library, which existed since the X century, there were 100,000 titles of books and in Baghdad in the middle of the XIII century, there were 36 public libraries. Because, according to the Islamic canons, every believer should strive for knowledge. During that period, throughout the Islamic world and Central Asia were developing cities, mosques, madrassas and libraries were built.

Unfortunately, the gradual strengthening of the dogmatic component in Islam prevented the preservation of the achievements of the “Eastern Renaissance”. A clear symbol of this is the history of the murder by the dogmatists of Islam of an outstanding public official, a scientist encyclopedist Ulugbek and the destruction of his observatory.

It is important to recall this today, when dogmatism leads some politicians and religious followers to condemn the secular model of state. It begins with the abandonment of their own national traditions, language, and culture. At one time, our ancestors accepted Islam also because it did not contradict the local customs and traditions, the worldview of nomads. Today it has become an integral part of our traditional culture.

At the same time, after the adoption of Islam in the territory of modern Kyrgyzstan and Central Asia, representatives of other confessions freely lived, traditions and cultural values of all the peoples of the region developed.

The dialectical combination of doctrine and historical, ethno-cultural specifics of every nation is one of the important subjects for discussion at our conference.

Unfortunately, recently all of us face more often manifestations of intolerance when adepts of various movements and religions do not respect belief of another, are not able to discuss worldview issues in a civilized way.

It is a dangerous way. Education of people in religious tolerance has to become the main objective of modern states and human society in general. Only, based on mutual understanding, mutual respect and mutual support we can preserve diversity and make our world perfect. Diversity is the idea of the Creator.

The current wave of extremism and terrorism, under guise of religious slogans, can

be overcome through the strengthening of national states, the preservation of their own culture, language and identity. After all, Islam does not oblige anyone to use religious attributes, does not impose their ideas and faith, and does not lead to a single dogma, as of issues of worship. There is a reference to it in the surah “Bakara”, 256 ayat, of the Holy Koran: “There is no compulsion in religion.”

Moreover, the way of life, manners, clothing and culture of Muslims of other countries, should not be imposed under the guise of Islam. Such attempts can lead to divisions in society, increased tension and conflicts.

Dear participants of the Conference!

In the modern world, there are interpretations of Islamic canons, which do not take into account the historical context of time, when they were granted from heaven. Moreover, they do not take into account the realities of the modern world.

These ideological differences are used by radical and extremist groups, who hide behind religious rhetoric, sow discord, commit terrorist acts, provoke conflicts, including armed ones.

No country in the world is immune from such destructive activities. Some countries participating in today’s international conference experienced themselves what extremist activities and acts of terrorism are. Kyrgyzstan is no exception.

Alas, there is no clear understanding of the causes of this phenomenon. It is a habit to use by mistake the term “radicalization of Islam”. Its consideration in the historical perspective will help to understand that the radicals existed at all times. They always used to conceal themselves by different ideologies, in order to achieve their goals. Therefore, there were crusades, the inquisition, nazism, the movements of anarchists, left marxists and other radical movements.

Radicalization has a fertile ground, first, where there are no transparent mechanisms for changing elites and power, where corruption and authoritarian regimes rule for many years.

True Islam contains a great potential for peace building and harmony in society, uniting people based on universal values, preaching tolerance. However, Islam phobia, demonization of Islam by the media distorts its true essence; show it in the light of the threat. Not Islam is the cause of today’s problems and brutal clashes in many countries of the world, but geopolitical games, social injustice and extremists of all color, often covering up themselves with the name of Islam.

We openly acknowledge, that among Muslims there are various discussions that can lead to confrontation. The Koran, tafsirs, hadiths are interpreted in different ways. Therefore, it is very important to build a dialogue, a democratic, open discussion of not only practical issues, but also the theological principles of Islam.

Today, in the XXI century, there is a need arose to overcome the dogmatic and superficial attitude towards Islam, the use of rational Islam for the development of science, culture and humanization of society.

It is necessary to show the world and, first of all, to the Muslims themselves, the true image of Islam, which is based on such postulates of the Holy Koran such, as:

“There is no compulsion in religion.” (surah “Bakara”, ayat 256);

“Whoever slays a soul, it is as though he slew all men.” (surah al-Ma’ida, ayat 32);

“He alone pardons whom He pleases and punishes whom He pleases.” (Surah 3 “The Family of Imran”, ayat 129).

It is necessary to remind all Muslims of the words of our Prophet Muhammad that “an hour of practicing science replaces a night of prayers, and a day of study of a science is better than a three-month fasting.”

Today, the role of education, knowledge of the universe structure is especially great, and tolerance, patience for other opinions is more important than ever.

Our task is to avoid extremes. We must be ready to stand up against provocateurs speculating on Islam. But it is necessary to look for soft, “smart” and effective methods.

It is necessary to avoid the temptation to go through prohibitions and suppression of dissenting views. This temptation often arises among both government officials and clergyman.

The desire to impose a single system of beliefs, views, and ways of life on people can end in tragedy for the entire human civilization.

Dear participants of the Conference!

The Kyrgyz Republic is building a democratic, rule-of-law and secular state, striving to preserve and develop the cultural identity of the people of Kyrgyzstan. In our country, about 90% of the population refers to themselves as Muslims. It is very important for us to establish cooperation between the state and representatives of religious communities.

Therefore, Kyrgyzstan, taking into account our experience, came up with the initiative to create a permanent international platform for dialogue.

Following the results of our Conference, we propose to adopt an appropriate declaration and create a permanent international platform in Bishkek to continue our dialogue, share experiences and discuss issues of interaction between the state and religion, counterwork against radicalism and extremism.

I would like to take this opportunity to express my gratitude to all participants of today’s event for accepting our invitation. I also thank all our international partners who have contributed to the preparation and holding of today’s conference.

I wish you success, effective and fruitful work!

Thank you for your attention!

Speech by the Minister of State for External Affairs of the Republic of India M. J. Akbar

**Respected President of the Kyrgyz Republic H.E Almazbek Atambayev,
Distinguished Ministers and delegation members,
Participants of the conference,
Ladies and Gentlemen,**

Let me begin with a difficult question in the spirit of true inquiry: Has Islam ever been in the forefront of modernity? Only clarity in a question can lead to honesty in the answer, and if we are not ready to be honest then this great conference in a beautiful city will be nothing more than another jamboree of chatter that reinforces complacency rather than offering a way forward through a complex but excitingly creative 21st century. Its first two decades are over; and Muslim communities are still largely, wandering through a haze of uncertainty, as they grapple with the internal doctrinaires who have laced regressive thinking with the opium of romance, and the external pseudo-intellectual assault that stereotypes all Muslims into images of violence and gender oppression through selective use of popular imagery.

The debate itself is framed along binaries, heavy with prejudice: the most familiar staple of discussion themes across the west in the last three decades or so has been, for instance: 'Islam and the West'. The comparison is a false premise and a biased linkage. Islam is a faith. West is a geography. How do you compare the two – unless you have turned the terms into metaphors where West is replacement of modernity and Islam implicitly equivalent to medievalism unable to emerge from its dark ages. This is nonsense. We must therefore thank our hosts for choosing a theme that is confident and critical; which seeks solutions to problems for the benefit of the community; which asks Muslims to rise from self-induced dreams and return to the vanguard of modernity. There is a revolution of ideas, science, literature, culture going on that will make the 21st century into the golden age of individual freedom and collective achievement: but of what use will it be to us if the revolution sweeps through the streets outside, but we remain trapped in the past because we refused to open doors?

Modern. Secular. State. Each term has been redefined by human advance, and each advance has been historic.

The change in the nature of the state is unprecedented. Between the 17th and 20th centuries, every single empire that shaped the geopolitics of the last millennium has withered, collapsed: Chinese, India, Japanese, Persian, Ottoman, Austro-Hungarian, Tsarist, ending with the European conglomerates that reinvented that empire into the more pernicious form of brutal colonization. The British Empire was born in India and lies buried there. Neo-colonial successors across Africa are dead as well. This vacuum was filled by the rise of nation, essentially a dramatic experiment in popular will that sought boundaries on the strength of popular will, and not the strength of conquest. We are in the age of the nation state.

Secularism is informed with the same spirit of harmonion, co-existence, or unity in diversity (as we define it in India), but has adopted variables in different cultures.

The Holy Quran has defined it cogently: La qum deen o qum w ail ya deen. No doctrine promotes war for the sake of war; war is valid only as self-defence. In Europe, secularism became the bridgehead of anti-faith movement that began with Voltaire and friends, and reached an apogee with Karl Marx and his followers.

Our Indian philosophy believes in the co-existence of all faiths and indeed the co-existence with atheism too, rather than the elimination of faith. The morning in India begins with the pre-dawn azaan, followed by the bells of the Hanuman temple, the sonorous recitation of the Granth Sahibs and on Sundays, the peals of the Church bell.

This, however, is the moment to address a pernicious and extremely dangerous phenomenon that has arisen among some Muslim communities: the doctrine of faith supremacy, with its barbaric overtones of terrorist violence, ethnic cleansing and as a collateral disease, gender oppression. Let us be clear. There are no ifs and buts to justify this barbaric evil. Long before the terrorists who spread havoc in the name of faith supremacy damage any imagined or manufactured enemy, they are grievously wounding the very essence of Islam, which is, as its name itself, a mission of peace. Islam is, a brotherhood, not a nationhood; it is a humanitarian philosophy, not a tool of self-destructive fantasists.

The big challenge today is the conflict between faith supremacists and those who believe in faith equality as an individual right. Faith equality is one of the four fundamental pillars of my definition of modernity.

Modernity is an attractive thought. But what precisely are its constituent parts? Today, I would place freedom at the top of its priorities. Freedom is not just a political right; it is an individual and cultural right. It is the right to live without fear of suppression by the state or oppression by vested interests. Seventy years ago my country changed history by ending the era of colonialism; after 1947, the death of colonialism became a question of when, not why. Three years later, in 1950, we offered the emerging world a greater gift: our Constitution, infused with freedom as a living right, a right to dress and live as you please, as long as it does not injure the rights of your fellow citizens. All rights come with obligations. Modernity is not simply the right to wear a bikini; it is the right to wear whatever you want. Mind you – what the woman wants; not what any regressive husband wants.

Surely, an equally important principle of modernity is the acquisition of knowledge. From its earliest days, Islam spread through regional battlefields, but its true consolidation came only when Muslim elites reached the forefront of knowledge. Every human being has Aql; the difference is the conversion of Aql into Ilm. Islam was and is a Religion of the Book, but it is also the civilization of many books. For me, the compelling image is the Rahl, which exists in every home, and the compelling message of Iqra! READ! Abbasid Baghdad had more books, in multiples, than Europe together. This was the difference between enlightenment and the dark ages. The greatest library in the Muslim world, in Bukhara, was destroyed only in 1918.

Where did Muslim societies begin to fade, and Europe to revive? This happened when Muslim empires lapsed when the era of printing began. Just as paper had transformed communication from parchment, printing offered a totally new world. It

offered knowledge to the masses. Gutenberg's press came only a few years after the fall of Constantinople, and the process was slow – but it changed the tides of history. The first press in Istanbul came only in the 18th century – nearly 300 years too late.

Today, our most urgent responsibility is democratization of secular knowledge. If we fail in this, we fail our children. We snatch the 21st century out of their grasp.

The third pillar of modernity is gender equality. This is non-negotiable. Women must be in the vanguard of cultural experience and economic growth. Some regressive, retard schools manipulate the law to suppress women. We have to stand up and fight them. It is not surprising that violence is the preferred option of barbarians.

Finally, we must understand why faith-based terrorists are anti-modern. They challenge the nation state, which is the principal building block of the architecture of contemporary stability. They are a danger to Kyrgyzstan as much as to Iraq or Mali or Somalia or India.

Nations who offer sanctuary to this evil are sending an invitation to suicide.

Terrorists use fear, induced by havoc, to build walls of fear in societies that believe in the civilizational values of harmony across differences of faith and ethnicity. Terrorists offer despotism as an alternative.

I am certain terrorists will lose the war they begin, but the war is far from over; it is a war that must be fought not just on the ground, but also in the mind.

I commend this conference and congratulate H.E the President for his wisdom, foresight and commitment in holding it. This is his remarkable contribution to our common journey towards peace and mutual prosperity.

Thank you!

**Выступление министра по делам религий и гражданского
общества Республики Казахстан
Нурлана Байузаковича Ермекбаева**

Құрметті Президент мырза!

Құрметті конференцияға қатысушылар!

Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың атынан конференцияға қатысушыларды құттықтауға және қырғыз халқына, Президент Алмазбек Атамбаев мырзаға және Қырғызстан Үкіметіне жылы қонақжайлығы мен осы маңызды шараға қатысу мүмкіндігі үшін алғыс айтуға рұқсат етіңіз.

Уважаемый господин Президент,

Уважаемые участники Конференции,

Прежде всего, позвольте от имени Президента Республики Казахстан Нурсултана Назарбаева передать приветствие участникам конференции и выразить благодарность господину Президенту Алмазбеку Атамбаеву и Правительству Кыргызстана за радушный прием и возможность принять участие в этом значимом мероприятии.

Уважаемые Дамы и господа!

История стран нашего региона свидетельствует, что ислам был одним из источников формирования самобытной духовности и культуры наших народов.

За годы независимости в Казахстане и в других странах региона влияние ислама и других религий в целом, возросло.

Этот процесс, наряду с распространением духовных ценностей вызвал и определенные трудности, с которыми ранее наши страны не сталкивались.

Резкий переход от советского атеистического общества к полной свободе в сфере религий привел к усилению различных негативных тенденций.

Во-первых, опережающий рост религиозности по отношению к формированию соответствующей культуры привел к бездумному, буквальному восприятию и применению религиозных догм некоторыми гражданами.

Во-вторых, на нашу религиозную аудиторию усилилось внешнее негативное влияние. Этому способствуют открытость информационного пространства и процессы глобализации.

Прикрываясь религиозными понятиями, различные деструктивные силы стали, по сути, манипулировать человеческим сознанием.

Все это не может не вызывать у людей беспокойства, что на смену достижениям светского демократического государства могут прийти средневековые порядки и смута.

И их беспокойство вполне оправдано.

Как показывает опыт некоторых стран, такие изменения могут произойти за очень короткое время.

Сегодня деструктивные течения распространяют фундаментализм и устаревшие религиозные догмы. Пытаются политизировать религию,

распространить её влияние на все сферы общественной жизни.

Время показало, что для правильного понимания и применения религии нужны соответствующие традиции и уровень религиозной культуры.

Еще в досоветский период у наших народов сформировались общие религиозные традиции, базирующиеся на принципах добра, уважении человека, вне зависимости от его отношения к религии, уважении национальных обычаев.

Сегодня это возможно только в условиях светского общества, которое способно обеспечить равноправие всех в многоконфессиональной среде.

При этом важно понимать – светскость не значит атеизм.

Президент Нурсултан Назарбаев в статье **«Модернизация общественного сознания»** отметил, что светские традиции – давнее наследие Казахстана. В их основе – толерантность, миролюбие и уважение прав всех верующих и неверующих.

Уважаемые участники Конференции!

Сегодня Казахстаном принимаются меры по формированию собственной казахстанской модели взаимодействия государства и религии.

Мы уважаем веру, как один из источников духовных и моральных ценностей. Государство рассчитывает на законно действующие религиозные объединения, как на партнеров. Но для этого необходимо соблюдение нескольких условий.

Первое: Религия – это личное дело каждого, она не должна политизироваться и подменять собой законы.

Второе: Религия концентрируется на духовных ценностях, не допускает упреков и обвинений тех, кто придерживается других взглядов.

В Казахстане придается большое значение обеспечению прав граждан на свободу совести и созданию благоприятных условий для работы религиозных объединений.

Госорганами налажено сотрудничество со всеми религиозными объединениями.

Государство участвует в проектах по повышению уровня теологического образования и квалификации духовенства.

В условиях возросшей роли религии в общественных отношениях, особое значение имеют повышение общего уровня грамотности населения и идейное противостояние радикализму.

С этой целью в этом году принята «Концепция государственной политики в религиозной сфере на 2017-2020 годы».

На основе Концепции совместно с общественностью разрабатывается пакет изменений в законодательство, регулирующее религиозную деятельность.

Все принимаемые нами шаги призваны сформировать прочный фундамент стабильности и безопасности как в нашей стране, так и в регионе в целом.

Ваши Превосходительства!

Казахстанское общество является уникальным примером межэтнического и межконфессионального согласия.

На основе этого успешного опыта Президент Нурсултан Назарбаев инициировал созыв Съезда лидеров мировых и традиционных религий.

В октябре следующего года планируется проведение VI Съезда под девизом «Религиозные лидеры за безопасный мир».

Мы выражаем надежду на высокое участие представителей ваших стран в этом важном религиозном форуме.

Уважаемые участники Конференции!

Сегодня Центральная Азия – это регион, населенный братскими народами с общей историей и общим будущим.

Мы полностью согласны с высказыванием Президента Кыргызстана Алмазбека Атамбаева о недопустимости нарушения конституционного принципа светскости государства.

От нас – государственных, научных и религиозных деятелей требуется объединение усилий против религиозного экстремизма.

В этой связи предлагаем создать Международный Консультативный совет между ведомствами стран Центральной Азии, курирующими религиозную деятельность.

Такой Совет позволил бы выработать эффективный механизм взаимодействия в региональном формате.

Единство в принятии и реализации решений окажется сильнее действий деструктивных сил.

Дамы и господа!

В завершение выступления позвольте выразить надежду на эффективную реализацию поставленных задач и дальнейшее укрепление сотрудничества между нашими странами.

Желаю всем участникам Конференции взаимопонимания и успехов в достижении общей цели – обеспечении благополучия и процветания для наших народов.

Благодарю за внимание!

Выступление министра культуры Арабской Республики Египета Хельми Эльтантави

Неофициальный перевод

**Господин Алмазбек Атамбаев, Президент Кыргызской Республики,
Ваши превосходительства,
Дамы и господа,
Уважаемые присутствующие,**

Позвольте мне выразить искреннюю благодарность и признательность Президенту, Правительству и народу Кыргызской Республики за их любезное приглашение и воздать должное уважаемому Президенту Кыргызской Республики за организацию этой важной и необходимой конференции в этот исторический период, когда все человечество и исламское общество в частности, все чаще сталкиваются с возрастающими угрозами, которые требуют исправления ошибочных представлений и убеждений. В этой связи правительство Арабской Республики Египет стремится принять участие в этом конструктивном собрании, основываясь на нашей вере в важность обсуждаемого вопроса, а также, в соответствии с инициативой президента Абдельфаттах Ас-Сиси, стремится возобновить религиозную дискуссию и пересмотреть исламское наследие.

**Господин Президент,
Уважаемые присутствующие,**

На протяжении десятилетий термин «светскость» был окружен скептицизмом и обвинениями в арабских обществах, так как преподносился многим как атеизм и борьба с религией в целом, и исламом в частности. Надо сказать, что многие из сторонников радикализма и экстремизма понимали этот термин именно так, и навязывали свое понимание обществу, в частности, молодым людям. Одни из таких сторонников — это братья Саид и Мухаммад Кутб - первый начал эту деятельность, второй – пошел по его стопам.

Одна из причин двусмысленности и путаницы в отношении термина «светскость» заключается в том, что те, кто принес его в арабский язык в конце девятнадцатого века и начале двадцатого, перевели его как «мирская сущность». Именно такой перевод дал ливанский писатель, живший в Египте, Фарах Антун. Однако его перевод не получил широкого распространения. Затем этот термин попытался перевести Имам Мухаммад Абдо, муфтий Египта до 1905 года, один из величайших новаторов, в значении «гражданское общество». Так, Мухаммад Абдо, говорящий о гражданской жизни и гражданском государстве, по сей день утвердил этот термин во многих арабских литературных источниках.

В Египте термин «современное гражданское государство» по-прежнему используется в публичном дискурсе. Термин «светское государство» используется редко. В любом случае гражданское/светское государство не относится враждебно ни к религии в целом, ни к исламу в частности. Ислам - это конкретное, устоявшееся религиозное вероубеждение. Это священное вероубеждение. Тогда

как светскость - это не убеждение, а человеческое стремление, которое может быть правильным и неправильным, может быть исправлено и дополнено. Оно никоим образом не является святым. Точнее говоря, это политический и социальный метод, используемый современными обществами и государствами для выхода за рамки понятия «Теократическое государство», где предпочтения среди граждан основываются в первую очередь на каком-либо вероубеждении или религиозном течении.

Президент Египта Абдельфаттах Ас-Сиси во многих своих выступлениях говорил о том, что наша цель - создать современное гражданское государство, основой которого являются конституция и уважение закона, государство, которое не допускает дискриминации граждан по религиозному признаку, полу или цвету кожи. Нормой в таком государстве является подчинение закону, который в свою очередь также не делит граждан по вероубеждению, цвету или полу. При подборе людей на государственные должности, предпочтение отдается более компетентному и опытному кандидату, независимо от того, мусульманин он или христианин, мужчина или женщина. Такие официальные религиозные учреждения как Аль-Азхар и Дар аль-Ифта аль-Мисрия пользуются большим уважением и признанием, таким же образом дело обстоит и с Церковью Египта. У всех этих учреждений есть возможность вести свою деятельность, в то время как конституция Египта предусматривает свободу вероисповедания для своих граждан.

Теперь мы перейдем непосредственно к вопросу, заданному на этой конференции. Есть ли место исламу в светском гражданском государстве? Является ли светскость угрозой для ислама?

Да, исламу есть место в светском государстве, более того ислам может достичь большего присутствия в нем. Давайте взглянем на модель французского государства, где ислам стал второй религией в светской стране. В средневековой Франции ислам был врагом, исповедание ислама было запрещено. Такая же ситуация была и во многих европейских странах и в Соединенных Штатах Америки.

Ислам является религией, допускающей сосуществование и присутствие при любых обстоятельствах. В самом начале исламу приходилось сосуществовать с мекканским обществом, которое было враждебно настроено против мусульман и отвергало ислам полностью. Также мусульмане мирно сосуществовали и с эфиопским обществом во времена первой хиджры. Жители Эфиопии исповедовали христианство, однако Посланник Всевышнего, да благословит его Аллах и приветствует, посоветовал мусульманам переселиться именно туда, поскольку эфиопский царь был известен своей справедливостью. Здесь мы видим, что посланник Аллаха ценил справедливость и честность правителя, несмотря на его религию и вероубеждения.

Однажды, в одном из походов, мусульмане нуждались в проводнике, который бы указал им верный путь. Это был поход на Бадр. Один из проводников был язычником, то есть не мусульманином. Но Посланник Аллаха не нашел ничего

плохого в том чтобы попросить его о помощи. Причиной стали его способности и умения, а не религиозные убеждения.

Имам аш-Шатиби, милость Аллаха ему, говорил: «Где есть интересы людей, там есть Божий закон». Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, завещал нам: «Ищите знания, пусть даже за ними придется пойти в Китай». В те времена Китай был очень далеким государством, в котором не было ни одного мусульманина. То есть Пророк сказал нам искать знания, несмотря на религиозные убеждения источника этих знаний.

Если говорить о Коране, то президент Кыргызской Республики обратил внимание на аят «Не разрешил в религии Он принужденья» (نِ دِلَا يِف هَارِكْ اِل). Мы можем наблюдать десятки аятов, предоставляющих человеку свободу вероисповедания. «Кто хочет, тот уверует (в Него), Кто хочет, тот останется неверным» (رِفَكْيِلَفْ ءَاشْ نَمُو نَمُو يِلَفْ ءَاشْ نَم), «Несите же ответ за вашу веру, А за мою отвечу я пред Ним» (نِ دِ يِلَو مَكْنِ يِدْ مَكْل). Священный Коран ясно дает понять, что задачей Пророка было осведомлять, а не давать указания. Всевышний Аллах говорит: «А потому ты должен дать предупреждение им; Тебе дано предупреждать, А не вершить (свой суд) над ними» (رَطِيْسَمَبْ مَهْيِلَعْ تَسْل رَكْذَمْ تَنَأْ اَمْنِ رَكْذَفْ).

Если Священный Коран и Жизнь Пророка дают нам отчетливые разъяснения по этому поводу, тогда в чем же проблема?

Светское гражданское государство не является угрозой для ислама, как и само понятие «светскость» также не является угрозой для него. Реальную угрозу исламу несут религиозный экстремизм и радикализм, порождающие терроризм и убийства мирных жителей. И то, что мы видим сегодня в Ираке, Сирии, Ливии, Йемене, Европе и других странах подтверждает это. Отсюда возникает вопрос, что мы противопоставим экстремизму и радикализму, и как будем бороться с терроризмом?!

Хочу заявить, что Египет борется с терроризмом с 2012 года, и мы добились больших успехов в этом. Мы противостоям экстремизму и радикализму в соответствии с государственной политикой, объявленной президентом Абдельфаттахом ас-Сиси, которая заключается в возобновлении дискуссий о религиозных идеях. Эта политика проводится правительством в сотрудничестве с университетом Аль-Азхар и Дар аль-Ифта аль-Мисрия.

Господин Президент,

В конце моего выступления я хотел бы предложить международному сообществу и участникам нашей Конференции следующие рекомендации:

1. Укрепить международное сотрудничество и координацию в борьбе с терроризмом в рамках стратегии Организации Объединенных Наций, принятой государствами-членами для борьбы с терроризмом и в соответствии с положениями международного права, а также соответствующими резолюциями Совета Безопасности.

2. Поддерживать современное гражданское государство, поскольку оно способно противостоять терроризму и защищать своих граждан и общество в целом.

3. Воздерживаться от предоставления каких-либо безопасных убежищ, медиа-платформ или политического покрытия любым лицам или группам с экстремистскими или радикальными идеологиями, подстрекателям экстремизма, насилия и терроризма.

4 Увеличить международное сотрудничество между нашими странами в борьбе с экстремизмом и экстремистской идеологией путем обмена опытом и научными работами по этой теме, сотрудничать в области возобновления дискуссий о религиозной идеологии, тем самым истощая источники терроризма.

В заключение я хотел бы еще раз выразить искреннюю благодарность и признательность Президенту Кыргызской Республики, правительству и народу Кыргызстана за хорошую организацию данного мероприятия, теплое гостеприимство и радушный прием. Позвольте пожелать прогресса и процветания Кыргызской Республике.

**Выступление председателя Комитета по делам религий,
упорядочиванию национальных традиций,
торжеств и обрядов при Правительстве Республики
Таджикистан Сулаймон Давлатзода**

В первую очередь хотелось бы выразить признательность организаторам этой конференции, в частности Правительству Кыргызстана. Я надеюсь, что конференция на тему «Ислам в современном советском государстве» хорошая возможность для успешного обмена опытом на пути решения этих общих угроз, с которыми сталкиваются страны региона. Республика Таджикистан, как национальное независимое, советское, демократическое, правовое и единое государство, движется в направлении единой государственной политики в области религии. Эта политика основана на основополагающих принципах свободы совести, религиозного плюрализма, терпимости и уважения ко всем религиям, равенство всех доктрин всех взглядов перед государством.

Главная цель государства Республика Таджикистан в области религии являются хорошие и конструктивные отношения государства с религиозными объединениями обеспечение конституционных гарантий Республики Таджикистана в области свободы совести обеспечение лучших условий реализации прав граждан на выбор и соблюдение или не соблюдение религии, обеспечение равенства и религиозной идеологии, предотвращение атмосферы единства и согласия в обществе, укрепление национальной безопасности Республика Таджикистан. Республика Таджикистан в недавнем своем прошлом имел горький опыт использования религии в политических целях. К сожалению, некоторые державы используют двойные стандарты в борьбе с терроризмом, что нарушает мирное существование последователей разных религий и ослабляет толерантность. В конце хочу пожелать успехов всем участникам конференции, желаю чтобы внесли свой вклад в распространение культуры мира и толерантности. Спасибо за внимание.

Speech by the Deputy of the House of Representatives of the Federal Parliament of the Kingdom of Belgium Veli Yuksel

**Mister President,
Your Excellencies,
Ladies and Gentlemen,**

When I received the invitation for this conference on Islam and the Secular State, I was struck by the urgency of the main topic. As a Member of Parliament in Belgium, I can testify that the issue has been on the forefront of public debate the last decade. Extremist voices try to hijack this debate, proclaiming that there is a war going on between the West on the one side, and Islam on the other. I was therefore satisfied to learn that the Kyrgyz Republic would organize this conference, therefore broadening the scope of this important issue. Here too, growing concerns about the influence of extremists, especially amongst young people, exist. Here too, democracy is constantly challenged and reinvented (as we have witnessed with the recent revolutions in your country and the changes in your constitution).

My homeland, Belgium, is a small country, as is the Kyrgyz Republic. With eleven and six million citizens respectively, our populations are relatively small. In both our countries, divisions among the population exist: in Belgium, these are linguistic divisions; in Kyrgyzstan, mostly ethnic faultlines divide the nation. In both countries, jihadi terrorism has struck. As you probably know, in March 2016, terrorists attacked the Brussels Airport and a metro station in the city center. The double attack was claimed by ISIS/Daesh. The threat remains...

Especially after meeting with your Ambassador, Mister Asein ISAEV, I learned that Belgium and Kyrgyzstan have more in common than I imagined at first glance. But the issue we are talking about today, is a shared concern of a large number of countries. Today, I want to talk to you about Belgium's experience with regard to the interaction between State and religion, and more concrete with Islam.

I will briefly touch two topics:

The first important matter I wish to underline is a need to CONSTRUCT and empower communities. For this, I think, Belgium can furnish a model, which is unique in the world;

The second, is our common challenge to DECONSTRUCT radicalization

1) The construction of communities: a Belgian approach

The Belgian democratic society is multicultural, due to the influx of labour immigrants shortly the Second World War. Belgium is also a secular state. Our Constitution warrants the separation of State and Church, and guarantees the freedom of religion, and the freedom from religion. These constitutional pillars are the outcome of a struggle that started in the nineteenth century.

The separation of State and Church entails that the government makes sure that the different, recognised religious and secular groups can dispose over the accommodation they need. Priests, rabbi's, imams and other clerics can obtain a salary from the Minister of Justice. In this form, the Belgian approach has a unique position in Europe.

At the same time, the government refrains from meddling with all things religious. This means that in Belgium, the government empowers religious and secular communities to live together within the framework of our secular state organization, and enables them to govern themselves. Islam too has taken up its place in this frame of “active pluralism”.

By estimation, about 730.000 muslims live in the country today. In 1974 Islam was recognised as one of the subsidized religions in Belgium. But who represents Islam? Who is the spokesperson? No such structure as a Church exists.

For this reason, the Muslim Executive of Belgium was founded by royal decree in 1996. This Executive is the official Muslim interlocutor of the Belgian federal government for the implementation of the 1974 law.

The Security of the State, the Department of Justice and the Muslim Executive are all involved in the official recognition procedure of mosques. At the moment, there are 80 recognized mosques on a total of about 300.

The imam of a recognized mosque can be paid by the Minister of Justice. To me, subsidizing muslim clerics is an important point for the further integration of islam in our democracy. It is an essential instrument in preventing uncontrollable ideological influence from known – or unknown – foreign paymasters. It is important that imams know the local languages, and preferably preach in these languages. For too long, Belgium has “imported” its imams from abroad, because we lack a recognised training program for imams.

I do not wish to set all imams in a bad light. But you are as familiar as I am with the vast diversity within the muslim Ummah. For example: I am a great advocate of the model of “Diyanet”: the state institution that has existed since 1924 in the secular state of Turkey. Diyanet educates imams, who are therefore state officials. In my own Turkish community in Belgium, several Diyanet imams are working today.

In view of this model, I am hugely in favour of an official training program for imams in Belgium. Several universities would welcome such an education program. I profoundly hope that the common efforts of academia, the Belgian government and the Muslim Executive will result in such a program soon.

It is, I dare say, especially important and urgent in this timeframe, in which we have seen too many young muslim men and women intoxicated by extremist ideologies, and even join Daesh or perpetrate terrorist attacks.

2) The deconstruction of radicalisation: a common challenge

This brings me to my second main remark. By empowering communities, the State may also help in deconstructing the phenomenon of radicalisation.

Since the beginning of the civil war in Syria, Belgium has seen more than 400 – mostly young – persons leave to the so-called “caliphate”. This is a high number. Some of them have come back. Others are planning to.

We need to punish where needed. But we need to help people who tend to walk into the trap of extremists, or those who repent the choice they have made.

The reasons why these youngsters got (and get) radicalised, are divergent. Ideology, personal and social problems, struggles with identity, unemployment, racism,

discrimination, drugs,... For each person, the weight of these factors is different.

There is no panacea; no “one fits all” de-radicalisation program. What is needed, is that we surround people in a personal approach with professionals: psychologists, teachers, imams... The efforts of the government and muslim communities in several Belgian cities show that this works.

If prisons appear to be greenhouses for the spread of extremist ideology, the State must invest in consultants who are familiar with Islam and who can offer an antidote to radical interpretations of Islam. Belgium can take the example of the United Kingdom, where this prevention has been widely deployed.

Governments need to invest in education, and in equal opportunities.

And, as I already mentioned, we need to act swiftly towards a recognized imam training program, because imams are important contact persons for muslim youngsters (and their parents) who are struggling with questions and looking for answers and guidance.

As a Member of the City Council of Ghent, I organised an iftar, during the Ramadan. Along with muslim citizens, I also invited the catholic bishop, the governor of the province and the Minister of Justice. It is important that communities meet and greet.

In the same week, the King of the Belgians for the first time visited a muslim family in my city to join them in their iftar meal. It was a very important event with a vast symbolic impact, especially in times where our population tends to be divided and polarised. In his speech on our national holiday, King Philippe referred to this moment as “proof that there exists a community of values beyond our differences”.

I believe that a further institutionalisation of Islam in Belgium will not lead to a “European Islam”, but that Belgium and its muslims will prosper by embracing an Islam which is embedded in Belgian society. Of this, I am a radical proponent.

I am very much looking forward to our work here, during this conference, which is of huge importance to all of us.

**Выступление заместителя руководителя Федерального
агентства
по делам национальностей Российской Федерации
Андрея Владимировича Меженко Андрея**

Я рад приветствовать от лица Федерального агентства по делам национальностей и от себя лично участников Международной конференции «Ислам в современном светском государстве».

В нашем динамично меняющемся мире мы сталкиваемся с новыми вызовами и угрозами, в числе которых терроризм, прикрывающийся исламскими лозунгами. Эти угрозы носят транснациональный характер и не имеют ни географических ни политических границ.

В нашей стране исторически проживает множество народов, исповедующих различные религии: православие, ислам, буддизм, иудаизм. Такое этнокультурное и религиозное многообразие является важным фактором и мощным ресурсом дальнейшего развития России как светского государства.

Президент Российской Федерации Владимир Владимирович Путин неоднократно в своих выступлениях указывает на необходимость защиты и сохранения традиционных ценностей, которые в значительной мере аккумулируются и сохраняются традиционными религиями.

Ислам – одна из таких религий, внесшая неопределимый вклад в развитие мировой истории и культуры. Свою значимость, влияние на политические, общественные и культурные процессы, протекающие во все мире, ислам в полной мере сохраняет и в наше время.

Это влияние традиционного ислама на различные сферы жизни всегда было благотворным. Но нередко происходящие в ряде регионов мира негативные трансформации также апеллируют к идеологии ислама. При этом именем ислама зачастую прикрываются различные политические силы, оказывающие деструктивное воздействие как на сами государства, так и на межгосударственные отношения.

На постулаты ислама цинично ссылаются для оправдания своих преступлений фанатики и экстремисты, не имеющие в реальности ничего общего с учением пророка Мухаммада — жизнеутверждающей религией мира и добра.

Для того, чтобы победить ИГИЛ, уберечь молодежь от разрушительного влияния этой и подобных ей организаций, необходима системная работа, основанная на согласованном взаимодействии органов государственной власти с религиозными организациями, институтами гражданского общества.

Важнейшую роль в этом должны играть централизованные религиозные организации, представляющие так называемый традиционный ислам, то есть тот ислам, который веками существовал у исповедующих его народов в наших странах, был основой их цивилизационного, культурного развития, мирно сосуществовал с христианством и другими конфессиями.

У нас в России есть именно такой опыт исторического развития ислама в рамках общего политического и культурного пространства.

Российская Федерация – светское государство, мы не вмешиваемся в дела религиозных организаций, но мы обязаны им оказывать поддержку, особенно там, где они сталкиваются с такой проблемой как ИГИЛ и терроризм.

Поэтому в нашей стране действует программа поддержки развития исламского образования, направленная на подготовку современных грамотных и в религиозных, и в светских науках служителей культа. В рамках ее действуют 5 светских и 6 исламских вузов партнеров. В этом году при поддержке Главы государства Владимира Владимировича Путина открыта Болгарская Исламская академия в Татарстане.

В таких условиях наша важнейшая задача заключается в том, чтобы показать гуманистический и миротворческий потенциал ислама, испокон веков присущий этой древней религии, воспрепятствовать попыткам использовать исламское вероучение и самих мусульман для достижения корыстных политических целей.

Нам важно помочь служителям исламского культа и верующим в их работе по противодействию распространения радикализма и экстремизма.

Люди в современном светском обществе хотят жить в мире и согласии с представителями других конфессий и для нас также важно не допустить развития исламофобских настроений.

В заключение хочу выразить благодарность киргизской стороне за организованную международную конференцию, это очень хорошая возможность обсудить важные вопросы и поделиться опытом взаимодействия государств и религий.

Желаю всем участникам конференции успешной работы!

**Выступление первого заместителя председателя
Государственного комитета
Азербайджанской Республики по работе с религиозными образо-
ваниями Салахлы Сайяд Адиль оглы**

**Ислам и модель светского государства: государственно-религиозные
отношения в Азербайджане**

В течение 71 летнего существования Азербайджана в подчинении Советского Союза официальная и интенсивная пропаганда в обществе коммунизма, основанного на атеизме, привела к ослаблению наших религиозных традиций и отклонению людей от религиозных знаний.

После распада Советского Союза и вновь восстановления Азербайджаном государственной независимости коммунизм и атеизм были отвергнуты, была предоставлена свобода религии, начался процесс возвращения к национально-духовным ценностям, государственно-религиозные отношения вступили в новый этап. Была обеспечена свобода совести и вероисповедания граждан страны, законодательные акты, связанные с этой сферой, приведены в соответствие с нормами международного права. Был отменен запрет, действующий на протяжении многих лет на деятельность мест поклонения и религиозных общин, на исполнение религиозных обрядов, на публикацию и распространение религиозной литературы. Азербайджанский народ приобрел право свободно и независимо отмечать свои национальные и религиозные праздники, гражданам страны созданы все условия для совершения паломничества.

Разрушенные пиры и святилища восстановили свою деятельность, были предприняты последовательные меры в направлении воспитания молодого поколения в здоровом духе и преданным национально-духовным ценностям.

Однако при переходе от социально-политической структуры, основанной на атеизме, к демократическим ценностям в области религии возникли серьезные пробелы. На самом деле ситуация была понятна. Представьте себе, что за короткое время государство предоставляет свободу всем убеждениям и верующим, не только не препятствует их деятельности, а наоборот во многих случаях оказывает им поддержку. В 1992 году принимается Закон «О свободе вероисповедания», который приветствуется в мире как один из самых демократических законов в области свободы совести.

Возникли силы, которые пытались использовать в своих собственных целях меры, осуществляемые государством в области обеспечения свободы вероисповедания и совести. Так, в первые годы независимости миссионерские организации, умело воспользовавшись гуманизмом азербайджанского народа, нестабильной социально-экономической ситуацией в стране, изгнанием в результате тяжелых боев в Нагорном Карабахе около 1 миллиона азербайджанцев из родных краев, стремились превратить Баку в центр для проведения в других

мусульманских странах сектантской пропаганды, усугубить религиозную ситуацию и распространить в Азербайджане радикальные религиозные секты. Наше общество, которое не обладало достаточной информацией об исламской религии, стало мишенью для иностранных миссионеров. Даже деятельность представителей ряда нетрадиционных течений, запрещенных законом в соседних странах представляла угрозу. Благодаря общенациональному лидеру Гейдару Алиеву, вновь пришедшему к власти именно в то самое время, за короткое время эти миссионерские организации были высланы из страны, а в 1997 году иностранцам и лицам без гражданства было запрещено законом вести религиозную пропаганду.

Следует отметить, что объединяющая и воссоединяющая особенности ислама всегда проявлялись в нашей республике. Несмотря на то, что Азербайджан является маленькой страной, дружественное сосуществование десятки народов в нашей стране опять же исходит из этой особенности ислама. Потому что исламская религия расценивает этническое и расовое разнообразие как богатство. Азербайджан также рассматривает это как богатство и ценность. Подобно нашей религии, которая призывает с уважением относиться к другим религиям, наше государство также успешно хранило эту традицию на протяжении всей истории. Отмечу, что в нашей стране корни этой традиции уходят вглубь истории. 2500 лет назад евреи нашли приют на азербайджанских землях (например, поселок Красная Слобода Губинского района). В середине первого столетия нашей эры в Азербайджан пришли первые последователи христианства. В XIX веке в различных регионах Азербайджана появились места компактного проживания русских – духоборов, молокан – которые в России преследовались за нетрадиционные религиозные убеждения. До сих пор их потомки проживают в Азербайджане.

Строительство и восстановление молельных домов со стороны различных религиозных конфессий в нашей республике является прогрессивной традицией из прошлого. К концу XIX века предоставление мусульманами большей части пожертвований, собранных для строительства Александро-Невской церкви, также известной как Золотая церковь в Баку, является самой яркой страницей в истории мировой толерантности. Кафедральный Собор Святых Жен Мироносиц, построенная знаменитым нефтяным магнатом Г.З.Тагиевым в 1907 году, 100 лет спустя была восстановлена при финансовой поддержке мусульманина Айдына Гурбанова - что само по себе указывает на то, что по мере изменения поколений в Азербайджане будут жить общечеловеческие ценности.

Безусловно самым наглядным примером исторически мирного и толерантного сосуществования в нашей стране представителей разных религий является расположение мест поклонения всех трех небесных религий - мечети, церкви и синагога - в радиусе менее чем 1 км друг от друга.

Хочу отметить, что Азербайджанская Республика избрала светский, демократический метод управления. Согласно статье 7 Конституции Азербайджана, принятой на референдуме в 1995 году, автором которой является основатель

независимого Азербайджана Гейдар Алиев, Азербайджанское государство — демократическая, правовая, светская, унитарная республика. Светская система, сформированная в Азербайджанской Республике, по сравнению с рядом стран более прогрессивная и справедливая. Хотя наша страна современная, светская и демократическая, необходимо учитывать, что она также является мусульманской страной. Поэтому следует учитывать фактор, связанный с исламской религией, в частности отношение религии к секуляризму и государству. В противном случае конфронтация государства и религии (ислама) будет неизбежной.

Отделение религии от государства также отражено в нашей Конституции. В таком случае положение религии в обществе определяется потребностями общества. Данный аспект также учитывается при подготовке законов, регулирующих социальный, политический, экономический и правовой статус государства.

Несмотря на то, что религия отделена от государства, духовное наследие азербайджанского народа сформирована на основе исламских ценностей. Мысль великого лидера «Наше государство – светское государство. Но мы не отделены от религии» представляет собой серьезную основу для предстоящих работ в этой области. Созданная Гейдаром Алиевым азербайджанская государственность является новой национально-духовной моделью, то есть единства религии с государством. На самом деле это система отвечает требованиям современной исламской государственности. В практике исламской государственности никогда не было противоречий между религией и государством, они развивались нераздельно в системе единого государственного устройства.

Применяемый в Азербайджане принцип светскости не является эксклюзивистской, направленной на изоляцию общества от религии. В стране, согласно принципу светскости, отношения между религиозными общинами и государством позитивно охарактеризованы, демонстрируя нейтральное отношение ко всем религиям и религиозным группам. Государство регулярно оказывает поддержку религиозным общинам разных религий. Политика толерантности и мультикультурализма, последовательно проводимая Президентом Азербайджанской Республики Ильхамом Алиевым, направлена на обеспечение сосуществования разных религий во взаимном уважении. Именно в результате этого демократический и светский характер государства также принимается религиозными людьми. Наличие религиозности в общественном сознании не противоречит принципу «религия отделена от государства», потому что религия также является комплексом культурных ценностей общества. Поэтому азербайджанское государство, наряду со светскостью, заинтересовано в участии религии в развитии общества на демократических основах. В целом гармоничное единство религиозности и светскости - одно из отличительных черт национальной государственности нашего народа. По этой причине Азербайджан является одной из редких мусульманских стран, где политический ислам лишен социальной поддержки. В этой связи наша страна обладает структурой, которая может быть образцом для исламского мира.

Важность азербайджанской модели государственно-религиозных отношений состоит в том, что государство придает значение религии, основанной на основополагающих принципах, далеких от экстремизма. Политика, проводимая в этом направлении, имеет особое значение как для государства, так и для общественности. Это один из основных способов предотвращения широко распространенного в наше время религиозного экстремизма.

Сегодня в результате последовательной целенаправленной деятельности Президента Ильхама Алиева, основанного на богатом политическом наследии общенационального лидера, в отношении к религии и свободе совести наша страна превратилась в образцовое государство. В целом следует отметить, что господин Ильхам Алиев в настоящее время является главным гарантом и покровителем свободы вероисповедания и мультикультурной гармонии. Отметим, что с момента избрания в 2003 году Ильхама Алиева президентом Азербайджанской Республики по сей день при поддержке государства в стране построено или восстановлено до 250 мечетей. Хочу довести до вашего сведения, что в советский период в Азербайджане количество мечетей составляло 17, в настоящее время в стране действуют 2248 мечетей, 14 церквей и 7 синагог.

Для Ильхама Алиева исламская религия означает приверженность к настоящему, прошлому и нравственности Азербайджана. Глава государства защищал ислам на всех международных мероприятиях. Отметим, Президент Ильхам Алиев выступил с протестом также на Форуме лидеров 38-й сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО: «Увязывать Ислам с терроризмом совершенно неприемлемо».

В современный период, когда в Исламском мире разгорается религиозная дискриминация, по инициативе г-на Ильхама Алиева совершение мусульманами, вне зависимости от религиозной принадлежности, 15 января 2016 года намаз-вахдат (намаз единства) в мечети «Гейдар» - самой большой мечети Кавказа – должно рассматривать как призыв к миру. Наша страна этим посланием в очередной раз заявила о своей приверженности к историческим традициям, о заинтересованности продолжить их в более совершенном и идеальном варианте. Следует отметить, что намаз-вахдат играет роль моста в сближении суннитско-шиитского контингента республики. Благодаря этому намазу верующие Азербайджана независимо от мазхаба и религиозных взглядов показали единство и равенство, которые требует от нас Ислам. Тем самым наша страна в лице верующих призвала к единству не только мусульманский, но и в целом весь мир. Намаз-вахдат еще раз показывает, что необходимо воспользоваться опытом Азербайджана.

Создание Бакинского международного центра мультикультурализма, Фонда знаний при президенте Азербайджанской Республики, начало преподавания «Азербайджанского мультикультурализма» в европейских странах с целью изучения Азербайджанского примера как самой оптимальной модели в области мультикультурализма еще раз подтверждает, что лидер нашей страны всегда является сторонником независимой и честной политики.

В качестве продолжения работы, проделанной в этой области, провозглашение в соответствии с распоряжениями Главы государства 2016 года в Азербайджане «Годом мультикультурализма», а 2017 года «Годом исламской солидарности», успешное проведение в Баку рамках этого года IV Исламских игр солидарности является значительным вкладом на пути экспорта в мир дружбы, любви и сосуществования, которые являются многовековыми национально-нравственными ценностями нашей страны. Призыв нашего президента к исламской солидарности направлен на экономическое, научное и культурное сотрудничество мусульманских народов и стран, а также на сохранение в центре внимания выдвигаемые Исламской религией идеи равенства, справедливости, морали, гуманизма. Об этом Президент Ильхам Алиев заявил на а церемонии закрытия IV Исламских Игр: *«Наша политика в мусульманском мире заключается в том, чтобы укреплялись единство, солидарность, был положен конец некоторым конфликтам и войнам между мусульманскими странами. Мусульманский мир должен демонстрировать единство. Только в этом случае наши народы смогут жить в будущем спокойно и благополучно. Поэтому уверен, что проводимая нами политика и наш вклад на этих Играх приведут к объединению мусульманского мира».*

Благодаря инициативе и деятельности Фонда Гейдара Алиева и его президента Мехрибан Алиевой роль нашей страны, которая на протяжении всей истории располагалась на перекрестке цивилизаций и культур, в качестве моста между Востоком и Западом приобрела еще большую актуальность. Отметим, что в рамках проекта «Адрес толерантности – Азербайджан» до сих пор Фонд Гейдара Алиева в Азербайджане и других странах провел десятки мероприятий. Фонд Гейдара Алиева, который придает большое значение взаимному обогащению различных культур и цивилизаций, углублению диалога между народами, сохранению традиций толерантности в нашей стране, в рамках этих проектов проводит ремонтные и реставрационные работы в религиозных памятниках, святынях и зданиях, организует различные конференции и выставки.

Отрадно, что меры, осуществляемые Фондом Гейдара Алиева, шагнули за пределы республики. Так, под руководством Первого вице-президента активное участие Фонда в организации секции исламской культуры в Луврском музее во Франции, в ремонте церквей в Страсбурге и других частях страны, а также в восстановлении катакомб в Риме, в создании еврейским детям возможностей получить образование, в возведении памятника Князю Владимиру в Астрахани служит расширению отношения дружбы и взаимного уважения между разными народами и конфессиями.

В заключении хочу отметить, что уникальность и важность Азербайджана для Исламского мира состоит в том, что наше государство не превращает Ислам в политический инструмент, не сводит к уровню мазхабских интересов, рассматривает ее как духовное сокровище человечества и пытается ее защитить. Во внешней политике Азербайджан придерживается сохранению и развитию исламских ценностей, стоящих выше мазхабских интересов и политических игр, настойчиво стремится к Исламской солидарности.

**Выступление заместителя председателя Комитета по делам
религий при Кабинете Министров
Республики Узбекистан Уткир Мелибоевича Хасанбаева**

Государственное регулирование религиозной сферы

Уважаемые участники конференции, коллеги!

Разрешите высказать признательность организаторам за теплый прием и выразить уверенность в конструктивном и плодотворном результате.

Анализ происходящих в странах Ближнего Востока процессов свидетельствует о том, что отсутствие должного внимания государства к вопросу взаимоотношения с религией и верующими, оценки уровня религиозности населения, и как следствие, бездействие в принятии адекватных мер воздействия, чревато серьезными социально-политическими последствиями. В этом плане все более важен правильный выбор инструментов, форм и методов государственного регулирования религиозной сферы.

Как известно, Республика Узбекистан является светским государством. В Конституции Узбекистана указано: «Религиозные организации и объединения отделены от государства и равны перед законом. Государство не вмешивается в деятельность религиозных объединений». Свобода совести гарантируется для всех. Каждый имеет право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Недопустимо принудительное насаждение религиозных взглядов.

Закон Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях», принятый 1 мая 1998 года является основным нормативно-правовым документом регулирования взаимоотношений с религиозными организациями в Республике Узбекистан. Органом государственного управления, уполномоченным для решения задач в области обеспечения прав каждого на свободу совести и вероисповедания, также регулирования отношений, связанных с деятельностью религиозных организаций определен Комитет по делам религий при Кабинете Министров Республики Узбекистан.

В настоящее время в Республике Узбекистан осуществляют свою деятельность 2241 религиозная организация 16 религиозных конфессий, в т.ч., 2067 мусульманских, 157 христианских, 8 еврейских общин, 6 общин бахаи, одно общество Сознания Кришны и один буддийский храм, а также межконфессиональное Библейское общество Узбекистана.

Государство не возлагает на религиозные организации выполнение каких-либо государственных функций, не вмешивается в их деятельность, если она не противоречит законодательству. Религиозные организации не выполняют государственных функций. Государство не финансирует деятельность религиозных организаций и деятельность по пропаганде атеизма.

В то же время, государство способствует установлению взаимной терпимости и уважения между гражданами, исповедующими различные религии и не исповедующими их, между религиозными организациями различных

вероисповеданий, не допускает религиозного фанатизма и экстремизма. Установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим не допускается.

Законы Узбекистана запрещают прозелитизм и миссионерская деятельность.

В стране создана эффективная система религиозного образования, которая в настоящее время включает в себя Ташкентский исламский институт, Высшее медресе Мир Араб и 9 медресе, в том числе 2 женских. Кроме того, осуществляет деятельность Международный центр Имам Бухарий и Международный научно-исследовательский центр Имама Термизи.

В результате организованных мер практически все мечети укомплектованы выпускниками наших религиозных учебных заведений.

Функционирующий с 1999 г. Ташкентский исламский университет при Кабинете Министров Республики Узбекистан обеспечивает государственные, общественные и религиозные организации кадрами с глубокими знаниями в религиозной сфере. При университете функционирует академический лицей. Также в г. Ташкенте осуществляет деятельность православная и протестантская церкви, готовящие священнослужителей для христианских церквей. В целях дальнейшего углубления научно-исследовательской деятельности, изучения и пропаганды гуманистических и просветительских идей ислама, а также произведений великих ученых и богословов Мавероуннахра, в 2017 году приняты правительственные постановления по открытию Международного научно-исследовательского центра Имам Термизий в Термезе, Узбекстанского центра исламской культуры в Ташкенте, а также Международного научно-исследовательского центра Имам Бухарий в Самаркандской области.

В целях регулирования ввоза, издания и распространения религиозной литературы 20.01.2014 г. принято Постановление Кабинета Министров № 10 «О мерах по совершенствованию порядка осуществления деятельности в сфере изготовления, ввоза и распространения материалов религиозного содержания».

Согласно данному Постановлению, ввозимые или издаваемые религиозные материалы в республике должны проходить государственную религиоведческую экспертизу. В целях недопущения контрфактного издания религиозных материалов, каждый экземпляр разрешенного материала маркируется специальной голограммой.

В целях упорядочивания и совершенствования организации священных паломничеств, Указом Президента Республики Узбекистан в 2006 году был создан Общественный совет по вопросам организации и проведения ежегодных мероприятий «Хадж» и «Умра».

Основными задачами и приоритетными направлениями Совета определена организация эффективной координации и взаимодействия министерств и ведомств, общественных организаций по подготовке и проведению паломничества. Паломникам оказывается всесторонняя помощь - организация чартерных авиарейсов, оказание медицинских услуг, свободная конвертация иностранной валюты, сниженные цены авиабилетов, быстрое и

беспрепятственное оформление визовых документов. В частности, в 2017 году на паломничество хадж в Саудовскую Аравию направлены более 7 тыс. человек. В нынешнем году в рамках дальнейшего совершенствования порядка подготовки и осуществления священных паломничеств, распределения конкретных полномочий задействованных министерств, ведомств и организаций, а также обеспечения прозрачности включения граждан в списки паломников, принято Постановление «О мерах по дальнейшему совершенствованию организации и проведения мероприятий «Хадж» и «Умра».

К сожалению, приходится констатировать, что экстремизм под прикрытием исламской религии в международном масштабе превращается реальную политическую и военную силу. Узбекистан, как и другие страны региона, в силу своего геостратегического расположения, является объектом устремлений религиозно-экстремистских организаций, пропагандирующих идею свержения законного конституционного строя и построения халифата.

Религиозно-экстремистские организации в настоящее время акцентируют свои усилия на проведения вербовочных работ в среде трудовых мигрантов, находящийся за рубежом, а также эффективному использованию социальных сетей Интернета. Особую опасность представляют их попытки расширить свои ряды за счет молодежи. Для противодействия данной угрозе в Республике ежегодно принимается Государственная программа противодействия религиозному экстремизму, терроризму, информационным вызовам в сети Интернет. Информационно-идеологическая борьба с религиозным экстремизмом, осуществляется через телевидение и радио, периодические печатные издания, сети “Интернет”, а также посредством проведения семинаров, встреч с различными категориями населения. Профилактическими мероприятиями охватываются члены экстремистских организаций, отбывающие наказания в колониях исполнения наказания, а также члены их семей. С нынешнего года на странице Управления мусульман Узбекистана в «Фейсбуке» налажено преподавание уроков на основе ханафитского мазхаба.

В последние годы налажена система выезда авторитетных имам-хатибов республики в регионы России с компактным проживанием узбекской диаспоры и трудовых мигрантов. Параллельно с религиозными обрядами наши имамы проводят духовно-просветительские мероприятия, направленные на профилактику экстремизма. Только в нынешнем году подобные мероприятия организованы в гг. Москва, Санкт-Петербург, а также в ряде других регионов.

По инициативе Руководителя нашей страны в нынешнем году приоритетным направлением профилактики экстремизма определено переубеждение лиц, ошибочно вовлеченных в религиозно-экстремистскую деятельность, оказание им доверия и всесторонней помощи в возвращении к мирной жизни, а также формирование в обществе гуманистического отношения к данной категории лиц. Как следствие наших усилий, в настоящее время более 16 тыс. человек сняты с учета правоохранительных органов. Инициатива Президента Узбекистана Ш.Мирзиёева принесла большую радость тысячам семей и послужила

дальнейшему сплочению общества.

Следует подчеркнуть, что обеспечение межнационального согласия и религиозной толерантности является составной частью Стратегии действий по пяти приоритетным направлениям развития Республики Узбекистан в 2017-2021 годах.

Как подчеркнул Президент Республики Узбекистан Ш.Мирзиёев в своем вступлении на 72-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН: «Мы чтим нашу священную религию как средоточие исконных ценностей. Мы решительно осуждаем и никогда не примиримся с теми, кто ставит нашу великую веру в один ряд с насилием и кровопролитием».

По нашему глубокому убеждению, народы Центральноазиатского региона, имеющие общие исторические корни, нуждаются друг в друге на нелегком пути развития в нынешнем беспокойном мире. Только основанные на дружбе, взаимодействии и гуманизме совместные действия братских государств, общественных и религиозных лидеров будут способствовать сохранению мира и стабильности в регионе.

**Speech by the Special Adviser and Manager
of the Global Programme on Prevention of Violent Extremism,
United Nations Development Programme Alexander Avanesov**

Dear Mr. President, Excellencies, Ladies and Gentlemen,

Let me from the outset very warmly greet you all on behalf of the UNDP and its Global Programme on PVE.

Prevention in general and prevention of violent extremism and terrorism is one of the key items on the agenda of the United Nations.

Within this Agenda the role and responsibilities of faith organizations, religious leaders and religious communities including is difficult to underestimate.

As mentioned by the Secretary General in the introduction of Plan of Action for religious Leaders and Actors to prevent incitement to violence that could lead to atrocity crimes:

“All religious teach respect for life and recognize human beings as fundamentally equal. These principles summon us to show respect for all human beings, even those with whom we might profoundly disagree and whose culture might seem most alien to us”.

This thesis has direct link with the UN and UNDP approach to prevention of violent extremism (conducive to terrorism) which has become a huge threat to peace, security, sustainable development and human rights.

Based on the key principles of the UN CT Strategy (adopted in 2006), relevant resolutions of the Security Council and UN Secretary General Plan of Action to prevent violent extremism (2016), UNDP Global, regional and national PVE programme and projects approach is to address two inter-related challenges. One is to address the rise in violent extremism using a development and peacebuilding approach firmly grounded within human rights principles; the second is to strengthen and promote inclusive governance of increasingly multi-cultural and diverse societies. It requires attention to institutions, political and religious ideologies and people and promotion of human rights based approaches.

Through our expanding global, regional and country interventions to prevent violent extremism, we are addressing interlinked trends: the rise of violent extremism, and the need to govern increasingly diverse and multi-cultural societies, which requires attention to institutions, political and religious ideologies and people and promotion of human rights based approaches.

We specifically work on addressing issues that reduce youth radicalization, contribute to social cohesion and reconciliation and reduce vulnerability.

All in all, at the heart of our approach is a belief that the inclusive and effective democratic governance of diversity will lead to societies better inoculated against violent extremism. Promoting tolerance and ensuring peaceful coexistence of different groups in any given pluralistic and multicultural society is paramount.

Since the beginning of the 21st century we have witnessed a more than ten-fold increase in the number of deaths from violent extremism and terrorism. The global

economic impact of violence was \$14.3 trillion PPP in 2016, equivalent to 12,6 per cent of global GDP). Since 2000 there have been over 73,000 terrorist attacks killing more than 170,000 people with the overall impact of terrorism and violent extremism growing.

While a security-centered approach to violent extremism is necessary, it needs to be complemented by a development approach, focusing on long-term change at the structural level, such as strengthening the respect for human rights and the rule of law, providing socio-economic opportunities, increasing participation of excluded groups in decision making, and engaging them in prevention and mediation efforts, as well as working with the media, faith-based organizations and religious leaders to actively promote inclusion and tolerance.

UNDP recognizes the commitment of all religions to peace and the contribution that interreligious dialogue among religious groups and individuals, in particular religious leaders, faith-based organizations and community-based religious actors can make towards an improved awareness and understanding of the common values shared by all mankind.

Any form of advocacy of hatred on the basis of religious or ethnic identity that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence, regardless of which tools has been used is against the 2030 Agenda for Sustainable Development and promotion of peaceful and inclusive societies.

UNDP's recent report on Journey to Extremism presents the results of a two-year study on recruitment in some extremist groups in Africa demonstrates that religion is exploited by extremist groups to justify the resort to violence, becoming a focal point for several other grievances and issues.

Based on this study, Fifty-one percent of respondents selected religion as a reason for joining extremist groups. Majority of the respondents also admitted to limited or no understanding of religious texts. Indeed, higher than average years of religious schooling appears to have been a source of resilience.

These findings challenge rising Islamophobic rhetoric that has emerged in response to violent extremism, and demonstrate that fostering greater understanding of religion, through methods that enable people, particularly youth to question and engage critically with teachings, is a key resource for PVE.

UNDP promotes interreligious and intercultural dialogue in order to enhance unity in diversity and mutual respect and to create, at the global level, and also at the regional, national and local levels, an environment conducive to peace and mutual understanding is in the heart of UNDP. Programming response areas include:

- Supporting and amplifying the voices of those religious leaders who challenge misinterpretations of Islam and preach religious tolerance and inter-faith cohesiveness;
- Providing opportunities for religious leaders to network and contribute to development of national and regional PVE strategies;
- Investing in the development of community-led governance systems providing transparent and accountable leadership of religious affairs. Such systems should include mosque management, development and dissemination of curricula by religious

preachers and madrassas, and engagement with parents on teaching content;

- Capitalizing on the important role that religious teaching can play as a source of resilience, supporting increased religious literacy among at-risk groups.

Let me finish by saying that religion in general and Islam are a source of motivation and inspiration for the vast majority of people around the world, who act in the spirit of generosity and kindness.

We believe that the strategies to combat Violent Extremism must be rooted in a nuanced understanding of the role of religion, including Islam and its impact on individuals, communities and institutions. It is also important to counter the growing narrative that it is religion per se that is the cause of violence and of course manipulation of religious politics and is the challenge.

Again, huge responsibility that religious leaders bear to promote narratives that have positive impact in terms of prevention of VE and to develop concrete measures at the local and community levels to increase resilience to extremism and terrorism.

Speech by the Special Representative of European Union in Central Asia Peter Burian

Dear President Atambaev

Excellences, Ministers

Ladies and Gentlemen

It is both an honour and a privilege for me to take part in this important conference focussing on the role of Islam in a modern secular state. This topic is highly relevant today in the light of current developments in the world where Islam and its role in the society is often misinterpreted or misused by extremists on both sides in the West and Islamic World for advancing their political goals highlighting incompatibilities in the collective makeup and value systems of two different civilizations.

I fully agree with the authors of the concept paper prepared for this conference that the level of awareness and understanding of the extreme complexity of this issue in our societies and within our governments is still insufficient. This is leading among other things to a division within our societies in “us” and “them”. As a consequence, we are confronted on one hand with alarming acts and expressions of exclusion, xenophobia, racism and discrimination in its multiple forms. On the other hand, this division leads oftentimes to radicalization of people who are feeling excluded or segregated making them vulnerable to malicious goals and propaganda of extremist groupings like ISIS.

That is why it is important to find the right answers and solutions to questions posed by the organizers of this conference.

One important principle we need to remember is: Being religious is a personal choice, one that every individual is free to make – or not – as stated in the Universal Declaration of Human Rights. These choices have to be respected by the state and all fellow citizens.

Having said this, I did not want to imply that we should try to impose any models of development to our partners but rather share our experiences and useful practices which were tested by years of reforms and transformation in societies of our Member States. At the same time, we should be ready to learn from our partners, including from Central Asia with their unique historical experience of being link between different civilizations and religions for centuries, being a place where Islam and modernity have not contradicted each other.

In 26 years since their independence, Central Asian countries have achieved a great progress in building their new socio – economic systems and a large degree of stability. We believe that countries like Kyrgyzstan combining a secular democratic system with respect for traditions, including religious values, could be source of inspiration for others.

Based on our own experience, we believe that a successful policy on religion, no matter in Europa or here – in Central Asia – must aim at inclusion and respect for diversity, at providing space for each citizen. And Islam undoubtedly needs to have its place in our society as well – as any religion has.

Inclusion and diversity are key to stability. Inclusive societies recognize and respect diversity as a source of strength. They cherish it as an asset for the advancement and

welfare of humanity.

Diversity is an indisputable fact. While each context is unique, all regions of the world are diverse. Today, patterns of migration, urbanization and other forces create unprecedented opportunities to benefit from diversity. But doing so requires deliberate action.

Inclusion is a conscious choice to respect diversity and maximize its economic, social, cultural, civil and political benefits.

What does it need to be inclusive and embrace diversity?

First, I believe that strong identities are the foundation for openness and respect. Too often, those who are afraid of a diverse society don't have a strong identity, but rather a very weak one.

So it is very important that everyone can learn the language and the history of their community. But pride about our own culture and traditions must not lead to segregation, especially in our education systems. It's impossible to understand who you are, if you don't meet "the other," who's different from you.

Second, education is needed – on all sides. Governments need to understand the fundamental rights of its citizens and that restrictive, heavy-handed policies risk to achieve the opposite from what was intended. The citizens on the other hand need to be aware of their fundamental rights but also trained to spot risks and counter effectively if – or when – confronted with ideas which are disguised as Islamic values but in fact beyond what Quran or Constitution state.

The EU has been actively involved in this field. Both the Global Strategy and our Strategy on Central Asia make references to preventive mechanisms and inclusion, and call for dialogue and engagement at community level.

All CA states engage actively in our EU-CA HLPSP which most recently took place here in Bishkek in June. Also in this format, questions of stable and resilient societies have been discussed.

My office recently organised a regional conference on preventing violent extremism in Bishkek to enhance our understanding of the dynamics in Central Asian communities in order to generate ideas on how the communities could be strengthened and made more resilient. The panellists found that it is important to address the multi-fold root causes of radicalisation.

As a follow up, our Instrument contributing to Peace and Stability (IcPS) rewarded three grants to civil society organisations active at local level and engaging with community leaders and youth. A new regional project on promoting resilient communities is currently in preparation.

Finally, there are many important projects and programs of other players, including donors and international organizations assisting countries of Central Asia in their efforts for sustainable development and strengthening stability of the whole region. There is a need for more synergy and complementarity as to avoid unnecessary duplication.

I am confident that this conference will enhance our understanding of the role Islam can play in modern secular states and I hope that our discussions will lead to new ideas on how to promote inclusion, diversity and resilience in Central Asian societies and beyond.

Thank you for your attention!

Speech by the Ambassador, Head of the OSCE Programme Office in Bishkek Pierre von Arx

Islam in a Contemporary Secular Society

**Mr. President Almazbek Atambayev,
Ministers, Excellences, ladies and gentlemen,**

It is an honor and great pleasure to attend this very important international conference on the Role of Islam in a Contemporary Secular Society. I would like to express my sincere gratitude to the organizers for offering me the opportunity to share with you some of the recent relevant work of the OSCE Programme Office in Bishkek. We developed and conducted it in close cooperation with the Kyrgyz authorities, following the National Strategy on Religious Affairs and the National Strategy on Sustainable Development of the Kyrgyz Republic.

But before sharing these details with you, I would like to take the opportunity to underline our constructive and fruitful engagement we enjoy with the Presidential Administration, Government, Jogorku Kenesh, law enforcement agencies, religious communities, as well as civil society and academia in promoting freedom of religion and belief. Our work would not be possible without this co-operation.

My Office is assisting the host authorities in promoting the core principle of human security. This calls for the provision of context-specific, comprehensive, multi-sectoral, people-centred, and prevention-oriented support. In the spirit of the National Strategy on Sustainable Development, including the Taza Koom initiative, we aspire to support the host nation in empowering citizens to build resilient communities for the benefit of all. We strongly believe in the importance of reaching out to every citizen in order to ensure a long-term and “grass-roots” effect. This can, primarily, be achieved by fostering continuous dialogue; creating comprehensive, cooperative and sustainable actions; ensuring increased local ownership; and promoting inclusiveness and transparency.

To that end, open communication and constructive dialogue are essential for building and maintaining trust-based relationships between people of different faiths and beliefs. In analogy, interfaith and interreligious dialogue is a compelling tool for overcoming mistrust between religious or belief communities. Inter-faith dialogue can help create positive narratives by countering stereotypes and prejudices and also countering radicalization. As a result, it fosters a collective responsibility for enhanced and comprehensive human security.

Let me briefly outline two of our recent contribution to fostering inter-faith and inter-community dialogue which is complementing our numerous activities on fighting violent extremism and radicalization in line with the relevant United Nations resolutions and OSCE commitments. In 2016, a significant milestone was reached when my Office assisted the State Committee on Religious Affairs in implementing the National Strategy on Religious Affairs: we focused on more effective outreach to rural communities. We responded to various requests to support public discussions and printed books and brochures. The aim was to more systematically raise awareness of

local population about countering violent extremism through open and constructive dialogue. The meetings in regions gathered 612 participants, including representatives of religious communities. These groups discussed national legislation on religious organizations, and ways to strengthen interfaith and multi-ethnic co-operation.

Mr. President, Ladies and Gentlemen,

In response to a changing and complex security environment, it is instrumental to consider different national and regional contexts that are characterized by a diversity of religions and beliefs. In doing so, there is a need to engage all sectors of society – the State, civil society, religious or belief communities, the academy, the media, The goal of such an engagement is to foster, through a joint and systematic effort, a culture of tolerance and peaceful coexistence. In the long run, building relationships among and between these actors should remain high on the agenda.

Guided by these principles and recognizing the need to invest in education, my Office provided targeted support to the Ministry of Education and Science and the State Committee on Religious Affairs in their efforts to further develop the new school project called '*Basics of Religious Culture*'. This project will allow the 9th graders to acquire knowledge about religions, religious culture, the history of religions, as well as the relation between state and religion in a secular society. This summer, the Office supported three trainings for 90 teachers representing 56 high schools from across the country. These events provided an inclusive venue to exchange views and best practices, as well as provide recommendations to the state institutions on the methodology and systematic delivery of the subject.

Mr. President, dear participants,

In conclusion, I would like to express our readiness to provide additional support to the implementation of key national action plans and strategies in the coming years. All our work is conducted in close cooperation with the host country governmental agencies and in full respect of Kyrgyz laws, Presidential decrees, national strategies and commitments shared by the 57 OSCE member States. I look forward to receiving the recommendations of this conference. It is my expectation that it will allow to maximize our impact in concert with the state partners, civil society, and academia, in order to enhance human security in the Kyrgyz Republic. I wish you all best of success!

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Secularism and Islam in the Netherlands and Germany

Michael Kemper,

*Prof. of Eastern European Studies, University of Amsterdam
Amsterdam, Kingdom of the Netherlands*

Introduction

The Conference “Islam in the Secular State” (Bishkek, 28-29 September 2017) was a welcome opportunity to discuss state-Islam relations, with a focus on Kyrgyzstan and Central Asia but also with case studies from South Asia, the Middle East, and Europe. Among the scholars and practitioners gathered in Bishkek, there was a broad consensus that Islam is a broad discursive field, and that one must be aware of essentialisms that come from beyond the Islamic community but also from within. The manifold Islamic traditions allow for conflicting interpretations of the Islamic sources, including Quran and Sunna.

There was furthermore agreement that the threat of terrorism has been dominating state approaches to Islam over the past decades; from this derive some of the problems that we are dealing with. Should religious policy not be autonomous from security discourses – must Islam be seen as a threat? Is it true that radicalism and violent extremism result from a lack of Islamic education – or could it be that with state-sponsored programs for teaching Islam, we contribute to an Islamization of our societies? If we agree that the state should support Islamic education, as a bulwark against radical brainwashing, how should this education look like? Does the state have the duty, and the right, to declare which Islamic interpretation is true, and which is illegitimate? What happens to the secular state when it gets involved in such processes? And what happens to Islam if the state promotes one version of Islam – especially in the light of the honorable President Atambaev’s statement, at the opening of the conference, that radicalism’s breeding ground is corruption, social injustice, and a given society’s rejection of that state? And is it true that if we adapt Islam to be taught at school and in university programs of Islamic theology, to counter radical views, we force religion into an academic straitjacket? What happens to Islam if we transfer the authority on Islam from the individual Muslims, and from Muslim scholars (‘ulama’) who have historically been the driving forces behind the development of Islamic dogmas and teaching, into the hands of secular teachers, professors, and deans? Finally, if we all agree that dialogue is needed, both among the various religions/confessions and within any one of these, then who should be the state’s dialogue partners? If the state supports Islamic education and Islamic institutions, does it then not also produce its own partners, so that we are moving in circles?

These problems are urgent not just for Central Asia but also for Europe. In what follows I will discuss them in the context of how Islam is being institutionalized in the Netherlands and Germany, where Muslims once came as migrant workers but have over time managed to give Islam a firm place in society.

Perhaps the most noteworthy feature of Islam in the European Union is that most EU states do not have Muftiates as we know them from Russia, Kazakhstan or Kyrgyzstan, which the state would regard as the official representation of all Muslims in a given country; state-accredited muftiates only exist in Balkan countries that were once part of the Ottoman Empire, such as Bosnia, Bulgaria, and Greece. In most European countries the Muslim population largely consists of immigrants and their offspring; here Islam is part of civil society, and mosque communities organize themselves in NGO's that usually represent the interests of one specific ethnic group of Muslims. The state tries to not give preferential treatment to any of them.

In 2006 the German government established a permanent Forum called the German Islam Conference (Deutsche Islam Konferenz), which acts as a body of specialists and interest group representatives; among its members are representatives from various Muslim umbrella organizations, but also individual Muslim intellectuals with no bond to any Islamic umbrella organization. Similarly, the Dutch government has a Muslim interlocutor in the form of the Contact Organ Muslims and State Administration (Contactorgaan Moslims-Overheid), which supposedly represents 380 mosques of eleven umbrella organizations in the Netherlands. But the Contact Organ merely acts as an advisor to the government, and has no legal authority over Muslims or over mosques. Just as the German Islam Conference, also the Dutch Contactorgaan does not have the goal to define what Islam is, and what it is not; both organizations are concentrating on practical issues of Muslim integration in the respective European societies, not on Islam as a religion. The Netherlands also has Muslim political parties, one of which -- DENK -- is since 2017 even in the national parliament; but the focus of these parties is on perceived discrimination of immigrants and Muslims, not on Islam as a religious system.

Both Germany and the Netherlands are struggling with the continuing fact that most mosque organizations operate under the supervision of religious state administrations in the countries of the migrants' origin, such as the religious ministry Diyanet in Turkey. This is a highly contentious issue, especially as European relations with Turkey are souring at the moment. German and Dutch politicians have repeatedly called for cutting the religious administrative bonds with Turkey and Morocco, and for the establishment of an own national Dutch or German system of Islamic education that would produce German- or Dutch-born Muslim imams and Muslim teachers.

Some public intellectuals and scholars like the esteemed Bassam Tibi already in the early 1990s called for the establishment of a "Euro-Islam", one that would combine Islam with an embrace of liberalism and secularism, but so far this has not materialized in any concerted project. The European Union, by the way, does not have a policy on Islam at all; religious issues are completely left to the national states.

Against this background, this paper focuses on two interlinked issues in the Netherlands and Germany, namely first, the importance of secularism for state-Islam relations, and second, the ways how to establish Islamic education in Europe while adhering to the principle of secularism.

Secularism and Islam in Europe

Secularism is a complicated issue. We usually translate it as “the separation of state and church”, or of state and “the mosque”. Most constitutions in Europe, and also of the post-Soviet area, are secular, but they express this principle in various forms; in the Netherlands, for example, this principle is expressed in paragraph 6 of the Constitution which reads that

“anybody has the right to freely conduct his religion or lifestyle, individually or in a community with others, under the condition that this is done according to the law”.

All European countries have their own history of relations between state and mostly Christian religions, and this is reflected in the individual formulations of the law. In some cases, like England, the King or Queen is also the formal head of a national church organization, but this does not mean that the state is not secular, or that one religion is in the law put above another faith community.

At the same time there are many areas where the state directly or indirectly supports a church organization. In Germany, for example, the state administration not only collects the state tax from its citizens, but also the church tax (for Protestants and Catholics), which it then transfers to the church administrations. Any citizen is free to declare that he or she stopped to be a member of the given religious community, with the result that the state then stops taking the church tax from the individual's salary.

The state also cooperates with the churches in health care and charity. In the Netherlands and Germany, many hospitals are formally belonging to religious communities, and if they adhere to the same standards as state hospitals, they are financed by the state just as state hospitals. A patient will not experience any difference in treatment, and might not even realize he is in a Catholic or Protestant hospital. This way, church organizations support the state by providing public services, but they do it in the same manner as any other private hospitals, and get, in principle, no preferential treatment. The same cooperation we find in the field of education, which I will discuss in more detail below.

Both Germany and the Netherlands have Catholic and Protestant majority populations, with a long history of tensions and even religious wars; equally, there are prominent Jewish organizations. The current situation has therefore grown out of the conviction that these conflicts are a thing of the past; in fact, the achievements of modern Europe in terms of human rights and democracy are usually explained by the success in transcending the historical religious identities. The result is that also other religious communities obtained the same rights as the two big Christian confessions. It should also be mentioned that the Christian churches were among the first to support Muslim immigrants in their religious needs; in cities like Amsterdam, many of the existing mosques had once been Christian churches, and were then sold to the Muslim organizations for the symbolic price of one Euro. The Fatih mosque, in the center of Amsterdam, is a very impressive example of this practice of converting churches (in this case, a neo-Gothic cathedral built in the 1920s) into mosques (see picture). Also the Christian political parties in the Netherlands have traditionally been defending the rights of Muslim believers, as adherents of a closely related monotheistic religion.



Figure 1: Fatih Mosque, Amsterdam center (Rozengracht).

As Islam is developing in a non-Muslim environment, it is requested to conform to a national legislation that has been expressed in Christian terms, so to say. In Germany, this means that religious organizations have to fulfill certain conditions to be accepted by the law as a formal partner of the state, and thus as a possible recipient of state money for opening schools and hospitals. Noteworthy is that it is not the German government in Berlin that decides about this status but the federal districts, the sixteen Bundesländer. In some Bundesländer, the pioneer organization in obtaining this status as partner of the state has been the Ahmadiyya; in other federal districts, also the Turkish DITIB (a branch of the Turkish Diyanet) has obtained this status. Important is that there is no monopoly on this status -- a federal district can have many Christian and Muslim organizations as potential partners. Islamic organizations that lack this status as a formally recognized religious community can still open their mosques or schools -- but they cannot receive financial support for health care, charity and education projects, and they cannot be in charge of Islamic education at public schools and public universities. This brings me to the issue of Islamic education.

Muslim and Islamic Education

In the Netherlands, there are probably one million Muslims, composed of Moroccans

and Turks in the first place, then followed by Syrians, Iraqis, Afghans and Iranians and many others, including Muslims from the former colonies like Indonesia and Suriname. They mostly live in the big cities, where some quarters have an immigrant-background population of sixty to eighty percent. I live in one of these areas of Amsterdam; in my direct vicinity there are two mosques, and a lot of shops serving halal food. Overall, Amsterdam has some thirty mosques and Islamic prayer rooms, most of them serving a particular ethnic community. There are also several thousand Muslims with an ethnic Dutch background, that is, converts to Islam.

Education mostly begins with the day care. Day cares are private, and need a state concession as to sanitary and pedagogical standards. No wonder, my two children both went to a day care that was run by a Turkish company, with Muslim personnel. The language of education in day cares, but also in Muslim schools, is Dutch, and there is no religious education; Islamic values are transmitted to pupils by the staff's piety and good behavior. Usually, day cares (but also all schools in such Muslim city areas) celebrate both Christmas and Ramadan, and try to foster tolerance.

State schools in my region often have a Muslim student population of 70 percent or more. But there are also around 50 basic schools in the Netherlands that define themselves as Muslim, and that are run by Muslim foundations, mostly in the big cities; if these schools fulfill all state requirements as to sanitary issues and administration, and if they follow the state curriculum, they are fully financed by the state, like a state school. The demand that they follow the state curriculum is meant to safeguard that graduates from this school have the same basic education, and therefore the same chances on the labor market, as graduates from state schools (or from Catholic or Protestant schools). Accordingly, the place of religion in these schools is above all expressed in the general attitudes that the school wants to convey to its pupils, and that is reflected in the celebration of religious holidays, or in Bible or Quran recitations. The actual place of Islamic religious teaching is limited to one or two hours per week, just as in a state school. Note that also in Muslim schools, a considerable part of the teaching staff is not Muslim.

There are only two Islamic higher schools in the Netherlands, which is a reflection of the fact that Islamic umbrella organizations and foundations usually have little experience with organizing schools, and their interaction with the public administration is often described as unprofessional. Some schools have been involved in gross violations of the standards, which led to public scandals and contributed to the bad image that Islam has in large parts of the population (including among large parts of the immigrant population, by the way).

Even more controversial are the various smaller institutions that operate as madrasas, and that largely escape public control. Some of them are seen as hotbeds of radicalism.

This situation led to the call for the establishment of civilized forms of Islamic higher education in the Netherlands, and in particular for the training of Dutch imams who would embody what is understood as "essentially Dutch values" such as tolerance towards other faith communities and gender equality. Starting in the 2000s, the Dutch

government supported the establishment of specific programs of Islamic religious education at Dutch public universities; universities were regarded as the best place for educating Muslim students in their religion. Importantly, the university administration is in charge of the profile of the courses, and of the academic standards, and of hiring the qualified personnel.

At the Free University Amsterdam, Islamic higher education was attached to an existing Christian Protestant theology department. At the University of Leiden, it was attached to an existing department for secular academic Islamic studies, with the idea that future imams would first finish the regular program of academic Islamic/Oriental studies and then enjoy specific training with one of the Islamic umbrella organizations. At a third place, the college InHolland in Amstelveen, a new track was set up designed to teach not only imams but also Muslim spiritual care officers, including for hospitals, the army, and prisons.

While these programs initially attracted a lot of students, we now know that these experimental programs did not fulfil their promises. This has several reasons: most students were searching for their Muslim identity, and inspired to become public intellectuals able to counter allegations that Islam is a violent religion; very few of them had the ambition to become imams. On the other side, the Dutch Islamic organizations showed limited interest in these programs; they still prefer to receive their imams from their countries of origin, all the more since Diyanet, for example, also pays the salaries of its imams that it sends to the Netherlands or Germany, where they would work a number of years and then return to Turkey. This practice has the disadvantage that the imams who come to the Netherlands have little motivation to learn Dutch, and are not well-prepared for taking into consideration the complexities of Dutch Muslim life.

There is also a private Islamic university in the Netherlands, the Islamic University of Applied Sciences Rotterdam. Founded in 1997, this Islamic university now offers a BA in Islamic Theology and an MA in Spiritual Care. While these academic programs obtained accreditation from the ministry of education, the Rotterdam Islamic University itself is still not able to obtain recognition by the state as a full university, and therefore does not receive funding for its programs. Money comes from Turkey and the United Arab Emirates, it seems; the student intake is quite limited. Its current director has repeatedly provoked the Dutch public by political statements against the integration of Dutch-Turkish Muslims in the Netherlands.

In Germany the situation is similar. Like the Netherlands, also Germany has a strong tradition of secular Islamology at many public universities. On initiative of the government, and with temporary government funding, some public universities with secular programs of studying Islam and the Muslim World have recently set up new programs of religious Islamic education on BA and MA level. These are meant to produce imams and Muslim spiritual care officers but also school teachers, that is, personnel for the subject of religion in state schools (where parents are free to choose Islam as a variant of the school subject of religious education).

This emergence of Islamic theology at public universities led to a public debate about state neutrality in religious affairs. At some German universities, Islamic theology

is taught in close cooperation with Islamic umbrella organizations, such as the Turkish DITIB; here the argument is that if the university has the ambition to produce imams, it must cooperate closely with the Muslim organizations that are supposed to provide jobs to those graduates. This cooperation is criticized from various sides, especially as it often prefers one Islamic organization, and thus does not represent Islam as a whole; the problem here is that Muslim organizations who want to be involved in such Islamic theology programs need to be acknowledged by the respective federal district as a full-fledged religious community. The other critique of these new Islamic theology programs comes from the secular Islamologists, that is, historians of Islam and Muslim civilization; they argue that theologies cannot provide the same academic neutrality as secular Islamology, and that the state should not busy itself with faith education at all.

The German government supports these programs financially because it regards Islam as an instrument for integrating Muslims into German society, and to fence off radical missionaries; and eventually, the universities who receive these temporary government funds for establishing Islamic theology will soon have to finance them themselves, that is, through the regular state budgets, according to the same lines as any secular academic program. Islamic theology will then have to stand on its own feet, or it will perish. For the time being, these programs attract a lot of students, but how many of them will complete their studies, and how many indeed will seek and find employment as imams, is still an open question.

Conclusion

In general, Islamic organizations in Germany and the Netherlands are enjoying the same rights as Christian foundations; they just have to adapt to the historically-grown patterns of state-religion relations in each state, and in Germany even in each of the fifteen districts. Since the 1990s, this has led to quite some progress in the field of providing Muslim education.

This is, on the one hand, an initiative from below: Muslims of migrant background are keen to learn more about Islam, and are trying various venues to obtain this knowledge. For many, Islamic education is a true expression of piety; for others, it results from curiosity, and is not connected to the wish to become imam. But the new programs at Dutch and German schools and universities are also an initiative of the state, who has understood that Islam is here to stay, and that it is better to offer Islamic education in European forms than have Dutch or German Muslims seek this education abroad, from where they might return with radical views. Islam is therefore becoming a political resource which the governments are trying to employ, for the purposes of integration and of security.

These educational projects are legitimized by the fact that state support for Islamic education is given only along the same lines as support for Christian schools and theologies, that is, by emphasizing the state's neutrality vis-a-vis all major confessions. From a staunch secularist position I would argue that the state should also stop supporting Christian schools and academic theologies, but there is no big support for such radical solutions in the German and Dutch societies; and on the positive side, I would add that the more the state funds Christian or Muslim schools, the more they become secular in

outlook. Muslim societies benefit from the historically grown legislation, but they are also forced to adapt themselves to the national contexts. Importantly, the state has to maintain its neutrality vis-à-vis the various Muslim confessions and communities, and to work through a whole variety of civil society organizations. Thus also in the future, there will be no European, Dutch or German Muftiate with legal authority over Islamic education. On the whole, the European systems thereby safeguard the internal diversity of Islam, just as is the case with Christianity.

Literature:

For a good overview of the recent development of Islam in the Netherlands and Germany, see Maurits Berger, “The Netherlands”, and Riem Spielhaus, “Germany”, both in *Oxford Handbook of European Islam*, edited by Jocelyne Cesari (Oxford University Press, 2014). For the development of Islamic Theology at German Universities, see Bekim Agai and Armina Omerika, “Islamic Theological Studies in Germany: A Discipline in the Making”, in Michael Kemper and Ralf Elger (eds), *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth* (Brill: Leiden, 2017), 330-356.

Negotiating Islam in Secular State: Religion, State-Building, and the Dynamics of Cultural Identity in Indonesia

Ali Munhanif,

Professor, Department of Political Science

Stat Islamic University Syarif Hidayatullah

Jakarta, Indonesia

Introduction

Recent democratization the swept across the Muslim world, especially in the Middle East and Southeast Asia in the last decades, shows that religion remains a vital force in most parts of the world, and we are instead witnessing its “deprivatization” (Casanova 1994). At the same time, many political scientists have listed the separation between religion and the state among the necessary conditions of democracy (Lipset, 1951; Linz and Stepan 1996). While democratic countries vary with regard to the extent and type of religion-state relations, most are based on the idea of secularism. Yet, in many new democracies in the Muslim world, looking at the role of religion in official state policies may not reveal the true influence of religion on politics and society. This is especially evident in countries like Turkey, Egypt, Indonesia and Pakistan where the state mostly controls and shapes the religious establishment.

However, in many countries, one can find religion exerting a great deal of influence in the social and economic sectors, especially through civil society, the educational realm, and in—in the case of Turkey—welfare provision. Religious expression through civil society can help religious groups express their needs in a democratic setting and can become a meaningful political influence. Elshain (2009, 16) argues, “The secularization hypothesis has failed, and failed spectacularly”. Today scholars are challenged to find a new paradigm that will help them to understand the complexities of the relationship between religion, the state and democracy.” This article presents a case study of Islamist politics in Egypt and Indonesia that undergo the process of democratization to examine how modern Islamic political organizations and civil society interacted to shape the new directions of the relationship between religion and the state.

Scholars of religious political parties have noted the use of religion to mobilize citizens through a process of “unsecular politics” (Kalyvas 2003; Laitin, 1999; Chandra, 2011). However, many often overlook the influence of religious groups in politics via the social and economic sectors. In countries where religious groups and interests are prohibited from participating in the political process—a situation that is particularly characteristic of several Muslim countries—looking at the influence of religion on politics through non-state actors can help us to understand how majority Muslim countries may be able to develop more democratic systems while retaining a role for religion in society as well. Because Islam has been viewed as hostile to the

norm of “church-state separation”, examining such unofficial relationships can help explain how dedicated Muslim leaders and activists who are devoted to democratic politics negotiate the line between religious practices and secularism.

This article focuses on Islamists political dynamic in Indonesia in the process of transition to democracy as a case study. It seeks to explain the dynamic of state-building processes in which ulama, Muslim leaders and politicians dealt with the resolving effort to establish democratic institutions and their experiences with their visions of modern, secular nation-state. At least until the collapse of authoritarian regimes in Indonesia, religious or religiously-oriented political expression by political parties is strictly prohibited. Nevertheless, citizens in Indonesia do express the desire to have religion play a role in public life to exercise control over public policies. A closer look at how the Islamist political parties manage this situation may help scholars and policy makers better understand the relationship between religion and the state and the dynamics of cultural identity in democratizing societies.

Islam, Tradition, and the Modern State Formation: An Institutional Perspective

With the demise of secularization theory, the debate about the proper relationship between religion and state in democratic societies revived. While most theorists argue that some degree of separation between the public and secular spheres is necessary to safeguard democracy, the actual configuration of church-state relations differs widely across the world’s established democracies (Monsma and Soper, 1997). Fox (2007; 2010) shows that, in fact, most contemporary democracies do not have a strict separation of religion and state, and argues that researchers should instead focus their attention on which forms of government regulation of religion are compatible with democracy. Relying his theory on actual instances of the relationship between religion and the state, Stepan’s “twin tolerations” model describes how church and state can coexist successfully not through strict separation, but through cooperation where each show mutual respects that they occupy autonomous spheres but that they can overlap in certain settings. Yavuz (2009) argues that this model is difficult, if not impossible, to achieve in Muslim societies because Islamists regard secularism as an attack on Islam and liberal democracy as too dangerous in its lack of limits on the will of the people.

The problem remains, there are scholars who think that liberal democracy and Islam are not incompatible (Lewis, 1989; 1991; Kramer, 1995). They assert that the primary identification as Muslims who hold common beliefs that guide individual and collective action is attributable to those who profess this particular religious faith. For Lewis (1989: 19), “Islamic religion provides the worldview, the framework of meaning for both individual and organizational life.” The primary principle of this worldview is a political commitment to the implementation of Islamic law coupled with a belief in a “then-sacralized ideal of early Islamic community”. Most pre-modern revivalist movements in Muslim history, they argued, are inspired by these two principles of Islamic law and by the ideal Muslim community that existed at the time of Muhammad and the four rightly-guided Caliphs. It is this commitment to both the divine *shari’a* and the model of the early Muslim community that produced modern Islamic political movements, in a variety of organizational forms, which aim to restore the order of

Muslim social life.

Historically, different models of religion-state relations have been followed in many countries in the world. My argument will be built on the fact that religious symbols and identities such as Islam (not so much different from Hinduism, Christianity or Buddhism in their respective countries) have become part of the powerful imagination of an Islamic state represented by modern Islamist movements such as Ikhwan al Muslimun in Egypt, Sarekat Islam (Islamic League) in the Netherland Indies, and Jamaat-e-Islami of Indo-Pakistan. Their emergence were centrally informed by the challenge of the rising political movements that emanated from the struggles against colonial rule—nationalist, socialist, communist, and liberal (Ayoub, 2008:4-10).

The territory that would become present-day Indonesia is the result of over two centuries of state consolidation under colonial rule. Indonesia—which was known at the time as the Dutch East Indies – grew out of gradual conquest of the Malay-Indonesian archipelago, in a process begun in 1580 by Dutch traders anxious to control the Spice Islands.¹ It was during the late 19th century that the East Indies witnessed the consolidation of state power. Subsequent policies were then launched marking a dramatic shift in the East Indies in political centralization, operation of legal systems, and the construction of educational institutions for the natives (Vandenbosch, 1931:337). In the early 20th century, spurred by the Dutch colonial policy in education and in encouraging political participation for the natives, nationalist—and somehow—anti-colonial organizations emerged. This period set in motion a political and cultural reform in Indonesia aspiring to define and put in place new political realities in the Netherlands Indies (Nagazumi, 1978).

Three important anti-colonial movements and ideologies are established: Nationalists, Islam, and Communists. The infusion of Islam into modern organizations in the East Indies began with the formation of Sarekat Dagang Islam (Muslim Trading Association, SDI) by a group of urban Muslim traders in Solo, Central Java in 1910. This organization soon developed an anti-Dutch rhetoric and changed its name to Sarekat Islam (Islamic Union, SI) in 1912. This change reflected the broader interests that were developing among Muslims in the East Indies, particularly a concern with what was called at the first SI congress in 1913, “self-governance within the Dutch empire” (Vandenbosch, 1931:213).

Ideas on Islamic state (and indeed, religious nationalism in general) developed within a context of religious communities’ fears about the secular core of nationalism (Langohr, 2000; Binder, 1978). The elaboration of these ideas was often heavily contested, and thus their ultimate shape and form, as well as the manner in which they were acted upon, came to reflect the Indonesian cultural landscape that forged

¹ The Malay-Indonesian archipelago comprises up to two hundred and sixteen distinct linguistic groups. However, the eight largest groups (82 percent of the population) are predominant in the major islands of Java, Sumatra, Borneo and Sulawesi, where important Islamic sultanates and kingdoms shared both the experience of conquest and colonization by the Dutch. See, McVey, Ruth, “State vs. Nation,” in Damien Kingsbury, ed. *Autonomy and Disintegration in Indonesia*. London: Routledge-Cruzon, 2003. Batavia—found within modern day Jakarta—named after the Roman designation for Holland-- located in north-western part of Java, was the capital and the central administration during Dutch colonial rule.

them. Of particular importance in this process was the increasing strength of PNI and the radicalization of Communists. This shaping of the idea of an Islamic state in the Indies can therefore be characterized as a collective effort amongst Muslim activists and politicians in response to anti-Islamic attacks during the crucial period of national awakening (Elson, 2001:80-82).

Islamists mostly denied that religion was an obstacle to nationalism, and emphasized its relevance and legitimacy in the process. It bears noting however that their responses varied, often due to their social and geographical origins. As a result, there were different levels of commitment to the idea of an Islamic state. The traditionalists within Nahdlatul Ulama (NU) gave pro forma support to the establishment of an Islamic state, but their dependence upon secular authority belied their religious pronouncements. Thus we can see that the ideology of an Islamic state did not develop among the Islamist traditionalists, and that NU was among the most pragmatic of political actors in the struggle for an Islamic state.² NU's primary interest can be characterized as aiming "to protect religious beliefs and practices through involvement in politics" (Fealy, 1998).

Conflicts between Islam, secular nationalists and communists escalated during Indonesian revolution between 1945 and 1949. Events during the Revolution presented political opportunity structures for Muslim politicians and ulama and facilitated the particular direction of change in political Islam. The first is related to the decisive shift of some political agendas after the subsequent arrangements for the Islamist leaders to be included in the revolutionary governments of the new Republic. The inclusion of the Muslim elite in the government as well as the incorporation of the Ministry of Religious marked an important sequence of political development through which Islamist politics dislodged its 'sacred agenda', moving from the struggle for an Islamic state into a contest over power with other partisan groups.

Second, the acceptance of Pancasila (Five Principles) in the Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI – Investigatory Commission for the Preparation of Indonesian Independence) has meant that a struggle for an Islamic constitution in the Indonesian Republic has failed. Muslim leaders missed political opportunity in 1945 did not mean a permanent loss of their dream of an Islamic state. While the struggle for an Islamic constitution had failed in the BPUPKI, another phase of struggle began on the day after independence was proclaimed, one that would be pursued through different organizational structures.

It is clear that within Muslim communities in Indonesia – both modernist and traditionalist alike – there is an ethos or common urge to establish a state sanctioned by Islamic principles, and for the implementation of *shari'a*. But similar to the case of the Muslim Brotherhood and the al-Azhar ulama in Egypt, the two *Islamic* communities represent different poles of religious and ideological convictions, whose interests and preferences about the form of an Islamic state will likely never meet. Indeed, what emerges from the analysis above is that political developments during the revolution

² In this sense, the ideology of Islamic state itself was actually never developed in the traditionalist ulama, politicians, or activists. It was rather "a political statement drawn from their important reference of classical intellectual tradition, especially Islamic jurisprudence and law". See, Ali Haedar, *NU dan Islam Indonesia*, Gramedia: Jakarta, 1990:17.

caused these two religious groups to develop sharply different strategies and agendas for an Islamic state, which in their turn facilitated the emergence of two very different political identities.

Another point that should be addressed is the fact that the creation of a special office for the administration of religion at the state level, the Ministry of Religious Affairs (MORA), as a concession for the Muslims' acceptance of Pancasila, has played an important role in ensuring that some religious interests have been met within the state structure. It seems the pragmatic patterns of Islamist mobilization since the organizational formation of political Islam during the anti-colonial movements in the 1920s and the 1930s led the leaders in Islamist movements to approach politics in a more open-minded fashion, and to entertain a willingness to make concessions rather than remaining absolutely committed to their ideal outcome. The willingness of Muslim leaders in post-colonial Indonesia to accept such concessions illustrates their openness to bargaining and to changing their positions.

In its early creation, the MORA's blueprint shows that it was largely designed to accommodate ulama interests. The blueprint included supervision of religious education, Muslim marriages, Islamic courts (which deal with divorce and inheritance matters) and the *haji*.³ Since it was meant as a political concession, the Ministry – at least until the early 1970s – never had any significant influence on government policy. But the Ministry did dispense much patronage (in the form of jobs, financial rewards and facilities), while also serving as a powerful machine for co-optation (van Bruinessen, 1997). In 1951, separate directorates for other religions were added to the Ministry, thus strengthening its role as a state institution and rendering it more prominent in dealing with inter-religious affairs.⁴

As the Ministry of Religion grew in size and expanded its scope of influence, standardization and transparency were increasingly imposed on Islamic institutions.⁵ The imposition of uniformity came through the establishment of local Offices of Religious Affairs (Kantor Urusan Agama, or KUA) in 1947. The traditional semi-hereditary office of the village *naib* (mosque official) was abolished and incorporated into the rational-legal bureaucracy of the Ministry (Geertz 1960:207). These developments

³ The Ministry attempted to bring private Islamic schools under its control, and under its auspices a large number of state religious schools, of all levels from primary to higher education, were established. The Muslim community's reactions to these efforts, though largely carried out by committed Muslims, were ambivalent; government funding was applauded, but there were understandable doubts about government control of the curriculum. Many traditional Muslim schools (*pesantren*) jealously guarded their independence *vis-a-vis* the Ministry. See, Martin van Bruinessen, 1996.

⁴ For an excellent overview of the expansion of the Ministry during the 1950s, see Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago: Chicago University Press, 1960, pp. 200-203. See also, Deliar Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Monograph Series, 1978, pp. 8-23.

⁵ The Ministry of Religion was the fourth largest nonmilitary department in the Indonesian government following the departments of Education, Police, and Interior. As Daniel Lev has noted, the Ministry grew from nearly 17,000 offices in 1958 to more than 34,000 in 1963 and to 100,000 in 1967. See, Lev, 1972, p.52; see also Biro Pusat Statistik, *Statistik Indonesia 1964-1967* pp. 28-29. Hefner observed that such a development reached its peak in the early 1970s when a large number of NU-affiliated learning institutions were transformed into state-sponsored Islamic Studies Academies. See, Hefner, 1987, p.544.

deprived families of their control of local religious offices, thereby paving the way for the standardization of religious practices (Hefner, 1987:81-83).

Institutional modernization under the New Order government, standardization of MORA was also imposed on the Islamic courts, which had previously been characterized by their local traditions and diversity. Lev observed that before standardization, inheritance problems had been solved in a “crazy quilt fashion” due to the influence of customary *adat* laws and Islamic jurisprudence (Lev, 1972:101). Nonetheless, it should be noted that while the administration of Islamic law was streamlined and standardized with respect to marriage and inheritance laws, the Ministry’s area of responsibility was restricted to these two domains. Thus while significant gains were made through the Ministry of Religion, they fell short of the religious political movements’ goal of an Islamic state.

Crucial for the New Order’s religio-political policies was the redefinition of Muslim interests expressed by young Muslim intellectuals and activists in the early 1970s. This ideational response to consolidating state helped to break the traditional conception of an Islamic state that had been the ideological base for Islamist parties. Such responses paved the way for the rise of a broader goal with a clear solution for the convergence between Islam and the secular authority. In its essence, such responses reflect breaking old forms of political strategy and programs for the “Islamic state”, redefining new ones, and, as a result, changing relations between Muslims and other political groups including the state.

Three of the institutional developments were detrimental to the declining trends of the Islamic state. In 1975, the New Order established the national Indonesian Ulama Council (MUI) in the form of civic-religious institutions participating in government policy. The establishment of MUI served as an important development through which aspects of religious interests in an Islamic alternative were secured in the institutional structure of the state. Although MUI was created in order to mobilize the ulama in service of the state’s political development, its political origins provided the ulama in MUI with a platform from which to articulate the need for a greater role of Islam (ulama) in the Indonesian state.

Democracy and the Making of Islamic Political Identity

As Indonesia adopted a democratic system since 1999, Islamic symbols and ideology were revived and became instrumental for political mobilization. Many political parties and social organizations were formed and adopted Islam as their ideology. However, in spite of the resurrection of the Islamic state alternative, legacies of conciliation between Islam and the state during the New Order period remained important in shaping the behaviour of Islamist politics. To map out patterns of Islamist mobilization in the post-New Order, I suggest that there are two major currents of Islamist development. The first are Islamist organizations who tend to perceive that the conflict between Islamic and the ‘secular state’ has been resolved. These movements are inclined to work within the democratic system, be more moderate and have entirely abandoned their program for the Islamic state. I label this type of organization as ‘secularized Islamism’. The second are those who hold that the reinstatement of the Islamic constitution and the application

of Islamic *shari'a* is part of their organization's platform. These organizations adopted a relatively radical and, to some extent, militant outlook toward pursuing their goals. In general, however, the legacies of conflict, co-optation, and accommodation during the last decades of Suharto's New Order were detrimental to these types of Islamism.

At a general level, the pattern of Islamist party formation was structured around the existing networks of long-established Muslim organizations, especially NU and Muhammadiyah they were built up during the New Order period such as DDII or they relied on grass-roots activists developed earlier on the university campuses. Two Islamist parties that fit into the first category, that is, 'secularized Islamist parties', are the Partai Kebangkitan Bangsa (PKB, National Awakening Party) and the Partai Amanat Nasional (PAN, National Mandate Party). The PKB was founded in July 1998 and was strongly identified as an Islamic party because of its infrastructural connection with NU leadership.⁶ Since its creation, Abdurrahman Wahid and other party founders made serious efforts to make the PKB as "a party that is non-sectarian and open to membership and leadership by non-Islamic elements" (Salim, 1999:16). For this particular reason, the PKB decidedly embraced Pancasila as its ideological basis, not Islam. In a few areas in eastern Indonesia, the PKB has Christian leadership. Wahid was a strong symbol in the party, until his death in January 2010, and helped the PKB to appear as one of the few Islamist parties that was able to build cooperation across ideological differences, especially with secular nationalists.

In the same vein, PAN was also an Islamic party whose commitment to Pancasila remained in spite of the New Order's collapse. PAN was founded in August 1998 by cross-ideological activists opposing the Suharto regime, but with a leading important figure with Islamist credentials, Amin Rais. Rais was chairman of Muhammadiyah 1995-1998 which was known for its the vanguard protest during the 1998 *Reformasi* movement that led to the fall of Suharto's New Order. The involvement of liberal-leaning activists who founded the party led to the PAN initially espousing a pluralistic ideology. However, Amin's strong presence in this party has brought the consequence that for Indonesian voters PAN was associated as the political arm of the modernist Muhammadiyah. After the 1999 elections, along with Amin's gradual return to his core constituency, PAN was perceived as a party representing modernist-urban Muslim constituents. In the 1999 presidential race in the Consultative Assembly, under Amin's leadership, PAN and PKB succeeded to construct a coalition with other parties assisting Abdurrahman Wahid's bid to become the President of Indonesia by defeating Habibie (Golkar) and Megawati Sukarno Putri (PDI-P). However, the two parties never obtained electoral success. The PKB won only 13 percent of the vote in 1999 and 11 percent in 2004. Similarly, PAN gained 7 percent of the vote in 1999 and 6 percent in 2004 (Mujani and Liddle, 2009; Johnson Tan, 2005; Ulfen, 2007).

PKB's and PAN's commitment to the secular state of Indonesia was clearly evidenced by their position during the debate on the Jakarta Charter in the 1999 MPR session and the constitution amendment debate in 2002 (Ulfen, 2007). In contrast to

⁶ In 1999, there were four other parties affiliated to NU. But the symbol of Abdurrahman Wahid (NU's 1984-1999 chairman) in PKB became sufficient to make this party as 'an official' political organization for NU constituents.

other Islamist parties such as PPP (Partai Persatuan Pembangunan), PBB (Partai Bulan Bintang) and PKS (Partai Keadilan Sejahtera), PKB and PAN aligned themselves with secular nationalist parties (Golkar, PDIP, and PD) who opposed reinstatement of the Jakarta Charter in the constitution. The Islamic state-oriented PKS, a new party that we shall examine shortly, took a unique position. It was willing to forego the Jakarta Charter, but proposed to change the Jakarta Charter with what they called the “Madina Charter”, a concept taken from a model of governance established by Muhammad in Medina in which Jewish, Christian, and other religions were treated equally. The PKS’ proposal also said that the state would impose an obligation on all religious groups, not only Muslims, to practice their own religious obligations. However to most non-Islamist parties, this is *shari’a* by another name. PPP, PBB and PKS constituted Islamist parties that were formed in the post-New Order and represent our second category. These parties are inclined to perceive that the struggle for Islamic state continues and share an ideological outlook but differ in terms of their respective infrastructural support. PPP was the 1973 forced amalgam Islamist party that accepted Pancasila as its ideology in 1987.

From our discussion on the objectives of the post-New Order’s Islamist parties, PPP, PBB and PKS advocated a firm stance on Islamic issues with a tendency to support a conservative Islamization of the country. Yet, parties who still pushed for the reinstatement of the Jakarta Charter and the application of *shari’a* represented a very small minority in the Parliament. The combined electoral gains of PPP, PBB and PKS in 1999 and 2004, for example, accounted for only 12 percent (71 seats of 670 seats) and 8.2 percent respectively. This lack of electoral strength indicated that the Islamic state alternative had clearly diminished with the political process of democratic consolidation. In 1955, the parties who supported the Jakarta Charter—Masyumi and NU—obtained 40 percent of the parliament seats, while in 1999 they declined to just 12 percent. In the 2004 General Elections, PPP and PBB, the two parties left to support the Islamic state, received only 10.8 percent of the vote.

The debate and discussion on the return to an Islamic state also took place outside the Parliament. During the constitutional reform period from 1999 to 2002, several Islamist groups organized in civil society mobilized thousands of supporters outside the Parliament building in support of the reinstatement of the Jakarta Charter. Different from their ‘brothers’ who organized political parties, these organizations adopted a radical outlook. Some of them even aspired to the creation of the “Caliphate system” and employed *jihadist* political programs (Jamhari and Jahroni, 2004). Prominent among these organizations are the Front Pembela Islam (Islamic Defender Front, FPI), Lasykar Jihad (Jihadist Squad), Majelis Mujahidin (Holy Knight Council), Hizbut Tahrir (Party of Freedom, HT), Forum Komunikasi Ahlu Sunah wal Jama’ah (FKAJ), and a jihadist group suspected to have organizational links with al-Qaida Jama’at Islamiya (JI). Nurhaidi (2004) and Mujani (2005) noted that the mobilization capacity of these new radical Islamists, while perhaps still falling far short compared to their peak in Masyumi period in the 1950’s, continued to grow and produced one of the most formidable forces in contemporary Indonesian Islam.

Conclusion

As this article has explored, religious civil society contributes to pluralist democracy in states that have strong secularist control over religion. Religious-based civil society organizations can affect democracy positively or negatively, but democracy cannot exist without free expression, including that of religious beliefs and values. I argue that the unofficial expression of religion in society and how these expressions make their way into political space are the main focus of this article. In the first section, this paper seeks to survey some of the literature on religion-state relations and secularism, as well as the literature on religious political parties to identify areas in which scholarship is lacking. In the remainder of the article, I explore the case of Islamist politics in Egypt and Indonesia to examine ways in which religion plays a political role outside of formal politics. I firstly examine the history of Islamic politics in both countries and its relationship with secular state. Then I conclude by discussing the implications of a strong religiously oriented civil society on politics in majority Muslim countries.

Bibliography

Adnan, Zifirdaus. (1990). Islamic Religion: Yes, Islamic (Political) Ideology: No: 1, Islam and the State in Indonesia. In A. Budiman (ed) *State and Civil Society in Indonesia*. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Ambardi, Kuskridho. (2008). The Making of Indonesian Party System: A Cartelized Party Syatem and Its Origins, unpublished PhD., the Ohio State University, Columbus.

Ayoob, Mohammed. (2004). Political Islam: Image and Reality, in *World Policy Journal* 21, no. 3, July-September, pp. 1-14.

Barton, Greg. (1995). The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid 1968-1980, PhD Dissertation, Monash University, Melbourne.

Baswedan, Anies Rasyid. (2004). Political Islam in Indonesia: Present and Future Trajectory, in *Asian Survey*, vol. 44, no. 5 (September), pp. 669-690.

Benda, Harry J. (1965). Continuity and Change in Indonesian Islam.” *Asian and African Studies: Annual of the Israeli Oriental Society* (1965).

Boland, B.J. (1982). *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bunce, Valery. (1999). *Subversive Institution: The Design and the Destruction of Socialism and the State*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

Crouch, Harold. (1978). *The Army and Politics in Indonesia*, (Cornell University Press, Ithaca.

Effendy, B. (1995). Islam and the State: The Transformation of Political Thought and Practice in Indonesia. PhD. Dissertation, Ohio State University, Columbus.

Eickelman, Dale F. and James Piscatori. (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Hamayotsu, Kikue. (2002). Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective. *Pacific Affairs*, 75, pp. 357–358.

Hasan, Mohammad Kamal. (1980). *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hefner, Robert W. (1993). Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class, *Indonesia* 56 (October), pp. 1–35.

Katznelson, Ira. (1997). Structure and Configuration in Comparative Politics, in Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman (ed.). *Comparative Politics: Rationality, Culture and Structure*, New York, Cambridge University Press, pp. 81-112.

Kurzman, Charles. (1998). *Liberal Islam: A Source Book*. Oxford: Oxford University Press.

Maarif, Syafi'i. (1985). *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta : LP3ES.

Madjid, Nurcholish. (1970). *Pembaharuan Pemikiran Islam*. Jakarta: Islamic Research Centre.

_____. (1987). *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Mizan.

Mujani, Saiful and William Liddle. (2007). Leadership, Party and Religion: Explaining Voting Behavior in Indonesia, in *Comparative Political Studies*, vol. 40, no. 7, pp. 832–857.

Van Dijk, C. (1981). *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, Leiden, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land en Volkenkunde.

Ward, Ken. (1972). *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*, Clayton, Victoria: Center for Southeast Asia Studies, Monash University.

The Long Road To Plural Societies And Secular States: The Painful Lessons Of History For Preventing Religious Violence And Countering Extremist Recruiting

Noah Tucker,

*Senior Editor for Central Asia at RFE/RL Prague,
an associate at George Washington University's
Elliot School of International Affairs' Central Asia Program
Washington, USA*

Assalom aleikum, and good morning too all of you. I would like to thank my hosts, the Committee on Religious Affairs and his honor the president for their generous invitation, gracious hospitality, and of course for the honor of addressing you all this morning.

I would like to begin my remarks taking a moment to consider my perspective as a guest, an outsider, and as a representative of what is sometimes called the “West” because of the accident of where I was born. Many of the remarks I will make today might seem to be informed particularly by that perspective. And I can understand why Central Asians would be wary of anything that might be called a Western idea. The rebirth of sovereign nations here in Central Asia followed decades of violence in the name of first Christian imperialism and later atheist Communism – both notorious “Western” ideas that brought great suffering to many peoples. Since that time many other blond-haired men in suits and glasses with credentials from supposedly prestigious universities have come here, standing in perhaps this same room, and offered you a lot of advice.

Often it is taken for granted that the “Western” way, whatever that means, is best; and even if it is not directly intended, the audience is often sadly left feeling that your own perspectives from “Eastern” or Muslim or newly independent nations are somehow less valuable, or that we believe “you” should learn from “us” and that we think we have acquired some special knowledge unique to Western societies that we should teach others to adapt. I would like to use the honor of being here today to first of all offer a different perspective. I would like to suggest as both a scholar of religion and a person of faith raised in a deeply religious tradition that I can offer you something quite a bit more useful as we consider the relation of faith communities and the state.

I would like to invite you to learn from our many mistakes, and to suggest that we as humans face common problems that we must solve together.

The approaches on which we have broadly agreed – the idea that states should be secular at all, and at the same time should provide freedom of religion, expression and conscience to all their citizens equally – were the hard lessons of multiple centuries of bloody internecine conflicts that killed countless innocent people long before they came to be developed by philosophers and political theorists.

Not only have we made our own mistakes in the way our states related to our own religious communities, we have for many years grievously misunderstood yours.

For several decades, I am sorry to say that the predominant understanding of Islam in Central Asia went something like this: More Islam = More Danger!

Slide deck on “Islam as a dial you turn up and down”

But Islam in Central Asia is by no means a monolith taught and practiced the same way by everyone everywhere. It should not surprise us that the revival of social interest Islam and religion in general not the story of society becoming more monolithic, but instead one of increasing diversity. I am happy to say our understanding is beginning to change. Drawing from a wealth of scholarship like the results of the Harvard Carnegie Project on Islam in Eurasia that I participated in and was published this year as a new book, we see that the paradigm famously formulated by the anthropologist Talal Asad has been shown to apply equally well in Central Asia: Islam as it is practiced in the present is not a single hegemonic tradition, but many traditions and interpretations that compete for religious authority, for who has the truest understanding or approach to the message and life of the Prophet.

Just as Protestants and Catholics and Orthodox Christians coexist in debate and sometimes competition in Christianity, Islam has many different teachings on theology and practice that compete with one another for authority. Social media in particular is rapidly eroding state and social boundaries that previously limited the perspectives to which citizens might have been exposed. It's commonly assumed, for example, that Uzbeks in Southern Kyrgyzstan primarily listen to only Islamic scholars and imams from their own community, but focus groups on religious education material I conducted with my colleague Ikbol Isakov last summer found our respondents in Aravan were just as likely to say they listened to the Russian-speaking ethnic Tatar imam Shamil Alyautdinov as they were to cite any Uzbek imams, even those like Skaykh Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf.

Diversity and competing authority is by no means limited to voices on social media, of course. Here in Kyrgyzstan alone, I have been lucky enough to pray with bearded men in overflowing mosques after they carefully performed their ablutions, to hiked in Arslanbob with pilgrims carrying their babies to be blessed at the waterfall and the ancient shrine, and slid down the healing rocks on Suleiman Too. Here you know very well that the social revival of Islam is not a linear movement from Soviet atheism to violent political Islamism – I don't have to convince any of you, unlike some of my colleagues in the West, that there is no inherent conflict between the Islamic faith and secular government or plural society.

There an impulse, however, frequently adopted by governments in the post-Soviet region as part of that very legacy to view this diversity and social engagement with competing ideas that results from it as a threat to stability and even the primary vehicle for extremist recruiting. Some voices within this narrative argue that the state has a responsibility to declare or even legislate which competing religious interpretations are valid or legal, and which are not. As you know, in Uzbekistan just across the border for many years growing a beard before your hair turned gray was a de facto criminal act; in Tajikistan, women who wear niqob or hijab in some areas have been fined and forced to register because their way of dress allegedly doesn't match historic Tajik national

traditions – although of course jeans and short skirts and other popular styles match Tajik national traditions even less.

We must consider that these attempts by states to turn religious debates into police matters are not always or even primarily the state's own initiative – we see throughout history for as long as religions and states have co-existed, there have always been religious leaders who want to share the power of the state and offer its rulers their own often considerable influence in exchange. I am not speaking here specifically about Kyrgyzstan, but the whole history of human politics.

The history of Europe is full of tragic stories of governments who chose sides in these internal religious debates. In multicultural and tolerant secular Switzerland, one of the founders of the Protestant Reformation, John Calvin, convinced the town council of Geneva to establish a theocracy where children were executed for disrespecting their parents and his theological opponents were put to death at the order of the city government. We all learned the history of Galileo and his discoveries, and while many also know that he was imprisoned and tortured by the church for contradicting their doctrines with science, it is critical to understand that many Christians supported him, but the factions of the Catholic church who opposed his research used the power of the state to punish him.

The greatest historical rector of the university where I now lecture on ISIS and their horrific acts was Jan Hus, a towering genius in his age. His chief theological arguments are today widely accepted by all Christians, but in his own time he was tied hand and foot and burned to death as his family, followers and students watched in horror -- not in Mosul or Baghdad but in Prague in the center of Europe. These tragic mistakes not only cost lives, but set back human knowledge and scientific progress likely for generations, not only by killing men and women of genius in their prime but also by instilling fear in the hearts of everyone else to grow, explore and research. These were our horrible mistakes that led to the understanding that a state must not only be secular, but must not choose sides in purely religious debates while ensuring that all citizens respect the rights of every other.

[Slide of child to militant] This brings us back to the primary problem that brings us all here today. We have argued that there is no direct connection between Islamic revival and militancy, nor a connection between increased diversity in Islamic belief and practice and the appeal of militant groups. But this does not make the problem go away or make it less serious. How do we explain the appeal that militant groups do have to a very small proportion of the population? And what can a secular state that allows religious debate do to oppose militant recruiting?

Hundreds of scholars have searched for answers to this problem for years. I cannot begin to claim I have solved it. But I am here with you today probably most of all because I specialized early in my career on the questions of how ordinary people specifically in Central Asia are persuaded to do violence to their neighbors, or how specifically they are mobilized by terrorist groups. In the course of that research, I have spent several years watching the recruiting efforts happen in real time on social media and on forums and consumed countless more articles, videos, posts and sermons

specifically designed to try to persuade Central Asians to join groups like the former IMU, ISIS, al Qaida, the Islamic Jihad Union, the Tauhid and Jihad Brigade, the al Bukhoriy Brigade, and many others.

Drawing on that experience, if I could condense all their messages, narratives and tactics down to the two that are the most central and important, I would argue they are these:

“You are not wanted.” You don’t belong in your homeland, your government doesn’t really care about you, and no one wants you there. But we want you; if you join us, you will finally belong.

A second common message, one that extends from the first, is “You can’t be ‘real’ Muslim in your home (Kyrgyzstan, Uzbekistan, Tajikistan, etc), so if you don’t leave and come live in a land where you can follow the rules of external piety, you will go to hell. Only with us can you be a true Muslim. Your government won’t even let you grow a beard or wear hijab! How could you be a true Muslim there?”

There are many other specific arguments, but I think most of them are in some way derivative of these two. Each individual who chooses to join a violent extremist group has their own combination of unique psychology, experiences and motives. But perhaps with the exception of those who were already criminals or mercenary soldiers, I cannot think of any cases I have ever encountered in which a person’s mobilization did not seem to me to be in some way tied to one of these two aspects of recruiting, and I believe all states can learn valuable lessons about how to respond from this painful history we have discussed.

Each time the state decides whose religious ideas and practices are valid and whose are not – provided they do not infringe on the rights of others -- it creates a group of people who are no longer full citizens in their own homeland. When the state takes sides in a religious debate – using its power or influence to decide for example whether Christians must be baptized at infancy or only when they are older, or whether when they make the sign of the cross they must start from the right or from the left, the state concretizes divisions that may have only existed as internal arguments between citizens before into a clear, bright line between those whose existence is legitimate and authorized and those who are not.

By intervening in debates like these, the state creates not only winners and losers, but effectively a group of those who belong and those who do not. And in our contemporary world in which state borders are becoming increasingly porous, each time the state chooses a side in an Islamic debate there will be a recruiter who will attempt to whisper in the ear of the losing side, “you don’t belong, they don’t want you, but we want you – you belong with us.”

Similarly, any time a group of citizens is made to feel that they don’t fully belong because of their ethnic or regional identity they become a target for this recruiting tactic. Throughout the history of what we call the Transnational Salafi jihadist movement, the groups within it have rarely or never created new conflicts on their own. Rather, they act as parasites, attaching themselves to one side in a pre-existing conflict, from al Qaida exploiting the long war in Afghanistan to Chechnya and Somalia and the Sunni-Shia-

Alawi divide in Iraq and Syria. Successful Jihadist narratives, I would argue, are based most strongly on exploiting a feeling of marginalization, persecution, and conspiracy against a group that “doesn’t belong.”

When we create a state-society relationship in which the state allows for maximum belonging for its citizens, when it strives to ensure that the law and those who create and enforce it will serve the whole population and not just those who belong to its favored groups – be they religious, ethnic, regional or social -- the appeal of radical and violent methods from extremist groups is automatically diminished. The smaller the group of people to whom they can say “you don’t belong,” or “you can’t practice your religion,” the weaker some of their most important core arguments become. Those who advocate violence or attempt to mobilize it will always rightfully be subject to legal action and should be prosecuted according to the law. But every religious group has a potentially crucial role to play in creating a plural and peaceful society where openness and education can create a united community that is immune to the efforts of extremist recruiters and willing to cooperate with a government they feel includes them to combat violent extremists, just as citizens cooperate with the authorities against ordinary crime.

Islam is a Religious Faith Not a State Order: Islamism and The Political Order of the State

Bassam Tibi,

Prof. emerit. of International Relations,

Georg-August-Universität Göttingen, Germany,

and formerly A.D. White Prof. at Cornell University and Bosch Prof. at Harvard

In this presentation I start the American way in asking: what we are talking about? The pending issue relates to three core ideas. The subject-matter is the threat to the secular state: The source of this threat is the idea of the Sharia state Islamist movements are fighting for. I shall present 7 arguments and repeat: What are we talking about? I have been working on Islamism since 1980, by now for 30 years. I did this in 22 different Islamic countries, where I have observed the political reality of Islamist movements. These movements are basically not extremist or terrorist – it is wrong to do this; some are terrorists, while others are not. These Islamist movements can be peaceful or violent, but they nonetheless share the idea of an Islamic state, the Sharia state. This idea has an Agenda and they work to replace the secular state by the Islamic Sharia state. This is what we are talking about.

In this presentation I operate on three core ideas:

First of all, the method of Islamology. I am the founder of a new academic discipline which I call Islamology. This Islamology is not traditional Islamic studies. Traditional Islamic studies focus on Philology. This means a description of Islam as a religion and the culture of it in scriptural terms. In Contrast, islamology is social science that deals with social and political realities. In the tradition of French sociologist of religion Emile Durkheim my focus is on social reality. I study Islamism with the methodology of Islamology and normatively I adhere to the school of thought named enlightened Muslim thought. This school exists since 1925, it separates between religion and politics and criticizes the use of religion in politics. Islamic enlightened thought continues the tradition of rationalism in Islam. This is the first idea.

The second idea relates to the distinction between Islam and Islamism. I spent the last two years of my career at Yale University, where I wrote my book “Islamism and Islam”, published by Yale University Press. In the 1st chapter of this book I ask: What are the differences between Islam and Islamism, why Islamism is not Islam? And then I elaborate on six pillars of Islamism. The first pillar of Islamism is the idea of political order. Islamists argue Islam is a political order. I will outline this before I move to my seven arguments, given the threat to secular state that comes from Islamism. Islamism is not only the ideology. It is a reality of political movements. They want to eradicate the secular state to replace it by their sharia state. The question arises: what is a sharia state? There is no such thing in Islamic faith.

Thirdly, professionally I am professor of International Relations and I deal with Security Studies. I argue that the secular state is threatened by an agenda of the Islamic

sharia state. There is an enhanced notion of security. The earlier concept of security focuses on military issues and on violence. But the enhanced concept of security looks at world views, concepts and ideas as a threat. In postbipolar politics there exists a kind of war of ideas. Security Studies are embedded in this context. The idea of nation state is secular. It has become global and the world of Islam has been incorporated forcefully in this system. There are 57 states with majority Muslim population, but all of them are by definition secular nation states. The Islamist movements want to replace the secular state by Sharia state. The term Islamism is not an outcome of western mind. Some western scholars of traditional Islamic studies like professor Thomas Bauer in Germany say Islamism is the invention of western mind imposed on Muslims. We Muslims say, this is jahl/ignorance. Bauer wrote an essay in which he argues in this manner. In fact the new Arabic term al-islamiya is an Islamist concept that views Islam as state order. It is contended Islam is a state and religion. And those who do not agree are defamed as unbelievers. Islamism is a new understanding of Islam as a concept that regulates entire life. In my above quoted book I have proposed to view the sharia state as a totalitarian system that regulates everything in life. In Islamism there is no distinction between public and private life, a basic feature of a civil society.

The seven arguments that I want present to you:

1) World order relates to the established order of the 1648 Peace of Westphalia

First of all, we live in an international system and there is a new term called international society. It follows that international society is more than just an international system. The basic feature of international society is sharing basic values and norms. People are different, but they also have different religions as well as different cultures. Nonetheless we want to live together in an international system; we need consent to a house order for peace. Actually the nation state as a sovereign state was born in Europe in the aftermath of the Westphalian peace 1648. The Islamists argue this is the secular state, which is European and we do not need it. Hasan al-Bannā rejected the secular state because it is European. But you see the computer was created in the west. Do we conclude: Because computer is western, so we don't use it? The secular nation state is a universal institution also valid for Muslims.

2) Globalization of the system of the states

The second idea relates to globalization. This globalization covers also the system of the nation states. Diversity is allowed but you need to have shared systematic bases for living together and this is the international system of nation states.

3) Crisis of Islamic civilizations as the background for the rise of Islamism

Number three: there is a crisis of Islamic civilization. This term was used by many writers; most of them are Muslims like Ali Allawi who wrote the book *The Crisis of Islamic Civilization*. This crisis generates violent conflicts and it is called "Geo-Civil War of Islam". Islamism is only a symptom of this phenomenon of global violence. It is not the phenomenon itself. Islamism, be it violent or peaceful, is a part of this addressed crisis.

4) Globalization of the crisis of Islam

Idea number 4 deals with Islamic migration to the west and into other parts of the

world. Especially the Islamic migration to Europe brings this crisis of modern Islam into European countries. Last year I was a professor of the American University in Cairo. I studied there the pending conflicts and problems and found out that all problems of Egypt do exist in Germany via Islamic migration. This is the reality. I make this value free statement of an existing reality.

5) Islam's Geo-Civil War

There is a Geo-Civil War of Islam. The conflict is within the Islam. However the framework of globalization generates problems for all others. The search for solution is basically ours, we Muslims have to deal with crisis of modern Islam in our civilization. But we also have to discuss with others like we are doing this here. We are not only Muslims here. At issue is a global problem that we have to share with others.

6) *War of ideas*

This concept was born in America. There is a book "Debating the War of Ideas" of which I am co-author. The "war of ideas" relates to global conflicts. One of them is the conflict between the ideas of a sharia state and respectively of the secular state. To be sure, this is not a value judgment; it is just an empirical observation.

7) *De- legitimization as a means for combating Islamist movements*

When I moved from Germany to the U.S. in 1982 to join Harvard's Faculty I presented there a paper on political Islam and when I finished the dean asked me: What are your policy implications? I didn't understand what he was talking about. Having studied social science in Germany I learned to intellectualize the issues pretending that this has nothing to do with politics. In the United States I learned to unfold policy implications after any presentation.

Islamism is a real problem; it is not a fantasy and it is a threat to the secular state. The obsessions with terrorism distracts from the pending issue. Islamist worldview is not about terrorism. The Russians and the Americans share one thing, when they bomb the Islamic state from the air. They fail to understand that the problem is not solved in this manner. This is a wrong way. Of course we need military security. As a professor of International Relations I do not overlook that need, but there are other ways for the de-legitimization of Islamism. Basically Islam is a religious faith. If you teach true Islam to the people especially in the diaspora – then you teach young Muslims born in Europe in true Islam to keep them away from jihadist terrorism. In America there is a system for education called outreach. In schools and in universities you can teach Islam, true Islam and make clear Islamism is not Islam. In the outreach you make clear the distinction between Islam and Islamism. In contrast, Islamists contend there is only one Islam and it is their political Islam. So we need the schools, we need the media and we need outreach for bringing the message that Islam is not Islamism and to make clear that the fight against Islamism is not islamophobia, it is a fight for a true Islam and for global security in a system of secular state embedded in the international system of states.

In conclusion one can argue that the Islamist pursuit of a "sharia-state" does not relate to the faith of Islam; it is rather a security concern of the secular state that has the right to prevent Islamist movements from the accomplishment of such a pursuit.

Therefore I share the concern of the “Declaration of the International Conference Islam in a Modern Secular State” that the secular state has the right “to find a balance between observance of human rights and freedoms, including freedom of conscience and religion and ensuring security in the society”. It does neither relate to the freedom of religious practice, nor to human rights to pursue an agenda of an Islamist sharia state.

Современное мусульманское государство и ислам

Алексей Малащенко,

Доктор исторических наук, профессор,

Руководитель научных исследований Института «Диалог цивилизаций»,

Москва, Российская Федерация

Абсолютных, идеальных государственных моделей, пригодных для любого общества в природе не существует. Каждая модель формируется с учетом исторического и цивилизационного опыта общества, в котором она складывается, а также использования опыта других обществ и государств. Эта аксиома признается далеко не всеми, поскольку как на Западе, так и на Востоке существуют гипертрофированное восприятие собственного наследия и явное или скрытое стремление распространить свой опыт во вне.

На мусульманском востоке проблема государственного строительства особенно важна в связи с тем, что большинство составляющих его стран живут в постоянном системном кризисе, переживают политические и иные потрясения. Создаваемые же в них собственные модели как развития себя не оправдывают.

Систематические неудачи приводят к поискам новых вариантов, одним из которых является «исламская альтернатива», т.е., стремление построить общество и государство, опираясь на религиозную традицию и соответствующие ей законодательные нормы.

Сторонникам исламской альтернативы присущи амбициозность, безапелляционность, жесткость, а порой и жестокость политического поведения. В тоже время полноценный успех ее практической реализации отнюдь не гарантирован. Возможность «исламской перестройки» общества и создание соответствующего такому обществу государства выглядит утопичным. С другой стороны, в это верит некоторая, кое-где значительная часть общества, не считаться с чем нельзя.

Все это прямо или косвенно оказывает воздействие на обстановку в стране, может негативно сказаться на ее стабильности и безопасности.

В таком контексте неизбежно встает вопрос о роли религии в государстве и об отношениях между ней и государством. С одной стороны, оно должно принимать во внимание присутствующий у некоторых мусульман позитивный взгляд на исламскую альтернативу, чему в немалой степени способствуют экономические трудности, недовольство политикой власти, наконец, личные бытовые неурядицы.

С другой стороны, нельзя игнорировать, что ислам используется в ущерб стабильности в обществе, а также в чьих-то личных интересах. Кроме того, имеет место проникновение экстремистских идей из-за рубежа, прежде всего с Ближнего Востока, где за последние годы как никогда высоко поднялась волна религиозного экстремизма. Происходит вербовка – временами весьма успешная – в ряды Исламского государства и халифата.

На все это государство должно реагировать, причем действовать

целесообразно не только исключительно силовыми методами, что имеет место в некоторых государствах Центральной Азии, а также в России, но проводить более дипломатичную политику, включая диалог с представителями исламского инакомыслия.

Особое значение имеет взаимодействие с мусульманскими духовными лицами, которые в свою очередь также выступают против экстремизма, растущего внешнего влияния, приводящего к частичной утрате им авторитета среди верующих.

В мусульманском обществе государственное строительство, создание современного успешного государства невозможно без учета т.н. исламского фактора. От того, каким образом ислам «впишется» в государство, во многом зависит страны и общества.

СЕКЦИЯ I. ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И ИСЛАМА

Роль религии ислама в самоидентификации общества и государства в караханидском каганате

Анвар Мокеев,

Профессор, доктор исторических наук,

Проректор Кыргызско-Турецкого университета “Манас”

В историографии истории Караханидского государства исследователи до сих пор уделяли основное внимание только на проблему генезиса караханидов – из какого племени или рода произошли караханидские государи, тогда как вопросы самоидентификации этой первой мусульманско-тюркской династии Центральной Азии остаются практически неразработанными.

Насколько позволяют судить весьма отрывочные и скудные сообщения исторических источников, изучение вопросов самоидентификации караханидской династии тесно связано с распространением религии ислама среди тюркского населения Семиречья и Тянь-Шаня и усвоением образованной частью тюркских племен персидского фольклора.

Широкое распространение религии ислама в пределах современного Кыргызстана и смежных областях Семиречья связано с эпохой Караханидского государства (сер. IX-сер. XII века), когда здесь сформировались новая этническая общность, новая социально-экономическая структура и новый тип духовной культуры. Оказавшись в зоне мощного воздействия оседлой цивилизации Мавераннахра, кочевые тюркские племена были втянуты в новую систему экономических и социальных отношений, стали частью этой системы и вырабатывали приемлемые пути интеграции в новое хозяйственно-культурное пространство, внешним выражением которой явилось принятие исламской религии.

Целесообразность перехода в исламскую веру была продиктована также стремлением караханидских правителей использовать монотеистическую идеологию ислама для укрепления централизованной государственной власти и объединения различных племен и этнических групп населения вокруг верховного правителя-кагана. Поэтому не случайно, согласно легенде, изложенной в сочинении Ибн ал-Асира, одним из первых исламскую религию принял основатель Караханидского государства Сатук Богра-хан Абд ал-Керим.

Когда тюркские племена Центральной Азии оказались в орбите влияния ислама в сочинении арабского историка ат-Табари «Тарих ар русул ва мулук», написанного в начале X века, впервые упоминается имя легендарного предка тюркских народов Тюрка, который будто бы приходится сыном библейского Яфета. Другой ранний вариант подобной редакции древнего генеалогического

предания встречается в историографии Хазарского каганата, где происхождение хазар согласно иудейской идеологии связывается с именем легендарного предка хазар Тогармы, который якобы также был одним из сыновей библейского Яфета.

Несколько позже, в XI в., когда завершился процесс исламизации населения Караханидского каганата, более фундированная исламская концепция происхождения тюркских племен Центральной Азии нашла отражение в сочинении Махмуда ал-Кашгари «Дивани лугат ат-тюрк», который сам был представителем одного из знатного рода тюркских племен Семиречья. При перечислении тюркских племен, Махмуд ал-Кашгари сообщает: «По происхождению тюрки делятся на двадцать племен. Все они восходят к Тюрку, сыну Йафиса [Яфета], сыну пророка Нуха [Ноя], - да благословит его Аллах». Далее для подкрепления этого тезиса Махмуд ал-Кашгари со ссылкой на сочинение шейха Абу Бакра ал-Мугид ал-Джаржарани «О конце эпохи» приводит текст одного хадиса, где говорится, что «Аллах Великий и Всемогуший сказал: У меня есть войско, которое я назвал ат-Тюрк и расположил на Востоке. Если я разгневаюсь на какой-либо народ, я подчиняю его им».

Как видно из вышеприведенного текста, в сочинении Махмуда ал-Кашгари отражена не только исламская концепция происхождения тюркских племен, но в отличие от хазарской историографии, здесь впервые возвеличивается имя мифического прародителя тюркских племен легендарного Тюрка, которого еще ат-Табари назвал сыном коранического персонажа Йафиса, или библейского Яфета. Представляется, что в плане этническом, через своего мифического прародителя Тюрка, воспринявшие религию ислама тюркские племена Караханидского каганата продолжали ощущать себя неразрывной частью тюркского мира.

Однако, по свидетельству Махмуда ал-Кашгари, в это же самое время правящая династия Караханидского государства считалась прямыми наследниками мифического предка местных, так называемых «туранских» (восточноиранских) племен-Афрасиаба. Объясняя причины подобного противоречия в самоидентификации между правящей династией и основной части населения караханидского общества, академик В.В. Бартольд писал: «...сами караханиды подчинялись влиянию не только ислама, но и персидского эпоса и по имени мифического туранского царя стали называть себя «домом Афрасиаба».

Следовательно, несмотря на наличие в караханидском обществе исламской концепции происхождения тюркских племен и иранской самоидентификации правящей династии, основная часть населения в XI в. продолжала идентифицировать себя как потомков древних тюрков через образы широко распространенных в народном фольклоре мифических прародителей Тюрка и Алп Эр Тонга. Очевидно, в представлении тюркского населения Караханидского государства Алп Эр Тонга являлся собирательным эпическим образом древнетюркских правителей из династии Ашина.

Представляется, что в целях легитимации своей власти над Тураном, караханидские правители возвели свой род к Афрасиабу, легендарному шаху Турана, и стали называться «домом Афрасиаба». В то же время самого Афрасиаба

отождествляли с героем тюркских эпических сказаний Алп-Эр-Тонга. Имя Афрасиаба встречается в генеалогии одного из основателей Караханидской династии Сатук Богра Кара-хана (915-955 гг.), который стоял у истоков исламизации его населения. О легендарном кагане у Джамала Карши сказано: «Сатук Бугра-хан ал Муджахид Абд ал Карим, ибн Базир Арслан-хан, ибн Тангла [Билга] Бахур [Нахур] Кадр-хан из рода Афрасиаба, ибн Пушанг, ибн Алп, ибн Рисиман».

Таким образом, несмотря на наличие в караханидском обществе исламской концепции происхождения тюркских племен и иранской самоидентификации правящей династии, основная часть населения в XI в. продолжала идентифицировать себя как потомков древних тюрков через образы широко распространенных в народном фольклоре мифических прародителей Тюрка и Алп-Тонга.

Резюмируя вышеизложенное можно отметить, что с возникновением государства Караханидов самоидентификация караханидской династии сочетала два источника: тюркскую генеалогию, восходящую легендарному предку тюркских племен Алп Эр Тонгу и родственную связь с мифическим предком восточноиранских племен Афрасиябом. Хотя уже в «Шахнаме» Фирдоуси сами иранцы считали Афрасияба предком тюркских племен Турана, очевидно, что его образ символизировал отуреченный восточноиранский компонент населения Караханидского государства, культура которого тесно переплеталась с культурой тюркских племен региона.

Наряду с этими двумя важными парадигмами караханидской самоидентификации нельзя не отметить и роль исламской идеологии в караханидском обществе. Для Сатук Богра хана и его потомков, важна была интегрирующая природа идеологии ислама на фоне естественных противоречий среди тюркских племен, перманентную оппозицию которых по отношению к верховной власти, нельзя было преодолеть только насилием, требовалась некая объединительная идеология. Неслучайно, имена почти всех караханидских правителей сопровождается пышными исламскими титулами, такими как «гази»(воитель за веру), тень всевышнего Аллаха и т.п.

Светскость как гарант цивилизованного развития государства

Нагима Байтенова,

*Доктор филос. наук, профессор кафедры религиоведения и культурологии,
Казахский национальный университет им. аль-Фараби,
Алматы, Казахстан*

Сегодня, вопросы, связанные со светским характером государства, относятся к разряду актуальнейших проблем современности, это связано с теми процессами и тенденциями, которые сегодня происходят в религиозной сфере. Эта проблема связана, прежде всего, с деятельностью и политическими установками исламистских течений и, проявляется в их установке на построение теократического государства, т.е. халифат. Такие призывы и действия создают угрозу светским основаниям государства, ее конституции.

Государство, основанное на принципе светскости по сравнению с теократическим государством может быть гарантом современного, цивилизованного развития государства. Если теократическое государство признает только одну религию, а другие находятся под запретом, то светское государство основывается на 3 принципах: свободе совести, равенстве религиозных верований, нейтральности политической власти по отношению к религиям. Если свобода совести дает возможность каждому гражданину самоопределиться со своей духовной или религиозной жизнью, равенство религиозных верований не допускает любой вид дискриминации по отношению к религиям, государство не отдает предпочтение ни одной из религии, действующей на ее территории, политическая власть не вмешивается во внутренние дела религиозных организаций.

Основное отличие светского государства от теократического: если теократическое государство защищает интересы только одной группы, придерживающейся определенной религии, светское государство защищает интересы всех социальных групп, создавая равные условия всем религиям и культурам, разумеется, при условии, если сами религиозные организации действуют в рамках закона. Президент Республики Казахстан Н.А.Назарбаев в своем выступлении на Форуме Молодежи особо обратил внимание на преимущества светского государства: “Мировой исторический опыт показывает, что современное государство должно быть светским. При таком условии реализуется максимальный потенциал страны. Чем больше народ увлекается радикализмом, тем менее динамично это государство развивается. Причина простая – радикализм ни в одной сфере жизни не приносит пользу, он только тормозит прогресс. В экономике это приводит к непродуманным авантюрам и бездумным тратам. В культуре затираются те ценности и традиции, благодаря которым народ выживал на протяжении многих веков. Ослабевают иммунитет такой страны, она начинает болеть” [1]. Эту же мысль он далее развивает в своей статье, посвященной духовной модернизации общества, он пишет, что те

противостояния, которые происходят в современном мире, какую бы окраску не принимало: “национальную, религиозную, культурную или сепаратистскую окраску”, в любом случае “в подавляющем большинстве случаев все кончается насилием и экономическим крахом”. “Поэтому любому казахстанцу, как и нации в целом, необходимо обладать набором качеств, достойных XXI века. И среди безусловных предпосылок этого выступают такие факторы, как компьютерная грамотность, знание иностранных языков, культурная открытость”, не менее важным так же является и “программа культурного и конфессионального согласия – это часть подготовки нации (всех казахстанцев) к жизни в XXI веке. Это часть нашей конкурентоспособности” [2]. Это было сказано в отношении Казахстана, но, я думаю это может относиться в равной мере ко всем странам, кто хотел бы достойного существования в XXI веке. Все эти условия достижимы только в условиях светского государства, на сегодня это самая эффективная форма государственного устройства. Светский характер государства – это основа успешного развития любого государства.

Конечно же “Речь не идёт об отказе от религии. За годы Независимости в Казахстане построены 2230 мечетей, 186 православных церквей, 40 католических церквей. Архитектурным шедевром Астаны стала соборная мечеть «Хазрет Султан» на 5000 человек. Построили столичный православный Собор Успения Богоматери – самый большой в Центральной Азии. Эти дворцы духовности построены за короткое время без ущерба качеству. Религиозная толерантность – важная часть нашего духовного богатства. Но необходимо всегда отделять религию от государства. Таково правило выживания в XXI веке” [1].

“Сегодня остро стоит вопрос нетрадиционных для нашего народа религиозных и псевдорелигиозных течений. Часть молодых людей слепо воспринимает этот чуждый взгляд на жизнь, так как у части нашего общества слабый иммунитет к чуждому псевдорелигиозному воздействию. Сегодня, в век Интернета и высоких технологий, когда информационный поток колоссален, «фильтр» должен быть внутри человека, — продолжает свою мысль Назарбаев. — Внутренний «фильтр» должен задавать вопросы: надо ли нам, чтобы наши матери, сестры, дочери носили одежды других народов, укутывались в платки? Не ели с нами за одним столом? Не водили автомобили? Все это – устоявшиеся традиции других народов, но таких нравов в нашей степи никогда не было... Мы должны формировать религиозное сознание, соответствующее традициям и культурным нормам страны. Мы должны брать лучшие модели поведения. Стратегия, которую я объявляю, готовит наш народ жить в XXI веке, а не в средневековье. Светский характер нашего государства – это важное условие успешного развития Казахстана. Это должны четко понимать нынешние и будущие казахстанские политики, все казахстанцы. [3].

Светский характер государства означает отделение государства от религии, религиозных организации, невмешательства в дела друг друга. Светский характер государства означает независимость, разделенность компетенции и деятельности государственных учреждений и религиозных организации.

Светский характер государства означает уважение и веротерпимость к другим религиям, способствует созданию светского типа гуманизма в обществе, формированию гражданина, патриота своей страны, любящего свою страну и при этом предполагается укрепление национальной культуры, национальной традиции и обычаев, традиционных для данной страны религии.

Вместе с тем, нельзя рассматривать светскость, светский характер государства в отрыве от общества, от процессов, происходящих в ней. Чтобы в полной мере понять данный социальный феномен необходимо рассмотреть в динамике.

Если, в общем, данный социальный феномен трактуется как отделение государства и религии друг от друга, невмешательство в дела друг друга, то в каждом конкретном случае, светская природа каждого отдельного государства определяется особой правовой системой, национально-культурными традициями, религиозной идентификацией и некоторыми другими факторами, светскость, светский характер государства не есть однозначно определяемая догматическая конструкция. Например, в XVII, XVIII веках светским человеком называли человека противостоящего церкви, с тех времен содержание и сущность данного понятия претерпело определенных изменений, расширилось сфера применения.

Сегодня сформировались различные модели светского государства. Например, при Советской власти можно сказать светский характер государства принял крайнюю форму, он в своей основе принял атеистический характер, это проявилось в том, что при советской власти, это общеизвестно, религия была отстранена от общественной жизни, от государства, вплоть до ее уничтожения. В Западной Европе светскость, светский характер государства означало разделение полномочий государства и религии, сфера влияния каждого из них определялось на основе закона, светский характер государства в этих странах никак не означало уничтожение религии, только ограничение некоторых социальных функции религии. Данные ограничения религии были связаны с тотальным диктатом религии в средневековье в Европе, с диктатом во всей сфере общественной жизни, тотальное влияние на все формы общественного сознания, на науку, культуру, на невозможность их существования и развития по собственным законам.

В современных условиях проявление светскости, светского характера государства многовекторно и разнонаправленно. На сегодня существует несколько моделей взаимодействия государства и религии: 1. атеистическая модель, 2. модель, когда отдается предпочтение, создаются особые условия одной религии, являющейся традиционной для данного государства (Англия, Дания); 3. модель, когда всем религиям даются равные права (США). Согласно другой классификации в СССР имело место атеистическая, в США “индифферентная” формы светскости, светского государства, в странах Западной Европы, в частности, в таких странах как Франция, Германия, Великобритания светскость, светский характер государства характеризуется как “конструктивная”.

Следовательно, светский характер государства означает автономность каждого из них, т. е. государства и религии, их независимость: государство не вмешивается в вопросы веры, во внутренние дела религиозных организации, религии со своей

стороны не вмешиваются в дела государства, в вопросы управления или в другие государственные дела. Государство обеспечивает свободу законной деятельности религиозных объединений, но не вмешивается в определение гражданами своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в деятельность религиозных объединений, не возлагает на них выполнение функций государственных органов и органов местного самоуправления. В свою очередь религиозные объединения не вмешиваются в деятельность государства.

Но, вместе с тем, разделение государства и религии никогда не должно означать отделения религии от общества, полное удаление религии от общественной жизни, т.к. религия выступает как один из существенных, важных социальных институтов гражданского общества.

К отличительным признакам отделения государства и религии друг от друга можно отнести следующие:

- деятельность конфессии ограничивается деятельностью, направленную на удовлетворение только религиозных потребностей граждан;
- религиозные организации полностью должны быть отделены от деятельности государственных учреждений и других общественных организаций;
- запрещается материальная помощь либо льготы со стороны государства религиозным организациям;
- не разрешается наделять особыми правами одно или несколько религиозных организаций;
- при условии не нарушения общественного порядка, прав отдельных граждан, государство не вмешивается в дела конфессии.

Вместе с тем, отделение государства от религии, светский характер государства не должно означать, что государство не может взаимодействовать с религиозными организациями. В связи с тем, что религиозные организации относятся к общественным институтам гражданского общества, а религиозные люди являются полноценными гражданами общества, они тоже являются участниками тех социальных процессов, которые происходят в обществе, они не могут быть отчуждены от общественных процессов, от общества. Взаимодействие государства и религии не органичивается только сферой свободы совести, свободы вероисповедания или правовым регулированием деятельности религиозных организаций, осуществляется во взаимодействии со всей системой сложных общественных отношений.

Религия является важной составной частью культуры, поэтому невозможно отделить религию от культуры, религиозную идентичность человека от культуры, образования и иных социальных явлений.

Не допустимо в государственных учреждениях организация религиозных образовании, пропагандирующих иную идеологию чем государственная, но, допускаются совместные действия, направленные на образовательные, культурно-просветительские мероприятия, имеющие социальное значение, допускается использование зданий, находящихся в государственной собственности в данных целях.

Не допускается финансирование со стороны государства деятельность

религиозных организации, занимающихся распространением какой-либо идеологии, вместе с тем, допускается, в рамках закона, поддержка государством их деятельность, направленная на социально значимые мероприятия: на благотворительность, на образовательные, культурно-просветительские мероприятия.

Религиозные организации со своей стороны не могут вмешиваться в дела государства и государственные учреждения, в политическую жизнь, не могут заниматься организацией различных политических партий, вмешиваться в их дела, в качестве религиозных организации не могут участвовать в выборах управления государством, выдвигать от какой-либо религиозной организации своего кандидата в депутаты или финансировать выборы в госорганы.

Но, как гражданин, как личность, как и другие граждане могут участвовать в выборах, быть членом какой-либо политической партии. В светском государстве права граждан не связаны с какой-либо религией или религиозными верованиями. В связи с этим, хотелось бы особо подчеркнуть, госслужащий имеет право придерживаться какой-либо религиозной веры, это его личное дело, но отдавать предпочтение какой либо конфессии пользуясь своим служебным положением, не допускается.

В постсоветском пространстве, мы до сих пор не смогли полностью отойти от советской, атеистической модели светского государства. Нам еще предстоит всесторонне проанализировать существующие модели светскости в мире, необходимо совершенствовать законодательную базу в данном направлении.

Светский характер государства не означает полное отрицание религии. Мы до сих пор не научились в полной мере использовать те прекрасные традиции, которые веками формировались в традиционных религиях, в том числе в традиционном исламе в деле формирования нравственности, духовности.

Выше приведенные положения и примеры, не могут охватить все многообразие данной проблемы, потому что в мире работают различные модели светского государства, мы здесь ограничились лишь наиболее распространенными.

Резюмируя, можно сказать: Светскость, светское государство может создать современные условия всестороннего развития общества, создать равные условия существования всем религиозным образованиям в правовом пространстве. Политика светского государства в религиозной сфере направлена на укрепление межконфессионального мира и толерантности, что очень важно в современных условиях усложнения религиозной картины мира.

Использованная литература:

1. Выступление Президента Казахстана Н.Назарбаева на Форуме молодежи «С Лидером нации – к новым победам!» 10 апреля 2015 //www.akorda.kz
2. Статья Президента Казахстана Н.Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» 12 апреля 2017// www.akorda.kz
3. inform.kz, http://www.inform.kz/ru/memleketimizdin-zayyrlylyk-sipaty-bul-kazakstan-nyn-tabysty-damuynyn-negizi-n-nazarbaev_a2518839

Динамика роста изучения ислама в современном Узбекистане (на материале диссертационных исследований религии с 1992 по 2017гг.)

Гулчехра Тулеметова,

Кандидат философских наук, доцент

Ташкентский исламский университет

при Кабинете министров Республики Узбекистан,

Ташкент, Узбекистан

Введение

Для выявления места и роли ислама в современном светском государстве мы проследили динамику роста и тенденции изменений направления исследования ислама в отечественных диссертациях. Для более глубокого осмысления данного вопроса мы сравнили исламскую тематику с религиозными исследованиями религий мира в отечественных диссертациях религиоведов и гуманитариев, исследовавших другие религии. Научный аспект ислама нами выбран в связи с тем, что идея инновации и модернизации в исламском мире, борьба с невежеством, как одним факторов международного терроризма и экстремизма является актуальной задачей как для нашего Центрально-азиатского региона, так и для всего мира. Об этом говорил Президент нашей страны Ш.Мирзиёев в своем выступлении на 72-ой Сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке и предложил принять специальную резолюцию Генеральной Ассамблеи «Просвещение и религиозная толерантность» для обеспечения всеобщего доступа к образованию, ликвидации безграмотности и невежества. Руководитель нашей страны в своей речи на Саммите 19 сентября констатировал: “Усиление террористических угроз в мире, особенно в последние годы, свидетельствует о том, что применение в основном силовых методов противодействия с ними себя не оправдывает. Нередко усилия сводятся к борьбе с последствиями вызовов, а не их первопричинами. Считаю, что в основе международного терроризма и экстремизма лежат, наряду с другими факторами *невежество и нетерпимость*”. В связи с этим ценность образования, как стабилизирующего фактора, поднимается новый, еще более высокий уровень. Просвещение – важное и сильное оружие в борьбе за умы людей, особенно молодежи.

Анализ диссертационных исследований религии показал, что большую их часть составляют исследования ислама. А именно, 77,4% от общего количества защищенных диссертаций в период с 1992 до 15 сентября 2017 года. Из 133 диссертаций по теме религии 103 – это специализированные и междисциплинарные исследования ислама. Изученный материал позволил нам обобщить рекомендации ученых Узбекистана. Можно выделить четыре основных этапа.

I. 1992-1998гг. Обретение нашей страной государственной независимости (1991) и связанные с этим историческим событием структурные преобразования

во всех сферах культурной и социально-политической жизни дали мощный импульс для возрождения ценностей ислама. Например, образование в 1992 Комитета по делам религий, в 1994 г. – Республиканского общественного центра «Духовность и просветительство» и др., способствовали популяризации гуманистических ценностей ислама и поддержанию религиозной толерантности в стране. Гуманитарии активно включились в процесс исследования новой сферы духовной культуры общества.

В научных исследованиях истории ислама и источниковедения значительных успехов добились специалисты-востоковеды. Докторская диссертация А.А.Хасанова является ярким примером соответствия научной работы таким критериям как светскость, научность, объективность, непротивопоставления светских и религиозных интерпретаций. Исследуя историю доисламской Аравии, профессор дает ответы на целый ряд вопросов по социологии и психологии религии, сравнительного религиоведения, историографии. Он исследовал процесс зарождения раннего ислама, предпосылки вероучения, вопросы взаимоотношения аравийских племен с народами, исповедующими разные религии, в данном случае иудаизм, проблемы изучения этого периода и др. аспекты раннего ислама.

В 90-х годах отмечалось усиление тенденции к междисциплинарному исследованию ислама. В качестве удачного примера междисциплинарного исследования ислама можно назвать докторскую диссертацию Х.Караматова, посвященную историко-литературному анализу Коранических мотивов в узбекской литературе. Работа была выполнена на стыке двух специальностей: 10.01.03- Узбекская литература и 10.01.06- Литература народов Азии и Африки (1993г.). Из 25 диссертаций, защищенных по теме религии, 19 – это междисциплинарные исследования ислама гуманитариями практически всех отраслей гуманитарных наук, что составляет 76% от числа всех защит этого периода. «Узкие» специальности, такие как «История и источниковедение ислама», «Философия ислама», «Религиоведение» в то время еще только формировались. Исследователи этой специальности защищались как историки, филологи, философы, педагоги. При исследовании религии иногда наблюдалось непомерное расширение поискового поля в области других гуманитарных наук. Время требовало объединения усилий гуманитариев с целью повышения качества исследований ислама и религий мира.

II.1999-2006. Образование в 1999 году Ташкентского исламского университета по Указу Первого Президента Узбекистана И.Каримова дало мощный импульс к изучению религиоведения, истории и источниковедению ислама, философии ислама, исламскому праву. ТИУ стал тем базовым вузом, который осуществляет подготовку кадров в сфере исламоведения и религиоведения, а также повышения квалификации и переподготовки кадров в данной области. Исследовательские проекты Научно-исследовательского центра «Исламоведение» распространяются далеко за пределы Узбекистана и способствуют освоению передового зарубежного опыта и распространению отечественного. В 2000 году в ТИУ открылась кафедра ЮНЕСКО по сравнительному изучению религий мира. Ежегодно она проводит

по 2 Республиканские научно-практические конференции, посвященные теме религиозной толерантности и методическим аспектам преподавания и изучения религий. В ноябре 2014 г. прошла международная конференция

Многих востоковедов Узбекистана на данном этапе интересовала специальность “История ислама и источниковедение”, “Исламское право”. Чаще всего их интерес был обращен к средневековой эпохе. Знание восточных языков, возможность изучения оригинальных материалов Фонда восточных рукописей АН РУз. и источников Хранилища ТИУ дает востоковедам неисчерпаемый источник для исследований. В специализированных научных фондах Узбекистана хранится более 100 тысяч рукописей, большинство которых включено в Список объектов Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО. Как правило, востоковеды исследовали отдельные труды по исламскому праву или комментарии к Корану и Сунне. Они определяли личный вклад знатоков исламского права, собирателей хадисов, шейхов различных тарикатов и др. в историю того или иного течения ислама. А также определяли ценность изучаемых источников для учения и догматики соответствующих течений. В основном, это источниковедческие исследования суннизма и ханафитского мазхаба. Наибольшую научную ценность представляют те исследования ислама, в которых его гуманистические идеи, позитивные традиции предлагают решение современных проблем. Например, анализ миротворческих тенденций в раннем исламе З.Н.Шокировой доказывает, что стремление к миру – одна из важнейших идей учения ислама и приоритетная ценность благочестивых мусульман.

Самый большой пласт диссертаций по исламу это междисциплинарные исследования педагогов, философов, социологов, политологов, филологов. Их работы также представляют интерес, вместе они дополняют тему религии ислам с точки зрения своей специальности и авторского видения. Это исследования очень широкого спектра проблем: Ислам и политика; Историография и деятельность религиозных конфессий в Узбекистане; Ислам и просветительство, СМИ; Религиозная философия, эстетика ислама; Ислам и духовность, культура, литература. Педагоги исследовали этические, воспитательные, духовно-нравственные основы выдающихся представителей исламского мира: Х.Ахмада Яссавий; Б.Накшбанди; Б.Маргиноний. Следует отметить тенденцию к гармоничному сочетанию научной и религиозной трактовки при исследовании источников ислама и истории его развития.

Тенденция к междисциплинарному исследованию ислама в данный период появилась и у ряда юристов и экономистов. Их интерес привлекали вопросы исламского права, исламской экономики, шариата. В данный период обнаруживались связи ислама с национальным самосознанием, духовностью, воспитанием, образованием, правом.

В целом в этот период была в Узбекистане защищена 51 диссертация, направленная на исследование религии. 40 работ (т.е. 78,4%) из них – это исследования ислама. В основном – междисциплинарные исследования гуманитариев различных вузов Узбекистана по истории, философии и идеологии

ислама, филологические исследования исламской лексики и религиозных мотивов в классической узбекской литературе и т.п. А также осуществленные в ТИУ источниковедческие исследования творчества выдающихся мыслителей Восточного Ренессанса, их социально-политических и правовых взглядов.

Очевидно, что исследования ислама выраженно доминируют в Узбекистане как в данный период, так и в целом. Это радует, так как политика сохранения духовного наследия и религиозных ценностей успешно реализуется. 62% исследований ислама в данный период относится к периоду средневековья. Эти солидные источниковедческие исследования несомненно представляют научный интерес для круга специалистов по религиозной философии, догматике ислама. Новое время требует кроме этого также изучение актуальных проблем современности, связанных с деятельностью исламских религиозных организаций в киберпространстве, перспективой модернизации исламской цивилизации, с богатейшей культурой ислама и традициями изучения светских наук: математики, астрономии, минералогии и др. Духовная культура ислама это также великолепные образцы различных видов искусства: каллиграфия, книгопечатание, музыкальное и орнаментальное искусство, культовая архитектура и т.д. В Узбекистане в этом направлении проделана большая работа, например по созданию 12-томной “Архитектурной эпитафии Узбекистана”, по реставрации и сохранению культовых архитектурных памятников ислама совместно с учеными и магистрантами из архитектурных вузов Германии и Узбекистана и др.

III. 2007-2016. В данный период были защищены 52 диссертации. 6 из 10 религиоведческих работ относятся в равной мере к большинству религий мира, в том числе и к исламу. 4 диссертации являются исследованиями теоретических вопросов и практических задач толерантности в условиях многоконфессиональности (З. Хусниддинов, Э.Ибрагимов, М.Хашимов, М.Вахидов). К.С. Камиллов в 2011 году провел солидное исследование философских и социопсихологических аспектов религии, подведя своего рода итог 20-летнего развития в религиозной сферы в Узбекистане, выявил особенности ее развития. А.К. Каримов в 2012 г. в кандидатской обратился к историческим корням религиозного фанатизма, его современным формам и основам борьбы против него. Вопросам духовной культуры и ее позитивного влияния на общественную мораль посвящена кандидатская по философии А.Юсупова.

Половина из защищенных работ этого периода, т.е. 26, – это междисциплинарные исследования ислама, 16 – специализированное изучение ислама, т.е. спец. История и источниковедение ислама. Вместе они составляют 81% от всех защищенных диссертаций этого периода. Очевидно, что самый большой пласт исследований по исламу это опять же междисциплинарные исследования очень широкого спектра проблем: ислам и политика; Историография и деятельность религиозных конфессий в Узбекистане; Ислам и просветительство; Религиозная философия, эстетика ислама; Ислам и духовность, культура, литература. Педагоги исследовали этические, воспитательные, духовно-нравственные воззрения выдающихся представителей исламского мира: Хожа Ахмад Яссавий, Бахоуддина

Накшбанди, этико-правовые воззрения Бурхониддина Маргиноний.

Этот период в целом определяется как начало курса на модернизацию и либерализацию всех сфер жизни в стране. В данный период этот процесс слабо отразился на исследованиях и преподавании религиоведческих наук, ощущалась нехватка специалистов по религиоведению, особенно педагогов, отмечался дефицит учебного материала по религиоведению, моральное старение образовательных стандартов, снижение качества диссертационных работ, особенно среди тех исследователей ислама, которые не владеют арабским языком. На Международной научно-практической конференции ТИУ (ноябрь, 2014г.) выяснилось, что подобные проблемы имеются практически во всех вузах СНГ и требуют решения, реформ. В связи с этим ВАК РУз. начал модернизацию паспортов специальностей научных дисциплин, изучающих религию, в т.ч. и ислам, а МинВУз. РУз. обязал провести обновление учебных программ и стандартов. Определенный прогресс в данной области улучшил положение в сфере изучения религии, но время требовало еще более глубоких реформ и сильного механизма их реализации.

IV. 2016 – 2017г. Принятие целого ряда Указов Президента РУз. Ш.Мирзиёева в сфере образования, правительственных решений дало мощный импульс для исследований, в том числе и религии ислама. Приведем важнейшие из них, которые касаются сферы науки, образования и просвещения. 16 февраля 2017 г. Вышел Указ Президента Республики Узбекистан «О дальнейшем совершенствовании системы послевузовского образования», который значительно расширил возможности для как для докторантов, так и для самостоятельного соискателя, а также обязал совершенствовать действующий порядок признания документов об ученых степенях, выданных в зарубежных странах. Данный Указ мотивирует к исследовательской работе, поднимает ее престиж, дает возможность осуществления эффективной двухуровневой системы послевузовского образования.

Руководитель нашей страны в своем выступлении на 72-ой Сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке важнейшей задачей назвал «довести до широкой мировой общественности подлинно гуманистическую суть Ислама», чтить ее как «средоточие исконных ценностей». А также сообщил о решении организовать в Самарканде Международный исследовательский центр имени Имама Бухари, а в Ташкенте – Центр исламской цивилизации. Постановление Президента нашей страны «О Программе комплексных мер по развитию системы издания и распространения книжной продукции, повышению культуры чтения» от 13 сентября 2017г. возводит задачу повышения культуры чтения до уровня государственной политики. Книга – важнейший компонент образования, воспитания и просвещения. По поручению Президента Узбекистана Ш. Мирзиёева с февраля 2017 г. начаты мероприятия, направленные на создание нового формата учебников и учебных программ по предмету «Религиоведение» для всех уровней системы образования; укомплектование образовательных учреждений преподавателями по данному предмету; организацию курсов переподготовки

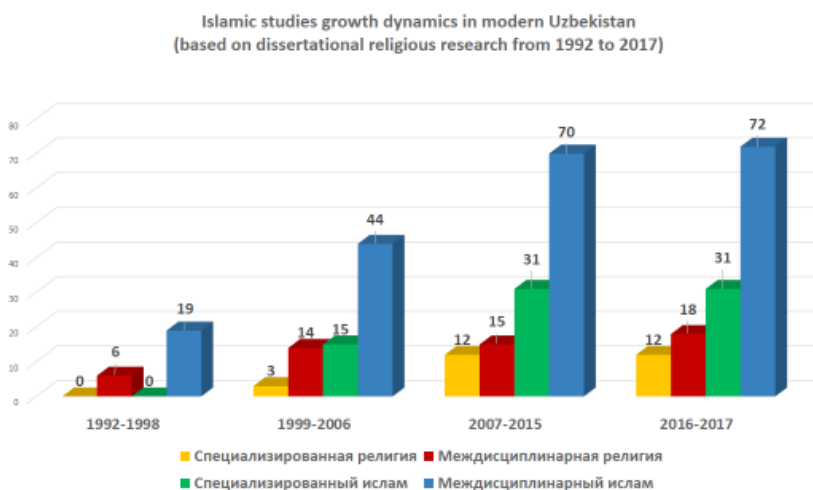
и повышения квалификации, периодических семинаров для преподавателей религиоведения. Результаты не заставили себя ждать: менее чем за год, т.е. с ноября 2016 до 15 сентября 2017, было защищено 5 диссертаций, посвященных филологическим, историческим и педагогическому аспекту религии. Два из них – междисциплинарные исследования ислама, в том числе и современного.

В ТИУ с 2017 г. начала деятельность кафедры ISESCO по изучению исламской цивилизации. Ее стратегические цели соответствуют отечественной Программе действий на 2017–2021гг. и десятилетней программе действий Организации исламского сотрудничества на 2016–2025гг. А также инициативу Президента РУз. по созданию Исламского центра молодых ученых – площадки для обмена опытом и знаниями, проведения совместных исследований с целью осуществления инноваций и модернизации в исламском мире.

В Узбекистане ислам изучается также в Ташкентском исламском институте и девяти медресе при Управлении мусульман Узбекистана.

Выводы: научное исследование ислама в Узбекистане связано с ключевыми моментами истории нашей страны. Основными направлениями диссертационных исследований религии в Узбекистане являются следующие: 1) междисциплинарные исследования ислама гуманитариями: историками, философами, филологами широкого профиля, педагогами, юристами, политологами, социологами и др.. (54%) 2) специализированное исследование ислама “История и источниковедение ислама”, “Исламское право” (23%) 3) междисциплинарные исследования религии гуманитариями (14 %) 4) специализированное исследование религии – “Религиоведение” (9%) . См.: табл.

Динамика роста изучения ислама в современном Узбекистане:



Динамика роста исследований ислама, вовлеченность в этот процесс широкого круга гуманитариев свидетельствует об осознании ценности ислама в нашем светском государстве. Перспектива модернизации исламского мира,

согласованность наших совместных усилий вселяет уверенность в позитивных результатах научное исследование ислама в Узбекистане связано с ключевыми моментами истории нашей страны.

Предложения: 1) расширение исследований по теме «Религия в киберпространстве», проведение круга мероприятий, направленных на формирование у молодежи идеологического иммунитета, опирающегося на гуманистические ценности ислама, приобретение навыков самостоятельного анализа фактов и объективного ориентирования в киберпространстве; 2) введение новых специализаций: религиовед-психолог, религиовед-журналист, религиовед-педагог, религиовед-юрист, религиовед-экономист в сфере туризма. Обеспечить широкий спектр для поля деятельности этих специалистов в своих областях: участие религиоведов-юристов в качестве экспертов в судебных процессах, связанных с делами религиозных организаций, исками отдельных верующих и др.; 3) выпуск Республиканского научного журнала, использование его как площадки для дискуссий и обмена мнениями исламоведов, обзора новой научной литературы в сфере изучения и преподавания ислама, для обсуждения актуальных задач по профилактике угроз радикализации ислама, ограждение молодежи от негативного влияния множества религиозных порталов; 4) подготовка и издание энциклопедического словаря с целью унификации основных понятий и категорий религии ислам, проведение терминологической экспертизы и стандартизации терминологии; 5) разработка системы совместных научных и образовательных мероприятий с участием зарубежных специалистов; стимулирование профессионального перевода с иностранных языков на узбекский и русский языки важнейших трудов исследователей ислама, а также перевод отечественных религиоведов на английский, арабский и другие языки; 6) налаживание комплексного изучения ислама, его духовной культуры: каллиграфии, книгопечатания, музыкального и орнаментального искусства, культовой архитектуры и т.д. 7) изучение и распространение позитивного регионального и мирового опыта, налаживание академического обмена, проведение мастер-классов и тренингов с участием экспертов по вопросам социологии и психологии межконфессиональных отношений.

Использованная литература:

1. Выступление Президента Республики Узбекистан Ш. Мирзиёева на 72-ой Сессии Генеральной Ассамблеи ООН (г.Нью-Йорк, 19 сентября, 2017 г.).- Правда Востока, 20 сентября, 2017 г., № 183.
2. Выступление Президента Республики Узбекистан Ш. Мирзиёева на Первом саммите Организации исламского сотрудничества по науке и технологиям. (г.Астана, 10 сентября, 2017 г.).- Правда Востока, 11 сентября, 2017 г., № 178 (28636).
3. Указ Президента Республики Узбекистан «О дальнейшем совершенствовании системы послевузовского образования» (Собрание законодательства Республики Узбекистан, 2017 г., № 8, ст. 106)

4. Постановление Президента Республики Узбекистан «О Программе комплексных мер по развитию системы издания и распространения книжной продукции, повышению культуры чтения».-Правда Востока от 14 сентября 2017 г., № 180

5. Религия, общество, государство: новые форматы взаимоотношений. Динамика религиозного пространства в современном российском социуме. Журнал «Наука и религия», № 6, 7.- 2017 г.

6. Ибрагимов Э., Тулеметова Г., Исокжонов Р.- Динамика развития религиоведения в Узбекистане (на материале анализа диссертационных исследований по религиоведению с 1992 по 2017 гг. и правительственных решений). Мат. IX Респ. научно-практической конференции ТИУ «Актуальные вопросы религиоведения».-апрель, 2017.- С.10-14

7. Тулеметова Г., Ибрагимов Э., Основы религиоведения. Учебник для вузов: «ТИУ», 2016.-266 с.

8. Юсупов О. Узбекистан – страна толерантности // Междунар. конф. ТИУ совместно с Представительством ЮНЕСКО в Узбекистане и Комитетом по делам религий при Кабинете министров РУз.: «Межконфессиональный диалог и религиозная толерантность – гарантия социальной стабильности», 12 ноября 2014. – С.6-9.

9. Хасанов А. Лекции по истории раннего ислама. Т.: «ТИУ», 2014. -325 с.

Islam, Politics and State

Mohammad Alami Musa,

*Head, Studies in Inter-Religious Relations in Plural Societies Programme,
RSIS, NTU*

Singapore's Ambassador to Algeria

President of Islamic Religious Council of Singapore

Singapore

Introduction

Religion must not be mixed with politics and there must be a separation of state and religion. A study by Pew Research Centre on 198 countries found that while 20% of them encountered religious based conflicts in 2006, the figure increased to 33% six years later in 2012⁷. Many of these conflicts were due to the politicisation of religion or the “religionisation” of politics. One need not go far to make quick observations that radicalism or extremism in many religions is on the rise, be it Hindu nationalism, Buddhist nationalism, Muslim radicalism, Jewish fundamentalism and the Christian Right phenomenon in America and Europe⁸. The world is now witnessing a huge comeback of religion since the 1980s, many times in furious ways⁹.

Lessons from History - Need for Secular State

A step back into history is useful here. Europe suffered tragically when both religious and political power resided in the authority of the Church. This was one of the worst if not the worst period in its history when people suffered from the tyranny, oppression and suppression of religious political structure and religious based social order¹⁰. This dark era in European history saw the ravages of many religious wars, mass killings and horrific tortures, all in the name of religion¹¹. Consequently, it brought about intense social response starting from the Renaissance, through the Enlightenment and finally to the modern era. Sovereignty resides with people not with religious elite. People have the dignity, freedom and the wits to order their lives¹². Western Christendom split into two by the Reformation¹³. But what is most significant was the exclusion of religion as the basis of the social and political orders. Ideology, defined as the science of ideas, replaced religion as the foundation of public morality and the basis of social order¹⁴.

⁷ Pew Research Centre Report “Religious Hostilities Reach Six Year High” <http://www.pewforum.org>, January 14, 2014.

⁸ Brown Wendy, “*The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx*” in Warner Michael (et al) “*Varieties of Secularism in a Secular Age*”, Harvard University Press, United States, 2013, p 83

⁹ Taylor Charles, “*A Secular Age*”, Harvard University Press, United States, 2007, Pg 426 & 427.

¹⁰ Calhoun Craig et al (Ed), “*Rethinking Secularism*”, Oxford University Press, New York, 2011, Pg 7.

¹¹ Cheetam David et al “*Understanding Inter-religious Relations*” Oxford University Press, 2013, p 196

¹² Aasi Ghulam Haider, “*Muslim Understanding of other Religions*”, Adam Publishers & Distributors, New Delhi, 2004, p xi.

¹³ Taylor Charles, “*A Secular Age*” Harvard University Press, United States, 2007, p 424

¹⁴ Calhoun Craig et al (Ed), “*Rethinking Secularism*”, Oxford University Press, New York, 2011, p 8.

Religion was excluded from politics and affairs of the state. Secularism was born out of the womb of modernity.

The lesson learnt from the history of Europe is the separation of religion from the state to prevent religious governance from becoming an instrument of dictatorship and a threat to religion itself¹⁵. This is because human agency is an important functional part of religion. Through this agency, man defines what it means to be religious, to believe in religion and to practice it through rituals, personal conduct and social behaviour. If religion is not separate from politics and state, this human agency will be the monopoly of the ruling elite who will employ both religious and political power to enforce their own definitions of religion and religious life. People are then forced to comply and in the name of God, the authoritarian regime may suppress dissent, oppress freedom and pervert religious truths. Paradoxically, the mix between religion and state affairs may lead to endangering and denigrating religion as well as the loss of sacrality in life¹⁶.

Furthermore, modern nation-states today are becoming very diverse culturally and religiously due to the global flows of humans, capital and information. As a result, the political structure adopted by states need to be efficacious to organise such diverse societies. From the historical experience of Europe the secular state ideology can provide the basis for such a political structure. It rests on the major principles of tolerance of differences, equal respect of all cultures, freedom of conscience to believe in any religion and equality of citizens regardless of their beliefs. Public institutions should not privilege any particular creed or religion¹⁷. The neutrality of the secular state to the different religions, beliefs and cultures should protect minority communities from being suppressed by the majority religious community. This is because discrimination based on religion is not tolerated; laws and national policies do not favour one particular religious community¹⁸. In short, the secular state will have the credibility and support to unify the diverse religious communities, achieve social peace and religious harmony. It is the model that Muslims ought to pursue in this age and in these times.

Moreover, there is nothing in the Quran or the Traditions of the Prophet that obligate the establishment of an Islamic state¹⁹. When the Archangel Gabriel asked the Prophet if he preferred the status of Prophet-Philosopher or Prophet-King, Prophet chose the earlier which signified his disinterest to amass political power²⁰. He was first and foremost the spiritual leader and his mission was never to set up the Islamic polity or establish the Islamic state. God intended Islam to be a religion but men have turned Islam into politics. Furthermore, Islam did not specify a certain political system or regime and the Quran or Hadith did not specify the need for the Caliphate²¹. The idea of

¹⁵ Morrison Scott, "Secularism Revised", The Other Press, Kuala Lumpur, 2013, p 47.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Calhoun Craig et al (Ed), "Rethinking Secularism", Oxford University Press, New York, 2011, p 8.

¹⁸ Ibid, p 6

¹⁹ Morrison Scott, "Secularism Revised", The Other Press, Kuala Lumpur, 2013, p 57-59

²⁰ Abd al Raziq Ali, "Message Not Government, Religion Not State" in Kurzman Charles, "Liberal Islam" Oxford University Press, New York, p34.

²¹ Morrison Scott, "Secularism Revised", The Other Press, Kuala Lumpur, 2013, p 46

Islamic state is never the legacy of the Prophet or his Companions. Prophet's mission was to build a community of Muslims (ummah) who are God fearing, morally upright, knowledgeable of the religion and diligent in performing the dictates of Islam. The politicisation of Islam and its foray into the idea of statehood was a later day invention of Muslims who used Islam to legitimise their right to govern and exercise political power. The Islamic state project has nothing to do with God but has many things to do with politicised and ambitious religious elite as well as smart politicians.

Challenges in Embracing Secular State

There are certainly challenges in garnering Muslim support for the idea of the secular state model.

The idea of secular state, as explained above is a western idea. Muslims are averse to imports from the West as bad thoughts about the west are still embedded in the psyche of Muslims. They believe that what comes from the west are expected to be morally decadent and will contaminate their Islamic faith²². Furthermore, the embrace of secular state ideology is perceived as part of the western imperialism project and part of their ploy to colonialize Islamic countries. In addition, the Islamic clergy blamed the west for using the secular state ideology to marginalise them and undermine their influence over the ummah²³. These are a sampling of difficult issues with respect to the secular state that need to be clarified.

The common experience of almost all Muslim majority states today is that secularism is an external infusion into the country as they develop through modernisation and implemented top-down. Due to this, there has not been a concomitant understanding and appreciation of the idea of the secular state ideology amongst the Muslim masses. There is therefore no consequent transformation of Muslim political culture from below, especially the normative relationship between religion and government. In short, there are weak intellectual roots of secular state ideology in Muslim societies. There is therefore a necessity for Muslim elites in Islamic countries to develop an indigenous theory of secular state ideology that is suited for the unique characteristics and needs of Muslim societies. They should attempt to reconcile their "political theologies" with concept of separation of religion and state²⁴.

Choosing Right Model of Secular State

There are various models of secular state ranging from those that embrace exclusive humanism giving no place at all to religion in public life to one that is accommodating to religion. The secularism that is useful is one that is religion friendly. This means that while state affairs are being administered in ways that are religiously neutral, the state allows for religion to contribute either by way of policy or institution. In other words, secularism that tolerates some presence of religion in public space (procedural secularism) is the preferred model compared with secularism that exclusively

²² Taylor Charles, "Modes of Secularism" in Bhargava Rajeev "Secularism & its Critics", Oxford University Press, New Delhi, 1998, p 31.

²³ Hashemi Nader, "Islam, Secularism & Liberal Democracy", Oxford University Press, UK, 2009, p 137,138 and 144.

²⁴ Ibid, p 133 & 134

demarcates public space to be off limits to religion (programmatic secularism)²⁵

A model of secular state that can be considered has five features.

First, it is not “anti-religious” or irreligious. It is just a non-religious state that desacralizes the management of state affairs and politics (that is there is no sacral legitimation of political power and authority)²⁶. It is not an irreligious secular state that does not tolerate the existence of religion in any form of expression and does not want to see religion vanish from the life of people. The state sees the positive role of religion to provide the moral ballast and values that are conducive to healthy family and social life as well as productive economic life. And certainly the state is not an anti-religious secular state that is not only irreligious but also shows enmity towards religion and will initiate actions to confront it.

Second, the model secular state is “religion friendly”. It can be called secularism with a soul. Secularism has given society a lot of good things²⁷. Religious communities enjoy a number of privileges. For example, the state is conscious of the need for public places of worship and hence parcels of land can be allocated for this purpose when town planning is done. Religious Advisory Boards can be set up by law to act as custodians of religious endowments. Minority religious communities can enjoy special privileges under the Constitution. Furthermore, there can be special legal provisions uniquely for minorities. These should be embodied in the law which can give birth to several religious institutions. Special legal provisions can be given to religious communities including minority communities²⁸.

Third, the state should never be too ideological in its embrace of secularism. Its secularism is not aggressive rather pragmatic that merely provides the state with a set of ideas expressed as its official worldview, rules of the “game” and produces social practice dominated by instrumental or managerial considerations. The state does not endeavour to deliver society from religions and then metaphysical control to reason and it does not intend to break sacred symbols except in specific areas of public space²⁹.

Fourth, the uniqueness of the secular state model lies in its clever application of the principle of being equidistant in accommodating the special needs and interests of the various religious groups as well as giving some space to religion in the public square without causing disharmony. The state should be pragmatic with regard to its interaction with religion within the common space. In the embrace of secularism, there is no hard and fast rule as to the definition of common space.

The secular state can fulfil the unique needs of religion through the three approaches

²⁵ Williams Rowan, “Faith in the Public Square” Bloomsbury, London, 2012, p 2 & 3

²⁶ Taylor Charles “*Why We Need a Radical Re-definition of Secularism*” in Mendeita Eduardo & Vanantwerpen Jonathan, “The Power of Religion in the Public Sphere”, Columbia University Press, New York, 2011, p 34-37

²⁷ Ayoub Mahmoud, “Basis for Interfaith Dialogue – Prospects and Challenges”, Muis Academy Occasional Paper Series, Paper No 9, Singapore, 2011, p 8 & 9.

²⁸ Musa Mohammad Alami, “*Living as Faithful Muslims in Secular Singapore*” in Rasheed Zainul Abidin & Saat Norsharil (Ed), “Majulah- 50 Years of Malay/Muslim Community in Singapore, World Scientific Publishing, Singapore, 2016, p 230 & 231.

²⁹ Williams Rowan, “Faith in Public Sphere”, Bloomsbury Publishing, London, p 12 & 13.

of manifesting the principle of equidistance. First is the approach of *equal treatment*. This is where the state builds in the provision of equal privileges to all religions either by means of legislation or policy. An example is the declaration of public holidays in conjunction with religious celebrations. The other is the state's policy of allocating land on lease for the construction of places of worship. Second is the approach of *equitable treatment and recognition*, which is not straight forward and requires judicious management. Religious communities are given privileges according to their unique circumstances. For example in the celebration of religious festivals, exceptions are given to specific religious communities for street processions, import of livestock for ritual slaughter, open burning of sacred paper, release of animals into waterways or conducting prayers sessions in aided schools. Third is the approach of *establishment* where the interests of minority religious communities are taken care of through the setting up of special boards³⁰.

Fifth, the secular model recognises the benefits of religion to the state. It should forge a positive relationship with religion. The state is consistently working with diverse religious groups to make best use of their resources for the common good and to minimise conflict. It exercises its authority over religious communities in modest terms rather than a monopolistic sovereign power except for public order, security and public health.

Muslim Identity & National Identity

Finally is the issue of Muslim identity in a modern secular state. How do Muslims negotiate with multiple identities – that of being a good Muslim and the other of being a loyal citizen of the secular state? Are there contradictions between the two identities?

The answer lies within Islam itself. Islam provides the latitude for Muslims to localise the manner in which they live Islam within the unique context of the country they live in. Hence, many Muslim communities identify themselves both as adherents of the faith and as citizens. Examples are the concept of Singaporean Muslim Identity which is an identity construct of a community of half a million Muslims making up of 15 percent of total population in a modern secular state of Singapore that is the most religiously diverse country in the world³¹.

In conclusion, it must be reiterated that Muslims ought to re-think on how to achieve harmonious co-existence within a highly diverse social milieu. The secular state model is not the ideal solution unless it is re-shaped according to the needs of society and unless it is reconciled with religion. It is also the safeguard to prevent the festering of ideologies that do not belong to mainstream Islamic thought but are extreme and radical that provides the impulses for acts of terrorism and violence.

³⁰ Morrison Scott, "Secularism Revised" The Other Press, Malaysia, 2013 p 143 – 152.

³¹ Musa Mohammad Alami, "Keeping with the times while remaining faithful to Islam", The Straits Times Singapore, May 7, 2005, Review, S12-S13

Светтик мамлекетте үммөт жана улут түшүнүгү

Самаган Мырзаибраимов,

Саясат таануу илимдеринин кандидаты, теологиянын доктору, доцент,

ОшМУ теология факультетинин деканы

Ош, Кыргызстан

Соңку жылдарда дүйнө жүзүндө Ислам динин тутунгандардын санынын өсүүсү менен биргеликте диний маселелерге болгон кызыгуунун да көзгө көрүнөөрлүк деңгээлде жогорулагандыгы байкалууда. Америка жана Европа өлкөлөрүндө негизинен мусулмандардын адам укугуна байланыштуу жана экономикалык мүнөздөгү талаптары орчундуу болуп, бул мамлекеттер мусулмандардын диндик негизге таянган укуктук-экономикалык талаптарын аткарууга мажбур болушууда. Тагыраак айта турган болсок Франция, Германия сыяктуу алдыңкы батыш өлкөлөрүндө орто жана жогорку окуу жайларда мусулмандардын укугун коргоо, бул окуу жайларда Ислам динин үйрөнүүгө шарттарды түзүү сыяктуу талаптары күч алууда жана актуалдуулугун сактоодо. Экономикалык талап катары Европадагы Исламдык негизде иш алып барган банктардын көбөйүүсүн көргөзүүгө болот. Ал эми Азияда Ислам динине негизделген талаптар башкачараак. Азиядагы мамлекеттерде негизинен мусулман катмар басымдуулук кылгандыгына байланыштуу, талаптар укуктук негизге гана таянбастан мамлекеттик структуралык деңгээлдеги саясий мүнөзгө да ээ болууда. Айрыкча Борбордук Азия мамлекеттеринде Ислам өкүмдөрүнүн негизинде мамлекет түзүү кыймылдары да пайда болгон. Ошол эле мезгилде бул аймактарда Ислам маданиятынын эгемен болушу жана акыркы мезгилдерде аймак жашоочуларынын Ислам динине болгон сабаттуулук даражасы аймактагы саясий-социалдык абалга таасирин тийгизбей койбойт. Албетте мындай көрүнүштөрдүн негизинде диний - Исламдык терминдер да актуалдуу боло баштады. Мындай терминдердин бири катары үммөт терминин алып кароого болот.

Үммөт термини этимологиялык негиз менен тыгыз байланышта болгондуктан үммөт сөзүнө кыскача токтоло кетишибиз керек. Үммөт сөзү арап тилинде көп тараптуу колдонулат. Үммөттүн сөздүк мааниси улут, жамаат, эне, личность, коом, дин, жол, заман, убакыт, жаратыктардын түрү сыяктуу сөздөр менен коштолот. Көрүнүктүү арап филологу Ибн Манзур өзүнүн “Лисанул - Араб” аттуу көп томдук эмгегинде негизинен үммөт сөзүнүн төмөндөгү маанилерин бири-бири менен байланыштырат.

Үммөт энени туюндурган умм (үмм) сөзү менен уңгусу бир болуп эсептелет. Ушул мааниге таянуу менен үммөт сөзүн уруктук негизде аныктама берип этностук маани катары караган көз караштар да бар.

Үммөттүн дагы бир мааниси арапча “карн” сөзү аркылуу түшүндүрүлөт. Карн мезгил доор жана ошондой эле күчтөрдүн биригүүсү (каарана), байланыш деген маанилерди камтыйт.

Үммөт сөзү адамдарды гана эмес, бүткүл жандыктарды камтыган мааниде да колдонулат.

Жогорудагы күчтөрдүн биригүүсү бир канча күчтүн биригүүсүн туюндургандай эле бир адамдагы күчтөрдүн биригүүсүн да туюндурат. Ханафи аалымы Имам Мухаммед Шайбани: “Араптар күчтөн тайбаган алдуу күчтүү карыяга үммөт деп айткан жана бул жакшы нерсени түшүндүргөн. Күчтүн топтолушу, алдуу күчтүү болуу албетте жакшы нерсе” деп айткан.

Үммөт сөзү азыркы учурда колдонулган имам сөзү менен да байланыштырылып түшүндүрүлөт. Анткени эки сөздүн уңгусу бир. Имам лидер, алдыңкы катардагы, жол баштоочу деген мааниге келет. Мындайча айтканда коом менен байланышы бар.

Үммөт сөзүнүн өзүнө гана тийешелүү өзгөчөлүккө ээ болгон “личность” мааниси айрыкча көңүлүбүздү бурууда.

Ибн Манзур жогорудагы сөздөрдүн бардыгынын түпкүрүндө “амма” максат кылуу мааниси жаткандыгын баса белгилейт. Динде үммөт дегенде бир максатты көздөө, мындайча айтканда Кудайдын жаратуучулугуна жана ушул жаратуучулуктун негизинде келип чыккан максатка умтулуу дегенди түшүнүү керектигин айтат.³²

Үммөт сөзүнүн жогорудагы маанилери негизинен Куранда да камтылган. Куранда улут, калк, үй-бүлө, бирдей ишеничке таянган коом, бүтүндүн бир бөлүгү болуу менен биргеликте башка түрдүү кулк-мүнөзгө ээ көпчүлүк, уруу, лидер деген манилерде колдонулат. Ислам адабиятындагы аныктамалар Курандагы маанилери менен тыгыз байланышта экендигин баса белгилеп кетүү керек. Курандын негизинде келип чыккан эң негизги аныктамасы, үммөттүн белгилүү бир ишеничке ээ адамдардын биримдиги катары сүрөттөлүүсү.

Ислам адабиятында жогорудагы аныктамалардын негизинде түптөлгөн үммөт терминин негизинен эки түрдүү ачыктасак болот: Биринчиси, үммөт сөзүнүн моралдык аныктамасы. Бул саясий-укуктук негизге карабастан, кандайдыр бир аймак жана мезгилге да баш ийбестен диндин ритуалдык негизине таянган аныктама. Бул аныктама бир мамлекеттеги мусулмандарды баяндагандай эле бүткүл мусулмандарды да ичине камтыйт. Мисалга Борбордук Азиядагы бардык мусулмандар улутуна, кайсыл мамлекеттин атуулу экендигине жана жынысына карабастан Мухаммед пайгамбардын үммөтү катары бааланып, бири бирине бир туугандай мамиле кылуулары керек экендиги моралдык милдеттүүлүк болуп эсептелет.

Түрк Ислам укукчусу Хайреддин Караман үммөттүн бул аныктамасына төмөндүгүчө баа берет: Инсандын өзүнүн (этникалык негизге таянган) уруусу жана улутун сүйүп, жакындап, аларды туу тутушу табигый көрүнүш болуу менен биргеликте Ислам мамлекетинин “личность” түшүнүгүн бирдей динди тутунган адамдар (мусулмандар) түзөт. Ислам коомчулугу же болбосо үммөтүнө кирүү үчүн белгилүү бир этникага, белгилүү бир аймакка же болбосо бирдей өтмүшкө жана үрп адатка жана ошондой эле бир мамлекетке ээ болуу шарты жок болуп, болгону инсандын Исламды кабыл кылуусу менен чектелет. Мусулман дүйнөнүн кайсыл жеринде болбосун Ислам үммөтүнүн мүчөсү жана бардык

³² Ибн Манзур. Лисанул Арап. –Бейрут: Даару Саадат, 12-том. 26-бет.

мусулмандар бир тууган болуп эсептелет. Буга мисал катары адамзатынын теги боюнча бардыгы бирдей экендиги, айырмачылыктын кудайга кулдук аркылуу белгилене тургандыгы³³, тууган, үй бүлө, уруу жана кызыкчылыкка негизделген байланыштардын, Кудай жана пайгамбардын сүйүүсүнөн дагы жогору болбостугун³⁴ эске алуу керек.³⁵ Хайреддин Карамандын бул көз карашы негизинен үммөттүн моралдык аныктамасын баяндайт. Мындайча айтканда бир динди тутунгандарды түшүндүрүп, Ислам үммөтү же болбосо Мухамеддин үммөтү деп да аталат. Эгер Мухамед пайгабарды мамлекет башчысы катары карай турган болсок, бул көз карашта саясий маанинин камтылгандыгын да айтууга болот. Бирок негизинен бул көз караш жогоруда да айтылгандай үммөттүн моралдык аныктамасы болуу менен бирге үммөттүн башка аныктамаларына бөгөт койгон өзгөчөлүккө ээ. Ошондуктан биз бул көз карашты туура бирок тар мааниде колдонулгандыгын белгилеп кетишибиз керек. Анткени үммөт термини ар түрдүү дин ээлеринин бир мамлекетте жашаган учурун да туюндурат. Ал эми үммөттүн моралдык аныктамасы экинчи маанидеги укуктук-саясий аныктаманы четке какпастан анын моралдык негизи катары каралуусу керек.

Ал эми үммөт термининин экинчи укуктук-саясий аныктамасында, Ислам дининин өкүмдөрүнө таянган мамлекеттеги бардык атуулдарды жана ошондой эле, мусулман улут, мамлекеттердин жана жеке личносттордун укуктук негизге таянган биримдик жана уюмдарын атоого болот. Рагып ал-Исфакхани үммөттү «дин, аймак жана мезгилдин талаптарынын негизинде, кандайдыр бир себеп менен, өз каалоосу менен же болбосо мажбур түрдө биргелешкен көпчүлүк» маанисинде колдонот³⁶. Демек үммөт өз каалоосу менен же болбосо мажбур түрдө бир жерде, бир убакта бир диндин (структуранын) өкүмдөрүнө баш ийген адамдардын топтому. Албетте бул жерде диндин ритуалдык эмес структуралык мааниси негиз катары каралышы керек. Мындайча айтканда динди өзүнө тийешелүү дүйнө таанымы, баалуулуктар топтому жана бул баалуулуктардын системалуу түрдө практикада колдонулушунун негизинде мааниге ээ болгон структура катары кароо керек. Кээ бир убакта өзүнө таандык, ааламга жана жашоого болгон көз карашын, жашоо модели катары колдонгон личностту жана коомду туюндурган учурлар болот. Ошондуктан капиталист, социалист сыяктуу идеологиялардын негизинде түзүлгөн коомдорду да үммөт катары кароо мүмкүнчүлүгү жаралат. Ал эми бул аныктама жогорудагы үммөттүн моралдык жана укуктук-саясий аныктамаларынын негизин түзөт. Анткени эки учурда да коом бир багытты көздөгөн жана өзүнө тийешелүү өзгөчөлүктөрү менен башкалардан айырмаланып турган личносттук түптөлүү менен гана мааниге ээ болот. Личность катары үммөт өзүнүн дүйнө таанымын жарата алган, ошонун негизинде максат кое билген жана белгилүү максаттарга жетүү үчүн бирдиктүү иш алып баруунун негизинде системалуу

³³ Хужуураат сүрөсү 13-аят.

³⁴ Тооба сүрөсү 24-аят.

³⁵ Хайреддин Караман. Ислам Хукуку. -Стамбул, 1993. 184-б.

³⁶ Абул-Касым Хусаин ибн Мухаммед ибн Муфаддал Рагып ал-Исфакхани (өлгөн жылы: 1108). Муфредаату алфаазил Куран. –Димашк: Даарул-Калам, 1996. 1-том. 84-бет.

түрдө структуралашкан коомдук форма боло алат. Макалабыздын башында айтылгандай үммөттүн личность катары каралган маанисин ушул жерде эске сала кеткен оң. Үммөт сөзүн юридикалык термин катары алгачкы ирет Мухаммед Пайгамбардын Мадина антташуусунда кездештиребиз. (Мадина антташуусу Ислам тарыхында өзгөчө мааниге ээ. Аتكени Алгачкы Ислам мамлекети ушул Мадина келишиминин негизинде Мухаммед Пайгамбардын да катышуусу жана анын мамлекет башчысы катары кабыл алынуусу менен түзүлгөн. Бул келишим Мадина шаарындагы мусулман жана мусулман эмес атуулдардын укуктарын жана милдеттерин белгилеп, системалуу түрдө иш алып барууну жана ушуга окшогон бир канча укуктук саясий маселелерди камтыган жазуу түрүндөгү юридикалык негиз болуп эсептелген. Бул тарыхый келишим көптөгөн укукчулар тарабынан жалгыз гана алгачкы Ислам конституциясы эмес, ошол эле мезгилде дүйнөдөгү алгачкы жазуу түрүндөгү конституция катары кабыл алынган. Аتكени мурдагы Аристотельдин, Конфуцийдин жана Кафтилиянын эмгектери, бийлик менен калктын ортосундагы келишим эмес, болгону ойчулдардын насыяты болуп эсептелет. Аристотельдин Афина конституциясы мамлекеттин болжолдуу тарыхый сүрөттөмөсү болгондуктан келишимдин негизинде түзүлгөн чыныгы юридикалык документ болуп эсептелбейт.) Бул антташуунун негизинде Мадинада жашаган еврей жана башка кээ бир мусулман эмес урууларды да камтыган «бир үммөт» (умматул-вахид) туурасында айтылат. Булардын бир үммөт болуп аталуусунун себеби; бир өлкөдө (Мадина шаарында), Мадина келишиминин негизинде бирдиктүү жашоону максат кылгандыгында жатат.

Ал-Маталиб вал-Мазахиб аттуу чыгарманын туркчө котормосуна кириш сөз жазган Елмалы Хамди Языр үммөт сөзүн имам-лидер-башкаруучу сөзү менен биргеликте алып кароону сунуштайт жана үммөт сөзүн саясий биримдүүлүккө таяндырат. Аتكени имам сөзүнүн түпкүрү да үммөт сөзү менен байланышып турат³⁷. Ислам дининин өкүмдөрүнө таянган мамлекетке Ислам укугунда «Даарул-Ислам» (Ислам өлкөсү) деп аталган. Таанымал Ислам укукчусу Шамсулаимма Сарахси, Даарул-Исламды Ислам өкүмдөрүн колдонгон өлкө катары ачыктап, өлкөдөгү мусулман калктын санына маани бербейт³⁸.

Мындайча айтканда дини, ататеги сыяктуу факторлорго карабастан өлкөнүн бардык атуулдары Ислам өкүмдөрүнө баш ийип, үммөт статусунда каралат. Моралдык негиздеги үммөт термининин структуралык чагылдамасы болгон укуктук-саясий үммөт аныктамасы күнүбүздө кээ бир Ислам мамлекеттеринде мааниге ээ болуу менен күндөн күнгө жайылып жана өнүгүп келе жатат. Бул көрүнүш мусулман өлкөлөрдө улут жана үммөт терминдеринин кайчылашуусун да туудурмакчы. Бул маселе Ислам мамлекети эмес бирок мусулман өлкө катары Кыргыз Республикасынын жана Кыргыздардын улуттук түптөлүүсүндө

³⁷ Paul Janet, Gabriel Seailles. Маталиб ва Мазахиб: Метафизик ве Илахият. (оригинал аты: Histoire de la philosophie: les problems et les ecoles), которгон: Элмалы Хамди Йазыр. –Стамбул, 1978. 5-бет.

³⁸ Абу Бакир Шамсулаимма Мухаммед ибн Ахмад ибн Абу Сахл Ал-Сарахси (өлгөн жылы: 1090). Китабул-Мабсут. –Стамбул, 1993. 10-том. 8-бет.

да негизги маселе боло тургандыгы анык. Ислам дүйнөсүндө үммөт диндик биригүү катары ал эми улут этникалык негизге таянган маданий, социалдык жана саясий институт катары каралып келет³⁹. Үммөт термини туурасында маалымат берген соң, жогоруда көз караштын тууралыгын аныктоо максатында үммөттү улут термини менен байланыштырып кароо зарылчылыгы туулат. Коом таануучулардын айтканына караганда улутту үч түрдүү түшүндүрүүгө болот. Биринчиси, түздөн түз этникалык негиздеги биримдик. Мындайча айтканда канга жана ата тегине таянган биримдик. Кыргыз элинин санжырага таянуу менен урууларды иликтөөсүн ушул негизде чечмелөөгө болот деп ойлойм. Этникалык негиздеги биримдик байланышты күчөтүү менен бирге бул биримдикке ылайыктуу критерийлерге туура келбеген адамдарды мүчөлүктөн алыстатуу өзгөчөлүгүнө ээ. Ошондуктан мындай биримдиктин саны негизинен көп болбойт. Бирок ортосундагы биримдик так жана тыгыз байланышкан. Биримдиктин ушул формасы Кыргыз элинде дүйнөдөгү башка улуттардан айырмаланып өтө жогорку деңгээлде түзүлгөн. Бул көрүнүш улутту уруулардын биригүүсү менен гана түшүндүргөн көз караштардын пайда болушуна өбөлгө түзүүсү мүмкүн. Бул көз караштар бир гана ата-тек менен чектелип, маданий өзгөчөлүктөрдүн карым катнашын жокко чыгара албайт.

Маданий карым катнаштардын бир фактор катары улуттун аныктамасында камтылышы улуттун формасында өзгөрүүлөрдү жаратат. Бул өзгөрүү улутту жалгыз гана этникалык негизге таянбастан, маданий негизде түзүлгөн биримдик катары кароого алып келет. Улуттук түшүнүктүн бул түрүнө адамдардын маданиятында, тилинде, тарыхында жана улуттук атрибуттарында байкалган түздөн түз окшоштуктарды айтууга болот. Түрк дүйнөсү, түрк тилдүү элдер же болбосо бир тууган элдер сыяктуу аталыштар баарынан мурда маданий негиздеги улуттук түшүнүктөн өз күчүн алат. Бул биримдик биринчи маанидеги улут түшүнүгү сыяктуу тыгыз байланышты камсыз кыла албаган менен, горизанталдык жактан, мындайча айтканда өкүлдөрүнүн саны боюнча көптүгү менен айырмаланып турат.

Үчүнчү улут түшүнүгү болсо, укуктук-саясий мүнөздө болуп, белгилүү бир мамлекеттин жарандарын камтыйт. Мисалга Франциянын атуулдары этникалык жана маданий айырмачылыгына карабастан бардыгы француз деп аталат. Албетте бул жерде Франциянын жана атуулдарынын кызыкчылыгы жана алардын койгон максаттары улут термининин легитимдүүлүгүн аныктайт. Айрыкча мамлекеттин кызыкчылыгы, анын эл аралык аренадагы таасирдүүлүгү, дегеле өнүгүп өсүүсү жана күчтөнүүсү улуттук биримдиктин жана улуттук күчтөнүүнүн негизинде гана ишке ашат. Ошондуктан 19 - кылымдан баштап популярдуулугун сактап келе жаткан улуттун ушундай формада түшүндүрүлүүсү учурдагы мамлекеттердин негизин түзөт.

Жогоруда улуттун чар тараптуу аныктамасында биринчи маанидеги улут этникалык негизге таянса да калган эки улут аныктамасы маданий жана саясий факторлор менен курчалгандыгын айтып өттүк. Улут термининин биринчи аныктамасы, кыргыздардын уруулук түзүлүшүн эске салып, кыргыз

³⁹ Anthony Giddens. Сосёлоги. Даярдаган Жемал Гүзел. -Анкара, 2005. 246-247-бет.

улутунун түптөлүшүндөгү негизги факторлордон бири катары кала бермекчи. Ал эми улуттун уруудан айырмаланып, кандайдыр бир орток максатка карай структуралык негизде системалашып жашоосун улантуусу, мусулман кыргыз элинин үммөт катары кабыл алынуусу менен гана баяндалат. Ошондуктан, биз улутпузбу же үммөтпүзбү суроосу логикалык жактан туура эмес. Улуттун өзү улут жана үммөт деген бөлүнүүгө ылайыкташкан институт эмес. Ошондуктан улут термининин экинчи жана үчүнчү маанидеги аныктамалары үммөт термини аркылуу гана түшүндүрүлөт. Анткени улут дүйнө таанымын кандайдыр бир көз карашка негиздеп түзөт. Ал эми кыргыз эли өтмүшүндө өзүнүн дүйнө таанымын белгилөөдө жанын кантип ыңгайлуу багуу менен гана чектелбестен көптөгөн диндик ишеничтердин негизинде түзүп келген жана бул процесс негизинен кыргыздардын мусулман болуусу менен туу чокусуна жетип ушул динде токтолуп калгандыгы бардыгыбызга айкын. Демек улут термини моралдык жана укуктук үммөт терминине каршы келбейт. Биологиялык (этникалык) өзөк улуттун түптөлүшүндө негизги факторлордун бириси катары гана каралып, улут, диндик жана идеологиялык негиздер менен да курчалып турат. Улут эмес, уруучулук менен үммөттү бирбиринин алтернативи катары кароо логикага туура келиши мүмкүн, бирок улуу кыргыз эли уруулук деңгээлде чектелип калбастан белгилүү бир максатты белгилүү бир структуралык системанын негизинде ишке ашыруу үчүн үммөттүк өзгөчөлүктөрдү да камтып турат. Кыргыз улутуна кирген бир канча уруулардын аталышы буга мисал боло алат.

Диндин структуралык аныктамасына таянуу менен үммөт терминине баам сала турган болсок, диндик негиздеги моралдык жана укуктук принциптер өзүнө тиешелүү жеке жана коомдук личностту жаратат. Мындайча айтканда, диндик баалуулуктардын жеке адамдын жана коомдун жашоосуна негизги ролду ойношу үчүн, бул баалуулуктарга маани берген жана бул баалуулуктардын негизинде жашоого кызыкдар болгон жеке адам жана коомдун бар болуусу керек. Бул личносттук түзүлүш ошол эле мезгилде үммөттү улуттук негизде жашоо менен айкалыштырып диндин системалуу түрдө кайсыл бир убакта белгилүү бир коомдо түптөлүп өнүгүүсүн камсыз кылат. Ошондуктан үммөт жана улут бирибири менен кайчылашпастан бири моралдык негизди ал эми экинчиси моралдык негизге таянуу менен түзүлгөн саясий-укуктук системанын субъектин баяндайт. Мындайча айтканда улут, диндик балуулуктардын негизинде түзүлгөн системаны, өзүнө ыңгайлуу чечмелеп жана ошого жараша бул баалуулуктарды колдонуучу модел катары каралышы керек. Эгер улут менен үммөт туура эмес түшүндүрүлүп, туура эмес колдонулса личность (киши) катары индивид (жеке адам) жана коом бул экөөнүн (улут менен үммөттүн) ортосунда калып калат. Албетте мындай учурда кимдир бирөө этникалык негизге маани берүү менен үммөткө каршы чыкса, кимдир бирөө үммөт катары жашап этникалык факторду четке кагышы мүмкүн. Бирок бул адам баласынын табиятына каршы келгендиктен кемтик бойдон калат. Ошондуктан этникалык жана диндик факторлорду оптималдуу түрдө чечмелеп кыргыз улутунун личносттук түзүлүшүн туура талдашыбыз абзел. Эгер муну мезгилинде аңдап, туура чечим чыгара албасак, кийин кеч болуп жамандын жакшысына канаат кетиргенге мажбур болобуз...

«Дин таануу» сабагын мектептин жана жождун окуу пландарына киргизүүнүн зарылчылыгы

Адылбек Батыралиев,

п.и.к., доцент,

ОшМУнун педагогикалык билим берүүнү

өркүндөтүү борборунун директору

Ош, Кыргызстан

Адамдын жашоосунда дин жана ага ишенүү негизги орунду ээлейт. Турмуш өзү далилдегендей, адам баласы аларга дайыма муктаж болуп келет. Совет мезгилинде коммунисттик идеология адамдарды динге ишендирбөө боюнча кандай гана иштерди жасабады! Мына биз ошол мезгилдин активдүү субъектиси катары динди жерип, ”Дин-элдин башын айланткан опиум” деген ураан алдында жашап келгенбиз. Мектептерде, жогорку окуу жайларында жана жалпы эле коомдо динге каршы масштабдуу административдик-өкүмзардык иш-чаралар жүргүзүлүп келди. Жыйынтыгында эч нерсеге ишенбеген, жан дүйнөсү жарды, адеп-ахлагы тайкы муунду калыптандырдык. Бүгүнкү күндөгү жашообуздагы терс көрүнүштөр: баңгичилик, ичимдик ичүү, паракордук, ата-энени, улуу муунду сыйлабагандык, зордуктоо, сойкучулук ж.б диний ишенимдин жоктугунун жыйынтыгы болуп турат. Көрсө: “Дин - адамдын ушул оомал – төкмөл дүйнөдөгү миң кырдуу өмүр жолунда таянаар тиреги, күр-шар аккан жашоо дайрасындагы тирүүлүк кемесин көздөгөн маарасына жеткирер калагы, ара жолдон баш аламан багыттарга алмаштырбас Алтын Казык жылдызы сыяктуу маанилүү орун ээлеп келген” (1,3), – деген ой жыйынтыгы өтө таамай айтылган экен. Мына биз өзүбүздү ошол мезгилдин продуктусу катары же динге, же коммунисттик идеологияга ишенбеген, ара жолдо калып калган адамдай сезебиз. Бирок мезгилдин, коомдун, саясий-экономикалык түзүлүштүн жаңыланышы менен жашообуздагы диндин кеңири тамыр жайышы көз карашыбызда, дүйнөгө болгон ой -жүгүртүүбүздө өзгөрүүлөрдү алып келип, жарды болуп калган жан дүйнөбүздүн динден азык алышына шарт түзүп берди. Дегеле адам баласы өзүнүн жеке жашоосундабы же коомдук турмушундабы динсиз жана диний ишенимсиз жашай албай тургандыгы чындык экенине ишендик. Кандай гана күчтүү идеология болбосун, кандай гана өкүмзардык иш- чараларды жүргүзбөсүн адамдардын жан дүйнөсүнөн динге болгон ишенимди эч качан жок кыла албай турганына күбө болдук. Ошондуктан азыркы мезгилде динди жерибестен аны менен тыгыз байланышта таалим-тарбия иштерин алып баруу өз жемишин берет деген ойдобуз.

“Дин- бир же бир нече кудай бар, табияттан тышкары кереметтүү илме кайып күчтөр бар деген ишенимге таянган көз караштардын, сезим-туюмдардын, ырым-жырымдардын, каада-салттардын жыйындысы”, – деп (2,332) совет мезгилинде аныкталып келсе, азыркы диний адабияттарда “Дин-адамдарды өз каалоо эрктери менен жакшылыкка баштоочу Алла Тааланын мыйзамдарынын жыйнагы” (1,13),-деп белгиленет. Ислам деген сөздүн этимологиясы “тынчтык, амандык, бейпилдик,

баш ийүү” маанисиндеги “Силм, Селам” деген араб сөздөрүнөн келген. Ислам дининин кеңири мааниси: “Алла Таалага баш ийүү, Анын буйруктарына моюн сунуу, тынчтык жолуна түшүп, бейпил жашоого карай аттануу, ар бир адамга, кала берсе ар бир нерсеге бекем ыйман менен мамиле жасоо жана колунан, тилинен эч бирөөгө залал тийгизбөө” деген маанини билдирет (1,16). Ислам дининин маңызы Алла Таалага баш ийүү жана анын айткандарын кынтыксыз аткаруу менен ыйманды калыптандыруу деген мааниде болсо, эмне үчүн коммунисттик идеология ага душманындай өтө катаал мамиле жасагандыгы түшүнүксүз. Светтик өлкөбүз, дин бизден алыс болуш керек деген ураандын астында бүгүнкү күндө да жаштарыбыз алгылыктуу диний билимди ала албай жатышат. Өнүккөн светтик өлкөлөрдө динди жерибестен жогорку деңгээлдеги жашоону өткөрүшүп прогрессивдүү өнүгүү жолдорунда бара жаткандарын көрүп турабыз.

Кыргызстанда көптөн бери эле мектептерде, кесиптик окуу жайларында диндин негиздерин үйрөтөбүз деген максатта “Дин таануу” сабагын окуу пландарына киргизебиз деп айтылып келет. Өлкөнүн Коопсуздук Кеңешинде да бул маселе каралып, тийиштүү чечимдер кабыл алынган. Бирок азырынча бул айтылган сөздөр ишке ашпай келе жаткандыгын көрүп турабыз. Мезгил, турмуш мектептерде, ЖОЖдордо “Дин таануу” сабагын окутууну талап кылып жатат. Мектеп таалим -тарбиянын очогу катары дин жөнүндө илимий билим бербесе, окуучулар ал билимди кайдан окуп үйрөнүшөт? Албетте үйдөгү ата- энесинен (эгер билишсе), мечиттерден, даватчылардан, массалык маалымат каражаттарынан стихиялуу формада билимди алышат. Мына ушундай көрүнүштөрдүн жыйынтыгынан жаштарыбыз илимий негизде ислам жөнүндө билимди ала алышпай, түрдүү терс көрүнүштөргө берилип кеткендиги коомду кайдыгер калтырбайт.

Педагогикалык адистиктердеги студенттер 3-4-курстарда мектепке практикага чыгышат. Практикадан кайтып келишкенден кийин студенттерибиз ислам дини жана андагы негизги жоболор, адеп ахлактык баалуулуктар боюнча билим берүү максатында атайын дин таануу боюнча сабак киргизүүнү суранышат. Себеби педагогикалык практика мезгилинде класс жетекчисинин жардамчысы катары алар тарбиялык иштерди жүргүзүшөт. Класста тарбиялык сааттарды өтүүдө диний моралга негизделген темалар кездешүүдө. Мисалга алсак, дүйнөлүк тилдер факультетинин студенткасы Ыйман, адеп жана маданият жылына карата “Ыйман жана адеп түшүнүктөрүнүн маңыз -мазмуну” деген темада тарбиялык саат өтүш керек болчу. Бирок студент ал сабакты өтүүдөн баш тартты. Ал: “Ыйман” түшүнүгүнүн мазмуну ислам динине негизделет экен, мен аны жакшы билбеймин. Эгерде окуу жайында сабак өтүп койгонунузда, мындай ыңгайсыз абалга туш келбейт элем”, - деп жооп берди. Ушул эле теманы кыргыз филологиясынын студенткасы өттү. Бирок бул студент да ыймандын маңыз мазмунунун диний жактан чечмеленишине, анын жети негизин ачып көрсөтүүдө кыйынчылыкка туш болду. Окуучулардын берген суроолоруна ишенимдүү жооп бере албады. Студент канчалык аракеттенсе да бул түшүнүктөрдүн маанисин терең билбегендиги көрүнүп турду.

Практика орозо айынын алдында өткөндүктөн студенттерибизге орозо, зекет, курман, битир-садагасы ж.б. жөнүндө окуучулар көптөгөн суроолорду беришип аларды кыйын абалга алып келгендерине күбө болдук. Бул жерде окуучулар студенттерди сынайлы деп суроолорду беришкен жок. Алар ошол түшүнүктөрдүн маңыз-маанисин кеңири билип алалы деген мааниде беришкен. Тилекке каршы, студенттерибиз бул маселелерде да билими жетишсиз экендиктерин көрсөтүштү. Мектеп мугалимдери, класс жетекчилери студенттерге ислам дининин негиздерин окутууну суранышат. Себеби диний билим тарбиялык сааттарда гана керек болбостон, “Адеп” сабагында да керек болуп жаткандыгын айтышат.

Тарых жана биология адистиктеринин студенттери практикада адамдын келип чыгышы боюнча сабак өтүшкөндө окуучулар ислам дининдеги адамдын жаралышы боюнча көптөгөн суроолорду беришет. Мына ушул жерде дагы студенттерибиздин илимдеги жана диндеги адамдын келип чыгуусундагы өзгөчөлүктөрдү жакшы өздөштүрүшпөгөндүгүн, илим менен диндеги бул багыттагы көз караштарды салыштырып түшүндүрүп бере албагандыктарын байкадык. Мындай көрүнүштөр жогорку окуу жайларында, айрыкча педагогикалык адистиктерде дин таануу боюнча атайын предметти окуу планына киргизүүнү далилдеп турат. Илим менен динди жаратылыштын терең сыр сандыктарын ачкан кош ачкыч, табышмактар дүйнөсүнүн жандырмагын таамай тапчу жолду көрсөткөн көмөктөш жол чырактарга теңегендер мындай дешет: “Бул экөөнүн биринчиси ааламдагы бардык нерселердин жаратылуу абалын, материалдык жактан ички катыштары менен сырларын так баяндап берсе, дагы бирөө алардын жаратылуу себебин жана максатын түшүндүрүп берүүдө. Бул өңүттөн алып караганда, экөөнүн арасында бири-бирине кайчы келчү абал же карама-каршылык деген такыр эле жок. Тескерисинче, экөө тең бирин-бири кубаттап, тастыктап жана алга сүрөп барат” (1,25). Мындан улам илим менен динди эриш-аркак окутуу зарылчылыгы бышып жеткендиги айкындалып турат. Өзгөчө педагогикалык адистиктеги студенттер үчүн мындай билим берүү аба менен суудай керек болууда.

Ислам динин окуп үйрөнүү мугалимдер үчүн адеп-ахлак тарбия процессинде чоң жардамын тийгизет. Диний моралды адеп-ахлактарбиясында эч бир теңдешсиз каражат катары эсептейбиз. Себеби “Исламдын максаты-адамдардын жүрөгүнө сүйүүнү, бири-биринин адамдык укуктарына сый-урмат көрсөтүүсүн жайылтып, журтчулуктун ичинде түбөлүктүү бейпилдикти жана тынчтыкты камсыз кылуу”, - деп айтылат(2,25). Эгерде диндин негизги максаты мына ушундай болсо, эмне үчүн аны тарбия процессинде колдонбошубуз керек? Чыныгы диний ишенимге ээ болгон адам гана өзүнүн бардык жүрүш-туруштарын Алла Тааланын көрүп турарына жана булардын кызматкер периштелер тарабынан да жазыларына ишенет. Бул ишеним аны жамандыктан алыстатат жана жакшылык кылууга багыт берет. Улуу жазуучу Ч.Айтматов менен 1990- жылы Москвада жолугушуу болуп (анда мен аспирантурада окучу элем) “Кыямат” романында эмне үчүн Авдий Каллистратовдун образын Иисус Христостун образына окшоштургансыз деген сурообузга мындайча жооп берген эле : “Мен акыркы мезгилде жаштарыбызда

ишенимдин болбогонуна аябай кейидим. Аларда динге, кудайга, жашоого, жакшылыка болгон ишеним дегеле калыптанбаптыр. Мүмкүн бул жерде коомдогу терс көрүнүштөр, коммунисттик партиянын идеологиясы, динди такыр эле танганыбыз таасир бергендир. Мен Авдий Калистратовдун образын берүү менен адам өзүнүн ишеними үчүн жанын да аябастыгын көрсөткүм келди. Иисус Христос өзүнүн ишеними үчүн жанын берсе, Авдий Каллистратов да өз ишеними үчүн өлүмгө тике карады. Жаштарда ишенимди калыптандыруу негизги маселе деп эсептеймин жана бул жерде диндин орду өзгөчө”.

Мына ушулардын баары эле жаштарыбызга диний билимдин негиздерин берүүнү жана динди тарбия процессинде кеңири колдонууну тастыктап турат. Мектептерде жана кесиптик билим берүү жайларында “Дин таануу” сабагын киргизүү менен бирге эле светтик билим берүүнү мындан да тереңирээк алып кетебиз деген ойдобуз. Светтик мамлекет-бул дин мамлекеттен бөлүнүп, мамлекеттик түзүлүш граждандык мыйзамдардын негизинде жүргүзүүсүн жана экөө бири биринин ишине кийлигишпейт дегенди түшүндүрөт. Бирок акыркы мезгилде Кыргызстандагы диний экстремисттик көрүнүштөр мамлекеттин динге кийлигишүүсүнө түрткү берип жатат. Социологияда светтик өлкөлөрдүн төрт тиби көрсөтүлүп келет. Алар: преференциялдык, эквипотенциалдык (диний мекемелерден мамлекеттин максималдуу алыс болушу), контаминационалдык, идентификациалдык (диний уюмдары менен мамлекеттин кызматташтыгы). Кыргызстанды дин менен кызматташкан өлкө катары бааласак болот. Ал эми светтик билим берүү-диндин таасирсиз билим алуу дегенди түшүндүрөт. Динди коомдук аң сезимдин бир формасы катары окуп үйрөнүүгө жана анын алгылыктуу жактарын таалим-тарбияда колдонууга эч ким тыюу сала албайт.

Жогорудагы айтылгандарды жыйынтыктап келип, биз коомдун өнүгүүсүндө диндин ролу жогору экендигин жана диний мораль жаштарды адеп- ахлактык жактан тарбиялоодо теңдешсиз каражат болуп эсептелинет деп белгилейбиз. Азыркы мезгилдеги экстремисттик жана башка көрүнүштөр дин жөнүндө тийиштүү билим албагандыктын натыйжасынан келип чыккан деп эсептейбиз. КРдин жалпы орто билим берүү стандартына “Дин таануу” предметин киргизүү-мезгилдин талабы болуп калды. Анын окуу китебин жазууда өтө кылдат болушубуз керек. Бул предметти мектепте өтө турган мугалимди даярдоону да колго алышыбыз зарыл. Азыркы мезгилде бул максатта теологдор даярдалып жатканы белгилүү. Бирок алардын окуу планын педагогикалык шифрге өткөрбөсөк бүтүрүүчүлөрдү мектептерге иштетүү мыйзамга туура келбей калат.

ЖОЖдордогу мугалимдерди даярдоочу адистиктердин мамлекеттик билим берүүчүлүк стандартына да өзгөртүүлөрдү киргизүү зарыл деп эсептейбиз. Себеби болочок мугалимдер педагогикалык практикага чыкканга чейин диндин негиздеринен тийиштүү деңгээлде билимдерди алуусу зарыл. Педагогика предметинин мазмунуна да диндеги адеп- ахлактык жоболорду киргизүү туура болчудай. Педагогика боюнча семинардык, лабораториялык сабактарда студенттерге динге байланышкан темадагы тарбиялык сааттарды өткөрүүнү, рефераттарды, докладдарды даярдоону ишке ашырып, практика мезгилиндеги

кыйынчылыктарга татыктуу туруштук берүүнү ишке ашыруу зарыл. Мына ушундай иш- чараларды турмушка ашырсак жаштарды тарбиялоо өз жемишин берет деген ишенимдебиз.

Колдонулган адабияттар:

1. Ислам негиздери, Ыйман –акыйда бөлүмү -1-китеп / Даярдаган Алманбет Осмон уулу -Б: 2013.
2. Кыргыз совет энциклопедиясы (6 томдук). Башкы редактору Б.О. Орузбаева-Ф., 1972.
3. Сейфеттин языжы. Негизги диний маалыматтар.-Анкара, 2003.

Мамлекет жана исламдын кызматташуу тажрыйбасы

Марс Ибраев,

*Хазрат Умар атындагы Кыргызстан ислам университетинин ректору
Бишкек, Кыргызстан*

Исламдын мамлекеттик алакаларынын тарыхы Пайгамбарыбыз Мухаммад баш болгон мусулмандар Мадина шаарынын тургундары менен түзгөн келишимден башталган десек болот. “Медина конституциясы”, - деп аталган документке 622-жылы Пайгамбарыбыз бул шаарга көчүп келген жылы кол коюлган.

Мусулман гана эмес батыш жана орусиялык окумуштуулардын айтымында бул документ ушул күнгө чейин актуалдуулугун жогото элек. Кээ бир беренелеринин гумандуулугуна эң заманбап демократиялык теориялар да жете албай келет деген жорумдар бар.

Пайгамбарыбыз көчүп келгенде Мадинанын эли биринчи жолу каттого алынып, 10 миндин тегерегинде адам жашаары билинген. Алардын 4 000 (төрт миңдейи) жөөт жана 4 500 (төрт жарым миңи) бутпарас деп катталган. Мусулмандар 1 500 (бир миң беш жүз) гана болгонуна карабай келишимди демилгелешкен. Бул демилгеден улам Мадинадагы биринчи мамлекет тарых барактарында мусулмандык түзүм катары кирген.

Мусулмандар Пайгамбарыбыздын тастыктагандыктан, бийлигине моюн сунууну да кабыл алышкан. Бирок Пайгамбарыбыз Мадинанын мусулмандарынан сырткаркы калкты баш ийдирүүгө аракет кылган эмес. Анткени, алар Аны Кудайдын Элчиси жана өз жетекчиси катары карабайт болчу. Ошондуктан, аларга байланыштуу алакалар үч тараптуу келишимдин негизинде тескелген. Бул келишимге Меккеден көчүп келген мухажжир-мусулмандар, Мадинада аларды тосуп алган ансар-мусулмандар жана өз төбөлдөрүнө моюн сунган жөөттөр кол коюшкан. Мадина келишими боюнча Пайгамбарыбыз мусулман жана мусулман эместер үчүн бирдей мыйзамдарды бекиткен. Анын мындай ыйгарым укукка ээ экени Мадина конституциясында ачык жазылган.

Мадина келишими саясий коом менен диний коом түшүнүктөрүн ажыратып, жалпы шаардык алакаларды тескеген мыйзамдарды бул тармакка тиешелүү диний жана салттык эрежелерден жогору койгон.

Бул жерде келишим улутчулдук мүнөздө болбогону жана алгачкы мусулман мамлекетинин конституциясынын негиздөөчүлөрүнүн бири – жөөттөр экени даана көрүнүп турат.

Медина конституциясы он кылымдан ашык убакыт өткөндөн кийин иштелип чыккан мамлекетти мүнөздөгөн теориялардан алда канча мурун пайда болгон. Мамлекет теориясы боюнча адамдар табиятынан эркин болушат жана эреже менен мыйзамдарга моюн сунбайт. Бирок белгилүү бир убакта кээ бир жамааттык баалуулуктарды карманууга мажбур. Ошентип алар коомдук келишимге негизделген мамлекет түзүшөт. Мындай түзүм, коомдун өкүлү катары

күч колдонуп, иш алып бара баштайт.

Мусулмандардын арасынан чыккан радикалдуу кыймылдын өкүлдөрү Медина келишимин жакшы билбейт, же билгенге аракет кылбайт. Жакшы билишкенде, Пайгамбарыбыз жана сахабалар түптөгөн мамлекет мусулмандарга гана таандык эрежелерге жараша жашабагандыгын түшүнмөк. Мусулмандар түзгөн бул алгач мамлекеттин лидери ар түрдүү ишенимдеги тургундардын кагазга түшүрүлгөн макулдугу менен шаарды башкарган.

Медина келишиминин негизги принциптерине дин эркиндиги, башкаруу жана кызматташуу, жарандардын тең укуктуулугу, исламды карманбагандардын автономдуу болуу мүмкүндүгү кирет.

Мындан улам, кээ бир ислам аалымдары Медина мамлекети светтик жана демократиялык негизде түзүлгөн деген ойду айтышкан.

Медина конституциясы кол койгон тайпалардын укук жана милдеттеринин компромисстик тең салмактуулугу, логикалык толуктугу жана мазмунунун тактыгы менен айырмаланып турат.

Келишиминин негизги принциптери мусулмандардын укуктук доктринасын камсыздап, Евразиядагы геосаясий ландшафтын өзгөрүп, кайра калыптануусун шарттады. Мусулмандардын карамагына кирген аймактарда этникалык жана конфессиялык мүнөздөгү кагылышуулар жокко эсе болгон. Тескерисинче башка түрдөгү башкаруунун алдындагы аймактардан качкан азчылыктар мусулман мамлекетеринен башпаанек таап турган. Мусулмандар түзгөн мамлекеттерде этникалык жана конфессиялык азчылыктар мусулмандардан кем эмес, кээ бир учурларда алардан артыгыраак укуктарга ээ болгон.

Орто кылымдардан баштап исламдык укуктук система усуль жана фуру деп экиге ажыратылган. Негизги усулдук бөлүгүнө кирген Куран, сүннөт, ижма жана кыяс өзгөртүлүүсү мүмкүн эмес. Каада-салт, үрп-адат, логикалык ой-пикир сыяктуу категориялар “фуру” термини менен аныкталып, кошумча укуктук принциптер катары жер, мезгил жана башка шарттарга жараша өзгөртүлүп турат.

Светтик конституцияга жана мыйзамдарга негизделген мамлекет менен дин арасындагы мамилелер да шартка жараша өзгөрөт. Алар Ислам коргоосу керек деп аныктаган беш баалуулук: дин, намыс, акыл-эс, мал-мүлк жана тукумдун коопсуздугун камсыздоо үчүн шартка өзгөрүп турат.

Биз көргөнүбүздөй, Пайгамбарыбыз Мухаммеддин убагынан баштап ушул күнгө чейин ислам аймагына кирген мамлекеттердин басымдуу көбү коомдук келишимдин негизинде башкарылып келген.

Учурдагы кээ бир радикал мусулмандарынын мамлекеттин мыйзамын тааныбастыгы Пайгамбарыбыздан бери келе жаткан исламдык мүнөздөн алыс. Өз мамлекетиндин жарандык паспортун алганда же башка мамлекеттин визасын ачтырган соң ар бир мусулман коомдук келшимге кол коюп, аны колдойм жана ага баш ийем деген милдетти алабыз. Мамлекеттин коомчулугу кабыл алган бардык эреже моюн сунууга мажбурбуз.

Эгер коомдун орток пикири жана демократиялык жол менен кабыл алынган эреже учурдун талабына жооп бербей калса, аларды мыйзамдуу жол менен гана

өзгөртө алабыз. Башкача айтканда коомдук талкууга, референдум жана шайлоого катышып, добуш берүү менен мурунку эрежелер жаңыга алмашылат.

Кыргыз Республикасы мамлекет менен диндин ортосундагы алакаларды мыйзамдар менен тескөөдө уникалдуу тажрыйбага ээ десек жаңылбайбыз. Бул тууралуу конференцияга катышкан тиешелүү мамлекеттик мекемелердин өкүлдөрү кеңири айтып берет болуш керек.

Бул жерде айрыкча баса белгилеп кетчү нерсе – учурдагы жетекчилер башынан Борбор Азиянын, анын ичинде Кыргызстандын мусулмандары кылымдар бою карманып келе жаткан матуридия исламдык диний ишеними жана ханафия укуктук мектебинин эрежелерин кайра жандандырып, мусулман жамааттары менен алардын негизинде кызматташканы көп көйгөйлөрдүн алдын алды.

Матуридиянын талабы боюнча адамдын ишеними сыртына формалдуу чагылып туруусу милдет эмес. Ханафия укуктук мектептин эрежелери боюнча чоң күнөө кылып жаткан мусулманды да эч ким каапыр деп айта албайт. Мына ушундай глобалдуу ишенимге жол ачкан гумандуу принциптер коом менен мусулмандын алакаларынын пайдубалы болуусу зарыл.

Democracy and Islam

Mirza Asmer Beg,

Professor, Department of Political Science,

Aligarh Muslim University,

Aligarh, Uttar Pradesh, India

In the last few decades we have seen a lot of experts, especially in the media, who have written about Islam and democracy. Most of these writings are informed with certain myths about Islam and its intersection with democracy.

Some Myths:

It is commonly assumed that there is no separation between the political and religious spheres in Islam. The grandiloquence of Islamists has also contributed to this myth in great measure. The relationship between religion and politics in Islam is not very different from that within several other Abrahamic and non-Abrahamic religious societies. The relationship between the two has not been very different in the case of Christianity. The scattering of religious authority in Islam prevented a direct conflict between worldly and religious power, as happened in medieval Christendom. Since the nature of religious power in Islam was not centralized, it helped rule out the institution of a single religious belief that in alliance with the state could repress all rebellious propensities and suppress their followers as happened in Christian Europe during the medieval and early modern periods. Wars of religion and harassment of the sacrilegious sects were uncommon in Islam in contrast with Christendom.

Most analysis starts with the supposition that Islam is a monolith, in reality, Islam is not a monolith and Islamic movements in different countries pursue nation-specific agendas and strategies, despite an apparent similarity in their idiom. Undertakings of Islamists in different countries are conditioned by the milieu in which they function. What works in Turkey might not work in Egypt.

Islamic movements are all believed to be violent. In practice, large majority of Islamist movements reject violence and attempt to work within legal constrictions imposed upon them in specific national settings. Although some fringe groups have engaged in violence, they have not been successful in reaching their goals and despite their dramatic acts of terror, continue to remain largely extraneous to the political and social tussles enduring in Muslim societies. They fail to have a lasting impact because they do not have a genuine political agenda that may be appropriate as per the needs and concerns of specific societies. Their impact is expected to be more visible in places like Iraq, where the state has failed.

Liberal democracies in the West are of recent origin, they are not very old, as commonly believed. They came into being only in the 20th century. The evolution of modern nation-states was preceded by a lot of bloodshed and violence. However, they were an essential perquisite for the development of democracy. It is widely believed that the modern nation-states are the product of the triumph of the secular over the sacred, but in reality, religion has played an important role in their formation in the West.

Religion was the basis of formation of many identities in Europe, which became the basis of the nation-state. Once the nation-state was firmly entrenched, the exclusionary model of nation development progressively changed into an inclusive and civic model of nationalism.

Many analysts think that there is a model Islamic government, which Islamic movements try to actualize. The Islamic tradition does not intrinsically commend any particular form of government. The diversity of governance and participation models in both contemporary Muslim-majority nations and in Islamic history corroborates this. What the Islamic tradition does acclaim in the socio-political sphere is the practice and exemplification of certain values, including equality of all individuals, non-coercion, respect for variety and respect for the collective whole. Therefore, when we investigate the relationship between Islam and democracy, the central question is not whether Islam is or can be compatible with democracy. The Islamic tradition holds out more than enough room to authenticate democratic principles. Rather, the more critical question is why democracy friendly aspects of the richly varied Islamic tradition are stressed upon in divergent settings. In order to answer this question, we must examine the meeting point of Islam, culture, society, socio-economic conditions and education. This is a much more complex question, but it is the question we need to ask. We usually tend to ask the wrong questions and therefore, get the wrong answers.

The Ground Reality:

The truth is that no religion either encourages or discourages democracy. Indeed, because religions are in their nature absolutist, all religions discard the principles of liberalism and popular sovereignty that are at the core of the democratic model. Religions do not exist outside of our reading of them. The power and code of religion lies particularly in its plasticity.

Millenarian ideologies lose some of their attraction when parties advocating such ideologies come to power but are not able to deliver on their high promises. However, if this happens in a democratic dispensation, then the electorate would have the chance to remove them from political power. Hence, it may be argued that democracy is a powerful remedy to the appeal of such parties, even if they are informed with some Islamist ideas. Moreover, coming to power and holding it requires compromises. This tendency to cooperate is likely to accelerate in a democratic system if the rewards of cooperation become apparent. Democracy creates space for Islamic parties but by opening up a new universe for open political competition, it diminishes the possibility that a unified Islamic bloc will hold power. This makes them less of a threat to their secular counterparts and more as normal players in the political arena.

Against this backdrop, the experience of the non-western world, including the Muslim part, is unlikely to appear unique. Religion has been an identity pointer helping the process of nation formation in Europe. Now it plays a similar role in defining national identities and political preferences in the Muslim world. In post-colonial states, the lack of adequate time to complete the processes of state building and nation building, have complicated the move toward democracy on the part of Muslim countries. The process which took hundreds of years in European countries cannot take place in the Muslim

world in a few decades. The comparison of the present states of Muslim countries with the countries of the west has led some analysts to conclude that Islam is innately incompatible with democracy. This is an odious and baseless conclusion.

The reasons for the Muslim world's poor democratic record are different. It is because of their peculiar processes of state and nation building. We need to also factor in the nature of ruling elites in these countries, and the regional security scenario there as well as the role of great powers vis-à-vis these countries who have never allowed democratic institutions to flourish in these countries. Even when Islamist parties have won democratic elections in some of these countries, they have not been allowed to hold political power. The examples of Algeria, Palestine and Egypt are cases in point. In spite of these factors, the Muslim world has seen democratic processes. Indonesia, Malaysia and Turkey have made significant progress in this regard.

In the recent past, Islamist parties and groups have, in Arab and non-Arab Muslim countries, contributed to the growth of Islamic ethos and to the legitimization of democratic institutions. They have done so by enthusiastically welcoming political liberalization and participating in the political process wherever, there have been opportunities. Their movement towards democracy, even in small steps, is testimony to their realization that democratic politics is their best bet.

It is the best assurance against the regime's suppression of such voices which the establishment does not like. Islamists' participation in the democratic competition for power, and the realization that their interests are best protected in a democratic dispensation, suggests that they now appreciate the long-term benefits of a democratic polity. These are positive indications for the future of democracy in Muslim countries.

Reasons for Islamists' appeal:

The Islamist argument of 'back to the future' has found resonance in some Muslim societies because the secular project in the post-colonial societies was unable to provide dignity, freedom, power or wealth to most Muslims. Moreover, Islamists are in a good position to take advantage of the fact that the distribution of political, economic and military power in the world is heavily tilted against the Muslim countries. The actions of the Western world led by the US in Muslim countries and its unconditional support for Israel are issues which the Islamists are able to easily exploit. Hence, political Islam will continue to attract good support among Muslims till the character and actions of the domestic regimes and the International developments which appear to be directed against Muslims do not change for the better. It is quite interesting that Islam is often said to be against democracy, where democracy is actually the cure to problems which we see in Islam. Democratization within post-colonial societies and democratization of the international order is the recipe to restrain the appeal of political Islam.

Радикализм и экстремизм – основания терроризма в современном мире

Токон Мамытов,

Кандидат политических наук,

Председатель Совета Ассамблеи народа Кыргызстана,

Советник Премьер-министра КР,

Бишкек, Кыргызстан

Факты демонстрируют третье тысячелетие с удивительными и невообразимыми чертами. С политической точки зрения то, что происходит в Ферганской долине Центральной Азии напрямую связано с событиями, происходящими на западе или Ближнем Востоке. Точно также как события на Западе или Ближнем Востоке непосредственно затронут жителей ферганской долины.

Мир движется к новому синтезу между западным – преклонением перед правами личности и свободой выбора и восточным – уважением к общественным обязательствам; между западным стремлением к автономии и восточным стремлением к общественному порядку; между западным отрицанием великих идеологий, утопизмом и восточным подходом к вопросу – «можно и нельзя».

Человечество столкнулось с проявлениями системного кризиса. И этот системный кризис будет набирать обороты и разлагающе воздействовать на человечество. Возникает риторический вопрос – «Что делать?!».

Мы живем в непредсказуемое для всего человечества время, когда решается его дальнейшая судьба. Что ждет человечество – успех или поражение. И это зависит от каждого из вас. Идет борьба по трем направлениям: экономика, идеология, политика, национальные (этнические) и религиозные отношения.

Совершенствование духовности человека и следование законам гармонии. Человек может творить любые миры, в том числе и в художественном и социально-политическом творчестве. Он свободен. Но человек должен помнить об ответственности за свои поступки перед небом и землей, перед своей духовной сущностью.

С каждым шагом эволюции борьба должна уменьшаться, а гармония увеличиваться. Это верный признак правильного пути развития человечества.

Применение терроризма в современном мире при отстаивании и защите постулатов ислама, в отношении тех, кто не принимает и отрицает их, осуществляется исключительно радикальными способами и приемами. В настоящее время терроризм все более приобретает политическую направленность в связи со стремлением его лидеров создать мусульманское государственное образование, объединяющие народы, исповедующие ислам. Насилие, шантаж, угрозы, информационно-психологические воздействия считаются основными способами и приемами достижения этой цели.

В современном международном терроризме возрастают роль и значение исламского фундаментализма как идейной основы его функционирования и

эволюции. Обусловлено это тем, что ислам, главным образом его радикальные и тоталитарные положения и нормы, сегодня является основным источником зарождения, формирования и подпитки антизападных настроений в странах Востока. Исламский фундаментализм отрицает процессы глобализации и модернизации и все, что с ними связано. Исламские фундаменталисты призывают вернуться к правовым и бытовым нормам шариата, теократическому правлению, не допустить распространения западных ценностей и институтов.

Главные постулаты исламского фундаментализма, такие как: единство правоверных в борьбе с Западом; ислам – основа величия, постоянного обновления и цивилизованности в отличие от морально устаревших доктрин Запада; существует глобальный заговор против ислама и против его последователей; джихад это – «наставление на правильный путь», способ распространения исламского вероучения, установление исламского порядка и создание единого мусульманского государства, широко распространены и безусловно воспринимаются в террористических организациях и группах, являются идеологическим обоснованием их насильственных действий против неверных.

Деятельность современных радикалов, проявляющаяся в террористических актах, убийствах по политическим мотивам, нарушениях общественного порядка и других действиях, требует соответствующей реакции со стороны политиков и спецслужб: от предупреждающего противодействия до подавления и уничтожения.

Политический радикализм и экстремизм рассматриваются как явления планетарного характера. В самом общем смысле понятие «радикализм» означает коренные общественные преобразования и изменения. Политический же радикализм ограничен политической сферой жизни общества, но его содержание и влияние имеют более широкое проявление.

В течение полутора столетий терроризм как явление изменяется. Если в прошлом террористические акты носили скорее прагматичный характер, являясь либо средством физического устранения неугодного политического противника, либо способом устрашения населения путем индивидуального и массового террора со стороны власти, то последние годы дали такие примеры терроризма, которые даже превзошли худшие прогнозы исследователей. Это касается масштабов терроризма, используемые террористами средств, почти полного отсутствия селективности и неадекватности ответных действий.

Терроризм с точки зрения науки является методом осуществления экстремистских задач, которые, в свою очередь, представляют крайнее выражение радикальных политических целей. В цепочке «радикализм – экстремизм – терроризм» и следует искать истоки преступного поведения.

Поскольку радикализм (экстремизм его крайняя форма) обычно формулирует свои цели как некий идеал, то терроризм в соответствии с этим идеалом выдвигает промежуточные цели, которые часто выдаются за признаки терроризма. Такими целями являются: дестабилизация общественного строя, дискредитация и нарушение деятельности правоохранительных органов, устрашение населения

и политиков, захват заложников, самоутверждение членов террористических групп, готовность к самопожертвованию.

Возникновение и проявление политического радикализма и экстремизма являются следствием действий различных факторов и лежащих в их основе непосредственных причин. Наиболее важным из них является социальный фактор. Экономические и социально-классовые критерии подталкивают рассматривать радикализм как феномен, обусловленный не индивидуальными причинами, а социальными, детерминирующими поведение индивидов, социальных групп и слоев. В обществе существуют специфические социальные группы, потенциально склонные к экстремизму как крайней форме радикализма.

Фактор культуры также имеет особое значение для объяснения причин политического радикализма и экстремизма и рассматривается обычно в рамках трех парадигм: «культурно-антропологической, цивилизованной и социокультурной, каждая из которых обладает как определенным позитивным вкладом в рассматриваемую проблему, так и границами применения». Важно то, что, во-первых, культура должна рассматриваться как элемент политической жизни государства при отсутствии стойких демократических традиций, при слабом развитии самостоятельного политического мышления у большинства социальных групп, при готовности населения принять нелегитимные решения и действия властей. Во-вторых, культура, будучи закрепленной в виде институтов, организаций, символики, выступает как относительно самостоятельная и устойчивая среда, в которой зарождается и функционирует экстремизм. В-третьих, именно культура, дополняя социальный фактор, позволяет объяснить уровень развития в государстве политического экстремизма.

Радикализм – это обобщающая категория, отражающая стремление к коренным переменам, включающая идеологические цели и средства их достижения. Экстремизм же – крайнее радикальное течение, идеологические цели которого связаны с разрушением существующего строя. Он имеет социальные, этнические, культурные, религиозные корни. Для него характерна абсолютизация какого-либо фактора или способа достижения цели. Конфликт потребностей, интересов и ценностей развивается с применением насилия. Действия экстремистов противоправны, осуществляются индивидуально или небольшой группой в виде террористического акта или заговора, либо частью общества в массовых действиях в виде революции или массового неповиновения.

Реформизм и экстремизм являются «двумя сторонами медали» - радикализма, а терроризм – методом, индивидуально-групповым или массовым, осуществления экстремистских целей. Экстремизм в своих методах к тому же отражает разную степень идеологического обоснования.

Экстремизм «вырастает» из радикализма, из абсолютизации какой-либо идеи – социальной, национальной, сепаратистской, религиозной и т.п., имея к тому же свои основания в виде нетерпимости к идеалам общества, нигилизма, веры в лидера, личной склонности экстремиста к девиации в условиях героизации насилия.

Террорист-экстремист, выбравший в качестве средства действия террористический акт, в современных условиях стал угрозой не только для носителей власти, но и для рядовых граждан. Терроризм прошлого, для которого было характерно наличие конкретного врага, конкретного места действия и последствия, уступил сегодня место современному терроризму с отсутствием конкретного врага и конкретного места действия, с широким использованием информационных технологий, прежде всего средств массовой информации и сети Интернет. Если в прошлом террорист рассчитывал на громкий судебный процесс с изложением и распространением своих целей, то современный терроризм нередко использует в качестве исполнителей смертников.

Направленность действий террористов, обогащенных радикальными и экстремистскими лозунгами и идеями, очевидна: это действия против безопасности личности, общества, государства.

Терроризм, являясь политикой и практикой экстремистского воздействия, основан на применении незаконного насилия, имеет свою идеологию и обусловлен особым видом мессианства.

Духовные и идейные основы терроризма в его современных моделях трактуются по-разному.

В «азиатской» модели терроризма, распространенной в обширном ближневосточном и центрально-азиатском регионе и являющейся по своему характеру не только внутрицивилизированной, но и межцивилизированной, терроризм рассматривается как противостояние террористов отдельному государству, странам целого региона, а также ведущим державам мира. Основными видами террористической деятельности по этой модели являются разнообразные методы и формы гражданского нелегитимного насилия. «Азиатский» терроризм характеризуется элементами жертвенности, нетерпимости и фанатизма, является наиболее ожесточенным, кровопролитным и непримиримым.

Определение духовных и идейных основ «азиатского» терроризма и экстремизма приобретает особую актуальность потому, что в начале XXI в. именно политический ислам рассматривается как несущий основную ответственность за распространение терроризма и политического экстремизма по всему миру. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что основы «азиатской» модели терроризма имеют не столько идейно-политические, сколько религиозные корни.

Необходимо отделить от идеологии «азиатского» терроризма умеренный, цивилизованный ислам, который уже многие столетия распространен на территории Центральной Азии. Вместе с тем можно увидеть, что в идеологическом обосновании терроризма достаточно активно используются исламские концепции джихада, отношения к неверным, пресечение греха и запрещенного шариатом, а также взаимоотношений правоверных с властью. Следует поэтому выяснить, насколько правомерно говорить об исламской религии в связи с идейными (духовными) основами терроризма.

Религия и терроризм – явления несовместимые. Религия связывает человека с высшей духовной основой мироздания и пробуждает в нем лучшие нравственные

чувства. В значительной степени это относится и к исламу. Ислам - это религия, которая призвана нести человечеству жизнь, гуманность, мир и благоденствие. Ислам призывает верующих развивать в своих сердцах самые светлые качества души человека: милосердие, уважение к ближнему, сострадание, смирение, наставляет людей жить в мире и согласии. Кроме того, исламу как религии присущи такие принципы и ценности, как умеренность, стремление к компромиссам, лояльность властям, толерантность, постепенность и др.

Ислам осуждает любые формы злонамеренности. Коран содержит аяты, в которых содержатся повеления людям избегать злых деяний и предотвращать их, если мысли о злых делах вынашиваются другими. Верующим запрещается держать в сердце чувство подозрения и недоверия к ближнему, порицается безнравственность, жестокость, агрессия и кровопролитие. Считается, что нарушивший эти заповеди совершает величайшее преступление против Всевышнего.

В исламе считается недозволенным все, что может нанести вред людям. Истинный мусульманин призван совершенствовать мир и нести людям гармонию, содержащуюся в заповедях ислама. Террор и насилие поэтому считаются в исламе величайшими преступлениями против Всевышнего. В Коране убийство невинного человека по пагубности и степени греховности приравнивается к убийству всего человечества: «Тот, кто убьет живую душу не за душу и не за нечесть на земле, тот как бы всех людей погубит».

Как же могло получиться, что религия, проповедующая мир, стала в сознании многих людей прочно связываться с идеологией терроризма? Прежде всего, нужно отметить, что любая религия не призывает к насилию и терроризму. Идейным обоснованием терроризма служат те разновидности религиозных течений, которые носят экстремистский, тоталитарный характер. Все они отпочковываются от истинной религии, подвергая ее определенной ревизии. Они тенденциозно трактуют основные положения, вырывая из контекста, делая акценты на одних догматах в ущерб другим. Таким образом, основным рычагом экстремистской стратегии явилась идеология, послужившая суррогатом религии, в данном случае ислама, на которой она паразитировала и от имени которой выступала.

Основаниям всякого терроризма является отрицание существующей властной, культурной, религиозной парадигмы. Поэтому настоящей мировоззренческой основой терроризма является не та или иная религия, а ее антипод, антирелигия, содержащая в себе мощный посыл мироотрицания.

Каким образом происходит деформация истинной религии и создание ее антипода – антирелигии, которая может служить идейной базой противоправной и террористической деятельности в силу отсутствия в ней духовной основы, координирующей все остальные принципы и обеспечивающей связь человека с высшим порядком бытия? Как из двух позиций, которые сосуществуют в истинной религии и уравнивают друг друга, антирелигия выбирает и абсолютизирует какую-либо одну? Например, по отношению к иноверам в исламе существуют

две различающиеся позиции: сравнительно мягкая, ориентированная на добрососедские отношения и сотрудничество, и гораздо более жесткая, доходящая до нетерпимости и непримиримости.

Таким образом, можно увидеть, что антирелигия абсолютизирует вторичную и позднейшую позицию, которая не подкреплена священными текстами мусульман. Подобное происходит и во всех остальных случаях, когда по определенному поводу имеются две противоположные точки зрения.

Кроме того, можно увидеть, что в антирелигии происходит существенная деформация заложенных в истинной религии смыслов.

Антирелигия, выступающая как основа терроризма, критическое отношение к христианам считает единственно возможным, тем самым демонстрируя противоречащий основам истинной религии однобокий, односторонний подход. И, как следствие, необходимым элементом антирелигии становится крайняя нетерпимость к инакомыслию. Поэтому важнейшим компонентом экстремистской мотивационной системы служит идея обращения инакомыслящих в собственную веру с помощью всех средств, в том числе насильственных, что с неизбежностью приводит к терроризму.

Духовные и идейные основы являются важным источником и фактором современного «азиатского» терроризма, проявляющегося главным образом в форме так называемого «исламского» терроризма. То, что терроризм осуществляется под религиозными лозунгами и выдает себя за продолжение религиозной доктрины ислама не соответствует действительности. «Исламский» терроризм основывается на деформации и существенном искажении исламской доктрины. Существует принципиальное различие между подлинным духовным потенциалом истинного ислама и отличающимся от него идейным содержанием «азиатского» экстремизма, без понимания которого невозможно вести борьбу с исламским радикализмом.

Islamic references in Palestinian politics: From the Hamas Charter to the Palestinian Basic Law

Xavier Guignard,

Lecturer at Sciences Po Paris,

Associated researcher at the Institut français du Proche-Orient,

Paris, France

Introduction

Home to the third holy city of Islam (Jerusalem, al-Quds in Arabic, meaning “the Holy”) and encountering an ongoing state-building process dominated by its division between two conflicting actors—Fatah, a nationalist party and Hamas, an Islamist one—Palestine offers to question the interaction between politics and religion in a unique manner.

The present paper aims at illustrating the resorting to Islamic references in the Palestinian political landscape, combining two different questions. The first one is the use of the Islamic reference by the dominant Islamist political party, Hamas in its original Charter (1988) and its recent evolution (2017). It will help understand how the same reference is being used for very different political uses, from contesting to governing and the influence of three decades of political participation. In a second time, the paper will discuss the reference to Islam and its legal translation in the Palestinian state building and state institutions. The Fatah-dominated Palestinian Authority will offer a glimpse at the use of religious references by a non-religious political actor.

The debate around the role of Islamism in the Palestinian national movement goes far beyond the scope of its article. However, it is worth mentioning that the common binary division between nationalism and Islamism—as to understand the Palestinian political landscape—does not make sense to more than a century of political debates and activism. In more than one occasion, Islamism and nationalism nourished each other and went hand by hand in the making of the contemporary Palestinian political thought.

Islam in the Hamas Charter

Hamas, which literally zeal in Arabic, is the acronym of harakat al-muqâwama al—’islâmiyya, the “Islamic Resistance Movement”. The party was born in 1987 as an offshoot of the Egyptian Muslim Brotherhood present in the Gaza Strip for decades. While the Brotherhood maintained a distant relationship with contesting the Israeli colonization, Hamas immediately adopted a confrontational attitude toward Israel, following the popular uprising (first Intifada) that took place from 1987 to 1993. In 1988, a handful of militants published a text later referred to as the Hamas Charter (of Hamas Covenant). Its study sheds light on the use of the Islamic references for its ideology, recruitment and compass for its relationship with other political factions.

The Charter, starting with a quote from Hassan al-Bana, a founding member of the Muslim Brotherhood, detailed the political and social program of the movement. As stated in Article 1, “The Movement’s program is Islam. From it, it draws its ideas,

ways of thinking and understanding of the universe, life and man. It resorts to it for judgement in all its conduct, and it is inspired by it for guidance of its steps,” and article 2, “The Islamic Resistance Movement is one of the wings of Moslem Brotherhood in Palestine. Moslem Brotherhood Movement is a universal organization which constitutes the largest Islamic movement in modern times.”

Activism and political participation is based on a religious (not a national or an ethnic) identity, as mentioned in article 4: “The Islamic Resistance Movement welcomes every Moslem who embraces its faith, ideology, follows its program, keeps its secrets, and wants to belong to its ranks and carry out the duty. Allah will certainly reward such one.”

Hamas developed a distant relationship with other nationalist movements, and reject secularism of it “(...) completely contradicts religious ideology. Attitudes, conduct and decisions stem from ideologies. That is why, with all our appreciation for The Palestinian Liberation Organization — and what it can develop into — and without belittling its role in the Arab-Israeli conflict, we are unable to exchange the present or future Islamic Palestine with the secular idea. The Islamic nature of Palestine is part of our religion and whoever takes his religion lightly is a loser.” (Article 27.)

The 1988 Charter was long debated inside Hamas for it carries a dated political vision and does not reflect the movement ideology. Finally, in 2017 Hamas published an updated version that gave a completely different role to Islam and illustrates the flexibility of its reference to Islam and the Islamic tradition after three decades of political existence.

A vibrant example derived from the effort brought to make its vision of Islam converges toward non-Islamist values, as to illustrate that Islam is not an obstacle, but rather a path to universalism. For instance, in the Article 8: “By virtue of its justly balanced middle way and moderate spirit, Islam—for Hamas—provides a comprehensive way of life and an order that is fit for purpose at all times and in all places. Islam is a religion of peace and tolerance,” or Article 9 in extenso: “Hamas believes that the message of Islam upholds the values of truth, justice, freedom and dignity and prohibits all forms of injustice and incriminates oppressors irrespective of their religion, race, gender or nationality. Islam is against all forms of religious, ethnic or sectarian extremism and bigotry. It is the religion that inculcates in its followers the value of standing up to aggression and of supporting the oppressed; it motivates them to give generously and make sacrifices in defense of their dignity, their land, their peoples and their holy places.”

In 1988, for Hamas “Allah is its target, the Prophet is its model, the Koran its constitution: Jihad is its path and death for the sake of Allah is the loftiest of its wishes”. In 2017 the governing party mobilizes the reference to Islam in a very different fashion, as mentioned in its article 42: “Hamas rejects the attempts to impose hegemony on the Arab and Islamic Ummah just as it rejects the attempts to impose hegemony on the rest of the world’s nations and peoples” and sees its relation toward the other parties in line with the ideas of “pluralism, democracy, national partnership, acceptance of the other and the adoption of dialogue. The aim is to bolster the unity of ranks and joint action

for the purpose of accomplishing national goals and fulfilling the aspirations of the Palestinian people.”

The question raised by the brief comparison between both charters is the following: Is Hamas less an Islamic movement in 2017 than in 1987? Commentators traditionally answer yes, as Islamic echoes well too often with non-democratic. On the contrary, our paper states that Hamas remains the same Islamist movement, understood as a political movement using an Islamic vocabulary, which can adjust to a large scope of political inclination; democratic or authoritarian, violent or non-violent, liberal or socialist, etc.

2007 Hamas Charter is deemed to be more “pragmatic” and “tolerant” than the 1988 version. Changes between the two versions do not indicate an abandonment of their political identity, but rather an adjustment deriving from their experience as a popular movement and later on a governing party. As a result of their ten years-long experience in governing Gaza, Hamas softened its distinction with its Palestinian counterparts, adopted an inclusive and pluralist approach to political competition. Hamas won among the first free and fair elections of the Arab World in 2006. Despite the boycott and the embargo implemented by international donors, it survived and adopted a series of reform later expressed in its 2017 Charter. A lesson that very few neighboring countries took into consideration when dealing with their Islamist opposition.

The Question of Islam in the Palestinian State Institutions

In parallel with the state-building process, the Fatah-led Palestinian National Authority started a constitutional process in the 1990s, which gave birth to the Palestinian Basic Law in 2003. In its document that played the role of a Constitution in the absence of an independent state, references to Islam are made in three domains:

1. Article 4- 1 of the Basic Law established Islam as the official religion in Palestine;
2. Article 4-2 consecrated the principles of Islamic Sharia as a main source of legislation;
3. Article 92-1 established that Sharia affairs and personal status shall be assumed by Sharia and religious courts in accordance with the law.

In his doctoral research, Chilean-Palestinian scholar Emilio Dabed found out that: “In the first draft prepared by the legal Committee of the PLC, the Sharia law was mentioned as ‘the main source of the legislation’, but this disposition was modified since the very first reading, in which Sharia law became ‘a main source of legislation’.”

The word choice of such legal provisions does not differ from the constitutions of most of the Arab countries and does not indicate any inclination toward political Islam, rather a social consensus—or at least the marginal opposition—that existed among the population to mention religion as a pillar of its identity and religious values as the basis for its civil rights.

Interestingly, Hamas did not participate in the constitutional process, exclusively lead by nationalist or leftist political forces. References to the Sharia law (the religious legal order) are set in such a way that it does not constraint the judges in their interpretation neither does it suggest the “‘Islamization’ of Palestinian institutions”. In fact, it submits the use of the Islamic law to the state law. Members of the Parliament could have simply not mention any references to Islam or the Sharia. But with respect

to the various political opinions that coexist in the Palestinian political arena regarding the role religious values should play in politics, they come to a satisfying compromise between discourses and practices.

The last example allows us to think out of the box by studying the use of religious references by nationalist (non-Islamist) actors. It therefore confirms our central hypothesis on the existence of not one, but many, various and sometimes opposed uses of the Islamic references in the political landscape. The Palestinian case invites us to put their diversity in relation with their political trajectories to characterize the weight and signification of such references. It also confirms, it needed, that Islamist actors may abide by the same democratic rules as their nationalist counterparts. And by no means are strangers to the risk of an authoritarian drift when staying in charge without any political opposition.

О деятельности женских религиозных организаций на примере ПООЖ «Мутакалим»

Жамал Фронтбек кызы,

руководитель общественного объединения

женщин «Мутакалим»

Бишкек, Кыргызстан

Добрый день, коллеги,

Для начала хотелось бы рассказать о нашей организации.

НПО «Мутакалим» - прогрессивное объединение женщин-мусульманок, работающее с 2000 года в сфере реализации прав женщин, предотвращения дискриминации и улучшения положения женщин, межконфессионального диалога и достижения мира в Кыргызстане.

Сегодня НПО «Мутакалим» имеет профессиональную команду, которая работает в сообществах с людьми, оказывает консультационную поддержку населению, предоставляет консалтинговые услуги партнерам по вопросам развития и участия женщин во многих процессах.

В частности, мы концентрируем свои усилия (1) в сфере повышения правового сознания женщин; (2) расширении экономических возможностей женщин, предоставления женщинам равных прав на экономические ресурсы, а также доступа к владению и распоряжению землей и другими формами собственности, финансовым услугам, наследуемому имуществу и природным ресурсам в соответствии с национальными законами; (3) повышении роли женщины в процессах обеспечения мира и безопасности; (4) расширении уровня участия женщин в процессе принятия решений.

Основной инструмент воздействия реализация просветительских программ для женщин мусульманок, разъяснение их прав и возможностей.

Наша организация является членом следующих сетей:

1. Всемирная ассоциация женских Исламских организаций
2. Гражданского альянса за улучшение питания и продовольственную безопасность
3. Сеть сотрудничества религиозных организаций Европы и Средней Азии и ЮНФПА по вопросам народонаселения

Мутакалим одним из первых поддержал работу с Фондом народонаселения ООН по работе по репродуктивным правам. В рамках данного направления была адаптирована методология «шаг за шагом».

Наша организация сотрудничает с государственными и правоохранительными органами власти.

Взаимодействие осуществляется на основе следующих документов:

Нормативно-правовая база

★ Конституция Кыргызской Республики

★ Закон о свободе вероисповедания и религиозных организациях в

Кыргызской Республике

- ★ Закон о противодействии экстремистской деятельности
- ★ Закон о порядке рассмотрения обращений граждан
- ★ Закон о государственной гражданской службе и муниципальной службе
- ★ Закон о некоммерческих организациях
- ★ Положение о Государственной Комиссии по делам религий Кыргызской

Республики

- ★ Концепция Национальной безопасности Кыргызской Республики
- ★ УКАЗ ПРЕЗИДЕНТА о реализации решения Совета обороны Кыргызской

Республики

★ УКАЗ ПРЕЗИДЕНТА о Концепции государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере на 2014-2020 годы

★ Состав рабочей группы совета обороны по реформе государственной политики в религиозной сфере

★ Концепция Государственной политики в религиозной сфере Кыргызской Республики

★ План действий по реализации Концепции государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере на 2015-2020 годы

★ О форме и сроках предоставления религиозными организациями отчетов о своей деятельности

В частности, «Мутакалим» взаимодействует с Государственной комиссией по делам религий при Президенте КР в рамках «Закона о свободе вероисповедания и религиозных организациях в Кыргызской Республике» от 31-декабря 2008 года №282.

Основными принципами сотрудничества является:

- Кыргызская Республика - светское государство, где не допускается вмешательство религиозных организаций и служителей религиозных культов в деятельность органов государственной власти и местного самоуправления;
- никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной;
- вероучение религиозных организаций не может устанавливаться в качестве обязательного для граждан;
- все религии и религиозные организации равны перед законом.

Также согласно пункту 4. Ст.26 Закона ПООЖ «Мутакалим» представляет государственному органу по делам религий отчет по форме о своей деятельности, о персональном составе руководящих органов, а также документы о расходовании денежных средств и об использовании иного имущества, в том числе полученных от международных и иностранных организаций, иностранных граждан и лиц без гражданства.

«Мутакалим» также является партнером Государственной комиссии по делам религий при Президенте Кыргызской Республики по реализации Концепции государственной политики КР в религиозной сфере на 2014-2020 годы.

По данному направлению ПООЖ «Мутакалим» ведет разъяснительную

работу в сообществах, в особенности в работе с женщинами и религиозными лидерами.

В 2014-2017 годы организация проводила профилактические работы в сообществах по противодействию распространения радикализации и насильственного экстремизма. Также Мутакалим проводит разъяснительные работы среди религиозной части населения о необходимости медицинского осмотра, соблюдения норм санитарии, получения плановых медицинских прививок для детей и пропаганде ценностей семьи, ответственности отцовства и материнства за воспитание и образование несовершеннолетних детей.

В 2016 году Мутакалим выступил партнером ГКДР и организовал серию семинаров и тренингов по повышению уровня религиозной грамотности и информированности по вопросам религии среди учащихся ВУЗов г. Бишкек.

Одной из целей организации, определенной в Стратегии развития до 2022 года является помощь религиозным женщинам предупредить проблемы радикализации молодежи, других женщин и подростков, а также обеспечить их достаточным количеством знаний, навыков и поддержкой для сохранения мира в своих сообществах. Мы справедливо полагаем, что если консервативные религиозные женщины будут включены в социальную жизнь и не будет допущена их маргинализация, тогда будет усилена устойчивость сообществ к радикализации и насильственному экстремизму.

Для достижения целей данного программного направления организация реализует следующие проекты:

1. «Женщины против насильственного экстремизма» при поддержке Демократической комиссии Посольства США (07.2017-07.2018). Проект направлен на повышение осведомленности женщин и понимания ими насильственного экстремизма и радикализации в Джалал-Абадской и Иссык-Кульской областей КР для того, чтобы они могли выступать против них. Целевая группа - религиозные женщины проектных сообществ.

2. Исследовательский контракт в Джалал-Абадской области в рамках пилотного проекта GIZ «Усиление навыков молодежи по применению дифференцированного подхода к религии» направленного на определение и внедрение наиболее актуальных тем и методов, способствующих молодежи пониманию и самоопределению по вопросам религии в пилотных сообществах.

3. «Организационная поддержка Мутакалим для реализации миростроительных проектов» при поддержке PeaceNexusFoundation (05.2017-05.2018). Проект направлен на повышение аналитического потенциала организации, в особенности региональных офисов. В рамках проекта Мутакалим привлекает эксперта, который на протяжении семи месяцев будет заниматься наращиванием общей способности Мутакалим по разработке, внедрению и представлению отчетов о проектах. Основная задача помощь персоналу применять эти навыки в своей повседневной деятельности.

4. В августе 2015 года впервые в истории Центральной Азии в рамках компонента «Диалог в Центральной Азии» проекта «Укрепление потенциала

по предотвращению насильственного экстремизма в Кыргызской Республике и Центральной Азии» реализуемого SFCG – Кыргызстан ПООЖ «Мутакалим» при финансовой поддержке SFCG – Кыргызстан организовал Форум женщин мусульманок Центральной Азии. Основной целью Форума было усиление взаимодействия между женскими мусульманскими сообществами стран Центральной Азии и государственными органами для противодействия проявлениям насильственного экстремизма и снижения привлекательности идеологии экстремизма среди уязвимой категории женщин. Участниками Форума стали 150 женщин, по результатам которого на Форуме были приняты рекомендации и предложения по улучшению взаимодействия гражданского женского сообщества с государственными органами в целях противодействия участия женщин в экстремистских и террористических организациях.

5. Логистическая поддержка, организация доступа в сообщества, проведение тренингов для женщин, религиозных лидеров, а также правоохранительных органов, налаживание партнерства с ДУМК КР в рамках программы «Религия и Миростроительство» SFCG. Мутакалим выступил площадкой для создания доверительных отношений между правоохранительными органами и религиозными сообществами.

Кроме этого, как руководитель данной организации, являюсь членом консультативных групп проектов, реализуемых по противодействию радикализации:

1. Конструктивные диалоги о религии и демократии, InternationalAlert при поддержке ЕС
2. Усиление навыков молодежи дифференцированного подхода к религии, GIZ
3. Социальные медиа для дерадикализации в Кыргызстане: Модель для Центральной Азии, SFCG
4. Продвижение свободы вероисповедания посредством взаимодействия государства и гражданского общества в КР, SFCG

ПООЖ «Мутакалим» открытая организация, которая всегда готова к сотрудничеству и содействию государственной политики в религиозной сфере.

Спасибо за внимание!

Религиозный фактор в общественно-политической жизни Кыргызской Республики

Нургуль Эсенаманова,

кандидат политических наук,

и.о.доцента кафедры Философии и социально-гуманитарных наук

Кыргызской государственной юридической академии

Бишкек, Кыргызстан

В последние 20 лет религиозная картина Кыргызстана изменилась и получила развитие. Все эти процессы, происходящие в религиозной сфере, являются новыми для кыргызстанского общества, которое в течение 70 лет находилось под влиянием атеистической идеологии. Кроме этого, политика открытости в этой сфере создало условия включения Кыргызстана во всемирное религиозное пространство. А также установлению утерянных связей, в частности с мусульманским миром. В результате в Кыргызской Республике образовались различные религиозные общины (джамааты) которые возникли и сформировались в различных мусульманских странах, под влиянием исторических событий, социально-политических процессов в контексте тех или иных стран. Однако следует отметить, что ислам не признает деление на национальности и проблема мусульман, в какой либо конкретной стране становится общей для всей мировой мусульманской уммы. И в этой связи приход этих джамаатов является закономерным процессом, если рассматривать Кыргызстан как часть мусульманского мира, который даже в советский период находился в ареале мусульманского мира.

Естественным процессом и в то же время проблемой для кыргызстанской уммы становится джамаатизация. Естественным этот вопрос можно считать в связи с тем, что во всем мусульманском мире прослеживается джамаатизация, то есть объединение верующих в разные религиозные общины, в которых присутствуют разные методы понимания ислама. И Кыргызстан, как часть мусульманского мира, не может стоять в стороне от процессов, которые протекают во всемирной исламской умме.

Джамаатизация является новым процессом в религиозной сфере для Кыргызской Республики. В этой связи она считается проблемой, основной причиной религиозных конфликтов на уровне мировоззрения. Институционализация религиозных общин кроме благотворительной деятельности проявилась в сферах образования (среднего, высшего на местах и отправки зарубеж студентов) экономики, фондов.

Контент – анализ публикаций по данной проблеме выявил, что на сегодняшний день в вопросах джамаатов существует разные точки зрения.

Существует точка зрения о том, «что мнения людей, получивших религиозное (исламское) образование за рубежом, отличаются друг от друга». В этой связи, со стороны представителей духовенства предлагается проведение конференций с участием видных ученых богословов ханафитского мазхаба и матурудийской

школы вероубеждения . Однако, на конференции, проведенной ДУМК в апреле 2015 г. стало ясно, что в самой среде ученых мусульманского мира нет единства по тем или иным вопросам религии. Некоторые участники признали, что проблема заключается не в самой религии Ислама, а она кроется в самих мусульманах, людях, которые по - разному его интерпретируют.

Другим важным вопросом является противостояние суннизма и шиизма, ставшее традиционным для исламского мира актуализируется и для Кыргызстана. Нарастают подозрения по отношению к шиитской ветви ислама со стороны верующих . Так, деятельность Фонда Ага Хана, строительство Университета Центральной Азии в Нарынской области вызывает тревогу и подозрения у представителей верующей части населения. Кроме этого некоторые видные религиозные деятели открыто заявляют о том, что шииты не относятся к мусульманам .

В ритуальной части среди верующей части населения ведутся дискуссии о возможных конфликтах по поводу разных традиций исполнения, чтения намаза. Поступают предложения об утверждении законом единых методов чтения намаза.

Вызывают опасения возникновение разногласия между вероубеждениями (акыйда) Матурудия и Ашария, предлагаются проведение диалоговых круглых столов с представителями этих двух школ .

Много дискуссий вызывают общепринятые праздники, как не соответствующие этноконфессиональной идентичности кыргызов. Идут призывы не отмечать такие, например, праздники, как Новый год . Джамаат салафитов открыто выступает против традиционных праздников, «что становится причиной напряженности в отношениях между исламом и устоявшимися традициями народа Кыргызстана. Этим положением пользуются сторонники тенгрианства, они уже относят праздник Нооруз к своим праздникам» .

Одной из главных проблем в религиозной сфере остается проблема взаимоотношения джамаатов внутри исламской уммы КР. Прежде всего, на передний план выдвигается проблема борьбы за власть в муфтияте, которая дает контроль за денежными потоками во время организации хаджа и другой деятельности, связанной с Духовным управлением мусульманами страны.

Другая борьба между джамаатами разворачивается за влияние в мечетях и медресе. Имеется информация, что со стороны некоторых джамаатов происходят рейдерские захваты мечетей, медресе . Конкуренция ведется между двумя основными активными джамаатами, такими как «Хизмет» и «Таблиги Джамаат». На сегодняшний момент такая борьба также ведется и на уровне влияния через политиков и чиновников. Быть членом определенного джамаата очень выгодно для верующего человека. Джамааты стали социальным лифтом, когда люди через определенные джамааты продвигаются в общественных отношениях, по работе, бизнесу, даже государственной службе. У каждого своя ниша в обществе и некоторые джамааты стремятся занимать политическую сферу, их сторонники назначают на высокие государственные посты, другие занимают духовную сферу.

Практически все джамааты, кроме запрещенных законом, заняли как религиозную, так и светскую образовательные сферы, открываются детсады, спортивные клубы, есть свои врачи. Можно сказать, создаются дополнительные социально-культурные и экономические механизмы и рычаги. Причинами же являются нереализованность людей, безработица, отсутствие социальных лифтов, проблемы трайбализма, регионализма, коррупции и «паразитизма», которые приобрели массовые масштабы за период независимости Кыргызстана.

Следует отметить, что несмотря на отсутствие в исламе деления на национальности мусульманская умма, некоторые мечети в КР поделены по этническому признаку. Радикализации подвергаются в большей степени этнические меньшинства - узбеки. Так, например, по данным МВД, 80% осужденных за участие в экстремистской организации Хизб ут-Тахрир и большой процент выехавших в Сирию составляют узбеки. В этой связи возникает необходимость изучения причин факторов радикализации этнических меньшинств.

Наряду с вышеуказанными проблемами актуальной является проблема восприятия населением прозелитизма и связанные с ним вопросы. Главным вопросом является захоронение прозелитов на мусульманских кладбищах. Основными катализаторами конфликтов между мусульманами и прозелитами являются иногда выступают имамы на местах, которые при захоронении прозелита выступают против этого. Однако до возникновения таких конфликтов, практиковались захоронения на одном кладбище мусульман и христиан, например Чон-Арыкском кладбище. Так, например, эксперт А. Алишева пишет, что «большинство населения не осведомлено о том, что согласно исламу, мусульманское кладбище и захоронения других по вероисповеданию разрешены на одной местности при условии природного разделения – тропы или ручья, что демонстрирует толерантное отношение ислама к другим вероисповеданиям» .

В конкуренции за умы и души верующих иногда имамы проигрывают протестантским течениям, которые более гибкие, в финансовом отношении более обеспечены для привлечения своих сторонников. Решение конфликтов, связанных с прозелитизмом, многие видят в ужесточении закона, касающегося процесса регистрации новых религиозных организаций, которые рассматриваются как инструмент третьих сил .

Другая проблема, которая актуализировалась в последние 2-3 года в Кыргызстане, связана с усилением активности последователей «Тенгрианства». Это связано с противостоянием сторонников тенгрианства и Ислама, которые взаимно обвиняют друг друга в радикализации. Имамы на местах выступают против регистрации тенгрианства как религии, обосновывая это тем, что в историческом развитии мировые религии возникли на основе следующих принципов: «В первую очередь, религия должна быть ниспослана богом, во-вторых, религия должна иметь книгу и посланника, ниспосланного на землю богом, в-третьих, религия должна четко показывать критерии дозволенного и запретного». По мнению некоторых экспертов возможно, «что в будущем среди населения на волне патриотизма и национализма возможен рост численности сторонников тенгрианства» .

Противники и сторонники тенгрианства настроены очень скептически по отношению к друг другу. Вопрос регистрации тенгрианства как религии сильно политизировался именно на волне роста псевдопатриотизма и национализма. Однако следует отметить, что на территории Центральной Азии тенгрианство в течение многих веков исторического развития гармонично уживалось с религией ислам, занимало свое определенное место как мировоззрение местных народов, а также как культурные ценности и традиции кыргызов. Проблемные аспекты в отношениях тенгрианства и Ислама начались в последние годы, в период активной реисламизации и активных попытках институционализации тенгрианства как отдельной религиозной организации в стране. Как уже выше было отмечено, вопросы признания тенгрианства религии актуализировался только последние 2 года, который до этого момента рассматривался как философское мировоззрение и не претендовал на институционализации как религиозной организации.

Таким образом, на сегодняшний день почти все зарегистрированные религиозные организации, незарегистрированные течения, а также запрещенные религиозные идеологии радикального, экстремистского характера приобрели своих сторонников в Кыргызстане.

В рамках исследования «Влияние религиозного фактора на социально-политическую ситуацию в Кыргызской Республике» проведенного в 2016 г. по заказу Государственной комиссии по делам религий КР при технической поддержке ПРООН были выявлены активность того или иного джамаата, сфера их деятельности и их значения. В исследовании были использованы количественные и качественные методы. Так, опрошено 1200 респондентов, проведено 34 глубинных интервью и 12 фокус – групповых дискуссий. В связи с невозможностью в рамках одной статьи рассмотреть всех религиозных общин КР мы в данной статье проанализируем только исламские общины (джамааты).

На сегодняшний день в КР существуют следующие активные джамааты: Нуржулар-Адеп Башаты (Хизмет), Таблиги Джамаат, Салафиты, Хизб ут-Тахрир. Для определения роли и значения религиозных общин в общественной жизни были поставлены вопросы: «Как Вы думаете, что представляет собой религиозная община?» и «С представителями каких религиозных общин Вы встречались?»

Анализ ответов респондентов, от числа опрошенных показал, что наибольший процент - 68% (807) респондентов понимают религиозную общину как «группу единоверцев». Данное мнение респондентов преобладает практически во всех регионах республики. Другие 17,5% (208) респондентов считают, что религиозная община - это «группа единомышленников». По мнению 10,9% (129) респондентов религиозная община представляет собой «группу поддержки». Альтернативу «другое» выбрали - 1,7% (20) респондентов. 1,2% (14) респондентов ответили «не знаю». (график № 1)

График №1



Мнения респондентов по данному вопросу в региональном разрезе распределились следующим образом:

Самый высокий процент опрошенных, которые понимают религиозную общину как «группу единоверцев» прослеживается в основном на юге страны в Баткенской области – 78,2% (93), в г. Ош - 76,5% (52), в Ошской области - 74,7% (162), и только в Джалал-Абадской области на данную альтернативу указали – 59,5% (125).

На севере страны самый высокий процент респондентов, которые указали религиозную общину как «группу единоверцев» - в Иссык-Кульской области – 74,4% (87), в г. Бишкек – 67,1% (102), Таласской области – 65,5% (38), Нарынской области – 64,3% (45), Чуйской области – 62% (103).

Примечательным является тот факт, что эта альтернатива получила самый низкий процент в Джалал-Абадской области, которая традиционно считается высоко религиозным регионом.

Религиозную общину как «группу единомышленников» определяют 29,0% (61) респондентов Джалал-Абадской области. На севере республики самый высокий процент - 22,9% (16) респондентов Нарынской области отметили, что религиозная община - это «группа единомышленников». Также в Таласской области – 20,7% (12), Чуйской области – 18,7% (31), г. Бишкек – 18,4% (28) определяют религиозную общину как группу единомышленников. В других областях страны считают, что религиозная община - это «группа единомышленников»: 17,6% (21) в Баткенской области, 16,2% (19) в Иссык-Кульской области, 13,2% (9) в г. Ош. А самый низкий процент ответов респондентов на альтернативу «группа единомышленников» в масштабах республики был получен в Ошской области – 5,1% (11).

В то же время 19,8% (43) респондентов в Ошской области считают, что религиозная община - это «группа поддержки». В северных регионах 16,9% (28) респондентов в Чуйской области и определили религиозную общину как «группу поддержки». Мнение респондентов в других регионах о том, что религиозная община - это «группа поддержки» распределились следующим образом: в г. Бишкек - 11,8% (18) респондентов, в Таласской области - 10,3% (6), Нарынской области - 8,6% (6), Иссык-Кульской области - 6,8% (8), в Джалал-Абадской области - 6,7% (14), в Баткенской области - 4,2% (5). И самый низкий процент ответов респондентов на данную альтернативу был получен от респондентов в г. Ош - 1,5% (1).

Мнение респондентов показывают, что религиозная община представляет не только группу единоверцев, но и дает своим членам ощущение единомышленников и поддержки.

Для выявления активных религиозных общин в стране был поставлен уточняющий вопрос «С представителями каких религиозных общин Вы встречались?»

Респонденты чаще всего встречались с представителями Таблиги Джамаат - 64,5% (759), в народе известные как «даваатчи». Кроме того, 22,3% (262) респондентов отметили, что встречались с религиозной общиной баптистов, 20,9% (246) опрошенных указали на то, что встречались с представителями Адеп башаты, 17,4% (205) респондентов отметили, что встречались с православными христианами, 12,3% (145) встречались с представителями общины Свидетелей Иеговы, 7,0% (82) опрошенных отметили, что встречались с членами католической общины, 6% (71) встречались с салафитами, а 2,7% (32) респондентов отметили, что встречались с представителями «Нуржулар». А 11,2% (132) респондентов отметили, что ни с какими представителями религиозных групп «не встречались», 0,8% (10) респондентов ответили «другое». (график №1)

В региональном разрезе самый высокий процент ответов респондентов, указали, что они встречались с представителями Таблиги Джамаат на юге страны: в Ошской области, - 96,3% (209), в Баткенской области - 85,6% (101), в Джалал-Абадской области - 70,5% (148) и только в г. Ош самый низкий процент 25,8% (17) респондентов встречали Таблиг джамаат.

На севере страны процент ответов показывает, что с Таблиги Джамаат чаще встречались в г. Бишкек - 63,4% (97), в Иссык-Кульской области - 62,5% (75), Чуйской области - 40% (66), Нарынской области - 36,8% (25), Таласской области - 35,6% (21).

С представителями Таблиги Джамаат встречались чаще всего 72,1% респондентов в возрасте 26-35 лет; 72,9% мужчин; 81,9% занятых в сфере фермерского хозяйства и 71,1% не работающие; 76,7% (312) имеющих среднее образование, 63,3% (224) со средне-специальным образованием, 54,3% (217) с высшим образованием; 77,8% респонденты узбекской национальности; 96,3% в Ошской области. Кроме этого Таблиги Джамаат проявляют активность в селе 68,9%, и в городе 60,1% жителей встречались с ними. (график №2).

График №2



Таким образом, самой активной общиной является Таблиги Джамаат. Данные, которые продемонстрировали высокий уровень популярности Таблиги Джамаат, объясняются, прежде всего нерегламентированным членством в этой общине, где любой желающий может при соблюдении некоторых несложных правил присоединиться к даваату (призыву к религии), которое постоянно расширяет количество последователей. Кроме этого даваат является первым этапом религиозности, после прохождения которого верующие выходят на даваат на постоянной основе или же переходят в другие джамааты.

Следует отметить, что Таблиги Джамаат пользуется довольно высокой популярностью среди молодежи, которая имеет среднее образование, занята в фермерском хозяйстве или безработная, то есть имеющих больше свободного времени и свободный график работы жителей сельской местности, у которых есть возможность свободно распоряжаться своим временем и выходить на даваат. Примечательным является и то, что на данный момент Таблиги Джамаат приобретает популярность у этнических групп узбеков. Возможно, популярность Таблиги Джамаат еще связана с тем, что молодые люди хотели бы вырваться из

своих мест проживания и увидеть другие регионы Кыргызстана руководствуясь сакральными целями, которая в обычной жизни невозможно сделать без повода.

Значительное место по своей активности и соответственно популярности среди населения среди других мусульманских религиозных общин по республике занимает организация Адеп башаты. Самый высокий процент 50,8% (30) респондентов которые встречались с представителями Адеп башаты отмечен в Таласской области.

По другим областям ответы респондентов, отметивших религиозную общину «Адеп башаты», распределились следующим образом: в г. Ош – 39,4% (26), в Нарынской области – 33,8% (23), в Джалал-Абадской области – 31,9% (67), в Баткенской области – 25,4% (30), в Чуйской области – 12,7% (21), в Ошской области – 11,5% (25), в Иссык-Кульской области – 10,8% (13) и самый низкий процент респондентов указали в г. Бишкек – 7,2,% (11).

Чаще всего с организацией Адеп башаты встречались 25,1% (71) в возрасте 18-25 лет и 24,4% (70) в возрасте 46-60 лет; 21,3% (126) женщин и 20,6% (120) мужчин; 22,8% (133) городских жителей и 19,1% (113) сельских жителей; 29% (116) с высшим образованием и 21,5% (76) со средним образованием; 42,9% (3) представители религиозных организаций и 32,7% (37) занятых в сфере образования, 28,6% (20) представители местных органов власти; 26,7% (28) студентов; 23,4% (195) кыргызской национальности и 19,3% (34) узбекской национальности; 23,7% (14) разведенных и 22,8% (53) холостых.

Социальные характеристики встречавшихся с Адеп башаты следующие: это представители молодежи и старшего поколения, с равными пропорциями мужчин и женщин, как городского, так и сельского населения, образованные, представители местной интеллигенции и элиты разных национальностей, имеющие разный социальный статус.

Следующей по значимости для опрошенных респондентов оказалась религиозная община салафитов. Чаще всего с ними встречались 19% (29) респондентов в г. Бишкек.

В остальных регионах наблюдались следующие показатели: 10,3% (17) в Чуйской области, 10,2% (12) в Баткенской области, 5% (6) в Иссык-Кульской области, 3% (2) в г. Ош, 1,5% (1) в Нарынской области, 1% (2) в Джалал-Абадской области, 0,9% (2) в Ошской области, и 0% в Таласской области.

Анализ ответов респондентов показывает, что салафитский джамаат преимущественно сконцентрирован в столице - г. Бишкек и в близлежащих к нему регионе Чуйской области. На юге в южной столице г. Ош, Ошской области и Джалал-Абадской области численность респондентов, встречавшихся с представителями салафитов, незначительна. Исключение составляет Баткенская область, которая по частоте встреч 10,2% (12) на третьем месте после Бишкека и Чуйской области.

Чаще всего с представителями общины салафитов встречались 7,4% респондентов в возрасте 26-35 лет и 36-45 лет; 8,4% мужчин; 7,8% холостых и 5,7% семейных; 12% занятых в сфере фермерства и 9,8% занятых в сфере частного

предпринимательства; 6,5% с высшим образованием; 7,9% жителей города; 4,2% жителей села; 6,5% с высшим образованием и 6,2% со средне-специальным образованием.

Итак, социальные характеристики чаще всего встречавшихся с общиной салафитов- это представители среднего возраста, сформировавшиеся и устоявшиеся как личности, мужчины, имеющие семью или холостые, со средне- специальным и высшим образованием. Здесь четко видно, что деятельность общины ориентирована на образованных, городских жителей, занятых в сфере частного предпринимательства и сельских фермеров.

В меньшей степени популярными среди респондентов оказались суфии. Представители данного религиозного течения чаще встречались с респондентами из г. Бишкек. 7,8% (12)) в Чуйской области -3,6% (6.) в Баткенской области-3,4% (4) , в Иссык-Кульской области -1,7% (2), в Нарынской области -1,5% (1),) в Джалал- Абадской области-1,4% (3),) в Ошской области -0,5 (1), в г. Ош и в Таласской области-0% вообще не встречали суфиев.

Чаще всего с суфийской общиной встречались 3,6% респондентов в возрасте 36-45 лет; 2,8% в возрасте 46-60 лет; 14,3% представители религиозных организаций; 3,6% занятых в сфере фермерства и 3,2% занятых в других сферах; 3% с высшим образованием и 2,5% со средне-специальным образованием; 2,9% городских и 2% сельских жителей; 2,6% мужчин и 2,4% женщин.

Таким образом, социальные характеристики респондентов часто встречавших суфиев - это средняя и старшая возрастная категория людей, занятых в различных сферах деятельности с преобладающей долей религиозных деятелей, которые в силу своих профессиональных навыков могут отличать суфиев от других. Имеющие образование, как городские, так и сельские жители, мужчины и женщины. По данным исследования очевидно, что с суфиями знакомы небольшое число респондентов, которые имеют знания о них и могут их идентифицировать.

На последнем месте по частоте встреч среди респондентов оказалась религиозная община Нуржулар. Исследование выявило следующие показатели встреч с представителями данного течения: 5% (6) в Иссык-Кульской области, 4,2% (5) в Баткенской области, 3,6% (6) в Чуйской области, 3,3% (7) в Джалал-Абадской области, 3% (2) в г. Ош, 2% (3) в г. Бишкек, 1,7% (1) в Таласской области, 1,5% (1) в Нарынской области, и 0,5% (1) в Ошской области.

Социальные характеристики чаще встречавших общину нуржулар: 3,7% (12) в возрасте 26-35 лет и примерно одинаковый по другим возрастным категориям; 3,3% (19) мужчин и 2,2% (13) женщин; 3,6% (21) сельских жителей и 1,9% (11) городских жителей; 4,3% (17) с высшим образованием и 2,5% (9) со средне-специальным образованием; 28,6% (2) занятых в религиозной сфере и по 3,6% (7) (3) занятых в сфере частного предпринимательства и фермерства; В этническом аспекте - 2,8% (5) представители узбекской и 2,6% (22) кыргызской национальностей.

Таким образом, с деятельностью общины нуржулар знакомы респонденты всех возрастных категорий с небольшим преобладанием возрастной категории

26-35 лет, активность общины проявляется в среде мужчин и женщин, в сельской местности, образованных, занятых в сфере предпринимательства, с численно преобладающими нациями, имеющими различный социальный статус.

Активность каждого указанного религиозного сообщества в деле популяризации своей общины и привлечения адептов носит разнообразный характер, от призывов к религии у даваатчи, организации религиозно-образовательных курсов у Адеп башаты, Нуржулар и салафитов, до социальных и образовательных проектов у баптистов и Свидетелей Иеговы, которые имеют свои «представительства» в регионах. В целом практически все общины ориентируются на образованных людей всех возрастных категорий. Прослеживается тенденция ориентации некоторых религиозных общин на материально обеспеченных людей всех социальных групп.

Наиболее активную деятельность ведут религиозные общины Таблиги Джамаат, которая ориентирует свою деятельность на все слои населения практически во всех регионах. Другой активной общиной является Адеп башаты, которая также ведет активную деятельность среди всех слоев населения, но в то же время выделяется их активность с работниками образовательной сферы и местных органов власти практически во всех регионах. Кроме этого по ответам респондентов можно судить о том, что наибольшую активность представители протестантских течений проявляют на севере Кыргызстана. Полученные данные показывают карту активности и социальные характеристики социальных групп, на которые ориентируются религиозные общины в Кыргызской Республике.

Материалы анкетного опроса по вопросу отношения и оценки обществом деятельности, активности религиозных общин дополнены и углублены материалами экспертного интервью и Фокус - групповых дискуссий.

Данные количественного исследования о наибольшей активности даваатчи, также подтверждаются качественными данными. Даваатчи в силу своей более открытой деятельности находятся в центре дискуссий, обсуждений в обществе. Так во время фокус-групповых дискуссий чаще высказывались мнения именно об этом джамаате.

Во время интервью и ФГД респонденты отметили, что актуальным и нуждающимся в урегулировании вопросом является даваат и даваатчи. Так, участники ФГД № 3. г. Каракол, Иссык-Кульской области отмечают негативные стороны даваата, которых, по их мнению, достаточно.

К негативным сторонам участник ФГД, ведущий специалист районного аграрного управления (ФГД, № 3. г. Каракол, Иссык-Кульская область) относит то, что «под видом даваата некоторые даватчи бросают семью, хозяйство и бродяжничают, ходят из дома в дом, дети без присмотра, дом пустой, некоторые из них не пользуются бытовой техникой, сожгли на топливо мебель вплоть до пола». По его мнению, «это неверное понимание ислама. Вот арабские страны - Саудовская Аравия, Кувейт никуда не бегут, распространяя ислам, а занимаются развитием своей страны, семьи».

В противовес ему участник ФГД, имам, возражает, что «даваат имеет боль-

шое положительное значение в деле просвещения населения, обучая людей как молиться, как держать пост и т.д. Нужно выходить на даваат на небольшие сроки, на 2-3 дня». (ФГД, № 3. г. Каракол, Иссык-Кульская область).

Другой респондент из целевой группы гражданского общества считает, что Таблиг джамаат пришел с ханафитским мазхабом. Однако, постепенно появилось его новое ответвление, которое дискредитировало даваат в глазах общества. (Инт. №7. г. Балыкчы).

Респонденты из целевой группы гражданского общества (Инт. №9, председатель кенеша аксакалов, г. Кара-Кол), а также 18 респондентов из целевой группы правоохранительные органы считают, что необходим контроль со стороны госорганов за процессом организации даваата и подбор даваатчи, повышение их уровня религиозных знаний.

Ответы респондентов показывают существование неоднозначного восприятия даватчи и их деятельности. С одной стороны, даваат выступает как своего рода реабилитация от вредных привычек, с другой стороны, религиозный образовательный уровень, форма ведения даваата, а также внешний облик даваатчи вызывают негативное восприятие. Кроме этого вызывает критику и то, что некоторые уходят на даваат оставляют свои семьи без пропитания, материального обеспечения и не работают.

Для уточнения основных видов и сфер деятельности со стороны религиозных сообществ в жизни верующих был задан вопрос «По Вашему мнению, какую роль играют религиозные общины в жизни верующих?».

График №3



Наибольшее количество 62,1% (723) респондентов отметили роль религиозных общин в моральной поддержке людей.

В результате опроса были выявлены следующие виды поддержки:

→ 32,1% (374) указали, что религиозные общины «помогают решить семейные проблемы»;

→ 26% (303) ответили, что религиозные общины «поддерживают экономически своих членов»;

→ 18,1% (209) респондентов считают, что они «помогают получить образование»;

→ 7,6% (88) «помогают найти работу»;

→ 4,4% (51) «помогают вести бизнес»;

→ 1,2% (14) «играют отрицательную роль»;

→ 6,5% (76) «никакую роль не играют»;

→ 3,5% (41) «не знаю»;

→ 1% (12) «другое».

Анализ показал, что самое большое количество респондентов отметили роль религиозных общин в моральной поддержке 62,1% (723), а также помощь религии в решении семейных проблем 32,1% (374), что подчеркивает морально-нравственную силу религии. Кроме того, следует отметить, что характер деятельности религиозных общин в деле привлечения верующих чрезвычайно разнообразен и включает в себя не только духовные факторы, но материальные и экономические пути, помогают получить образование, найти работу, вести бизнес и т.д., что, безусловно, значительно повышает роль религиозных общин в глазах общества. (график №2).

Примечательным является то, что 66% (186) молодежи в возрасте 18-25 лет и 64,7% (205) 26-35 лет видят роль религиозных общин в моральной поддержке. Это является показателем того, что молодежь ищет духовно-нравственную поддержку в религии.

Таким образом, респонденты воспринимают религиозную общину как некий универсальный институт, который помогает решить проблемы, начиная от семейных и заканчивая помощью в ведении бизнеса. Из полученных данных очевидно, что по мнению респондентов в большей степени религиозные общины имеют положительную оценку за то, что поддерживают своих членов во всех сферах жизни. И открыто на их отрицательную роль указали, лишь небольшой процент респондентов. Однако в то же время во время фокус-групповых дискуссий многие вышеуказанные положительные стороны деятельности некоторых религиозных общин и их благотворительная деятельность воспринимались и оценивались негативно как один из способов привлечения своих адептов.

Определение роли религиозных общин в жизни верующих дополнено и углублено материалами экспертного интервью и фокус - групповых дискуссий. Во время ФГД, респонденты отмечали, что некоторые религиозные общины привлекают своих адептов финансовыми средствами и поддерживают экономически своих членов. Трое респондентов - социальные педагоги (ФГД №10 с. Базар-Кор-

гон) и двое имамов (ФГД №9 Джалал-Абад, ФГД №7 г. Кызыл – Кия) считают, что жахаба-протестанты (Свидетели Иеговы) привлекают финансовыми средствами, подарками, а также раздают диски детям.

Респондент, член женсовета отмечает, что кроме надежды, религиозные течения также привлекают малоимущих людей материально, дают деньги, одежду, подкармливают. Причем привлекают всех независимо от национальности. (ФГД № 3. г. Каракол, Иссык-Кульская область).

Участник обсуждения, представитель казьята считает, что нетрадиционные религии для привлечения своих адептов используют все методы, в то время как ислам не использует такие «грязные» методы, где каждый приходит к нему без каких-либо материальных стимулов. (ФГД № 9, г. Джалал-Абад).

Другой известной религиозной общиной, ведущей свою деятельность в регионах, респонденты назвали «Адеп башаты», «Хизмет».

Так, в 7 дискуссиях (ФГД №1: г.Токмок, Чуйская область, ФГД №2: г. Карабалта, ФГД №10 с.Базар-Коргон, ФГД № 3: г.Каракол, Иссык-Кульская область, ФГД №7: г. Кызыл – Кия, ФГД № 9: Джалал- Абад, ФГД №12: Араван) и в 1 интервью (Инт. №7, г. Балыкчы, гражданское общество) респондентами отмечалась их деятельность. В целом благотворительная деятельность Адеп башаты оценивается положительно и не вызывает критики.

По мнению респондента из целевой группы гражданское общество, представители хизмета работают на государственной службе, и какие последствия будут от него пока неизвестно. «Хотя в Турции их называют третьей силой и они находятся в гонении». (Инт. №7, г. Балыкчы, гражданское общество).

Другой респондент, член женсовета отметила, что «Адеп башаты, делают полезную и хорошую работу, помогают сиротам, подбирают на улице бездомных детей, обучают их спорту». (Фокус-группа № 3. г. Каракол, Иссык-Кульская область). Кроме этого респондентом- имамом отмечается, что « деятельность Адеп башаты ведется совместно с мэрией и центральной мечетью, благотворительность в рамках закона». (ФГД №7 г. Кызыл–Кия).

Двое респондентов - директор школы и врач положительно отзываются и отмечают работу с детьми фондов «Адеп башаты» и «Мутакалим». (ФГД №12 Араван, ФГД №9 Джалал-Абад).

Таким образом, во время интервью и ФГД респондентами были обсуждены деятельность и роль активных, известных религиозных общин, деятельность которых со стороны респондентов рассматривалась в негативном и положительном аспектах. По итогам обсуждений можно сделать вывод, что самыми обсуждаемыми являются протестантские течения, которые подозреваются в привлечении своих адептов материальным мотивом.

Анализ полученных ответов и мнений респондентов показывают, разную плановость процессов в религиозной сфере и их восприятий.

Чрезвычайное значение в проведенном исследовании представляет мнение респондентов по вопросу о месте и роли религиозной общины как важном структурном элементе религии.

Анализ ответов респондентов, показал, что наибольший процент - 68% респондентов от числа опрошенных понимают религиозную общину как «группу единоверцев». Данное мнение респондентов преобладает практически во всех регионах республики. Наряду с этим респонденты понимают религиозную общину и как группу единомышленников 17,5%, а также группу поддержки 10,9%.

Самое большое число респондентов отметили значимость религиозных общин в моральной поддержке - 62,1%, а также их помощь в решении семейных проблем - 32,1%, что подчеркивает морально-нравственную силу религии. Однако следует отметить, что характер деятельности религиозных общин в деле привлечения верующих чрезвычайно разнообразен и включает в себя не только нравственные, духовные факторы, но и материальные, экономические пути поддержки, они помогают получить образование, найти работу, вести бизнес т.д., что безусловно значительно повышает роль религиозных общин в глазах общества.

Мнения респондентов показывают, что религиозная община представляет не только группу единоверцев, но и дает своим членам ощущение единомыслия и поддержки, что обуславливает возможность создания так называемых «групп поддержки» в различных аспектах социальной, а далее возможно, и политической жизни страны.

Примечательным является то, что 66% молодежи в возрасте 18- 25 лет и 64,7% в возрасте 26-35 лет видят роль религиозных общин в моральной поддержке. Это является показателем того, что молодежь ищет духовно-нравственную поддержку в религии.

Таким образом, респонденты воспринимают религиозную общину как некий универсальный институт, который помогает решить проблемы, начиная от семейных и заканчивая помощью в ведении бизнеса. Данный фактор оценивается большинством респондентов положительно. Лишь небольшой процент респондентов отмечают их отрицательную роль. Исключение составляют мнения некоторых респондентов во время фокус-групповых дискуссий, когда все вышеуказанные положительные стороны некоторых религиозных общин и их благотворительная деятельность воспринимались и оценивались ими негативно, в популистских целях привлечения своих адептов.

Анализ мнения респондентов по вышеуказанному вопросу показал, что самой активной общиной является Таблиги Джамаат. Популярность Таблиги Джамаат, объясняются, прежде всего, видимо упрощенной системой членства, где любой желающий может при соблюдении некоторых несложных правил присоединиться к даваату. Следующим фактором популярности является то, что эта открыто действующая и поэтому самая массовая община.

По популярности среди всех религиозных и второй среди мусульманских общин - 20,9% является Адеп Башаты. Данная община отличается широким социальным диапазоном адептов. Социальной базой Адеп Башаты являются самые разные социальные слои населения - это молодежь и старшее поколение, мужчины и женщины, городские и сельские жители, представители местной интеллигенции и элиты. То есть люди с разным социальным статусом и этнической

принадлежностью.

Больше всех с представителями общины салафитов встречались 6% опрошенных респондентов среднего возраста, сформировавшиеся и устоявшиеся личности, мужчины со средне-специальным и высшим образованием. Деятельность общины ориентирована на образованных, городских жителей, занятых в сфере частного предпринимательства и сельских фермеров. Особенно активны представители салафитов в северных регионах (Чуйской области), что связано с распространением их религиозных взглядов на русском языке.

Третьим джамаатом, с которым встречались 2,7% респондентов всех возрастных категорий с небольшим преобладанием возрастной категории - 26-35 лет является община Нуржулар. Активность общины проявляется среди мужчин и женщин, в городе и сельской местности, образованных, занятых в сфере предпринимательства, имеющих различный социальный статус. В этническом плане - это представители кыргызской и узбекской этнической группы. Надо отметить, что взгляды Нуржулар также разделяют и представители Адеп Башаты, что в целом делают данную общину одну из наиболее активных.

С суфийской общиной встречались 2,5% респондентов средней и старшей возрастной категории, занятых в различных сферах деятельности. Это образованные городские и сельские жители, мужчины и женщины. Среди них оказался высокий процент религиозных деятелей, которые в силу своих профессиональных навыков могут отличить суфиев от других. Этим объясняется, то, что с суфиями знакомы самое малое число респондентов, которые имеют знания о них и могут их идентифицировать.

Полученные данные показывают карту активности и социально - этнические характеристики социальных групп, на которые ориентируются религиозные общины в Кыргызской Республике. Таким образом, активность каждого вышеуказанного религиозного сообщества в деле популяризации своей общины и привлечения адептов носит самый разнообразный характер: от призывов к религии у даваатчи, организации религиозно-образовательных курсов у Адеп Башаты, Нуржулар и салафитов, до социальных и образовательных проектов у баптистов и Свидетелей Иеговы. Все эти религиозные общины имеют свои «представительства» в регионах. В целом практически все общины ориентируются на образованных людей, мужчин и женщин всех возрастных категорий. Хотя следует отметить, что некоторые общины стремятся активизировать свою деятельность в среде материально обеспеченных слоев общества.

Свободы совести и вероисповедания в Республике Таджикистан

Сулаймон Давлатзода,

*Председатель комитета по делам религий,
упорядочиванию национальных традиций, торжеств и
обрядов при Правительстве Республики Таджикистан;*

Республика Таджикистан, ориентируясь на построение правового государства, конституционно на передний план своей деятельности поставила вопрос о соблюдении прав и свобод человека. Одним из основных кредо этого направления, бесспорно, является право на свободу мысли, совести, религии и убеждений.

Таджикистан, исходя из своей геополитической расположенности на границах трех правовых цивилизаций: исламской, романо-германской, коммунистической и двух политических режимов: светского и исламского, не только сохраняет свою самобытность, но и как связующий мост ценностей, восточных и западных традиций управления и права играет важную роль в сохранении мира и защиты прав и свобод человека. На границах пересечения культур и ценностей, где права и свободы очень часто теряют свои универсальные качества и порой противоречат друг другу, стоять на защиту свободы мысли, совести, религии и убеждений, дело не только сложное, с точки зрения юридической техники, но и тонко-ювелирное.

Реализация государственной политики в области свободы совести и вероисповедания осуществляется при строгом соблюдении конституционных принципов гражданского общества, на основе политического и идеологического плюрализма в отношениях между религиозными организациями и государственными органами. Эти принципы отражены в Конституции Республики Таджикистан, в Законе Республики Таджикистан «О свободе совести и религиозных объединениях» (далее - Закон о свободе совести) и в других законодательных актах страны, которые обеспечивают отдаленность религиозных организаций от государства и невмешательства государства в деятельность религиозных организаций и тем самым гарантируют светский характер обучения в системе государственного образования, и толерантность в отношениях между религиями и конфессиями. В соответствии со статьей 4 Закона о свободе совести в Таджикистане, независимо от национальности, расы и языка, гарантируется свобода совести и свобода вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, распространять и менять любые религиозные и иные убеждения, а также действовать в соответствии с ними. Закон охватывает все аспекты свободы совести и свободы вероисповедания, от определения отношения человека к религии до учреждения религиозных объединений. Свободное определение отношения человека к религии исходит из смысла статьи

1 Конституции республики, которая объявило Республику Таджикистан светским государством.

В Республике Таджикистан Закон о свободе совести предоставляет гражданам право проводить богослужения, религиозные обряды и ритуалы в молитвенных зданиях, относящихся к ним территориях, в святых местах, на кладбищах - в зависимости от особенностей вероисповедания, а также в жилых помещениях и домах граждан. Порядок регистрации религиозных объединений четко определено в Законе о свободе совести. Никто не вправе игнорировать требования данного Закона, ибо оно установлено в соответствии с международно-правовыми стандартами в области прав человека, в том числе частью 3 ст. 18 Международного Пакта о гражданских и политических правах, с целью защиты прав и свобод других граждан, охраны общественной безопасности и здоровья общества. Закон предоставляет возможность любой группе свободно зарегистрироваться, и до регистрации их свобода на вероисповедание и совести гарантируется конституционными нормами. Никто не вправе вмешиваться в их свободу совести, они свободны как в ношении права на вероисповедание, так и на выражении своего отношения к вере. Важно отметить, что регистрация религиозного объединения не является легальным основанием признания вероисповедания граждан, и оно не было и не будет главной предпосылкой отправления религиозных культов в республике. Право самостоятельно определять свое отношение к религии, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, гарантировано нормами Конституции. Регистрация в соответствии с законом является основанием приобретения правосубъектности и получения связанных с ним льгот и полномочий на использование территорий, зданий и т.д.

Наравнесвышеупомянутыми основаниями, важно подчеркнуть о достижениях Республики Таджикистан в период независимости в области религии. Уровень прав и свобод человека относительно вероисповедания в Таджикистане измеряется наличием религиозных объединений, количеством зарегистрированных объединений, проводимой просветительными мероприятиями в области религии и религиозного образования. В период своей независимости Таджикистан достиг значительных результатов в реализации свободы вероисповедания граждан, и в целом религиозную ситуацию в республике можно оценить, как стабильной и нормальной. Если за период советской власти было всего лишь 7 мечетей и в конце советской власти всего 34 религиозных объединений (в том числе 17 мечетей, 15 церквей и христианских молитвенных домов и 2 синагоги), то ныне в республике действуют около 4000 религиозных объединений (на 30.06.2017 – 3982), 68 из которых являются религиозными объединениями неисламского характера. Следует отметить, что согласно с данными некоторых исследовательских центров Таджикистан входит в число государств, где большинство населения проповедует ислам, но при этом представителям других религий и конфессий предоставляется равные права и свободы. За последние годы в республике было зарегистрировано более 300 религиозных объединений, что само по себе говорит об отношении

политики государства к религии. В настоящее время продолжается регистрация религиозных объединений.

Сравнение степени свободы совести и религии в Таджикистане с другими государствами свидетельствует о том, что показатели в этом направлении очень высоки, и ситуация стабильная. Открытие одного религиозного объединения на 1800 - 1900 граждан, в то время как в развитых государствах мира на 3000 и 3500 душу населения действует одно религиозное объединение, свидетельствует о том, что реализация прав граждан на свободу совести и религии стоит на должном уровне, и с регистрацией религиозного объединения в республике нет проблем. Факты и цифры говорят сами за себя и свидетельствуют о том, что гражданам республики в период независимости было предоставлено намного больше возможности реализации право на свободы совести и религии, чем в былые времена. Просто надо их правильно и объективно оценить.

Ныне государство уделяет особое внимание религиозному образованию граждан республики. В 1990 году в Ташкентском исламском институте и в Бухарском медресе «Мири Араб» из Таджикистана обучалось всего 27 юношей. В октябре 1990 года в Душанбе открылось высшее духовное учебное заведение – Исламский институт, в который поступило 142 юношей со светским средним образованием. В 2007 году было образовано Государственное учреждение «Таджикский исламский институт имени Имама Аъзама -Абуханифа Нуъмон ибни Собит». На сегодняшний день в этом высшем учебном заведении обучаются более 1500 студентов. Кроме этого, до настоящего момента больше 8 тысяч граждан получили религиозное образование внутри страны и за рубежом. За последние годы уполномоченный государственный орган по делам религий совместно с представительствами структурных организаций ООН и другими международными организациями организовали специальные учебительные курсы для имамхатибов и религиозных лидеров. В то же время государственным уполномоченным органом по делам религий совместно с Исламским центром Республики Таджикистан были организованы курсы по переподготовке и повышения квалификаций для имамхатибов соборных мечетей и имамов пятикратных мечетей.

С целью повышения уровня религиозной образованности населения и разъяснения содержания международно-правовых стандартов в области прав человека, со стороны работников уполномоченных органов с привлечением ведущих специалистов и ученых республики, только в 2016 году было проведено более 1000 семинаров и круглых столов, 10 000 индивидуальных и коллективных встреч, 270 радио и телевизионных передач местного и республиканского значения, опубликовано 240 статей в средствах массовой информации, и на 52 000 обращений граждан республики даны ответы. Прделанные работы сами по себе говорят о том, насколько государство пристально уделяет внимание на реализацию права на свободу вероисповедания.

Целью Правительства Республики Таджикистан является принятие необходимых мер в области религии, для создания благоприятного социального

условия для подрастающего поколения, от которых зависит будущее развитие государственности таджиков, и защита их прав и свобод. Таджикистан верен своим международным обязанностям и проявляет особое уважение к правам своих граждан на свободу совести и религии. Республика Таджикистан будет стремиться к обеспечению прав и свобод каждого человека в нашей стране и к благоустройству жизни всего нашего народа.

Государственная политика Кыргызстана в сфере религиозного образования

Толобек Абдырахманов,

Доктор исторических наук, профессор,

Ректор КГУ им. И. Арабаева

Бишкек, Кыргызстан

Введение

За двадцать шесть лет независимости в Кыргызстане сформировалась новая общественно политическая ситуация с соответствующей социально-экономической базой. Стремительно сметенными оказались мировоззрение, идеологические и ценностные ориентации, которых придерживались советские кыргызстанцы. В этих условиях, религиозный акцент в Кыргызстане оказался не просто ощутимым, но и занявшим зияющую пустоту в идеологическом, воспитательном, культурном и социальном аспекте. В этом контексте религия воспринималась, во-первых, как единственная возможность восполнить ценностно-идеологическую вакуум, образованная после краха коммунистической идеологии, во-вторых, как единственный способ противостоять социально-экономическим проблемам постсоветского хаоса. Следовательно, постсоветский период в истории Кыргызстана характеризуется повальным обращением к религии. К сожалению, за редким исключением, эта сторона духовно-идеологической жизни кыргызстанцев оказалась фактически неуправляемой. В страну хлынули безудержный поток миссионеров различных религиозных течений, хлынула нескончаемая масса неучтенных денег, ввозились огромное количество религиозной литературы, открывались большое количество религиозно-благотворительных организаций, в массовом порядке строились и открывались мечети, церкви, синагоги, храмы. И конечно, в массовом порядке открывались всевозможные религиозные учебные заведения. Огромное количество молодежи получили возможность свободно и бесконтрольно выехать в зарубежные страны для получения религиозного образования в различных религиозных школах с различной образовательной программой и идеологической установкой.

Религиозная ситуация в постсоветском Кыргызстане

Характерной особенностью постсоветского Кыргызстана стала то, что с самого начала независимого существования, выбрав демократический путь развития, он провозгласил идеи либерализма во всех сферах общественной жизни (политике, экономике, культуре, образовании и т.д.). Поэтому, благодаря открытости и демократичности постсоветского Кыргызстана, за короткое время в стране состоялся подлинный религиозный ренессанс. Если в 1991 году в коммунистическом Кыргызстане было всего 39 мечетей и 45 храмов и церквей, то в данное время в стране действуют 2362 мусульманских мечетей и 386 церквей и храмов. С 1996 года из 54 стран мира с миссионерской деятельностью

в Кыргызстане побывали 1137 иностранных граждан.

Только до 2000 годов и только на строительстве мечетей было привлечено более 500 млн. долларов.

Другой характерной чертой постсоветского Кыргызстана считается его чрезмерная поликонфессиональность. Например, в современном Кыргызстане зарегистрированы 2037 религиозных организаций. Из них 1643 учреждений исламского толка, 308 христианских организаций. В том числе 46 приходов Русской православной церкви, 2 организации старообрядцев Русской православной церкви, 4 общины католиков и 308 организаций протестантского направления. Из этих 308 церквей являются: 49 -евангельских христиан-баптистов, 21 - лютеран, 49 - пятидесятников, 30 - адвентистов 7-го дня, 36 -пресвитериан, 43 - евангельских христиан харизматического направления, 42-свидетелей Иеговы и 14 церквей евангельских христиан, не относящих себя к каким-либо вышеперечисленным деноминациям. В Кыргызстане были официально зарегистрированы более двадцати зарубежных общин, в том числе 12 общин бахай, одна иудейская и одна буддистская.

Еще одной особенностью религиозного Кыргызстана - это непростительное попустительство и непозволительная близорукость кыргызстанских властей в осуществлении религиозной политики. Ведь, именно поэтому, под различными предложениями и ширмами, легально и полулегально (прикрываясь различными вывесками) в страну проникли такие запрещенные во многих странах мира религиозные организации, как Церковь сайентологии, Церковь Сан Мен Муна, Фалунгунь, Общество сознания Кришны, Общество Вайшнавов, школа менеджмента Махариши, Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), Хизб-ут-Тахрири.

Четвертой особенностью данного этапа является отсутствие четкой и рациональной государственной политики в сфере религиозного образования.

Безусловно, феноменальный рост количества религиозных организаций, культовых объектов и образовательных учреждений, а также стремительное увеличение адептов различных религиозных течений после десятилетий коммунистического атеизма было вполне объяснимое и в определенной мере положительное явление. Однако в последнее время у общественности страны вызывают опасения чрезмерная мультиконфессиональность и чрезмерно активная идеологическая деятельность религиозных организаций, подрывающих государственные устои светского Кыргызстана. Если в начале постатеистического духовного возрождения Кыргызстана ислам оставался скорее культурным, социальным и религиозно-просветительским феноменом, то в последние годы он все активнее политизировался и методично переходил к протестным действиям антигосударственного характера, при этом вырабатывая и распространяя в обществе свою альтернативную идеологию. На фоне всего этого, официальная власть, ее соответствующие службы постепенно стали терять контроль над ситуацией, занимая в этом вопросе далеко не адекватную, пассивную позицию. Из-за инерции мышления, а также догматизма в подходах к решению деликатных

проблем религии, как и в советское время, в Кыргызстане религия была отделена от государства по коммунистически, в духе марксистского атеизма. Следовательно, хотя Кыргызстан де-юре отказался от воинствующего атеизма, коммунистическое отделение религии от государства характеризовался догматическим лаицизмом, которое отчетливо проявлялся даже на фоне, соседних стран СНГ.

С одной стороны, лаическая политика Кыргызстана выражался в латентном игнорировании и безучастии государства в религиозных делах, особенно в религиозном образовании, позволяя религиозным организациям вести бесконтрольную образовательную деятельность, с другой стороны, во всяческом нивелировании общественно-политической, духовно-культурной, образовательно-воспитательной и нравственной роли религии в обществе. Хотя, сама история уже неоднократно возвращала религию в центр человеческой жизни не как пережитки, а как глубочайшую реальность, и религия на протяжении тысячелетий более чем достойно выполнял свою выдающуюся роль духовного поводыря миллионов людей, верно определяя их нравственные и духовные приоритеты.

И вообще, если государство отделено от религии, это не значило, что политика и религия, образование и религия, культура и религия должны функционировать врозь. Тем более это не значило, что миллионы верующих Кыргызстана должны были жить двойной жизнью, двойной моралью, руководствоваться двойными стандартами параллельных миров, и соответственно, чтобы энергия, помыслы, духовный и интеллектуальный потенциал религии не оказались не востребованными обществом. А ведь исторически доказано, что все цивилизованные государства мира благополучно развиваются исключительно благодаря единству всего общества, не разделенного по социальным, этническим, региональным и тем более по религиозным признакам. В этом смысле из многочисленных аспектов взаимодействующей и взаимодополняющей деятельности государства и религии, серьезного внимания заслуживают вопросы образования.

Состояние религиозного образования в Кыргызстане

Образовательную политику Кыргызстана в религиозной сфере можно первый с 1991 по 2014: Второй с 2014 г. и настоящее время. К сожалению, в начальном этапе, в Кыргызстане во взаимоотношениях государства и религии в области образования складывалась совершенно ненормальная ситуация. Даже, можно сказать, об отсутствии вразумительной и системной государственной политики в этой сфере.

Поскольку религия в Кыргызстане была отделена от государства по коммунистически, религиозное образование фактически не допускался в государственное образовательное пространство и не было интегрировано в образовательную систему страны. Вместо того, чтобы идти на компромиссные варианты, и в лучшем случае использовать усилия и возможности религиозных образовательных учреждений во благо общества, а в худшем случае их 170

простухне противопоставлять государству, официальные органы Кыргызстана оставляли их без внимания и вне правового поля. Хотя религиозные образовательные учреждения уже представляли собой солидную общественную силу и в них обучался немалая доля непростой, даже пассионарной части молодого поколения страны, которые остро испытывали духовный голод в условиях идеологического разброда в стране.

Как известно, если в 1991 году в Кыргызстане не было ни одного теологического учебного заведения, то в начале XXI в стране функционировали 1 Исламский университет, 7 исламских институтов, 50 медресе. Для сравнения скажем, что в традиционно более исламизированном Узбекистане, имеющем еще в советское время такие знаменитые медресе «Мири-Араб» в Бухаре и институт им. «Аль-Бухари» в Ташкенте, в то время функционировало только 50 различных религиозных учебных заведений, во главе с одним Исламским университетом. А сейчас в Узбекистане с населением 30 млн. человек имеются 1 исламский институт и 9 медресе. Примерно такая же ситуация наблюдалась и в Таджикистане, где действовал один Исламский университет и 20 медресе. Что касается Азербайджана, то здесь теологическое образование осуществлялось только в двух вузах страны и фактически все медресе были закрыты.

Несмотря на количественный рост религиозных учебных заведений, из-за взаимного догматического игнорирования друг друга и латентной конфронтации государства и религиозных кругов, в Кыргызстане образовательная политика сторон не пользовалась взаимной поддержкой и взаимным признанием. По этой причине, с одной стороны выпускники теологических специальностей государственных вузов не пользовались признанием со стороны местного мусульманского духовенства. В то же время, не пользовались официальным признанием государства дипломы и квалификация выпускников всех зарубежных религиозных учебных заведений. А дипломы и квалификация выпускников всех исламских учебных заведений страны фактически не признавались государственными органами Кыргызстана. Следовательно, они не принимались на работу в государственных учреждениях. Это вызывало нарастающее недовольство со стороны исламской молодежи. И это была вполне естественная, и потому справедливая реакция наших сограждан-мусульман, попусту потерявшие годы и средства на получение религиозного образования. Конечно, подобные претензии к государству не имели под собой прямых законодательных основ, так как для официального признания образовательных программ религиозных учебных заведений и их квалификационных документов они должны были пройти государственную аккредитацию и аттестацию, иметь соответствующую государственную лицензию на осуществление образовательной деятельности. Как известно, фактически все исламские учебные заведения Кыргызстана, начиная от Исламского университета до обычных медресе, проигнорировав законные требования государства, осуществляли свои образовательные деятельности без соответствующих лицензий.

В этих условиях, вместо того, чтобы энергично и настойчиво добиваться

выполнения законных требований государства, ссылаясь на конституционное отделение религии от государства, государственные органы Кыргызстана от этих проблем дистанцировались.

Парадоксально, но факт руководство Кыргызстана не мог найти общий язык с представителями мусульманского духовенства. Конечно, в первую очередь, это закономерный результат ортодоксальной, сектантской политики верхов мусульманского духовенства Кыргызстана, направленное на самоизоляцию. В то же время, в этом вопросе были и неоспоримые упущения государства. Это, как минимум, попустительская «политика невмешательства», преступное безразличие и равнодушие государства к судьбам своих граждан-мусульманам, к безопасности страны. А максимум - инертность и догматизм государственного мышления, ибо государству необходимо было с самого начала занимать активную позицию в вопросе осуществления религиозного образования, принимать настойчивые и энергичные меры в рамках существующего законодательства страны, и, перехватив инициативу, заложить совершенно другую основу под религиозное образование, чтобы оно изначально функционировало в унисон с интересами государства, чтобы религиозное образование стало интегральной частью государственной образовательной политики страны.

Перспективы религиозного образования в Кыргызстане

В общем, в результате всего этого, в Кыргызстане были образованы государственные и негосударственные системы религиозного образования. Государственную систему религиозного образования составляют теологические факультеты и отделения ОшГУ, КГУ имени И. Арабаева и КТУ «Манас». Негосударственную систему религиозного образования представляют более 100 зарегистрированных образовательных учреждения. Из них функционируют более 80. В том числе, Исламский университет Кыргызстана, 10 исламских институтов и более 80 медресе, но только половина из них прошли регистрацию. В Бишкеке функционируют 10 медресе, в Чуйской области – 28, в Таласской – 4, в Иссык-Кульской – 1, в Нарынской – 2, ДжалалАбадской – 6, в Ошской – 19, в Баткенской – 9 и в городе Ош – 4.

В них обучаются более 6 тыс. учащихся. К сожалению, из них только 50% зарегистрированы и по сообщению МОиН КР ни одно медресе не получило лицензий на образовательную деятельность. Потому что материальная база, образовательная программы и преподавательский состав этих религиозных учебных заведений не соответствуют требованиям. Например, в 2015 году была проведена аттестация учителей медресе, в ходе которых не были аттестованы 80% учителей.

Следовательно, в Кыргызстане продолжали функционировать две, совершенно независимые и не признающие друг друга, религиозные образовательные системы. По мнению специалистов и представителей определенных религиозных кругов это было чревато с нежелательными последствиями. Поэтому требовалось принятие безотлагательных мер по оптимизации и совершенствованию религиозного образования в Кыргызстане. В частности,

вместо слабо обеспеченных, с непонятными образовательными программами медресе необходимо было открыть секуляризованных общеобразовательных религиозных школ для удовлетворения потребностей желающих. Например, по образцу турецких религиозных образовательных учреждений «Имам хатиб». Тем более, в Кыргызстане был определенный исторический опыт в этом плане. Как известно, в конце XIX - в начале XX века в Кыргызстане параллельно, с медресе функционировали мектеби и новометодные школы - мектеби «усули-джадид», где местные дети наряду с теологическим знанием получали и светское образование. В частности, на территории Кыргызстана были организованы такие новометодные школы, как «Мадраса-и-Иштидад» в г. Пишпеке, «Мадраса-и-Икбалия» в г. Токмаке, «Мадараса-и-Шабдания» в долине Чон-Кемина и школа имени И. Гаспринского в г. Пржевальске, в которых не менее 20% учебного времени было отведено на изучение общеобразовательных предметов. Общеизвестно и то, что ряд представителей первой плеяды партийно-советской и культурно-научной интеллигенции Советского Кыргызстана как раз и получали первоначальное образование в этих мектебах и новометодных школах - «усули-джадид».

Ситуация стала меняться только после 2014 года. Как известно, 3 февраля 2014 года Совет обороны Кыргызской Республики рассмотрев вопрос «О государственной политике в религиозной сфере» признал ошибочной сложившуюся в первые годы независимости практику дистанцирования государственных органов от регулирования процессов в религиозной сфере. В целях реализации решения Совета обороны КР «О государственной политике в религиозной сфере» от 3 февраля 2014 года, руководствуясь статьями 20, 32, 45, 60 и 65 Конституции КР, статьей 5 Закона КР «О свободе вероисповедания и религиозных организациях в Кыргызской Республике», статьей 3 Закона КР «О Совете обороны Кыргызской Республики» был издан Указ Президента КР А.Ш. Атамбаева. В дальнейшем, была разработана и утверждена Указом Президента КР от 14 ноября 2014 года «Концепция Государственной политики КР в религиозной сфере на 2014-2020гг.»

Во всех этих концептуальных документах важное место было отведено к вопросам религиозного образования в Кыргызстане. Поэтому в рамках ее реализации в данное время идут активные действия по реформированию системы религиозного образования страны. Например, в июле 2016 года был открыт пилотный Теологический колледж в Кыргызском государственном университете имени И.Арабаева.

На церемонии открытия колледжа 8 июля 2016 года Азрети муфтий мусульман Кыргызстана Максатбекажы Токтомушев сказал, о необходимости сочетания религиозных и светских знаний, в борьбе с экстремизмом, являющимся опасной проблемой текущего момента.

Теологический колледж считается единственным учебным заведением, включающим уроки религиозного характера, предоставляющим светское образование. Для выпускников появился возможность получения документа государственного образца об образовании.

Другой хороший пример, Исламский университет Кыргызстана спустя 26 лет после основания, 2017 году получил лицензию на образовательную деятельность от государства и теперь вуз будет выпускать дипломированных теологов.

Ректор университета М.Ибраев говорит, что теперь у студентов будет намного больше выбора в разных сферах и профессиях. «Они смогут быть дипломированными экспертами, переводчиками, работать в банковской [исламской] системе кредитования, а также в направлении исламского права». Ежегодно университет планирует принимать по 50 новых учащихся. Сейчас в нем учатся около 830 студентов. В вузе работают 60 преподавателей, а арабский язык преподают шесть учителей-арабов. Начиная с первого курса студенты осваивают арабский язык, общаясь с его носителями. Это помогает в дальнейшем качественно изучать такие науки, как фикх (юриспруденция), хадис, тафсир (толкование Корана) и другие. Функционируют три кафедры –шариат, исламские науки и арабский язык (лингвистика). Выпускники получают диплом специалиста в области шариатских наук и арабского языка.

В этом году количество желающих учиться в Исламском университете было 300 человек, половину из которых приняли. Как и все абитуриенты они должны были иметь свыше 100 баллов на общереспубликанском тестировании.

Заключение

В целом, с учетом изложенного можно резюмировать, что «война законов» и догматическая конфронтация, или в лучшем случае взаимное игнорирование друг друга в 1991 – 2014 гг. все больше сужали компромиссное поле и сокращали время для совместной образовательно-воспитательной деятельности государства и религиозных кругов страны. Бесспорно, это была неконструктивная и далеко неразумная политика сторон, из-за чего огромный интеллектуальный, нравственный, культурный потенциал мусульманской конфессии направлялся на другие цели и решали другие задачи. И не это было главное, а то, что в условиях фактического отсутствия внятной и общепризнанной государственной идеологии, при низкой религиозной осведомленности населения, государство фактически не следил за образованием сотни молодых граждан, обучающихся в религиозных школах Пакистана, Саудовской Аравии и т. д., и не в достаточной мере контролировал ситуацию в религиозных образовательных заведениях страны. Мало кто знал, под влиянием каких исламских течений и джамаатов, какое религиозное образование получали молодые граждане нашей страны, и с каким багажом знаний, с каким мировоззрением, с какой идеологией, с каким настроем они вливались в общественную жизнь Кыргызстана, если, конечно, они вливались, не избрав протестную позицию в формах сектантства или религиозной оппозиции в отношении государства. И никто не мог гарантировать, что часть из них не станет сторонниками и жертвами чьих-то политических планов «ливанизации» или «талибанизации» Кыргызстана, а сама система негосударственного религиозного образования не превратиться в своеобразный «ящик Пандоры».

Список использованной литературы:

1. http://mnenie.akipress.org/unews/un_post:7865
2. Ходов Л. «Источники финансирования западных христианских церквей» // вопросы экономики. 2009. №1.
3. Абдырахманов Т.А. переходные процессы и особенности демократического транзита Кыргызстана. Б.: -2013. 252с.
4. <http://for.kg/news-419610-ru.html>
5. www.bulaninstitute.org
6. https://24.kg/obschestvo/46915_niodno_medrese_nepoluchalo_litsenziyu_naobrazova..
7. Молдалиев О. «Экстремисттер улам жаңы ыкмалар мененидеологиянын жайылтууга жол таап алышууда». газета Азия news. 2017-жыл/№27 (211) 4-б.
8. Абдырахманов Т.А. переходные процессы и особенности демократического транзита Кыргызстана. Б.: -2013. 252с.
9. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/62331>
10. Газета «Кыргызтуусу» №55 от 15.07.2016/стр.15
11. <http://kloop.kg/blog/2017/07/14/chetvert-veka-bez-litsenzii-islamskij-universitet-kyr.>

Взаимодействие правоохранительных органов и религиозных организаций: проблемы и перспективы

Каана Айдаркул,

Доктор исторических наук, полковник милиции,

профессор КГУ им.И.Арабаева

Бишкек, Кыргызстан

Ислам является наряду с христианством и буддизмом мировой религией. Его распространение происходило столь быстро, что через сто лет после смерти Мухаммада (632 г.) мусульманская вера утвердилась на пространстве от Испании до Китая. Ислам оставил свой след в пяти высокоразвитых цивилизациях: византийской, персидской, берберо-африканской, тюркской и индийской. В XIX-XX столетиях ислам распространился в Северной и Южной Америке.

В настоящее время в «мусульманском мире» проживает около 1 млрд. 800 млн. человек. В процентном соотношении получается, что практически каждый четвертый живущий на планете является приверженцем ислама (точная цифра – 24,86%). Здесь сосредоточено две трети мировых запасов нефти. В 39 странах мусульмане составляют подавляющее большинство населения (свыше 80%). Еще в 13 государствах приверженцы ислама являются большинством (50-79%). В 15 странах мусульмане играют значимую роль (20-49%). В качестве влиятельного меньшинства выступают в 33 государствах (5-19%). Страны, где живут мусульмане различны по своему экономическому, культурному развитию, государственному устройству и социально-политической структуре. Среди них имеются государства с абсолютной и конституционной монархией - королевства, султанаты, эмираты, а также республики - «исламские» Иран, Пакистан, Афганистан, Мавритания. Такое разнообразие, а порой, и существенное различие объясняет далеко не равнозначный, противоречивый характер событий и явлений, происходящих под исламскими лозунгами.

В ряде стран он объявлен государственной религией, что нашло закрепление в конституциях. На сегодняшний день он выступает в нескольких проявлениях, и в том числе:

Ислам - как правовая система,

Ислам - как идеологическая, политическая система,

Ислам - как идеалистическая, плюралистическая система

Все это свидетельствует о необходимости изучения, понимания такого явления как ислам.

Кыргызстан по общему числу проживающих в стране мусульман находится на 76 месте в мире.

Ислам сегодня для нас это не только дело каждого гражданина республики. Страны, где господствует эта религия — это еще и внешний фактор, который будет оказывать свое влияние на наше развитие в целом.

Ежегодно в нашу страну въезжают более 3,5 млн иностранных граждан.

Около 80% из них составляли граждане стран, наиболее подверженных течениям радикального ислама. С каждым годом это цифра растёт.

В тоже время, активное стремление народа к возрождению, восстановлению своей истории после периода различных запретов обусловили рост интереса к религии, которая является составной частью национальных ценностей.

Однако в последние годы мы сталкиваемся с очень тревожным и сложным явлением. Появившийся в этот период идеологический вакуум стал заполняться различными учениями, искажающими сущность самого ислама.

Баткенские события явили нам образец ислама экстремистского толка. Сегодня экстремистские силы проводят религиозную обработку населения, ведут религиозно-идеологическую экспансию. Прикрываясь религиозной фразеологией по существу идет вмешательство во внутренние дела государства, стремление разрушить устои государства и создать в Ферганской долине исламское государство.

Что же мы понимаем под экстремизмом каковы методы противодействия ему? Это форма радикального отрицания отдельными лицами или группами существующих в государстве общественных норм и правил. Это приверженность в политике и идеях к крайним взглядам и действиям. Существует множество его различных форм, в том числе политический, религиозный, экологический, этнический экстремизм. Религиозный Экстремизм - стоит в одном ряду с социальными, межэтническими конфликтами. Считается, что экстремизм характерен для слабо модернизированных обществ, однако наши предки, ведя кочевой образ жизни, смогли найти формы гармоничных, взаимоотношений и друг с другом и с окружающим миром.

Профилактика и нейтрализация экстремизма нуждается, очевидно, в поднятии моральной планки по поводу того, **что допустимо, и что не приемлемо** в обществе, когда речь заходит об этнической, религиозной, политической принадлежности граждан. И в этом плане мы могли бы, опираясь на наше прошлое сказать, что экстремизм не заложен в нас исторически не случайно, наверное, главный герой нашего народа Манас звался Великодушным. Однако это не застраховывает нас на будущее. Мы сами должны мобилизовать свои ресурсы на противодействие экстремизму, понимая, что его жертвами будут все граждане. Для этого необходимо от разовых акций и мероприятий переходить к массовым и одиночным повседневным действиям. Необходим общественный мониторинг экстремизма, его профилактика и нейтрализация на массовом низовом уровне. Нужна программа по противодействию религиозному, политическому экстремизму, при определении стратегии и тактики ее реализации.

У Кыргызстана есть шанс найти собственную уникальную модель взаимодействия госорганов и религиозных организаций. Об этом сказал президент Кыргызской Республики Алмазбек Атамбаев на заседании Совета Обороны. «Данная модель позволит госорганам взаимодействовать с религиозными организациями, не ущемляя права граждан и их свободы, обеспечить безопасность и не допустить конфликтов на религиозной почве», -

сказал Президент. «В соответствии со стратегией устойчивого развития страны, мы должны в ближайшее время разработать концепцию государственной политики в религиозной сфере», - добавил глава государства.

За последние годы правоохранительные органы страны накопили определенный опыт не только в борьбе с экстремизмом и радикализацией, но и во взаимодействии с религиозными организациями. Следует отметить, что уже несколько лет существует программа такого взаимодействия. И она была разработана совместными усилиями с представителями мечети и церкви. С 2000 года в Академии МВД КР, велся курс по выбору «религиоведение», и они приглашались на эти занятия. А ведение среди населения разъяснительной работы о деятельности традиционных конфессий и создание всесторонней межконфессиональной системы толерантности и межрелигиозного диалога является одним из приоритетных направлений. В 2009 году была разработана Концепция взаимодействия ОВД с религиозными организациями. На основании Концепции на местах созданы мобильно-аналитические центры (МАЦ) по разрешению этнорелигиозных конфликтов и в рамках МАЦ на местах проводились соответствующие профилактические мероприятия (Распоряжения МВД №382 от 17.12.2010г.). При этом в МАЦ широко привлекаются общественные и религиозные деятели, представители НПО, ДУМК. В 2015 году Правительство страны утвердило положение «О механизмах взаимодействия органов внутренних дел и институтов гражданского общества». Среди форм участия в профилактике правонарушений отмечены такие формы как

- информационная,
- консультативная,
- методическая,
- организационно-практическая
- а также другие формы, не запрещенные законодательством

Кыргызской Республики.

Поскольку в последние годы отмечается феминизация в сфере экстремизма и радикализации появилась необходимость подготовки женщин сотрудников ОВД. Например, Ассоциация женщин милиционеров, созданная у нас в 2010 году, при поддержке ОБСЕ, УНП ООН, провела ряд тренингов и семинаров для своих членов по проблемам профессионального и личностного роста в том числе в сфере религиозных вопросов. Только в этом году обучено более 200 наших инспекторов по делам несовершеннолетних, участковых, и других сотрудников, работающих с населением.

Все великие религии мира основывались на идеях добра, однако экстремизм не имеет к этому отношения, и является антимусульманским явлением. И само словосочетание «религиозный экстремизм», означает, что эти движения экстремистские по содержанию, по форме, используют религиозную фразеологию. Как показывает практика, военно-политические группировки, выступающие под флагом ислама далеки от его канонов в традиционном его понимании.

К чему может привести деятельность экстремистов, прикрывающихся исламскими лозунгами? К многочисленным жертвам безвинных людей. Происходящие в нашем регионе события показывают, что объявившие себя борцами ислама террористы не имеют ничего общего с исламом. Необходима квалифицированная поддержка и помощь, с одной стороны, с другой координация силовых структур. Необходима координация органов образования, здравоохранения, местного самоуправления. Всемерно поддерживаем мнение о необходимости проведения целенаправленной организаторской работы по разъяснению нравственных ценностей ислама и других мировых религий, не имеющих ничего общего с экстремизмом боевиков-террористов. Все это требует объединения усилий органов внутренних дел с общественностью, представителями местных властей и законодательного закрепления, например, обязательной регистрации религиозных учреждений в местных государственных органах.

Экстремистами не рождаются, ими становятся. И мы все в какой-то мере несем за это ответственность. Необходимо изучить международный опыт работы правоохранительных органов имеющийся в таких странах как Германия, США, Франция. Нужны особые учебные дисциплины и пособия для юридических институтов и школ по противодействию экстремизму и защите общества от его угрозы, и по воспитанию молодежи нравственности и гуманизму.

Взаимоотношение государственных органов и религиозных организаций в Кыргызстане

Абылабек Асанканов,

Доктор исторических наук, профессор,

Член-корреспондент НАН КР,

Саламат Дюшенбиев,

Научный сотрудник Института истории и культурного наследия НАН КР,

Бишкек, Кыргызстан

Взаимоотношение кыргызского государства с религиозными организациями имеет ряд своего этапов. Вторая половина 80-х и начало 90-х годов прошлого столетия характеризуется резким ростом национального самосознания кыргызов, как и все этносы, бывшего СССР. Одним из факторов роста этнического самосознания кыргызов является огромный интерес к религии, в частности исламской.⁴⁰

С получением независимости республики, в начале 90-х годов двадцатого столетия, тогдашнее руководство страны испытывающее эйфорию нахлынувшая от внезапно свалившейся свободы, в их стремлении создать в глазах мировой общественности имидж Кыргызстана как «демократического островка», в существовании государственной структуры ведающей религиозных организаций и конфессий увидели анахронизм, пережитки социализма, которые не позволяют свободно дышать распирающим, переполняющим чувствам граждан свободной Кыргызской Республики. В частности, решением правительство Кыргызстана, было ликвидировано, в мае 1992 г. исправно действующего Совета по делам религий при Правительстве Кыргызстана. В этом недалековидном шаге проявилось отсутствие опыта новых руководителей республики в управлении государством. Отдел по идеологическому обеспечению реформы при аппарате Премьер-министра КР, усилия которых, все же, были разрозненными и недостаточными. Силловые органы страны – Министерство внутренних дел, Министерство национальной безопасности, Министерство юстиции, Генеральная прокуратура, Верховный суд и др. вели работы и ограничивались в силу своей специфики и полномочий.

Системный кризис, который охватил все сферы кыргызского общества после развала Советского Союза, заслонил и проблемы религиозной сферы.

Таким образом, государство оставило на произвол судьбы развитие религиозной сферы в стране и дальнейшая практика в жизни доказала ошибочность такого решения. Эта “безграничная свобода” дала возможность массового проникновение и распространение очень много различных зарубежных религиозных течений организаций, конфессий и сект, в том числе чуждых воззрению многонациональному народу Кыргызстана и страны. В известной степени эти религиозные течения представляют реальную угрозу единству

⁴⁰ Асанканов А. Кыргыз: рост национального самосознания. Бишкек. 1997. С.191-202.

народов Кыргызской Республики, с их устоявшимися, сложившимися исторически религиозными стереотипами, тесно связанные с культурой, традициями, национальными особенностями и самосознанием устоям и идентификации. И тем самым, главный вектор развития религиозной жизни страны не совсем соответствовала традиционной духовной жизни народа и страны.

В условиях “свободы”, большей самостоятельности были предоставлены историческим, традиционным конфессиям Кыргызстана – исламу в лице Духовного управления мусульман Кыргызстана и созданного в 1993 г., и русской Православной церкви – во главе с Архиепископом Среднеазиатского и Бишкекского Владимира. Позднее, 27 июля 2011 г. был образован Среднеазиатский митрополичий округ, в его состав входят – Бишкекская, Душанбинская и Ташкентская епархии, а также приходы в Туркменистане. Бишкекскую епархию возглавил митрополит Викентий.

К сожалению, можно констатировать тот очевидный прискорбный факт, что и они не справились с этой ответственной задачей. Силы были не равны в единоборстве, конкуренцию с заезжими миссионерами, представителями, проповедниками зарубежных религиозных организаций. Тут причин и объективного и субъективного характера много: у зарубежных коллег больше опыта по прозелитической работе с народными массами. У них мощная финансовая база, богатые заинтересованные спонсоры. Более того, не отнимешь у них способности умелого использования в своей миссионерской, пропагандисткой деятельности возможности ТВ, радио, систематическое издание собственных газет, красочных, доступных воззваний, прокламаций и других продуктов. Руководители и работники местных конфессий на фоне весьма образованных, культурных, обходительных, холеных и психологически подготовленных проповедников зарубежных религиозных организаций зачастую выглядели достаточно жалко. Если религиозную сферу дальше держать в роли пасынка общества или отпустить в самостоятельное плавание, то это грозило, в перспективе, большими негативными последствиями.

Не является секретом, что среди них много носителей чуждых идеологий, экстремизма и религиозного фанатизма. В таких условиях власти молодого кыргызского государства приняла решение о создании Государственной комиссии при Правительстве Кыргызской Республики по делам религий в мае 1996 г. и приступило к усовершенствованию религиозной законодательной базы. Таким образом, Государственная комиссия при Правительстве Кыргызской Республики по делам религий была создана в соответствии с Указом Президента Кыргызской Республики от 4 марта 1996 г. «О структуре и составе Правительства Кыргызской Республики» как центральный орган исполнительной власти, призванный разрабатывать и осуществлять государственную политику по отношению к религиям и религиозным организациям.

Реанимирование прежней налаженной, исправно действующей структуры и создание нового важного государственного органа автоматически не привело к решению всех проблем в религиозной сфере. Тем не менее, Госкомиссия по делам

религий с момента создания в рамках своих полномочий проделала большой объем полезной работы. Царящая в республике стабильность, отсутствие серьезных конфликтов в религиозной сфере во многом заслуга этого органа.

Следует отметить, что в связи с конституцией страны, где четко определено, что Кыргызстан является светским государством, религия отделена от политики и образования – место, роль, функции этого госоргана в кыргызском обществе вызывает постоянные споры, полемику. Такое отношение к этому госоргану и нападки на него усилились, особенно, после принятия новой редакции закона «О свободе вероисповедания и религиозных организациях в Кыргызской Республике» (от 2008 г.), ужесточение законодательства регулирующие религиозные отношения в обществе. В этом преуспели зарубежные миссии, отдельные конфессии, представители правозащитных и неправительственных организаций, которые постоянно подвергают критике его деятельность, и требуют закрытия.

Случается, что возникает проблемы во взаимоотношениях этого госоргана с отдельными религиозными конфессиями. В таких случаях развитие событий зависит от многих факторов, но определяющее значение имеет личности руководителей. Открытое противостояние и частое выяснение отношений между руководителями Госкомиссии по делам религии и Духовного управления мусульман Кыргызстана не редко создает «не рабочую атмосферу» и препятствует толерантному развитию религиозной сферы. Не редко конфликт между госорганом и ДУМК происходит из-за организации хадж и умры.

С 1991 г. по 2014 г. сменился 11 муфтиев, из них на период с 2010 г. приходится – 5 чел., а с момента образования Госкомиссии в 1996 по 2016 гг. на этом посту сменился – 12 чел. Анализ причин частой сменяемости как руководителей Госкомиссии по делам религий, так и муфтиев ДУМК показывает, что основной причиной является именно организация и проведения хаджа. Вокруг хаджа всегда крутятся не только большие финансовые средства, но и околачивается огромное количество сомнительных людей. Стремятся принимать участие в хадже и получать свою долю не только отдельные священнослужители, но и высокопоставленные чиновники из правительства, сотрудники силовых органов. За все годы независимости, в организации и проведении хаджа ни один год не проходил без скандалов. Между руководителями различных ведомств, а также между Госкомрелигией и ДУМК системно идет информационный конфликт. Выступая на заседании Совета обороны (3 февраля 2014 г.), где рассматривалась государственная политика в религиозной сфере, Президент А. Атамбаев подверг критике деятельность ДУМК. Было отмечено, что муфтият раздирают финансовые скандалы, он превращается из центра священной исламской религии, духовного и образовательного центра в коммерческое предприятие, которое занимается только денежными вопросами.⁴¹

Из-за частые не понимания друг друга госорганов и религиозными организациями пришлось изменять статус Госкомиссии по делам религий, подчинив её непосредственно Президенту Кыргызской Республики

⁴¹ [http:// m.president.kg/ru/news/3434/](http://m.president.kg/ru/news/3434/)

Из всего вышенаписанного вытекает очень важный вывод, что противостояние госоргана и главного органа всех мусульман Кыргызстана ДУМК ясно и наглядно свидетельствует, что ислам обретает иное качество: налицо симптомы политизации религии. В дальнейшем такая тенденция будет еще далее развиваться. Поэтому, специфические особенности религиозной сферы, возникающие новые проблемы, особенно угроза политизации и радикализации религии, рост религиозного экстремизма и терроризма в регионе, близость беспокойного Афганистана и другие обстоятельства заставляет власти поддерживать и укреплять Госкомиссию по делам религии.

Более того, в криминальной статистике нашей страны значителен немало преступлений совершенные под религиозной оболочкой. Были террористические акты, например, взрыв на рынке «Оберон», убийство религиозными экстремистами четырех работников правоохранительных органов республики, отъезд несколько сотен граждан-мусульман в охваченную гражданской войной Сирию, деятельность нелегальных экстремистских религиозных организаций – со всей очевидностью и наглядно показывают, что в религиозной сфере Кыргызской Республики имеются немало проблем. И если не принять своевременные меры, то в перспективе возможны большие неприятности с вытекающими отсюда последствиями, вплоть до конфликтов на религиозной почве.

Весьма своевременно, даже с опозданием, на Совете обороны Кыргызской Республики обсудили вопрос о религиозной ситуации и приняли «Концепцию государственной политики в религиозной сфере Кыргызской Республики на 2014–2020 годы» от 3 ноября 2014 года. Совет обороны Кыргызской Республики рассмотрел вопрос о государственной политике в религиозной сфере и признал ошибочной сложившуюся в первые годы независимости практику дистанционирования государственных органов от регулирования процессов в религиозной сфере. Было отмечено, что попытки определенных кругов использовать ислам в политических интересах чреваты непредсказуемыми последствиями. Недостаточное внимание к религиозной ситуации в стране может привести к негативным последствиям в виде конфликтов, межрелигиозных столкновений и угрозе раскола государства, что имело место в ряде стран. Поэтому, в целях предупреждения возможных конфликтов на религиозной почве, были поставлены задачи: 1) кардинально пересмотреть принципы и методы государственно-конфессионального взаимодействия, 2) внести изменения и дополнения в соответствующее законодательство с целью предотвращения религиозной нетерпимости, радикализма, утверждения веротерпимости и повышения уровня осведомленности об основных религиозных учениях, 3) особое внимание обратить на повышение качества светского и религиозного образования, т.к. его нынешнее состояние создает условия для искаженного толкования основ ислама и других вероучений. Было также констатирувано, что зачастую религиозной деятельностью, проповедью занимаются малообразованные люди, которые, называя себя священнослужителями, духовными лицами, активно пропагандируют среди молодежи чуждые народу Кыргызстана ценности, образ

жизни, культуру и даже одежду, проповедуют необходимость трансформации страны в исламское государство.⁴² Будем полагать, что принятые решения будут способствовать толерантному развитию религиозной жизни в Кыргызстане и предупреждению возможных осложнений и проблем в религиозной сфере Кыргызской Республики, в будущем.

Следует отметить, что роль, функция и статус государственного органа, координирующие отношения с религиозными организациями в условиях демократизации общества и в обозримом будущем также будут вызывать споры, жаркие дискуссии. Отдельные правозащитные организации, либерально - демократически настроенные общественные и политические деятели, лидеры многих религиозных конфессий, миссий зарубежных религиозных организаций будут апеллировать к международным правовым актам, документам и опыту зарубежных стран и постоянно будут критиковать деятельность данного госоргана и ставить под сомнения его существование. Ведь, не секрет, что исчезновение госкомиссии, прежде всего, выгодно тем субъектам религиозных отношений, которые хотели бы осуществлять свою деятельность без всякого государственного и общественного контроля.

Поэтому, как показали вышеперечисленные факты, факторы и обстоятельства требуются активное участие госорганов в деятельности религиозных организаций. Мы, на примере, взаимоотношений госорганов с руководством только мусульманского джаамата, попытались доказать насколько важно и необходимо в наше время сохранять, укреплять и поддерживать деятельность официального госоргана – Государственную комиссию по делам религии при Президенте КР, так как усложняется и растет объем работ в религиозной сфере современного гражданского общества Кыргызстана.

⁴² Дюшенбиев С.У. Тенденции и перспективы развития ислама в Кыргызстане//Spofeczenstwo I Polinika Nr.3.(44)/2015.C.96-97.;psp@adm.gov.kg,oip@adm.gov.kg

Вопросы реализации государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере

Гулназ Исаева,

Заведующий сектором аналитики

Государственной комиссии по делам религии КР,

Бишкек, Кыргызстан

За годы независимости Кыргызская Республика, основываясь на демократических, социальных принципах построения государства, исходя из собственных целей внутренней политики, сумела принять законы, обеспечивающие фундаментальные права человека на свободу мысли, совести, религии и веры и их развитие.

Кыргызстан – полиэтническое и поликонфессиональное государство, в котором проживают представители различных религий и этносов. Поэтому одна из главных политико-правовых задач государства и государственных органов направлена на устранение религиозного и этнического противостояния и создание условий для обеспечения межконфессионального и межэтнического взаимопонимания, мира и согласия в нашей стране.

Конституция Кыргызской Республики⁴³ основывает светский характер государства. Это означает, что в Кыргызской Республике:

- никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной;

- религия и все культы отделены от государства», «запрещается вмешательство религиозных объединений и служителей культов в деятельность государственных органов;

В то же время, Конституция Кыргызской Республики гарантирует свободу совести и вероисповедания, где каждый человек вправе свободно выбирать и иметь религиозные и иные убеждения, никто не может быть принужден к выражению своих религиозных и иных убеждений или отказа от них (атеизм).

Обеспечивая принцип светскости, Конституция запрещает создание политических партий на религиозной основе и политическую деятельность религиозных организаций, направленную на насильственное изменение конституционного строя, а также деятельность, способствующую разжиганию религиозной ненависти, социальному превосходству и дискриминации.

Основными международными документами в данной сфере, подписанными Кыргызской Республикой являются Всеобщая декларация прав человека, Международная конвенция о гражданских и политических правах 1966 года, Международная конвенция о социальных, экономических и культурных правах 1966 года, Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений и другие.

⁴³ Конституция Кыргызской Республики от 27 июня 2010 года

В 2008 году был принят Закон Кыргызской Республики «О свободе вероисповедания и религиозных организациях в Кыргызской Республике» в новой редакции.

→ В связи с происходящими изменениями религиозной ситуации в стране возникла необходимость переосмысления проводимой государственной политики в религиозной сфере на пути создания государства межконфессионального согласия и исправления тех ошибок, допущенных при недооценке проблем в религиозной ситуации. Необходимость усиления потенциала общества по противодействию религиозному экстремизму, так как в результате пассивного отношения органов государственной власти в первые годы независимости республики к данной проблеме и недостаточной религиозной грамотности населения часть граждан, особенно представители молодого поколения, попали под влияние деструктивных религиозных сил. Проблема потребовала всестороннего анализа, включая изучение современной религиозной ситуации в стране, существующего законодательства в религиозной сфере и разработке предложений и рекомендаций.

→ Результаты изучения современной религиозной ситуации в стране легли в основу Национальной Стратегии устойчивого развития на период 2013-2017 годы, в разделе 3.2 «Оптимизация государственно-религиозных и межконфессиональных взаимоотношений».⁴⁴

→ 3 февраля 2014 года Совет обороны КР рассмотрел вопрос о государственной политике в религиозной сфере. 7 февраля 2014 г года принят Указ Президента КР «О реализации решения Совета обороны Кыргызской Республики о государственной политике в религиозной сфере». Во исполнение данного Указа разработана Концепция государственной политики КР в религиозной сфере на 2014-2020 годы определяющая основные направления и принципы государственного регулирования деятельности религиозных организаций. 14 ноября 2014 года Указом Президента КР №203 утверждена Концепция государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере на 2014-2020 годы.

В Концепции государственной политики КР в религиозной сфере на 2014-2020 годы, определена цель государственной политики в религиозной сфере - создание оптимальной модели государственно-конфессионального сотрудничества, основанного на светском характере государства через эффективное государственное регулирование деятельности религиозных и общественных институтов по обеспечению безопасности граждан и государства, укреплению межконфессионального согласия и веротерпимости, противодействию религиозному радикализму и экстремизму на основе принципов прав человека и свободы вероисповедания.

В Концепции государственной политики КР в религиозной сфере на 2014-2020 годы (Концепция), определены три основные стратегические направления, на

⁴⁴ Утверждена Указом Президента КР от 21 января 2013 года № 11 «Национальная Стратегия устойчивого развития на период 2013-2017 годы»

которые должны быть направлены усилия государства и гражданского общества по реализации Концепции, это государственное регулирование деятельности религиозных организаций, государственное регулирование в сфере религиозного и религиозоведческого образования, государственная политика по предупреждению религиозного радикализма и экстремизма.

В новой Концепции уделено внимание следующим вопросам:

1. Формирование модели светского государства в Кыргызстане, обеспечение свободы совести и вероисповедания,

2. Взаимодействие государственных органов и религиозных организаций: равное отношение государства ко всем религиозным организациям, действующим в стране, формирование границ деятельности религиозных организаций с целью недопущения нарушения прав и свобод других граждан, а также политизации религии. Развитие государственно-конфессионального и межконфессионального взаимодействия по вопросам религии;

3. Повышение религиозоведческой грамотности и уровня религиозного образования;

4. Повышение экспертного и аналитического потенциала для мониторинга религиозной ситуации.

5. Предупреждение и профилактика религиозной радикализации граждан и предотвращение экстремистской и террористической деятельности на религиозной почве в Кыргызстане;

6. Взаимодействие со СМИ.

Данный документ закладывает методологические и концептуальные основы, а также позицию и подход государства в реализации государственной политики в религиозной сфере.

Как видно из документа, «предупреждение распространения радикализма и экстремизма» является одним из основных направлений комплексной государственной политики в религиозной сфере, где все сферы и направления взаимосвязаны между собой.

В целях совершенствования законодательства и эффективной реализации государственной политики в религиозной сфере, а также повышения взаимодействия государственных органов по предупреждению радикализма и экстремизма утвержден пошаговый План действий по реализации вышеупомянутой Концепции⁴⁵.

Необходимо отметить, что с 2013 года в стране также действует Координационный совет по противодействию религиозному экстремизму, в рамках которого был рассмотрен и проект упомянутого Плана действий по реализации Концепции.

Государственными органами, задействованными в реализации Плана действий на регулярной основе проводится информационно-разъяснительная работа совместно с представителями религиозных организаций. Один из главных способов борьбы с этим негативным явлением является проведение

⁴⁵ Распоряжение Правительства Кыргызской Республики №315 от 9 июля 2015г.

информационной пропаганды по продвижению принципов светскости государства, миролюбия, терпимости, свободы совести и вероисповедание, а также ценностей традиционного для Кыргызстана и Центральной Азии ислама как альтернатива распространению радикальных идеологий.

В республике создан Фонд развития духовной культуры «Ыйман». Целью Фонда является развитие духовной и религиозной культуры, поддержка инициатив, направленных на повышение духовного потенциала граждан, оказание содействия государству и гражданскому обществу в укреплении веротерпимости, выработке эффективных форм и методов противодействия проявлениям религиозного экстремизма.

Самым крупным проектом Фонда стал проект «Повышение потенциала и уровня образования священнослужителей, способствующих позитивному развитию религиозной ситуации в Кыргызской Республике», при этом необходимо отметить, что фонд не получает из бюджета страны финансирования, реализует проекты из негосударственных источников.

Другое важное направление по реализации государственной политики в религиозной сфере и предупреждению экстремизма имеет долгосрочный характер и направлена на реформирование религиозного и религиоведческого образования. Основные мероприятия по реформированию данной сферы:

- Внедрение пилотного проекта предмета «История религиозной культуры» в 10-школах республики;
- Получение лицензии на право осуществления образовательной деятельности для пилотных проектов Теологического колледжа и Института подготовки руководящих кадров ДУМК,
- Проведение аттестации со стороны ДУМК для преподавателей религиозных учебных заведений,

Однако, надо отметить, что для эффективного противодействия распространению радикализма и экстремизма необходимо взаимодействие не только государственных органов, но и активное участие духовенства, представителей гражданского общества, экспертов и СМИ. Очень важно соблюдать баланс в реализации данной политики. Только совместными усилиями можно противодействовать тенденциям насильственного экстремизма.

СЕКЦИЯ II. ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ В УСЛОВИЯХ РАДИКАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИИ

Ethno-Cultural Traditions and Religious Radicalization

Mohamad Bashar Arafat,

*President of the Civilizations Exchange & Cooperation Foundation,
Baltimore, USA*

Introduction

I am delighted and honored to participate in this important conference taking place during such a very sensitive time to address the topic of Ethno Cultural Tradition and Religious Radicalization. It is unfortunate that today God's word has been subjected to all kinds of distortion, due to terrorism and violent extremism. Unfortunately, each of the Abrahamic and the non-Abrahamic religions have had members take part in it, even though these members are just a small minority of each religion.

In sociology, a group of people or a community with a consistent culture and ethnicity is known as an "ethno culture." For an ethno culture to be in existence, there has to be an unbroken and unmixed lineage which maintains its culture in values, traditions, art and philosophy, together with the seemingly ordinary but noticeably diverse ways children are raised, how food is prepared and how house and courtship rituals are observed. Usually members from one ethno culture are not very hospitable towards people of another race living amongst them because they view them as 'diluters'.

There is no doubt that, for centuries, Kyrgyzstan and the surrounding countries in Central Asia have been centers of civilization and knowledge. They have produced thousands of Muslim scholars, who enriched the Islamic sciences and Islamic libraries all over the world, and continue to do so. Today we face the challenge of teaching the richness and diversity of this tradition of Islamic science, law, and faith to a new generation of Muslim youth. They are affected in many ways by secular movements and influences that shape how they understand Islam and integrate it with their culture. In particular, many Muslim youth who have experienced social exclusion and bigotry in Europe or America have developed a deep resentment towards those countries, making them particularly vulnerable to radical ideologies that lead them into extremism and violence. Their Ethno Cultural tradition became so important, even essential to them, resulting in them becoming easy targets for radicalization. Thus, the issue of religious education and formation of our youth is a central and sensitive issue we must address.

It might also be worthwhile to mention that secularism means different things to different people. For instance, secularism in America means protecting religion from government control and interference. This is completely different than secularism in France, where secularism is understood as protecting government from religious influence or control. Still, to others, secularism might mean the promotion of atheism.

Even though my paper is not titled “Secularism & Religion”, it is interesting to point out that if the Muslim scholars of today don’t travel to study and experience the changes within the secular world of today for themselves, they will not be able to adequately address the challenges of our youth, when it comes to Ethno Cultural tradition and radicalization. They are the ones who are impacted by certain radical ideologies that are coming primarily from countries whose leadership itself is not diverse, and whose views are socially and culturally isolationist. If we believe we can simply avoid, or ignore, these ideologies by isolating ourselves and our young people from them in an age where wi-fi, smart phones and the Internet have reached every corner of the planet, we are deluded. Having said that, if we were to take the positive side of “secularism”, which is associated with “religious freedom”, we would see that Islam has called for these ideals since the first days of the revelation of the Qur’an in the 7th century:

“Let there be no compulsion in religion...” 2:25

Cultural and Ethnic Freedom

Islam not only guaranteed religious freedom, but it also guaranteed “cultural freedom”, identity, and a sense of healthy pride. It never encouraged “arrogance”, or a feeling of superiority over other nationalities, cultures, races and ethnicities. Talking about ethnic and cultural diversity in Islam requires us to go back to the essence of the religion; it has been described as mercy (Rahmah), the most repeated word in the Qur’an.

Even the mission of Prophet Muhammad (Peace Be upon Him) was described in the Qur’an: “We have sent you oh Muhammad as a mercy for mankind”. Notice, it does not say “a mercy for Muslims” - it implies that God’s mercy is extended to all of humankind. To limit God’s mercy to Muslims alone would be to limit God’s omnipotence - which would be blasphemous. Who are we to limit Allah? Out of this mercy, we see that God Almighty made it clear in the Qur’an that he created people differently on purpose – with different languages, cultures, ethnicities, and even different ways they understand His divinity, “If your Lord wanted, He would have made the people a single nation, and they shall continue to differ.” Surah 11 – Verse: 118

In Surah 30 verse 22, Allah pointed to diversity as one of the signs of His greatness. “One of His signs is the creation of the heavens and the earth and the diversity of your tongues and colors...”

Fourteen hundred years ago, diversity was certainly not the same as it is in the 21st century. We have 1.7 billion Muslims living around the world today. Let us imagine, if instead of praising diversity, the Qur’an said that all Muslims should follow the culture of the people of Prophet Mohammad of Quraish from 1400 years ago in Makkah! How would that have negatively impacted other tribes in Arabia, and then the rest of the Muslim world? The prophet never asked them to do that.

Cultural and Ethnic Diversity in the “Qir’aat of Al Qu’an”:

Al Qir’aat is known as the knowledge of reading the Qur’an, based on the different traditional accents of the Arabs in Arabia. Prophet Mohammad allowed the Arabs during his time to read the Qur’an according to the accents of each tribe. Today the

science of Al Qir'aat, which ranges between seven to fourteen ways of reciting, is a very well-known and established science all over the Muslim world. To me, it is God's recognition of the Ethno-Cultural diversity in Arabia during the time of the Prophet Mohammad, by not forcing everyone to read the Qur'an based on the accent of the people of "Quraish" in Makkah! Moreover, the knowledge of the "Tafseer", interpreting the Qur'an, is based on the understanding of the texts, which has differed from scholar to scholar and culture to culture, throughout the history of Islam.

Cultural and Ethnic Diversity in Al'Urf!

Additionally, Muslim scholars even considered Al'Urf - the common law of each culture, tribe, country and people - as one of the sources of Islamic law. We all know that Al'Urf changes from place to place, and culture to culture, but still it is considered as an important source of Islamic law.

The Danger of Ignoring Ethno-Cultural Tradition Today

Muslim communities of today are living in a unique era, unlike anything experienced before the death of Prophet Muhammad more than 1400 years ago. For many different geopolitical reasons, this is an era of "migration" and "immigration" from "Muslim countries", or "Muslim majority countries", to Europe and North America. Along with immigration and the settlement in European countries and the West in general, we have now started hearing the voices of both sides, due to the presumed Ethno Cultural uniqueness of each other! This reality has been posing a challenge to both Muslims and non-Muslims, who see the challenge of intercultural relationships as a "threat" to them. That threat is now resulting in radicalization on both sides, each toward the other. We see this more and more in America and Europe in the increase of anti-immigrant and anti-Muslim sentiments and political movements. Subsequently, we have started to see increases in resentment and animosity of some of the Muslims living in the West toward non-Muslims.

In research conducted by Alejandro Fuentes at The Raoul Wallenberg Institute under the title: Cultural Diversity, Inclusion and Prevention of Radicalization, A Human Rights Based Approach for a Culturally Diverse Europe, he writes in his introduction:

"This research project explores new thinking and theoretical approaches for dealing with the prevention of radicalization in a culturally diverse Europe by means of interpreting the human rights framework from an inclusive perspective.

The main purpose of this research project consists of unveiling a potential contribution that Regional Human Rights Systems (RHRS) could make towards the enhancement of the protection of ethno-cultural diversity and the prevention of ethno-cultural racism, intolerance, exclusion and the consequential processes of ethno-cultural auto-radicalization within European societies.

The principles and legal standards developed by the jurisprudence of the Inter-American Court of Human Rights (I-ACtHR) and the European Court of Human Rights (ECtHR) could provide assistance in dealing with societal ethno-cultural claims within the human rights framework. The critical analysis of their jurisprudence could shed light on how to find the right balance between the protection of individual claims – based on communitarian or ethno-cultural views or traditions and/or expansive interpretation of

the scope of protection of individual human rights – and the protection of the ‘common good’ or general societal interest, essential for the existence of an inclusive, cohesive and pluralist democratic society.

Processes of radicalization are becoming increasingly common within European borders, both as a result of radical and violent religious interpretations and cultural practices, but also as a potential counter cultural reaction vis-à-vis the exclusion and marginalization of diversity by the mainstream sectors of the society. The current debate in Europe regarding Islam (e.g. the use of the headscarf in public places), the growth of anti-Semitism and Afrophobia, and the increasing intolerance of refugees and economic migrants can all be seen as emerging examples of these destructive dynamics.

Therefore, the preservation of societal common interests, such as public order and safety – or even cultural traditions and identities – in open and pluralistic societies should also include the protection against ethno-cultural assimilation and discrimination. In fact, without the implementation of specific legal safeguards, the protection of the majoritarian ethno-cultural identity in a given society could substantially lead to the denial of recognition and fair accommodation of the cultural diversity intrinsically connected with the identity and dignity of ‘old’ or ‘new’ minorities.

Without cultural inclusion, persons belonging to ethno-cultural minority groups could be ‘tempted’ to embrace processes of self-radicalization as a ‘legitimized’ means of counter-reaction because of cultural exclusion, blindly identifying destructive violence as a potential ‘path’ for recognition and dignification of their own cultural identity and societal dignity.”

As a summary to all, I can see the need for such a conference and I thank HE President Almazbek Atambayev for his kind invitation. I feel that a conference like this one has to be repeated annually on two levels: one for the scholars and academics and one for the public. The religious institutions of Muslims and non-Muslims might need it the most. Both sides need to see the beauty of ethno cultural traditions as a source of strength to each country and each generation. Helping the new generations of Imams, clergy and religious leaders of all faith traditions discuss this topic is needed today, now more than ever before.

References:

The Qur’an,

<http://rwi.lu.se/about/>

www.differencebetween.net/miscellaneous/difference-between-culture-and-ethno-culture/#ixzz4wO9RVWT1

The Malaysian Experience: Managing Religious Radicalization and Countering Extremism

Andrin Raj,

SEA Regional Director,

International Association for Counterterrorism and Security Professionals

Centre for Security Studies,

Kuala Lumpur, Malaysia

Introduction

Religious radicalization and extremism related to Islam have steadily grown over the years in Malaysia since the aftermath of the September 11, 2001 attacks in New York, USA. The revival of Islamization in Malaysia in the 80's spiraled when then former Malaysian Prime Minister, Mahathir Mohamad's foreign policy addressed and strengthened its support for Palestine. His policy shift continued with a pro-South policy within the Association of Southeast Asia Nations (ASEAN) and anti-Western rhetoric views.

The global war on terror as well as the U.S. led invasion of Iraq has now been a subject of the need to examine the issues relating to radical and extremist ideology spreading its tentacles within a moderate Muslim community in Malaysia. The current threat relates to the war of ideas and required Malaysia also to deconstruct the radical ideology and work with the moderate Muslims of Malaysia to reduce the discourse and appeal of radicalization and extremism.

The Malaysian government since the early 2000 made a significant two-pronged approach to curtail the evolving threats within Malaysia. These included an ideological and counter-terrorism approach to address and curtail the threats of radicalization, extremism and terrorism. Religion is an integrative force in Malaysian society where religious activities regulate the moral and social system in the society.

Rational of Islam in Malaysia

Islam in Malaysia is defined by tolerance, moderation and pluralism as far back as I am aware of, the independence of Malaysia in 1957 and enshrined within the status quo. Malaysia was seen to be a secular state where the forefathers of Malaysia enshrined secularism within the constitution of the country. Although Islam is the dominant religion of the country, freedom of religion is practiced and entrusted within the constitution and co-religious institutions exist side by side. Islam is not the state religion of Malaysia although it has been widely interpreted on a political context.

Malaysia is a multi- religious, multi-ethnic and multi-cultural society with the main races being Malays, Chinese and Indians followed by other indigenous groups. Major religions such as Islam, Christianity, Buddhism and Hinduism can be seen to be practiced within Malaysia. Other indigenous beliefs are also practiced. Malaysia also enjoys a diverse practice of cultures and languages which is made up of a diversified

ethnicity.

The coalition political parties created during independence, which are the United Malays National Organization (UMNO) – the leading and ruling party, the Malaysian Chinese Association (MCA) and the Malaysian Indian Congress (MIC) was a coalition of the three ethnic races of Malaysia to share political power to rule the country. This coalition of political parties benefited most Malaysians during the early stages of independence throughout the late 60s. However, there were various socio-economic and political contradictions that started to crop up after those years. According to Mansor Mohd Noor, studies have shown that ethnic and religious divides do prevail in Malaysia.

Despite the above observation, the Malaysian government comprising the three ethnic political parties was able to rule the country and continued to appease the population by offering various other platforms based on upholding the nations interest. Although it does not seem to be a “perfect” country (Which is?), the Malaysian government has ensured political stability and security since independence of 1957. It has also prevented any major untowed incidents that could jeopardize the national security of its citizens.

National Integrity Plan

Malaysia being a multi-ethnic and multi-religious society means that religion has played and continues to play an important role in the promotion of integrity of the individual, the society and the nation as a whole. The national integrity plan aimed to unite the masses by integrating values in the management spheres of the society such as education, the media, economy, politics and administration of the country. As such, religious institutions and religious diversity were needed to be managed in the best possible means available to the government.

The September 11 attacks in 2001, created a new situation which was an adverse effect for the Muslims in Malaysia as well as globally. The image of Islam and being Muslim had been severely tarnished by extremism. The attacks also complicated relations between Muslims and other religions within Malaysia and globally. Hence being a Muslim majority, the Malaysian government drew lessons from the terrorist attacks by extremists.

Since religious diversity is present within Malaysia, the government addressed the practice of mutual respect, understanding and cooperation among religions of other faiths and further strengthened the structural platform already in existence. Values which were universal in all religions had to be highlighted and benefited with a view to promoting unity and mutual understanding with all religious faiths followers within the country.

Within the integrity plans for religious institutions, the agenda adopted best practices for the religious sector that had the following objectives; promoting cooperation, understanding and mutual respect among followers of different religions, the upholding and practice of religious values and the upholding and practice of Islam as a religion of progress.

In order to address the evolving issues of religious divides, the Government

initiated the Inter-Faith Dialogue, which is to serve the greater community within Malaysia to proliferate tolerance and moderation within all religious domains as well as to foster religious harmony. Continuous religious meetings and dialogues are taking place regularly to ascertain religious institutions comply with the nation's well-being.

The Prime Minister set up a think tank "Global Movement of Moderates" to address the issues of radicalization and extremism and provide policy recommendations to help better understand the threats of religious terrorism as well as maintain moderation and tolerance in the country by interacting and sharing experiences with the international community.

Ideological Response and Counter Terrorism Initiatives

The Malaysian authorities have taken various steps in curtailing the threats of religious based terrorism. Policies that derived from the legislative aspects of countering terrorism in Malaysia were based under the Directive No. 18 (Revised) under the National Security Council Division (NSC). In 2011 the creation of the Security Offences (Special Measures) Act (SOSMA) 2012 (ACT 747) addressed further this legislation. These new laws related to security offences under the Penal Code of Chapter VI and VIA of the various criminal acts committed against state and terrorism related offences.

With the increased threat of terrorism in Malaysia by religious violent extremist groups such as IS, the Prevention of Terrorism Act (POTA) 2015 and Terrorism in Foreign Countries Act (SMATA) 2015 were enacted. In line with these laws Malaysia was also part of the Anti-Money Laundering and Anti-Terrorism Financing Act 2001 (AMLATFA), which came into force globally in 2001 and was initiated by the United Nations from its earlier Suppression of Financing of Terrorism law in 1999.

These laws provided means and procedures to address the threats of terrorism, radicalization and extremism and allowed for detention and prevention of the said threats within Malaysia. Malaysia was also instrumental in engaging in regional and international cooperation to counter the threats of terrorism at the Association of South East Asian Nations (ASEAN) and the United Nations International Conventions and Protocols on combating terrorism. Following the UN General Assembly speech in 2016 by the Malaysian Deputy Prime Minister Zahid Hamidi, Malaysia pushed forward its implementations to curtail the threats of radicalization and extremism through its initiated programmes. He declared that the fight against terrorism cannot be fought by force or punitive measures alone.

Malaysia stressed that countering the threats through deradicalization and rehabilitation programmes were proven in effective manner to address the evolving threats within Malaysia and should be applied globally. Various government agencies were tasked to rehabilitate and subsequently to reintegrate the former radicals back into society. Included in the program were the Royal Malaysian Police (RMP), Department of the Islamic Development of Malaysia, Malaysian Prisons Department, Ministry of Education and higher education institutions in Malaysia. Recently Malaysia also introduced its new Counter Messaging Centre (CMC), which is under the jurisdiction of the RMP and subsequently the Digital Strategic Communication Division under the Ministry of Foreign Affairs.

Over the past few years, the Royal Malaysian Police Counter Terrorism Unit (RMP-CT Unit) have managed to disrupt and capture a large number of terrorist suspects and were able to thwart off many planned attacks from taking place in Malaysia. It seems clear that the conventional strategy of engaging terrorism related activities is basically police work and intelligence sharing, which are key focus areas in curtailing the threats of terrorism.

Malaysia's international role in actively engaging in various international counter-terrorism cooperation initiatives are clear indications of Malaysia's will to counter these threats from further evolving and destabilizing the country within and globally. Malaysia's "hard" and "soft" counter terrorism measures are seen to discourage continued support by elements of its population, especially the youths, for such violent extremists.

Lessons Learnt and Best Practises

There is no single "all-encompassing" answer on how to respond to religious based terrorism. A range of policy instruments would be required in an effective strategy against countering radicalization, violent extremism and terrorism. These include tactical counter-terrorism measures, such as law enforcement, intelligence, military as well as strategies at the political level such as socio-economic and ideological level. Since both may have drawbacks there must be a balance maintained.

There should be an improved coordination between law enforcement agencies of different countries so as to engage the dynamics of modern terrorism. Common structures of intelligence sharing and exchange of information should be adopted as there is still the "fear factor" between security agencies to move forth with this.

The threat is based on war of ideas or values. The radical ideology must be countered and discredited. It is necessary to isolate the terrorists, diminish the underlying conditions of violence, and employ public diplomacy to counter the propaganda of radical extremist. This involves changing the minds and winning the hearts of the wider Muslim community.

Governments must challenge the radical views that support acts of terrorism as it is likely to succeed only when it comes from deep within the Islamic tradition. Moderate Muslims therefore have a role to play in countering the radical jihadist ideologies. Governments need to assist moderate, progressive Muslim leaders and intellectuals to negate the appeal of radical Islam. Inter-faith dialogues would be very useful in breaking the resilience of jihadist propaganda.

Governments will need to also address grievances in the local context. Enforcing the law and supporting social-economic uplifting would diminish the appeal of extremist views for terrorist groups to flourish and sustain. Alongside of non-violent alternatives to resolve local conflicts Governments must secure environment and available opportunities for a political settlement.

Effective legislation to counter the threats should be implemented at the political level in making compelling case against terrorism. Therefore necessary broad-based public discourse on illegitimacy of terrorism as a tactic, regardless of the legitimacy of the cause, must be shaped. It is vital for governments to adopt appropriate counter

terrorism legal regime incorporating global best practices to interdict terrorists and hamper their operations.

Given the fact that radicals are misusing Islamic educational institutions and the doctrine, it is necessary to ensure that states provide universal education based on a curriculum that promotes tolerance and respect for other cultures and religions. Many under-developed nations lack the organic capabilities to provide minimum levels of education to its citizens. These states need to be assisted both financially and technically to promote inclusiveness, addressing the religious sensitivities in the concerned state.

Lastly the source of recruitment radicals and extremists can be curbed through the active engagement and education of communities. This is important as terrorists draw sympathizers and supports from the community and protect them from the authorities and provide them with safe houses. The gaps of research, policy making and law-enforcement must be bridged to foster better understanding of the threat conflict region.

Conclusion

In conclusion, four key elements are needed in countering religious based terrorism and violent extremism and it is through reduction of the threat, readiness for the attack, response with appropriate resources and recovery in order to restore normal conditions. Other elements that include social cohesion, prevention, engagement and specific intervention programmes are of core requirements. Finally, vigilance and continually assessing for vulnerabilities also in a low threat environment should be administered.

Reference

Chandra Muzaffar. 1987 Islamic resurgence in Malaysia. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti

Hussin, Mutalib 1989. Islam and ethnicity in Malay politics. Singapore: Oxford University Press

International Conference on Global Movement of Moderates; Conference Proceedings, 17-19 January 2012, Kuala Lumpur Convention Centre, Malaysia

Journal of Public Security and Safety Vol.6No.2/2016; Malaysia's Policy on Counter Terrorism and Deradicalization Strategy; Dato' Seri Dr Ahmad Zahid Hamidi, Deputy Prime Minister of Malaysia

Jemaah Islamiyah Deradicalized Former Operative (Personal Interview August/September 2017)

Lt. Col. Sani Royan; former Royal Malay Regiment and Intelligence Officer of the Royal Malaysian Armed Forces and current Deputy Director, International association for Counterterrorism and Security Professionals-Centre for Security Studies, Kuala Lumpur, Malaysia. Personal Interview August/September 2017

National Integrity Plan; Government of Malaysia; Strategy 5: Integrity Agenda for the Religious Institution page 44; Integrity Institute of Malaysia, 23 April 2004

Raj, Andrin. Militant Islam in Malaysia: Synergy between Regional and Global Jihadi Groups; Middle East Institute; Jan 16, 2015

Raj, Andrin. Columnist News Straits Times Malaysia: National Security 2001 present

Raj, Andrin. Confidential and Restricted documents based on trainings provided to governments globally and within the Southeast Asian region

Royal Malaysian Police (Personal Interview August/September 2017)

Southeast Asian Regional Military and Security Agencies Personnel (Personal Interview based on confidentiality, August/September 2017)

**Ислам как ресурс в национальном
государственном строительстве.
Перспектива участия ислама в национальном
государственном строительстве в Кыргызстане**

Кадыр Маликов,

Директор аналитического центра «Религия, право и политика»,

Член Совета Улемов Кыргызстана,

Бишкек, Кыргызстан

Сегодня следует учитывать то, что в современном мире две модели «исламская» и «секулярная» или ее называют «светская» сталкиваясь в процессе демократизации, поставлены перед необходимостью совместного сосуществования в одном национальном государстве. Так как демократия по сути предоставляет равные условия и права для свободного развития Ислама (и других религий) и светских взглядов в одном обществ. Наличие плюрализма политических мнений и взглядов при консенсусе и умеренных позиций может создать гармоничную модель единства в многообразии. Но может и привести к расколу общества если крайние взгляды (религиозные или светские) начнут преобладать и влиять на проведение политики государства, поведение чиновников или улама, имамов.

Развитие протестного политического процесса в стране, равно как и участие в нем религиозного фактора, будет и в дальнейшем набирать силу, особенно на фоне происходящих процессов, на мусульманском Востоке (Сирия, Ирак, Афганистан) и их влияния на наш регион, а также стран Персидского Залива (особенно Саудовской Аравии с распространением ваххабизма).

Следовательно, в недалеком будущем, может возникнуть много вопросов по будущему идейно-политическому сосуществованию в одном демократическом государстве разных ценностных систем включая светскость, демократию и Ислам.

Идеологический аспект представляет собой комплекс сложившихся стереотипов, обусловленных старым атеистическим, идеологизированным подходом части населения и чиновников к месту и роли Ислама в обществе и государстве. В свою очередь это приводит к довольно поверхностному пониманию и различному толкованию таких терминов и понятий, как секуляризм, светское государство, экстремизм, радикализм, умеренный Ислам, политический Ислам и т.д.

Конечно же, наблюдаемый идеологизированный подход в рассмотрении роли Ислама в государственном строительстве и обществе отражается на официальной политике государства.

Светская власть рассматривает Ислам как идеологического соперника, государство должно контролировать религиозные организации и не допускать участие верующих в общественно-политической жизни страны. Одновременно

государство должно дистанцироваться от внутренних проблем в религиозной сфере и не использовать религиозный ресурс.

Таким образом, государство продолжает выстраивать свою политику по отношению к религии по старой советской системе, при этом удовлетворяясь формальным контролем официального института духовенства, по сути ограничиваясь контролем пустых архитектурных сооружений - мечетей, но не может влиять на умы молодежи. Между тем идет процесс падения авторитета подконтрольного официального духовенства среди верующих и рост влияния неподконтрольных различных джамаатов, религиозных центров и организаций, имеющих внешние центры влияния за рубежом.

В Кыргызстане процесс возврата к религии, выражается в численном росте приверженцев Ислама и одновременно отсутствии качественного понимания целей Ислама среди большинства массы верующих. Такая перспектива развития Ислама, может носить определенную опасность – использование широких масс верующего населения в политических целях различными силами, в том числе и деструктивными. Также с распространением нетрадиционных для Кыргызстана различных исламских течений, создается почва для будущего конфликта и раскола внутри общины верующих по идейному признаку.

Трудно не согласиться, что в этом процессе важную роль играют СМИ, которые либо представляют процесс развития Ислама как угрозу светскости, демократии, либо, напротив, агрессивно продвигают и навязывают религиозные ценности. Идеологизированный подход является также препятствием на пути привлечение Ислама как идеологии и как мощного ресурса в государственном строительстве.

Дальнейшее сохранение таких идеологических и правовых подходов со стороны государства к месту и роли Ислама в государственном строительстве и обществе, не снимают проблему, а только ее затушевывают. Можно сказать, что исламский ресурс находится в неуправляемом со стороны государства режиме автономного развития, которым все равно скрытно пользуются политики или другие силы в собственных интересах. При этом недостаточно разработанная стратегия не позволяют государству определить свою позицию и выстроить эффективную систему привлечение религиозного ресурса в государственном строительстве.

Как следствие, существует проблема неопределенности и недостаточности детально разработанных политико-правовых механизмов принципа сосуществования светских законов и религиозных норм (мусульманского права) и ценностей, в рамках единой идейной и правовой системы страны. Например, законодательный запрет многоженства не снимает проблемы многоженства, которое де факто запрещается, и де юре существует в обществе.

Другой важный вопрос: Возможна ли легализация политической партии религиозного характера с одновременным сохранением светской и демократической сущности государства и конституционным обеспечением неизменности данного принципа?

Особенность новой модели в том, что она создает необходимые политико-правовые рамки для легальной политической деятельности мусульман и их участия в политическом процессе. При этом, получая возможность легальной деятельности, исламские политические группы проходят конструктивный процесс адаптации к нормам и требованиям действующего законодательства, а также социализации и интеграции в общественно-политическую жизнь, что оказывает глубокое влияние на сущность и характер их деятельности.

В других государствах Центральной Азии также формируются собственные модели взаимоотношений государства с Исламом и исламскими организациями, которые зависят от многих факторов – степени авторитарности режима, остроты внутривнутриполитических, социально-экономических проблем, активности политического ислама, и т.д. Но у Кыргызстана свой путь, основанный на национальном суверенитете и своей модели развития с учетом политической истории.

И поэтому новый этап демократического развития, в который вступил сегодня Кыргызстан после двух революций (2005 и 2010 гг), настоятельно требует разработки новых шагов государственной политики по максимальному вовлечению нравственного и интеллектуального потенциала Ислама в процесс преобразований и модернизации содержания всей политической системы с учетом развития демократии.

Новый формат отношений государства и религии должен предполагать вовлечение потенциала Ислама в укрепление национальной государственности и развития гражданского общества учитывающей правовые и моральные нормы Ислама.

Формат отношений государства и религии должен заключать в себе не отделение религии от государства, а отделение и невмешательство религиозных организаций от государственных институтов власти. Также важно признание и закрепление в Конституции основных принципов Ислама в части не противоречия принимаемых законов морально-нравственным и духовным универсальным ценностям.

В обмен на признание религии большинства как составной части государственного ресурса, и ее привлечении в решении духовно-нравственных, социальных проблем общества, при этом национальная модель (светский и демократический характер государства) получит легитимность со стороны правовых норм Ислама.

При этом государство должно в обязательном порядке исходить из следующих принципов. Прежде всего, следует констатировать, что государство не только не противодействует Исламу и не рассматривает его как идеологического соперника, а наоборот сохраняет духовно - нравственные ценности религии. То есть видит в исламской культуре важную составляющую жизни общества, семьи, государства. Государство должно управлять процессом, чтобы задать нужную траекторию развития Ислама на благо всего общества и государства, а не конкретной правящей группы власти или партии.

Важно изменить сам подход в новом видении государством места и роли Ислама в общественной жизни, по сути, в привлечении исламского ресурса в государственном строительстве. Следует признать, что светское устройство общества на современном этапе, должно оставаться неизменным. Но также следует осознавать, что узкое и атеистическое понимание светскости, не оставляет для мусульман пространства для реализации своих прав как равных граждан страны.

Становится очевидным, что сугубо духовные и традиционные функции Ислама, искусственно отделенные и предопределенные известным принципом отделения религии от государства, не могут более существовать вне общей концепции Ислама, предопределяющей социальные, экономические, этические, правовые законы и нормы политической культуры.

В настоящее время мусульманская община все больше аккумулирует энергию, стремление к изменению окружающей действительности, согласно в соответствии с их системой ценностей. В этой связи, представляется, что государство должно внимательно прислушиваться к тем сигналам, которые подает община и идти навстречу. Перед самой общиной сейчас остро стоит вопрос, видит ли государство в Исламе партнера и союзника, либо рассматривает его как соперника, угрозу?

Здесь приходится исходить из того, что мусульманская община с каждым годом начинает представлять большой интерес как объект политики различных зарубежных мусульманских стран. Особенно в свете противостояния Саудовской Аравии и Ирана в Сирии, Йемене.

Сама мусульманская община с каждым годом отчетливо осознает, что в случае консолидации она может выступать в качестве новой политической силы. Есть и внутренние силы в лице политиков, которые используя лозунги Ислама стараются привлечь во время выборов мусульманский ресурс.

И вот здесь будет весьма трудно предугадать какой из путей и какую из политических концепций, широко представленных в мусульманском мире, она выберет. Будет ли это турецкий вариант, либо малазийский или пакистанский, а может быть и любой другой.

В любом случае, не следует опасаться политизации, а следует бояться радикализации под влиянием разных факторов, когда государство и его политика могут восприниматься как анти-исламская. И это один из больших вызовов для государства в долгосрочной перспективе. У государства всегда есть возможность воспользоваться репрессивными методами, но это заведомо ошибочный и тупиковый путь.

Понятие светского государства, будучи привнесенным, из западно-христианского мира, не должно слепо копироваться в условиях Кыргызстана и являться догмой. Кыргызстан вправе, с учетом своего национального опыта, вырабатывать свое понимание светского государства, с учетом мусульманского большинства в стране.

Что касается развития непосредственно Ислама, то сама ситуация указывает на то, что пришло время переходить на более качественный уровень. Строить не

только мечети, но и также общественно полезные объекты, детские сады, школы, библиотеки, спортклубы. Заниматься больше благотворительностью, социально значимыми проектами, обеспечивать интеллектуальный рост мусульман через образование и просвещение.

Необходимо создавать исламские интеллектуальные площадки, группы из числа исламской молодежи и мотивировать молодежь на социальную активность, постоянный рост самообразования, гражданскую активность. Сегодня есть два пути: либо это будет процесс радикализации и марганализации, либо процесс создания интеллектуального исламского пути развития, путем подготовки национальных духовных кадров.

Воспитание современных интеллектуальных исламских кадров - это глубокий духовный и идеологический процесс на основах Ислама и его целостности (всей системы, а не только ограничиваться обрядовой стороной). Это защита ценностей Ислама и самое главное - его принципов и символов в политике и социальной жизни. В то же время современные мировые вызовы для мусульман и время, требуют, чтобы мусульмане изменялись, были развитыми, умели независимо мыслить и рассуждать, анализировать на основе целей Ислама, мыслить на государственном уровне. Эффективность деятельности государства повысится, если оно получит исламское обоснование и будет базироваться на мусульманской политической и правовой культуре, адаптированных к условиям национального государства. Иными словами, власть должна влиять на выработку такой политической концепции среди улама (ученых), которая отвечала бы национальным, государственным интересам.

Мусульманская община сейчас стоит на позициях конструктивного сотрудничества с государством и должна ставить перед собой больше решение социальных и образовательных.

В этой связи, государство может привлекать потенциал мусульманской общины для решения совместных социальных проектов, тем самым, способствуя социализации верующих, может привлекать положения Ислама как базового ресурса в государственном строительстве.

И хотя мусульманскую общину Кыргызстана, в общем, характеризует невысокий уровень социальной ответственности, но с каждым годом она возрастает. И от того в какую сторону будет направлена ее активность, будет зависеть и траектория развития в целом Ислама – либо в протестно-радикальном направлении, либо в сторону социально ориентированной деятельности, укреплению гражданского общества, государственности.

В ходе смены поколений, различных ценностных ориентиров, на смену традиционному кыргызскому обществу, приходит новая форма общественных отношений и государство обязано оставлять за собой право регулировать и создавать условия для развития Ислама и мусульманской общины Кыргызстана, исходя из государственных интересов, сохранения и защиты национальных и религиозных ценностей в обществе.

Такая позиция укрепила бы структуру общества с привлечением религиоз-

ного ресурса в решении не только духовно-нравственных, социальных проблем, но и актуальных межрегиональных, межклановых и даже межнациональных вопросов. Это может осуществиться только при условии постепенной и гармоничной интеграции Ислама и его ценностей в социально-политическую и правовую структуру государства.

Таким образом, необходимо переходить к социально ориентированному, интеллектуальному развитию Ислама в Кыргызстане, как основному ресурсу в национальном государственном строительстве. Новый формат отношений государство – Ислам, при использовании административных ресурсов, позволит не только провести модернизацию официальных религиозных институтов, но и вывести исламское образование, мышление на более высокий интеллектуальный и научный уровень.

Такой подход в решении кадровых проблем позитивно повлияет на образование мусульманской интеллигенции, интеллектуалов мыслителей, и последующей ее интеграции в общественно-политическую жизнь страны, с принятием неизменности национального характера государства, Конституции, создаст условия для формирования государственного мышления и восприятия целостности государства среди верующих.

Сегодня перед государством встает стратегическая задача – обеспечение безопасности конституционного строя с привлечением религиозного ресурса. Такая позиция даст возможность формирования национальной идеи или устойчивой системы ценностей, основанной на базисных принципах с учетом национальной специфики Кыргызстана: его национальной культуры, истории, а также религии. Государство должно видеть в возрождении Ислама, фактор стабильного развития страны, видеть в исламской культуре важную составляющую жизни общества. Данная модель также заключается в новом видении государством места и роли Ислама в общественной жизни, по сути, в привлечении и использовании исламского ресурса в государственном национальном строительстве с учетом тех процессов и новых вызовов, которые происходят в мусульманском мире сегодня.

Exegetic Work - Approach of Chinese Islamic Circles to Extreme Thought

Ma Zhongping,

*Secretary General of China Islamic Association,
People's Republic of China*

Dear Chairman, Dear Participants,

In this pleasant time of golden autumn, we are gathered in the beautiful city of Bishkek. I am honored to have such a chance to share our views on the challenges that Islam is contemporarily faced with and the solutions to them. First of all, on behalf of the China Islamic Association, I would like to express my heartfelt thanks to the State Commission on Religious Affairs of Kyrgyz Republic for organizing the conference.

China is a country with a long history of Islam, a splendid Islamic culture and a large population of Muslims. More than 1300 years ago, Islam was introduced into China through the “Silk Road” on the land and the “Spice Road” on the sea. After more than one thousand years of survival and development, Muslims have become an organic part of the Chinese nation. At present, China’s Muslim population is about 23 million, accounting for 1.7% of the total population of China. There are 10 ethnic groups such as Hui, Uygur, Kazakh, Dongxiang and others totally believe in Islam, among which, the Hui and Uygur people are the most populous, accounting for 90% of the total Muslim population in China. The northwest region is the most concentrated place for Muslims, and about 80% of the Muslims live here. China has two Muslim autonomous regions: the Xinjiang Uygur Autonomous Region and the Ningxia Hui Autonomous Region. In addition, there are four autonomous prefectures and 22 autonomous counties. At present, there are more than 35000 mosques in China, more than 53000 Imams, and more than 500 Islamic organizations at all levels in the entire country.

Similar to the situation in many countries, Islam and Muslims in China are contemporarily confronted with many challenges. In recent years, violent and terrorist activities under the banner of Islam are rampant, and extremist and terrorist organizations intensify infiltration of the Muslims in China. Particularly in Xinjiang, influence by the international and domestic extremist and terrorist forces, violent and terrorist incidents increased, and it undermined social stability and national unity, and impacted the normal religious activities. It has become an urgent task for the Islamic circles in China to tell the Muslims that the true spirit of Islam is upholding peace, against terrorism, and keeping to a middle course, against extremism.

Although we know that the intensive violent and terrorist activities in the past 20 years happened for different reasons, such as political, economic and social disorders, extremist ideology is undoubtedly an important ideological source of violent and terrorist activities. The armed combat against violent and terrorist activities is the ultimate means, but that is the action taken at the end. To resist extreme ideas from the ideological roots, we must make exegesis to the Islamic doctrine and teachings, which should not only be consistent with the spirit of Islam, but also can keep up

with the development of the times and social progress. We need to guide the Muslims towards the essential Islamic teachings, such as benevolence, tolerance, moderation, peace, seeking knowledge, patriotism, so as to maintain the religious harmony, social stability, the purity of Islam. The China Islamic Association has been relentlessly doing this work for 17 years since 2000. Here, I would like to share with you our work in this respect.

To prevent the spread of extremism, the governments and Islamic organizations in many countries take a variety of ways to deal with, and frequently hold international conference, convening religious leaders to make interreligious dialogue, criticizing the extremist ideology, and promulgating peace initiative. This approach has a positive effect on Islamic circles to reach agreement and share experience on certain issues, but it is difficult to evaluate how much it functions in guiding the thought and behavior of the common Muslims. In this respect, what we are doing is to work on exegesis, positively propagandizing the correct ideology of Islam, refuting heresies, and leading the Muslims to adapt themselves to the society. In 2000, China Islamic Association established the Islamic Religious Guidance Committee which is composed of patriotic, venerable and knowledgeable Imams and Mullahs. The committee is obliged to give reasonable and progressive answers to the phenomena and problems that Muslims encountered in their religious life, so as to eliminate the misunderstandings and confusions of the Muslims in religious issues, and ultimately fighting against extremism and maintaining the purity of Islam. The main approach in this regard is to hold the Imam training course, Holy Qur'an Recitation Competition and Al-Wa'z Competition, and write model articles of sermon for Imams and regulate the content of their preach. Up to now, we have written more than 50 model articles of sermon and published in both Chinese and Uyghur languages. Some of the articles focus on the positive teachings of Islam, such as "To Seek Knowledge Is A Bounden Duty of Every Muslim", "Respect for Women and Protect Women", "Patriotism Is A Part of Faith", "Islam Is A Religion of Peace", "Muslims Should Pursue Knowledge and Uphold Science", and some are specialized in refuting fallacies and restoring the true spirit of Islam, such as "What Is Jihad", "Don't Make Rush Judgement on Halal and Haram", "Promote Tolerance and Peace and Fight against Violence and Terrorism". We paid special attention to the terms and concepts of Islam that are likely to be misused by extremists, such as "Jihad" and "migration". We make it clear to Muslims: Jihad has two levels, greater Jihad and smaller Jihad. Greater Jihad refers to struggling against one's evil inclinations, and purifying one's soul; smaller Jihad refers to defensive warfare for justice, and no individual person is authorized to declare smaller Jihad. As long as the country guarantees the basic freedom of belief for Muslims, there is no "migration". The extremists who harmed the innocent under the banner of Islam and in the name of Allah will surely be punished by Allah. We organized Imam training course and held Al-Wa'z competition to improve Imam's ability of propagandizing our achievements on exegetic work. The Imams are required to deliver new model sermon on every Friday prayer, offering positive energy to the Muslims and preventing them from being impacted by extreme thought.

We have noticed that young people are most vulnerable to extreme thought and

become a tool of terrorism. So, it is very important to educate young people, letting them understand, recognize and practice the peaceful and moderate ideology of Islam, and consciously resist and keep away from extremism. In order to more effectively propagandize our achievement on exegetic work, we opened a website and APP, which is a favorite way for young people to accept the positive information of Islam. As for the Muslim youth who have been imprisoned for involvement in criminal crimes because of the lack of genuine and comprehensive knowledge of Islam, and misguided by extremism, we never give them up. The government invited knowledgeable Imams to visit them in prison and explain to them the real knowledge of Islam. The Imams eliminate their incorrect understanding of Islam with the teachings in the Holy Qur'an and Hadith, and let them know that Islam upholds peace, moderation, patriotism, tolerance, dialogue and cooperation. Muslim should respect other religious followers and be opposed to extremism. Their experiences are used as negative examples to educate other misguided Muslim youth who are involved in criminal activities and got imprisoned. Our Islamic religious persons have helped the government do a lot of work in this regard, bringing many people who have been blinded by extremism back to the right and moderate faith.

In today's world, the western dominant media portrayed Muslims as terrorists, and Islam as backwardness and ignorance. The image of Islam and Muslims needs to be reshaped. Islam is love, not terror. On account of this consideration, the China Islamic Association paid much attention to propagandizing both in its website and magazines the outstanding Muslim figures, including prominent Muslim writers, scientists, honest Muslim officials and entrepreneurs, who have done great contribution to the society and the country. For example, when the catastrophic earthquake took place in Wenchuan in 2008, Muslims made abundant donations and offered selfless help to both Muslims and Non-Muslims in the disaster-stricken area. We made full coverage of these stories in our journal. After the website of the China Islamic Association was opened, we made a lot of reports on the stories that Muslims and Non-Muslims get well with each other, and help each other, and also the stories of the Muslims who made contribution to the society and the country. Our approach and efforts in this regard has worked positively to change Non-Muslims' views towards Muslims.

Conclusion: Although we have made great effort and achieved some success, we have to realize that extreme thought and terrorist activities attribute to many factors. Unilateral effort of the Islamic circle is far from being enough to eliminate extremism and wipe out terrorism. We believe that our efforts will not be in vain, as most people around the world are in pursuit of peace and tranquility. With our joint efforts, the world will certainly go forward towards the direction that everyone is longing for.

French “Laïcité” (Secularism) and Islam

Laurent Bonnefoy,

Lecturer at Sciences Po Paris,

*Associated researcher at the Institut français du Proche-Orient,
Paris, France*

France is home to the largest Muslim community in Western Europe. Exact number is unknown (as France rejects ethnic based statistics) but potentially close to 5 million, around 7% of the total population. This population is almost exclusively composed of people who arrived since the 1950s from former colonies: North and Su-Saharan Africa.

France has had a deep history of tension with religion throughout the 19th century which was apparently solved through the adoption of the law of separation of State and the Church in 1905. The law was perceived as largely uncompromising as it targeted the Catholic church which was at the time largely dominant, imposing its norms. The law literally expelled church from schools, hospitals and other public institutions. Laïcité had in a way to be brutal or radical since it meant expelling an institution from its dominant position.

In parallel, throughout the second half of the 20th century, the French population became less and less religious (with around 70% of the population which does not identify with any religion) and more and more suspicious towards public expressions of faith. Laïcité increasingly became perceived as a principle that seeks to insure that faith remains in the private sphere and is less and less visible.

With the emergence of Islam, new debates emerged and public expressions of that faith became a serious point of contention in the public and political spheres.

In the late 1980s, debate on the veil in schools. In 1989, a controversy surrounded a school in Creil where two young adolescents were expelled for wearing a veil. A ban was proposed altogether but rejected by the highest administrative legal authority.

Problem of the construction of mosques: since the state does not fund or support any faith, Muslims largely rely on foreign funding, which implied a growing suspicion and significant foreign meddling (competition between Moroccan, Algerian and Turkish control of mosques as well as Saudi intervention).

In the 1990s, growing suspicion linked to violence in Algeria and a series of attacks in Paris and Lyon that transformed the perception of Islam in the public sphere. Rising phenomenon of Islamophobia which expressed itself through the assertion of laïcité by intellectuals and political representatives, including ministers.

Heated debates on the veil (banned from schools in 2004 through a law), on halal food, on Friday prayers happening in the streets due to mosques that are too small and more recently on the burkini in beaches (with certain mayors imposing a ban on these on the beaches of the municipality).

Thereby, this expansive interpretation of laïcité was in rupture with the aim of the 1905 law. Islam is in no way dominant as the Catholic church was.

Complexity is linked to the fragmentation of political factions and parties (much like the issue of the European Union).

Uncompromising approach is supported by leftist intellectuals (like Caroline Fourest or Le Printemps républicain) in the name of the defense of Women and of a French model (opposed to an anglo-saxon multicultural model) as well as by the racist far right. Charlie Hebdo magazine became a point of contention in the mid-2000s following the publication of satirical drawings that were seen by some as bluntly islamophobic. Ten years later, the attack on their headquarters in January 2015 through which 12 people died, including the head of the paper and some of its main drawers, further restructured public debate. The attack was claimed by al-Qaida and triggered massive demonstrations in defense of freedom of speech.

The uncompromising group of intellectuals, joined by the mass media and many political figures (for example former prime minister Manuel Valls) up to the point it has become a dominant perspective, denounce those whom they label as “Islamoleftists”. These are accused, in the name of the defense of lower classes represented by Muslim populations of allegedly, turn a blind eye towards what they label as an Islamist cultural offensive. Considering these accusations towards those who defend a more authentic, less radical approach to laïcité, issues of Islamophobia are almost taboo in the public sphere and certain discriminations or discourses are left uncriticized while they would cause an outrage would they target other faiths or minorities. During the recent presidential elections, much of the debate structured around these issues with candidates (either from the right, once favorite Alain Juppé, nicknamed by some Ali Juppé or from the left Benoît Hamon, nicknamed Bilal Hamon by his opponents) being accused of being too soft on the issue of Islam. This discredited them and they lost the elections.

The heated debate amongst intellectuals and political figures is meaningful as it builds on the transformation of a collective understanding of the law of 1905. It is worrying as it only justifies discriminations which foster violence. It is also worrying as it focuses on marginal issues and neglects ones that are central. Who can seriously consider that all of France’s problems are represented by a woman who instead of wearing a bikini wears a burkini on the beach?

Islamic Radicalization: Biographies in the Context of Religious Socialization and the Radical Milieu

Evrin Ersan Akkilich,

Ph.D., Department of Islamic Theological Studies,

Institute of Islamic Studies, University of Vienna

Vienna, Austria

Introduction

The study “Islamic Radicalization: Biographies in the Context of Religious Socialization and Radical Milieu” was published last August and got a lot of attention from the media. Particularly the focus on religion in the radicalization process and the statement that religion and religious knowledge impacts on this process, generated a large amount of discussion. The main research question of the study was “How does religion affect the radicalization process?” But despite this, we approached the topic from a broader perspective and did not neglect social dimensions such as discrimination, migration, social inequality or social exclusion. The assumption of the study was that radicalization occurs as an interaction of many factors in a very complex process. For this reason a biographical approach has been applied to the research, as this method allowed us to analyze all these aspects and also provides a better understanding of the lives and circumstances of the interviewees.

In the course of the empirical study, 26 narrative interviews were conducted in several Austrian prisons. 15 with men who had been convicted of terrorist offenses related to jihad. During the period of our field research between February and May 2016, 37 men and two women were held in jail for this offense.

Radical Milieu

Based upon the findings of our fieldwork, this form of radicalization occurs as an active process. The individuals deal with certain religious doctrines, norms and values. They did not become radicalized in isolation, but in direct contact with a social environment, which we described as a radical milieu (Malthaner & Waldmann 2012). This narrow social environment presented itself as one of the central points for the radicalization process of the interviewees. Although the radical milieu is not to be equated with groups that use violence, there are – in varying intensities - forms of symbolic and logistical support for violence. Within a short period, the members of this milieu become carriers and intermediaries of these doctrines. This mission makes them more active supporters and ensures that the theological beliefs and the societal ideas based on these doctrines are spread in face-to-face relationships.

The milieu also provides a network in which forms of solidarity are practiced and a strong collective identity is created as a group of brothers and sisters who share the same goals. They also share similar experiences of discrimination.

Two important centers for the radical milieu are certain Salafist mosques and some religious authorities. The interviewees described the Salafist mosques as alternative social models and perceive them as egalitarian multicultural structures. Ethnic identities

play no role, only being a true Muslim and belonging to the Umma is important in this structure. The preachers are also highly regarded as authorities because of the way they perform their duties as true Muslims. They act as role models.

Belonging to a radical milieu is not only the result of sharing a common ideology and theological basis. They also construct an identity by positioning themselves vis-à-vis other Muslims and the wider Austrian society. They are not only a minority in the wider Austrian society, but also among Muslims. They regard other Muslims as people who have strayed from the righteous path of Islam and they do not live according to Islamic teachings. This represents a form of self-exclusion. Another important component of this identity is the rejection of the ruling political order including all democratic or state organizations. In this way they attempt to withdraw themselves from society as much as possible. One must understand this withdrawal as a kind of resistance. For example, many of interviewees reported that they refused to stand for the judge because the judge is a representative of secular jurisdiction and embodies the profane order, from which they try to isolate themselves as far as possible. They disapprove of this order because it does not represent the order of God and does not fit their religious ideas.

Although the focus of the study was not to analyze Salafism the people we interviewed shared this religious doctrine and theology. Salafism is understood here as a holistic religious and socio-political concept that regulates all areas of life. In this study we defined Salafism as “Doing Salafism” which means that Salafism is perceived as an ongoing process. Thus, this is in the context of reciprocal interactions with individuals who define themselves as Salafist, and in the interaction with social environments, and by interaction with theological texts. In this sense “Doing Salafism” operates on different levels, creates a structure of practice that mainly aims to create a “good Muslim”, which exist irrespective of time and space. Their main goal is to live as a true Muslim. The best way to do is to lead an exemplary life according their Islamic teachings, keeping themselves away from the institutions of the dominant society and also to spread their beliefs to other Muslims who do not possess this truth.

Interpretative Frameworks

Based on our interviews we analyzed the interpretative frameworks for these groups. For this stage of the analysis we used the concept of Snow and Byrd and Snow and Benford (Snow & Benford, 1988, Snow & Byrd 2007). The authors define framing in this sense as follows: “They frame or assign meaning to and interpret relevant events and conditions in ways that are intended to mobilize potential adherents and constituents, to garner bystander support, and to demobilize antagonists” (Snow & Benford, 1988, p. 198). Diagnostic framing refers to the determination of the problem and the cause of this problem. Prognostic framing provides the answer to the question “what shall be done” and the motivational framing is the framework in which the members of a movement are mobilizing.

In our sample the diagnostic framing occurs in this way: The society and the political system, as well as the global world order, is perceived as immoral and false, and therefore has to be changed. The image of the enemy here is mainly “the West”

with its harmful influence on Islamic countries. At the same time, a collective identity of victims is constructed by solidarity with Muslims who are oppressed by these regimes worldwide.

The prognostic framing in this case is the return to an (imagined) Golden Age at the beginning of Islamic history. The first three generations of Muslims, who personally experienced the rise of Islam, are regarded as exemplifying the correct way that all Muslims should live today. This return to the origins of Islam is achieved by the cleansing the faith from all unauthorized innovations (*bida*). And the establishment of a social order and a political system based on the caliphate and Islamic law.

The motivation that drives the members is, on the one hand, to live as a true Muslim and, on the other hand, the reward for those efforts in the hereafter.

Based on biographical interviews three types (recipient-mediator-ideologue) have been built to consider their function and their theological knowledge. The function in the milieu depends firstly on their theological, ideological knowledge and their performance as a true Muslim. There are figures who act as authorities, because of their theological knowledge. The interaction between these three types also influences the methods, strategies and discourses present in this milieu. In this sense, all three types are, to varying degrees, the constructor of the milieu.

In conclusion I will emphasize that in popular debates in Austria, the political and ideological side of radicalization is largely neglected. The people who are affected by this doctrine (“by this doctrine” or “by these doctrines”) and this kind of theology are portrayed as people who have no future perspective and who actually are losers. It is claimed that they lack any idea about what they do and also have no knowledge about the theology and ideology they stand for.

A religious factor, one must recognize, also plays a role with very limited, selective knowledge about Islam. Faithful belief or even fanaticism does not require any theological knowledge. One obtains a clear understanding of religious legitimacy by examining the institutional milieus in which they emerge (e.g. prisons), by looking at the role of certain mosques / preachers, or the radical social milieus, which also exist in Austrian societies.

Some groups perceive the reference to these structures and the role of theology as an attack on Islam. In debates on this study, we also experienced this attitude in some circles. But we need to have a substantive debate. Ignoring these structures, or declaring them to be non-Islamic and reducing radicalization to frustrated men, who have no notion of Islam, damages Islam as well. The challenge in this case is to develop strategies for dealing with this phenomenon in a secular democratic society, while preserving the religious freedom and rights of all religious groups.

Регулирование в сфере религиозного и религиозоведческого образования в Кыргызской Республике

Индира Асланова,

Старший преподаватель кафедры ЮНЕСКО

по изучению мировой культуры и религий,

Кыргызско-Российский Славянский университет им. Б. Ельцина

Бишкек, Кыргызстан

Необходимость повышения качества религиозного образования, равно как и введения курса по изучению религий в средние учебные заведения обсуждалась более 10 лет. Системная работа в этом направлении началась после подписания указа о реализации решения совета обороны, прошедшего в феврале 2014 года. В данном решении на Министерство Образования возлагалась обязанность: 1) по разработке концепции преподавания истории религиозной культуры с учетом освещения вопросов истории мировых религий, культур, основ толерантности; 2) внесение предложений по созданию системы контроля за содержанием образования в религиозных учебных заведениях; и 3) проведение анализа содержания образовательных предметов в высших учебных заведениях, финансируемых зарубежными партнерами и содержащих религиозный компонент. Кроме того, совместно с Государственной комиссией по делам религии КР (ГКДР), Министерством иностранных дел, в целях упорядочения обучения граждан Кыргызстана в религиозных учебных заведениях за рубежом, требовалось организовать работу по составлению соглашений с иностранными религиозными учебными заведениями для обучения граждан Кыргызской Республики⁴⁶.

Концепция государственной политики в религиозной сфере на 2014-2020 гг., принятая в ноябре 2014 года, рассмотрела в качестве одного из основных направлений – государственное регулирование в сфере религиозного и религиозоведческого образования. Концепция отмечает, что единственно законным является светский характер государственной системы образования. Основной целью и содержанием изучения религии в светских образовательных учреждениях является получение научных знаний об истории религиозной культуры, истории и теории религий, принципах светского государства, свободы совести и вероисповедания. Важным является также привитие учащимися аналитического и критического мышления, осмысления религиозных и социальных проблем, навыков бесконфликтного существования в светском поликонфессиональном обществе, формирование гражданской идентичности и правовой культуры⁴⁷.

В свое время при Министерстве образования и науки КР была создана рабочая группа по разработке Концепции преподавания и программы курса «История

⁴⁶ Решение Совета обороны КР о государственной политике в религиозной сфере - <http://www.kabar.kg/rus/society/full/71222>

⁴⁷ Концепция государственной политики в религиозной сфере на 2014-2020 годы - http://www.religion.gov.kg/ru/legal_base.html

религиозной культуры», однако, в силу объективных и субъективных причин, работу не удавалось закончить. В сентябре 2015 г. все при том же Министерстве образования была создана рабочая группа в обязанности которой входили более широкие задачи по разработке Концепции реформирования религиозного и религиозно-научного образования в КР. Общественные обсуждения концепции прошли в апреле 2016 г. в Бишкеке и Оше⁴⁸, при финансовой поддержке международной организации, работающей в сфере миростроительства – «Поиск общих интересов». Далее, 17 мая 2016 года ГКДР провело обсуждение проекта постановления Правительства Кыргызской Республики «Об утверждении Концепции реформирования религиозно-научного и религиозного образования Кыргызской Республики». На настоящий момент проект Концепции направлен его на согласование в министерства и ведомства КР⁴⁹.

Данная Концепция разделяет религиозно-научное, как научное, внеконфессиональное и теологическое (религиозное, конфессиональное) изучение религии. Развитие религиозно-научного образования включает в себя внедрение курса «Истории религиозной культуры» в 9 классах средней школы, далее общеобразовательный курс религиозно-научного образования на первых курсах в вузах и отдельная подготовка специалистов религиозно-научных (бакалавриат, магистратура, докторантура). Кроме того, в концепции заложено развитие системы повышения квалификации для преподавательских кадров и для сотрудников профильных государственных органов и институтов гражданского общества. Во время общественных слушаний наибольший интерес был направлен на курс «История религиозной культуры». Со стороны участников поступили предложения о введении курса с пятого по одиннадцатый класс. Однако, после согласования с Министерством Образования, стало ясно, что в силу загруженности школьной учебной программы наиболее оптимальным является введение предмета именно в девятом классе.

Реформа религиозного образования включает в себя, прежде всего, упорядочение системы религиозного образования и внедрение светских дисциплин в учебную программу религиозных образовательных учреждений. При этом в Концепции отмечается, что государственные органы не вмешиваются в содержание религиозного образования, за исключением случаев пропаганды экстремисткой деятельности, а регулирует только светский компонент. Совместно с Министерством Образования был составлен список потенциальных светских дисциплин, включающий в себя историю религий, историю Кыргызстана, иностранные языки и другие общеобразовательные предметы. Главная цель внедрения – способствование социализации учащихся, формирование гражданской ответственности, воспитание толерантности, расширение кругозора, предотвращение радикализации и повышения доступа к светскому образованию.

⁴⁸ В Бишкеке обсудили проект Концепции религиозного и религиозно-научного образования в КР - <http://www.ktrk.kg/post/2440/ru>

⁴⁹ Пресс-релиз по обсуждению проекта постановления Правительства Кыргызской Республики «Об утверждении Концепции реформирования религиозно-научного и религиозного образования Кыргызской Республики» - <http://religion.gov.kg/ru/obsugdenie170516.html>

В 2016 году прошло пилотирование предмета «История религиозной культуры» в 10 общеобразовательных школах республики. Рабочей группой при Министерстве Образования и ГКДР, при финансовой поддержке Центра Осло по правам человека, был разработан соответствующий учебник, включающий в себя историю религий, этические принципы и основы толерантности, изложенных в различных вероучениях. Несмотря на то, что несколько государственных вузов занимаются профессиональной подготовкой религиоведов, что не удовлетворяет потребностей страны в преподавателях. В связи с этим, на первоначальном этапе предполагается, что учителя истории или других гуманитарных наук могут взять на себя данные функции, после прохождения соответствующей подготовки. Для учителей пилотных школ в августе 2016 г. был проведен трехдневный тренинг по преподаванию курса. На тренинге, наряду с разбором учебника, участники рассмотрели различные методы преподавания, развитие у учеников навыков критического и аналитического мышления и ознакомились с опытом преподавания предмета о религии в Норвегии. По итогам пилотирования учебник был отредактирован с учетом рекомендаций учителей пилотных школ, учеников, представителей религиозных общин, экспертов и др.

В рамках повышения религиоведческой грамотности сотрудников государственных и правоохранительных органов активно проводятся различные тренинги. Так, весной 2015 г. для сотрудников региональных структур охраны общественной безопасности (ООБ) МВД КР, сотрудников региональных структур 10 управления МВД КР и ГКНБ КР, а также для полномочных представителей Правительства КР в областях были проведены тренинги на тему «Повышение религиоведческой грамотности и информированности по вопросам религии сотрудников правоохранительных органов и представителей государственных структур»⁵⁰. Тренинг проводился при финансовой поддержке организации «Поиск общих интересов», в рамках проекта по противодействию насильственному экстремизму в КР. Также в мае 2015 г. в Академии государственного управления при Президенте КР совместно с ГКДР проведены краткосрочные курсы для сотрудников участковых инспекторов милиции г. Бишкек на тему «Религиозный экстремизм. Основные понятия. Анализ религиозной ситуации города Бишкек»⁵¹.

В плане повышения качества религиозного образования работа ведется в основном с исламскими образовательными учреждениями. В 2014 г. было инициировано открытие фонда развития духовной культуры «Ыйман», основной целью которого является *«развитие духовной и религиозной культуры, поддержка инициатив, направленных на повышение духовного и интеллектуального потенциала граждан, оказание содействия государству и гражданскому обществу в укреплении межконфессионального согласия, веротерпимости, выработке эффективных форм и методов противодействия проявлениям религиозного экс-*

⁵⁰ http://www.religion.gov.kg/ru/lekcii26_270215.html

⁵¹ АГУПКР проводит курсы для участковых инспекторов г. Бишкек по предотвращению религиозного экстремизма - http://agupkr.blogspot.com/2015/05/blog-post_46.html

тримизма»⁵². Фонд реализует свою деятельность по нескольким направлениям, включающих проекты по поддержке писателей и поэтов «Калем жана ыйман», проект «Информационное пространство», направленный на создание альтернативного экстремистскому информационного поля, проект «Интеллектуальные инвестиции», объединяющий талантливую молодежь и проект по повышению потенциала и уровня образования священнослужителей⁵³. Согласно отчетам фонда за семь месяцев 2016 г. 795 священнослужителей страны прошли обучение в рамках проекта «Повышение потенциала и уровня образования священнослужителей». В целом обучение по 12-дневной программе прошли обучение 2295 человек. Кроме этого издаются книги, проводятся различные встречи и акции, создаются социальные ролики и фильмы⁵⁴.

Весной 2015 г. профильным органом был проведен мониторинг религиозных учебных заведений в 4 областях. В результате мониторинга было выявлено несоответствие техническим нормам, несоответствие учебных программ, принятому ДУМК стандарту⁵⁵, а также «некомпетентность религиозных деятелей»⁵⁶. Для решения этих проблем Государственная комиссия по делам религии разработала несколько образовательных проектов, включающих в себя интеграцию светского и религиозного образования и подготовку руководящих кадров ДУМК⁵⁷. Первое предполагало создание теологического колледжа, предоставляющего как религиозное, так и общее светское образование. Презентация колледжа прошла 6 июля 2016 г., учредителями являются Министерство образования и науки КР, Госкомиссия по делам религий, ДУМК и Университет имени Арабаева⁵⁸. Выпускники колледжа получают диплом «государственного образца, позволяющий поступить в любой светский вуз страны», видимо, подразумевается аттестат о среднем образовании. И с другой стороны, его выпускники получают «сертификат или диплом о религиозном образовании, могут работать имамами на местном уровне»⁵⁹. Неизбежно возникает вопрос о компетентности молодого выпускника и его подготовленности для работы и служения в качестве имама. Кроме того, не противоречит ли это принципу государственной политики в сфере образования, изложенного в законе «Об образовании» статье 4 – «светский характер обучения в государствен-

⁵² Официальный сайт фонда «Ыйман» - http://ru.iyman.kg/about_us/

⁵³ Там же.

⁵⁴ Отчет Фонда «Ыйман» за 7 месяцев 2016 года - <http://ru.iyman.kg/main/520-otchet-fondayuuman-za-7-mesyacev-2016-goda.html>

⁵⁵ Будущее религиозного образования в Кыргызстане - <http://knews.kg/235656/budushhee-religioznogo-obrazovaniya-v-kyrgyzstane/>

⁵⁶ В Кыргызстане 60% религиозных деятелей некомпетентны - <http://knews.kg/228947/v-kyrgyzstane-60-religioznyh-deyatelej-nekompetentny-ekspert/>

⁵⁷ Будущее религиозного образования в Кыргызстане - <http://knews.kg/235656/budushhee-religioznogo-obrazovaniya-v-kyrgyzstane/>

⁵⁸ Пресс-релиз о презентации теологического колледжа при Кыргызском государственном университете им. И. Арабаева - <http://www.religion.gov.kg/ru/koledg010716.html>

⁵⁹ Будущее религиозного образования в Кыргызстане - <http://knews.kg/235656/budushhee-religioznogo-obrazovaniya-v-kyrgyzstane/>

ных и муниципальных образовательных организациях»⁶⁰.

Следующий образовательный проект – подготовка руководящих кадров ДУМК – предполагает создание института подготовки и переподготовки руководящих кадров ДУМК. На наш взгляд, это также нарушает светский характер обучения в государственных образовательных учреждениях и «нейтральность» государства по отношению к религиозным организациям, так как институт подготовки создан «под контролем государства на базе университета имени Арабаева»⁶¹. Принимая во внимание своевременность и актуальность наличия подобного института, целесообразнее было создать его при религиозном образовательном учреждении, в частности Исламском университете.

Особо стоит отметить существующую практику смешения религиоведческого (светского) и теологического (религиозного) образования, существующую на постсоветском пространстве. Политика советского союза по отношению к религии привела существенному отставанию от мировых процессов, связанных с развитием религиоведения. После обретения Кыргызстаном независимости, существовавшие ранее кафедры научного атеизма были переименованы религиоведческие, что породило у населения и в высших образовательных структурах ложное представление о религиоведении как об атеистическом образовании и теологии как о научном и независимом. Вследствие данных процессов в государственных высших учебных заведениях начали открываться кафедры теологии, которые, в основной массе, спонсировались иностранными государствами.

Предпринятая в Концепции попытка разграничить данные виды образования не привела к успеху, что видно из вышеприведенных практик. Более того, Министерством Образования КР был утвержден образовательный стандарт по теологии. Для справки теология (греч. theos – Бог и logos – слово, учение) – спекулятивное учение о Боге, основывающееся на Откровении, т.е. божественном Слове, запечатленном в сакральных текстах теистических религий (в иудаизме – Торой, в христианстве – Библией, в исламе – Кораном)⁶². Поскольку вероучительные особенности и представления о нормах жизни у каждой отдельной религии свои, то теология носит исключительно конфессиональный характер. Так, нужно говорить отдельно о мусульманской и христианской теологии, которые также будут делиться, например, христианская – на католическую, православную, протестантскую и, далее, протестантская – на лютеранскую, кальвинистскую и т.д. Таким образом, создание «единой системы государственного религиозного образования»⁶³ и единого стандарта по теологии является утопичным.

⁶⁰ Закон Кыргызской Республики «Об образовании» - <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/1216?cl=ru-ru>

⁶¹ Будущее религиозного образования в Кыргызстане - <http://knews.kg/235656/budushhee-religioznogo-obrazovaniya-v-kyrgyzstane/>

⁶² Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004. - http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1212/ТЕОЛОГИЯ

⁶³ Исламское образование: взлеты и падения - <http://kutbilim.journalist.kg/2013/07/12/islamskoe-obrazovanie-vzletyi-i-padeniya/>

Islam in a Modern Central Asian Secular State; Relations Between the Secular State and Religion in a German Perspective.

Arne C. Seifert,

Ph.D., Ambassador rd., Central Asia Adviser,

*Institute for Peace Research and Security Policy of the University of Hamburg,
Hamburg, Germany*

This conference takes place in the right time and the right place, Kyrgyzstan.

On behalf of the Institute for Peace Research and Security Policy of the University of Ham-burg I would like to thank the organizers for their initiative, especially the President of the Kyrgyz Republic, H.E. Almaz Sharshenovich Atambaev, the State Commission on Religious Affairs of the Kyrgyz Republic and the Fund for Development of Spiritual Culture “Yyman”.

Allow me to mention briefly that our institute has been paying great attention to the developments in your region, ever since Central Asia’s young states became independent. In particular, we studied the processes of transformation and state building, the relationship between the secular state and Islam as well as the necessity of secular-Islamic confidence building, which had been obvious for a long time.

Our institute has met with Central Asian secular and Islamic colleagues several times for sharing German experience of the relations between the state and religion.

As a matter of fact, one of the most productive joint brainstorming was dedicated to “Good Governance in Secular States with Muslim Population Majority”. It must be underlined that it took place in cooperation with the Kyrgyz Institute of Strategic Analyses and Prognosis”, here in Bishkek, already in the year 2008. One important conclusion of that brainstorming must be highlighted next to the fact that it has been drawn so many years ago:

“The secular elite together with the Muslim part of the population should agree on such an understanding of common tasks that unites secular values with the specifics of our religious fellow citizen... The state, clergy, citizen and civil society need to define the role of religion in shaping our national state.”

If I now come back to the topic of our conference, “Islam in a modern secular state”, I would like to summarize my central message clearly: The secular state in Central Asia should adjust to new religious and, therefore, social conditions which emerged out of the processes of na-tional state building of the last quarter of a century.

To be precise: It is not the constitutional principle of secularism that is to be questioned. What should be adjusted is an initial assumption from a time when the constitutions of the young Central states were still formulated outgoing from the previous, Soviet understanding of secu-larism, according to which state and religion must be separated from each other. However, if most of its population is Muslim, the state cannot any longer separate itself from its Islamic citizens. Hence, secular societal strategy and policy should be adjusted. The secular state must gain its strength

from the ability to keep the society in balance even under changing religious and social conditions. There should be a policy of tolerance and dialogue between and within different religious currents, including the Islamic. This requires prudent and reasonable support for tolerant Islamic citizen and representatives interested in national consolidation.

The fact, that Islam has become the dominant legitimate religious confession of Central Asia again raises manifold substantial questions, out of which the separation of state and religion seems to be the most significant and probably the most critical one.

I shall return to this central question later. Let me come first to the aspect that a secular state and religion must be mutually separated from each other.

How does the German version of relations between state and religion look like?

First of all, it must be underlined: secularization in Europe in no case emerged historically from an anti-religious society; not does it mean anti-religious society today.

In Germany (as well as in other European countries) secularization emerged as a method of regulating the relationship between the “worldly” state, and the “heavenly” divine.

It is generally believed that secularized societies individualize the finding of the meaning of life through religious institutions, and, on the other hand, the upholding of this individual right by the state. Besides other fields the state is involved in, it “specializes and concentrates on upholding order”.

As lesson from cruel religious wars around secularization in Europe from the 16th to the 19th century, Germany developed a cooperative model of state-religious cooperation, which is not based on the predominance of one side over the other.

Not only does the state expect the church to abstain from managing secular affairs, but also the church from the state that it refrain from interference in religion, administrative and theological affairs of the church.

However, at the same time both sides base their actions on the assumption that it is impossible to divide the people - the state's citizen - and their religion from each other.

Hence, there is a commonality between the state and the church, requiring their cooperation, and at the same time making it possible.

The system of cooperation prevailing in Germany is based on three principles:

1. Freedom of religion. This includes personal and collective freedom of religion. Religious content is considered a domain absolutely forbidden for the state. The state takes care that the freedom of religion of all citizens is guaranteed. It also includes that every citizen can create its own religious community. The state intervenes only when the founders with their religion enter the broader secular stage.

2. Neutrality of the state in relation to religious and church affairs. The state intervenes only when public affairs are affected by religious behavior; examples for this include religious laws, state church law, symbols, and civil servants.

3. Equality of all religious communities. Furthermore, the German state church law is a flexible system that is open for improvement.

The relations of the state to different religious communities are regulated based on formal agreements. They regulate the rights and obligations of the parties to the

agreement.

It is worthwhile noting that the churches maintain official representations at the level of the Federal government, which provides them with the opportunity to discuss issues in direct contact with government agencies.

Also, churches are involved in the process of legislation. They receive all federal-level draft laws which relate to aspects relevant to religious or church life.

Finally, the churches work very actively in the charitable field. They themselves support hospitals, nursing homes, kindergartens and schools. For example, health care in Germany would not function without church hospitals.

The picture of the German model of cooperative secularism drawn above raises the question of how much it conflicts with the specifics of Islam, in which there is no church, or, in other terms, how cooperative secularism is compatible with Islam. Together with representatives of four million Muslim citizens living in Germany, the secular administrative regime has been adopted also to the requirements of their religious life. Cornerstone of those relations is a so-called “Islamic conference”, a permanent consultative institution for the dialogue of Islamic communities with the central state, Federal Lands and public organizations based on constitutional values.

The Conference makes recommendations and meets at two levels: at the plenary level and at the level of a permanent acting preparatory committee. At both levels involved are the Chancellery of the Federal Chancellor, the Ministry of Interior, the Family Ministry, the Federal Lands and other institutions. The questions debated at the two levels include:

- Islamic education in schools and Islamic theology in universities (which has already been introduced in five of the 16 Federal Lands);
- cooperation with youth on religious affairs;
- consensus on valued, for example, regarding gender equality;
- prevention of extremism.

Today, Germany has to find new strategies for coping with an increasing number of Muslims living in Germany and Europe and also of Salafists. The number of individuals adhering to a Salafi interpretation of Islam increased from 3.800 people in 2011 to more than 10.000 last year. Certainly, among a population of 80 million German Christians, tens of thousands of Salafists will fail to create an Islamic caliphate. They could, however, be able to create an Islamic parallel society among the four million Muslims in Germany, with all kind of problematic implications.

At this point, I return to my initial hypothesis: The modern Central Asian Muslim secular state should adjust to its new religious environments.

Requirements of adjusting secular rule and ruling to new a religious environment.

First, it seems about time to reflect on the consequences of the fact that at an historically un-precedented tempo of just 25 years after state independence, more than ninety percent of Central Asians – about 52 million out of 57 - profess again their original religion, Islam.

It should not be forgotten that Islam in Central Asia has historical roots of one thousand years, while secularism has been implanted from outside less than a hundred

years ago by the Soviet state.

However, the fact that an absolute majority of the population sees Islam as its religious home marks a caesura in the history of Central Asian state independence.

I do not perceive this process as a negative one. I perceive it as a natural, organic part of state building in Central Asia in the context of which an overall national religion can also act as a constitutive factor of national identity formation.

One should not allow this positive substance to be overshadowed by the current anti-Islamic hysteria in the West. This conference should help prevent these negative developments from being passed on to our substantive debates. My intellectual premise is that all political and religious processes develop and take place under real-world social conditions as well as tangible subjective influences.

Central Asians remain a peaceful populace.

Second, if over ninety percent of population, man women, youth, chose Islam as their religion, values, ideology, and every-day behavior, then this creates a new situation which was not considered in the proclamation of the young Central states as secular, and at that time had most certainly not been foreseeable.

However, such a new environment also changes parameters for the preservation of social peace by politicians and civil society. “The states of Central Asia are facing a prospect in which the influence of political Islam will spread and new forms of its interaction with the secular power will appear. [...] Because Islam will remain the most crucial factor of national and political life, one cannot count on its weakening.”

Third, the new quality of the “Islamic factor” in the common Eurasian space should be borne in mind also by European politics. Currently, European priorities are overshadowed by fighting terrorism and jihadism in Afghanistan and the Near and Middle East, while overlooking that Europe and, in particular an Eurasian organization like the OSCE, have, so to speak, their “own” Eurasian Islam, Muslim populations and elites. In other words, time has come to openly discuss the question of how Europe’s relationships to states or even entire regions of Muslim-majority populations might look like.

At this point, I am changing my own elaborating perspective by asking

“What would modernity of secular-Islamic relations be in a Central Asian secular state with a Muslim majority of citizen?”

From the point of view of “looking after modernity”, I find it essential for Central Asian’s Muslim, Christians, Buddhists, non-religious citizen and “the secular state” – to start calling forth their own specific resources, potential and ability of and for modernity, and exploit them as source of inspiration.

For that aim, which potential discloses our research?

First: Should traditional Islamic models of relations between “Islam and state” be reproduced in Centrals Asia? Since this region has, in terms of religion, returned to the Islamic world, growing interest in studying various interpretations of traditional Islamic states can be regarded as natural. Obviously, there is also the search for experience that could be carried over to the young Muslim states of Central Asia. However, in times when even Muslim secular states, which until very recently had been regarded as

modern start to slip away into a kind of “Islamic gloominess”, there should be asked to which extend those traditional models of are suitable for Central Asia.

As a matter of fact, in shaping modern secular-Islamic relationships, the specific essentials of Central Asia’s social development should play the decisive role.

Such as: its societies, including Islamic “Ijtihad” are faced with problems incomparable with traditional Islamic states, what also applies to the Soviet period. Take alone the process of “emancipation of Islam from its sociocultural ghostly existence” during the 70-year Soviet period”, as one Kazakh scientist characterized the mass appeal to Islam recently in a conversation with me. However, in this specific case, emancipation requires an important explanation, rooted in the specifics of post-Soviet transformations: Islam did not emancipate itself. Instead, the people liberated Islam with their inherent will to free themselves from the humiliating restrictions of their religious freedom during the Soviet period in an act of their own religious self-realization.

This provides Central Asian’s religiosity with a distinctive character, which significantly differentiates Muslims’ attitude towards Islam from those in traditional Islamic states. Such a specific character of religious emancipation seems unique so far. It also raises questions: Can such a character open doors for the “emancipation” also in a broader sense? Are there elements of emancipatory substance in the Islamic Uma still alive? Alive in which regard? What about the expectations of young Muslims regarding their social prospects - will their expectations for improving their quality of life be implemented by Islamic policy, the main criterion of which is “the achieved satisfaction of Allah”? Or will it be necessary for the Central Asian societies to find a version of an Islamic state interpretation and Islam in general that takes society more quickly to modernity? Presently, creative criteria of “Islamic modernity” can neither be found in “Eastern” models of Islamic order, nor in Western treatment of Muslim communities. Such a vacuum of modern models for secular-Islamic relationships provokes the question as to whether Central Asia should not develop its own autochthonous model.

Second. In Central Asia, the secular lifestyle and government enjoy the sympathy of a large part of the population: Only 12 percent of Muslims in Central Asia support the introduction of the sharia system as official law, and only 28 percent are in favor of giving religious leaders a political role. A total of 71 percent sees no contradiction between Islam and the modern world. 70 percent support granting women the right to file for divorce, and 73 percent support the right of women to choose to wear the veil. Suicide attacks are seen as irresponsible by 82 percent in Kyrgyzstan, by 85 percent in Tajikistan and by 95 percent in Kazakhstan. 92 percent support complete religious freedom. Moreover, in the region prevails a high level of education in Central Asia, with an illiteracy rate of only 2 percent among the population of an age of over 15 years.

Third: The Islamic elites also feel connected to their young states and are interested in good relationships with Europe. Islamic politicization is still at an early stage, which temporarily keeps the possibilities for its misuse for extremist goals within bounds. Also, most of the advocates of political Islam still differ from those in other regions

of the world. In the Soviet period, they enjoyed a secular education and became acquainted with European philosophy and culture, rationalism and dialectics. These favorable conditions for a constructive relationship might, perhaps, no longer be there one generation from now. Europe should contrive to make use of these distinctive characteristics.

Fourth, in Central Asia, on the Islamic side there was, until recently, no unanimous rejection of the secular state charter and the willingness to recognize it under certain conditions, and co-exist with it based on mutual recognition.

In this context, Tajik experience must be remembered: It should be emphasized that the then-Chairman of the PIRT, Said Abdullo Nuri, during the phase of government participation gave up the strategy of creating an Islamic state. This position was also supported by the “philosopher” of the PIRT and Member of Parliament, Mohammadsharif Hikmatsoda. Even on his sickbed, he shared with me the insight that the armed struggle of the Islamic opposition for an Islamic state in Tajikistan had been a mistake. The most important task of an Islamic party, so Hikmatsoda, is to strengthen people in their faith and to provide them with the best conditions.

Nuri and Hikmatsoda, as well as others among the ranks of the PIRT saw the problem with a militant orientation, in that their perspective placed emphasis on the power question and motivated the society to achieve its connection with Islam through a change of the political order. Because this concept presupposes a power struggle, it inevitably leads to conflict.

Nuri repudiated this approach by changing from a strategy of the “Islamic state” to that of an “Islamic society.” He saw in the latter the only possibility of retaining the Islamic character of his party, and its legitimacy under the conditions of a secular state. Thereby, he approached an altered Islamic society concept, according to which a stronger secular constitutional state makes it possible for its citizens to turn to religion through the guarantee of religious human rights. Nuri understood the “Muslim community” as a behavioral framework for people, in both their personal spheres as well as vis-à-vis other elements of the society, in harmonization with the rules of Islam. Guaranteeing this, according to Nuri, requires neither a change of the constitutional order nor taking up illegal political action. From this fundamental position Nuri supported the secular character of the state.

The significance of this conceptual shift lies in taking the power question away from the first point of the Islamic political “agenda” whereby the tension in the secular-Islamic relationship can be reduced. What remains is a meeting of different values in the socio-cultural sphere as well as in the political space, which lies within the normal parameters of a democratically composed society.

It should be added that this position stands not alone in the region. From our experience of peace research in Central Asia, it can be said that all Islamic colleagues we met share such a humanistic and politically sober minded position.

Summing up: With regard to the relationship between Islam and a Central Asian modern secular state, I regard all the conditions explained above as favorable. Since they are favorable, they give way to the following question:

Should not Central Asians societies be able of developing their own autochthonous model of modern relations between Islam and the secular state?

I am convinced that for such a type of a modern Central Asian state we will not find a match anywhere else in the Islamic world, either regarding the nature of secularism, or the specificity of the Muslim population.

If the goal is to guarantee peaceful evolutionary conditions for the blooming of the young Central Asian states, then it does not depend on either secularism or Islam, neither to what extends the state's citizen are Muslim, believers of other religions, non-believers, or atheists.

Then it comes down to a completely different dimension of discussion - about comprehensive development and methods of coping with contradictions in society.

I would like to conclude with the following thoughts: Answering these complex questions – and they must be answered – uncovers new criteria and opens up intellectual fields, based on which it is expedient to look for ways to modernize the state, including for the specific application of the principles of secularism. Including the question on what basis would it be possible to “dock”, or “synchronize” secularism and Islam without neglecting Islam's broad, holistic understanding of the internal and external worlds. Both “Islam” and the secular state should strive “for consensus” “in a democratic way”.

Such a system of peace between religion and politics opens access to the broad understanding of the world by Islam as a unity of its believers, Uma and god. Once contradictions between the state, more precisely the secular state power, and the religion of the Muslim society can be removed or softened, it becomes easier to speak about common uniting interests of the entire society. This also does not mean that unlimited political opportunities of action arise for the religious sphere. On the contrary, from peaceful coexistence between the secular state (power) and religion, modernizing impulses may well come into existence if this coexistence is organized productively.

Such a design of coexistence will not lead to an Islamic state. Rather, it can be considered a “modern” version of secularism adapted to a modern Central Asian Muslim society.

Is this mere fantasy?

Вопросы укрепления идентичности и предотвращения религиозного экстремизма в Таджикистане

Шерали Ризоён,

Кандидат политических наук,

Начальник Управления анализа и прогнозирования внутренней политики

Центра стратегических исследований при Президенте Республики

Таджикистан

Актуальность темы статьи обуславливается тем, что сегодня в мире наблюдаются трансформационные процессы, которые непосредственно влияют на внутреннюю ситуацию светских государств и ценностную ориентацию граждан. Как известно, проблемы связанные с идентичностью и ее особенностями сегодня актуальны для многих регионов мира, в том числе для Центральной Азии и Таджикистана. Рассматривая теории идентичности мы приходим к такому выводу, что данное явление имеет сложный и изменчивый характер. На этот процесс влияют различные условия и обстоятельства. Поэтому постоянное и непрерывное исследования этой тематики приобретает особую актуальность.

Тема «Ислам и светское государство» в Таджикистана широко обсуждалось в начале 2000-х годов. «Светскость» в Таджикистане является конституционной нормой, которая отражена в ст.1 Конституции РТ. В Таджикистане проблематике светского государства посвящены коллективные издания и специальные исследования. Было проведено множество научно-практических конференций, семинаров и других научных мероприятий. Сегодня, анализируя накопленный опыт можно отметить, что активное обсуждение этой тематики содействовало укреплению мира и единства в нашей стране. Таким образом, опыт Таджикистана показывает, что обсуждение процессов и тенденций общественной жизни страны, с учетом укрепления светскости государства способствовало обеспечению стабильности и безопасности.

Анализ ситуации в Центральной Азии показывает, что использование религии в качестве инструмента достижения политических целей, приводит к радикализации традиционных обществ и отрицанию светских ценностей общественного развития. Предпосылки для такого развития событий имеются в каждом государстве региона, однако они имеют различную характеристику с учетом уровня религиозности населения. Так, страны Центрально-азиатского региона находятся в процессе укрепления своей национальной государственности и формирования общегражданской идентичности, которая исходит от государства. Этот фактор, с учетом неустойчивости или уязвимости национальной идентичности привело к тому, что в начале формирования нации-государства или государства-нации в странах региона наблюдается процесс разложения идентичности или «кризис идентичности».

В этом процессе Ислам ханафитского толка, как традиционное религиозное течение региона является одним из важных сегментов национальной

идентичности наций и народностей ЦА и выступает объединяющим фактором. Рост уровня религиозности населения можно рассматривать как поиск традиционной идентичности и этот процесс используется со стороны религиозных экстремистских организаций для насаждения своих идей. Молодежь в силу своей природы и отсутствия жизненного опыта легко воспринимает различные идеи и интерпретации религиозного мировоззрения.

Другим условием роста радикализации можно назвать издержки «переходного периода». Как известно, наиболее благоприятной почвой для возникновения экстремизма и радикализма, считается время, когда общество переживает эпоху политической, социально-экономической и духовной трансформации. В этот период происходит процесс переосмысления сложившихся традиции и ценностей. Именно в этой стадии находится сегодня наше сообщество. Анализ роста радикализации, особенно религиозного толка приводит к такому выводу, что сегодня наблюдается процесс «кризиса светских ценностей», который в силу различных обстоятельств не может конкурировать с мировоззрением экстремистских религиозных течений. Данный процесс начался после активизации нетрадиционных религиозных течений в конце 80-х и в начале 90-х годов XX века.

Одна из внешних угроз считается воздействие на информационную среду, с целью формирования и навязывания общественного мнения извне. Экспорт нетрадиционных религиозных учений из различных регионов исламского мира, с учетом переходного периода, а также религиозной неграмотности населения находит своих сторонников.

Таким образом, укрепление идентичности с усилением роли традиционной религиозной школы, в данном случае ханафитского мазхаба имеет определяющее значение.

Результаты исследования проблематики экстремизма и радикализма в Таджикистане показывают, что сегодня можно перечислить различные причины и факторы привлечения граждан, в том числе:

- отсутствие постоянной работы;
- отсутствие религиозного образования;
- замкнутость кругозора и низкий уровень образования;
- проблемы с «социализацией»;
- жизнь в трудных условиях (отсутствие возможности для развития);
- обещание финансовых ресурсов (желание заработать «быстрые» и «легкие» деньги);
- «промывка мозгов» и попадание под влияние негативного (радикального) мировоззрения;
- люди из «проблемных» и «неполных» семей и т.д.

Изучение отдельных примеров показывает, что молодежь, которая вступила в террористические группы, имела хорошие возможности для развития и социализации, например:

- люди из обеспеченных семей: эксперты их относят к «среднему классу», из

семьей предпринимателей, представителей интеллигенции (учителей, врачей и т.д.);

- с религиозным образованием или из семьи местных религиозных деятелей;
- «успешные люди», которые занимались предпринимательством (бизнесом), т.е. имели свое дело, и воспитывали детей, отправляли родителей в хадж и т.д.

Таким образом, проблема экстремизма приобретает комплексный характер, и для ее решения требуются принятие на вооружение таких мер.

Следует отметить, что общая тенденция по Таджикистану за 2016 год показывает, что снижается уровень привлечения граждан в экстремистские группы. Основными причинами снижения уровня радикализма и экстремизма являются:

- масштабная профилактическая работа по предотвращению экстремизма и радикализма от уровня сел до области со стороны местных муниципалитетов и правоохранительных органов;

- тесная связь государственных органов со СМИ по вопросу формирования необходимого общественного мнения;

- поражение ИГИЛ и военная операция России и международной коалиции во главе с США в Сирии и Ираке, т.е. усиление международной борьбы против ИГИЛ;

- закрытие экстремистско-террористической организации ПИВТ и ее изданий, которые выступали в качестве платформы для пропаганды экстремистских настроений среди верующих, а также ограничение деятельности ряда экстремистских организаций;

- использование различных методов предотвращения, от информирования населения до наказания лиц со стороны правоохранительных органов;

- и самое главное то, что сами граждане поняли разрушительное и негативное последствие экстремизма и терроризма, и игры соответствующих групп от имени Ислама.

Принятие Национальной стратегии по предотвращению экстремизма и терроризма до 2020 года также сыграло положительную роль. Так как, в процессе подготовки этого важного документа участвовали активные слои таджикского общества, государственные служащие, сотрудники правоохранительных органов, ученые, эксперты, представители гражданского общества и т.д.

В заключении предлагаются следующие выводы:

Во-первых, проблема экстремизма в большей степени имеет информационный характер и требует надлежащей работы в информационном пространстве. Таким образом, использования возможностей средств массовой информации в укреплении идентичности и умножения «светского капитала» приобретает особую актуальность.

Во-вторых, предоставление альтернативной информации для пользователей социальных сетей и информационных ресурсов для «оздоровления» информационного пространства и укрепления «светского капитала». Т.е. создание культурно-просветительских ресурсов для различной категории граждан, чтобы

они для решения своих нужд и вопросов обращались к официальному духовенству. В этом направлении необходимо уделить особое внимание на разработку национальных и региональных культурно-просветительских платформ с целью агитации традиционного ислама, а также производство аудиовизуальных продуктов для различных слоев населения.

Сегодня экстремистские и радикальные группы широко используют аудиовизуальную продукцию для распространения своих идей и взглядов. Поэтому работа в этом направлении имеет превентивный характер, так как предоставляет профессионально подготовленную продукцию на основе традиционного ислама потенциальным «потребителям» и может содействовать снижению уровня этих негативных явлений.

В-третьих, широкое использование возможностей мобильных приложений для формирования антиэкстремистского мировоззрения молодежи и развития светского капитала.

В-четвертых, разработка и реализация информационных проектов, в том числе «продуктов», в рамках социального моделирования политики, а также усиления светского капитала в обществе. Данный шаг позволит в краткосрочной перспективе объединить общие усилия государственных органов и институтов гражданского общества в формировании благоприятной информационной среды и в долгосрочной перспективе позволит заметно улучшить качество национального контента, что необходимо для обеспечения информационной безопасности и укрепления естественного иммунитета.

В-пятых, с учетом новых вызовов и угроз информационного характера, необходимо укрепить потенциал национальных СМИ в деле предотвращения религиозного радикализма и экстремизма. Повышение квалификации журналистов, формирования пласта профессиональных работников СМИ, которые предоставляют обществу репортажи, журналистские расследования и аналитические статьи по этой тематике позволит скоординировать общие усилия для снижения уровня радикализма среди молодежи и распространения экстремистских течений.

Некоторые аспекты легитимности власти и обеспечения народовластия в доктринальных источниках исламского права

Нурлан Исмаилов,

Кандидат юридических наук, доцент

Заведующий кафедрой «юриспруденции»

Международного университета Ала-Тоо

Бишкек, Кыргызстан

В государствах, независимо от господствующей идеологии и религии, религиозный фактор был и остается одним из главных и существенных в обустройстве общества. Религия во все времена оказывала огромное влияние практически на все аспекты жизнедеятельности общества, не обошла она и политическую сферу.

Развитие исламской политико-правовой мысли тесно связано с проблемой формирования теории халифата и ее легитимности на основании исламских норм и принципов. Первые 4 халифа, которых называют праведными [1, с.56], подчеркивали особый аспект легитимности, так как в их избрании прибегали к использованию таких институтов как принципа *shūrā* (консультация с участием известных сподвижников Пророка Мухаммеда), *‘aqd* (договор, решение) и *bay’ah* (конституционно-правовой договор правителя с народом об основных условиях избрания и правления) [2]. По мнению многих ученых Абу Бакр и Али Абу Талиб пришли к власти на основании выборов, Халиф Умар Бин Хаттаб и Осман стали халифами на основании правопреемничества власти. В эпоху праведных халифов были известны две формы формирования власти: выборы и установление правопреемника власти с последующим принятием присяги верности народа перед халифом.

Однако в эпоху правления династии Омейядов были известны методы политического завоевания власти, и эта тенденция создала различные взгляды и споры в мусульманском обществе, постепенно *‘aqd* (договор решение), и *bay’ah* (присяги) изжили себя и государство и постепенно перешли к полуаристократической монархии. В эпоху Омейядов формирование государственной власти, а также ее взаимоотношения с обществом перетерпели фундаментальные изменения и естественно данные события дали толчок для возникновения разных точек зрения о легитимности государственной власти.

Основатель Ханбалидской школы исламского права Ахмед ибн Ханбаль (855 г.г.) [3, с. 30-31] создал новый прецедент, который состоял в том, что в случае нескольких противоречивых подходов к легитимности действующего правления, для обеспечения единства сообщества был сделан выбор в пользу повышения авторитета халифа, как политического символа и единства мусульманского джамаата, для обеспечения стабильности и безопасности.

В период Аббасидов внешние завоевания мусульман замедляются,

исламская религия постепенно распространяются среди неарабского населения, и исламские ценности становятся на определенных территориях универсальными, и постепенно переходят из мононациональной религии к многонациональной, формируются различные региональные мусульманские государства. Для поддержания порядка исламская политическая теория строится на принципе послушания правителя и необходимости избежания междоусобных конфликтов. Данная тенденция приводит к становлению иерархической системы общественного устройства: разделению общества на сословия и становлению иерархии государственных органов. Каждый человек имеет соответствующую инстанцию, каждый государственный служащий имеет определенный ранг, а глава государства (халиф, султан и т.д.) стоит на вершине государственной власти. Постепенное абсолютизация высших иерархий государственной власти, наделенных неограниченной властью создала тиранию, всякая оппозиция к власти считалась богохульством, и результатом данной тенденции настала эпоха глубокого кризиса в исламском мире.

При этом в мусульманском обществе всегда была актуальной легитимность правящих династий. Многие исламские мыслители избегали связываться с политикой и давать какие-либо оценки деятельности властей. К примеру, Аль-Маварди, избегая оценки легитимности действующих правящих династий, большей частью проводил анализ государств в исторической ретроспективе. В своем труде Ташхил Ал-Назар, Аль-Маварди он утверждал, что если узурпатор власти опирается на право и проводит справедливое правление, то он может получить одобрение и его власть может носить титул халифа [4].

Аль-Маварди проводил глубокое изучение характеристики халифа, особенно указывал на основные подходы взаимоотношений власти и общества. Он отмечал, что монарх занимает самое высшее место в государстве и люди должны верно служить ему, потому что он является тенью Бога на земле, а монархия является самой лучшей формой правления. Но при этом он не затрагивает проблему несправедливого правления, наоборот он указывает, что люди не должны вести спор с правителями и не должны восстать против него, так как правитель, подчиняясь Богу, практикует одновременно религиозные и правовые обязанности [5].

Однако бесспорная покорность мусульманской уммы перед монархом не является исключительной теорией среди исламско-суннитских мыслителей. К примеру великие мыслители Хасан-Басри (ö. 110/725) и Ебу Ханифе (ö. 150/767) не покорились политической воле правителей и остались противниками формирования политического понятия суннитского ислама. Хасан Басри был одним из противников покорности народов перед Омеядской династией с использованием понятия Кадер [6] и обвинил их в искаженном использовании данного понятия [7].

Непокорной позиции Хасана Басри последовал другой исламский мыслитель основатель Ханифитской школы исламского права Ебу Ханифе, по его мнению жестокий и несправедливый человек ни только не имел права управлять

обществом, но и не мог принимать его свидетельства. Но с другой стороны он остается сторонником консервативного Суннитского ислама, поддерживающего государственную структуру и отмечает, что даже жестокое правление нужно защищать и поддерживать ради того, чтобы не допустить смуты в обществе. Потому что смута является самой главной бедой, способной разрушить всю систему общества [7] и стоит придерживается принципа «самая плохая власть лучше, чем безвластие».

На позднем этапе, когда положение политической власти стало прочным и абсолютным, Ибн Таймия (d. 1328 CE), сделал упор на развитие шариата в качестве основы идеологического единства народа, поскольку единство государственной власти и народа стали недостижимыми. Несмотря на то, что труды Ибн Таймия в политике получили особое место, он всегда избегал идентификацию религии и политики. Он отмечает, что политика — это только важный инструмент для реализации правовой системы, который послал человечеству Всевышний Аллах через Пророка Мухаммада (САВ). Перед Пророком Мухаммадом (САВ) не была поставлена задача строительства государства, в противном случае принятие данного утверждения обозначает подтверждение Шиитской концепции ислама, в которой религия является составной частью политической системы. Он утверждал, что вера в Аллаха и Пророка Мухаммада (САВ) имеет первостепенное, важное моральное значение, а подчинение власти зависит от его авторитета в обществе [7].

По исламско-правовой теории монарх не является наместником бога на земле, религия не имеет структурированные подразделения как в христианстве, при этом между религиозным духовенством и представителями власти никогда не замечалась борьба за власть. Однако, противостояние между духовными лидерами и представителями власти заключалось в соответствии деятельности последних на основании норм шариата. Немало исторических фактов свидетельствует о том, что многие исламские мыслители навязывали толкование религиозных норм для легитимации их власти [8] и других незаконных видов деятельности, которые не соответствовали нормам шариата [9]. По мнению многих исламских теоретиков, суть ислама не заключается в формировании теократического государства. Из этого следует вопрос, к какой категории можно отнести политические режимы, исторически сложившиеся в мусульманских странах?

Государство, как политическая организация общества, обладает политической властью, представляющая весь народ конкретной страны. При этом, определение формы правления и государственного режима зависит от различных экономических, политических и социальных факторов, и немаловажную роль играет воля народа. Кораническое писание «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя» (Rad, 13/11) определяет волю народа в определении выгодного для них формы государственного устройства и это может быть монархия, олигархия или демократия. Сегодня мы не можем утверждать о соответствии или несоответствии различных государственных режимов принципам исламской религии, так как они выполняли определенные

исторические миссии своей эпохи. Однако не зависимо от формы политико-правового режима в Священном Коране существуют советы и предложения для управляющих: справедливость, постоянная консультация, правдивость и др.

В источниках исламского права не существуют какие-либо предложения о форме правления. Пророк (САВ) свои функции как главы государства никому не поручил и перед смертью сказал, что функции халифа может получить тот человек, который получит доверие мусульман (народа), этим самым определяется важность воли народа в определении главы государства. Таким образом, политическая власть в исламе (Ülül Emr, глава государства) представляет не Всевышнего Аллаха, а народа, которым она управляет. Исходя из этого, можно сделать вывод, что демократический режим является наиболее соответствующими и приемлемыми на основании исламских норм и принципов.

Список использованной литературы:

1. Правления четырёх праведных халифов или так называемый период Хулафаи – Рашидин называется период республиканского правления, так как после смерти Пророка Мухаммеда (САВ) по порядку были избраны в качестве халифов Аз. Ебу-Бакр, Умар ибн Хаттаб, Осман и Али ибн Талиб, при этом данный период называется «периодом республики». // «Исламский энциклопедический словарь». А. Али-заде, Изд.: Ансар, 2007.

2. Nazih N. Ayubi, Nader Hashemi, Emran Qureshi // The Oxford Encyclopedia of the Islamic World - Oxford University press p. – 2. См.: Графский В.Г., Золотухина Н.М., Мамут Л.С., Нерсисянц В.С. Формирование и развитие мусульманской правовой мысли // История политических и правовых учений / Под. Ред. Нерсисянца В.С. – М.: Норма, 2000.- 352 с.

3. Абу Абдуллах Ахмад ибн Мухаммад аш-Шайбани, известный как Ахмад ибн Ханбаль (Багдад — 855,) — мусульманский правовед и богослов, основатель и эпоним ханбалитского мазхаба. См.: *Ермаков Д. В.* Ахмад б. Ханбал // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред.С. М. Прозоров. — М.: Наука, 1991. — 315 с.

4. Nimrod Hurvitz “Competing Texts The Relationship Between al-Mawardi’s and Abu Ya’la’s al-Ahkam al-sultaniyya” \ Islamic Legal Studies Harvard law school. Occasional Publications 8, October 2007 P. 301.

5. Ahmad Mubarak al-Bagdadi \ The political thout of Abu-al-Hasan al-Mavardi // Thesis presented for the Degree of Doctor of Philosophy in the faculty of Arts, University of Edinburgh Feb., 1981. p. 67.

6. По их мнению, халифат был дарован им Аллахом, и владение халифатом считалось предначертанием (судьбой) Аллаха. Поэтому неповиновение по отношению к ним было равно неповиновению по отношению к Аллаху и считалось сопротивлением предначертанию Аллаха. Hanifi Şahin \ İlk donem kader tartismalarindaki siyasetin rolu. Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 36, Erzurum 2011. Sayfa-72.

7. Yrd. Doç. Dr. Hanifi Şahin. İbn Teymiyenini siyaset anlayisi.. The political

thought of ibn Taymiyah\\ The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science. Volume 6. Issue 3, p. 615-638. March, 2013.

8. См: Najeebabadi, Akbar S. (2001). The History of Islam. vol, 2. Darussalam Press. pp. 287. А также, Ekrem Dumanli/ Zalimler ve alimler [Электронный ресурс] // URL: <http://www.haberpark.com/alimler-ve-zalimler-yazi-dizisi-2-bolum-ekrem-dumanli>

9. Между мамлюками и улемами были связи по различным направлениям. В некоторых случаях, как поддержка со стороны народа во время войн и сборы пошлин, правители нуждались в поддержке знатоков (алимов). Но знатоки не оказывали абсолютной поддержки мамлюкским правителям. В итоге, Muhyiddin en-Nevevî (ö.676/1278) не одобрил желание султана мамлюков Рукнеддина Байбарса изъять имущество богачей, живущих в Египте и Сирии (Nedvî, 1992: II,29). Еще по записям İbn Tağrıberdi, султан Халеба Насыр Селахаттин Юсуф отправил Кемаледдин Омер б. Эль-Адыма к Кутузу, чтобы он помог ему. После чего Кутуз созвал писцов и видных деятелей на совещание в Кебше. Темой совещания была помощь мамлюкской армии против монголов и сбор пошлин с народа. На этом собрании присутствовали шейх Иззеддин б. Абдисселама, кади Бедреддин эс-Сенжари и другие кади и знатоки. На собрании шейх Иззеддин б. Абдисселама сказал: «Считается ваджибом противодействие, когда враг у порога. Допустима поддержка со стороны народа обеспечивающая джихад правителей. Но это допустимо, в случае если ничего ценного не осталось. Поэтому, вы должны продать золотые ремни и все ценное, что имеете. Пусть у каждого воина будет по коню и оружию. Таким образом, будьте на равных уровнях с народом. В обратном случае, сбор денег правителей с народа будет не допустимо». (İbn Tağrıberdi, trz: (İbn Tağrıberdi, trz: VII, 72-73). Yrd. Doç. Dr. Hanifi Şahin. İbn Teymiyenini siyaset anlayisi. The political thought of ibn Taymiyah\\ The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science. Volume 6. Issue 3, p. 615-638, March 2013.

СЕКЦИЯ III. ИСЛАМ И ПОЛИТИКА

Islam and Politics: South Asian Discourses

Syed Tanveer Nasreen,

*Professor of History, Department of Women's Studies, Burdwan University,
Calcutta, West Bengal, India.*

In my opening remark, I would like to give the example of three organizations working in South Asia, which are trying to use Islam as their main tool to gain political power.

2018 will possibly mark the emergence of two new entrants in parliamentary politics.

Hafiz Muhammad Saeed, co-founder of *Lashkar-e-Taiba* is accused of many militant attacks in the subcontinent, including the Mumbai terror attack. A few days ago, Saeed announced that his *Jammat-ud-Dawah* will enter Pakistan's political scene by contesting the 2018 general elections.

Similarly, Ahmad Shafi, the amir of *Hifazat-e-Islam* in Bangladesh is also expected to assume a crucial role in the Bangladesh general elections of 2018. The Hifazat had in 2013, submitted to the government of Bangladesh a charter of thirteen demands aimed at a religious orientation of the country.

The Hifazat-e-Islam, the powerful Islamist pressure group in Bangladesh, has its head quarters in Hat hazari, Chittagong. With its rallies and protest marches and continuous attempts at connecting with the core, the Hifazat, or its Amir, Ahmed Shafi is focusing sharply on the 2018 poll gambit of Bangladesh.

Both Hafiz Saeed and Ahmad Shafi have the strongest magnets to allure the subcontinent's semi-literate, poverty stricken electorate, i, e., the call of religion or, the call of Islam.

By posing themselves as the vanguards of a new world order based on Islam and the Sharia, they are attempting to occupy the political space and capture the state machinery.

In India, we are also seeing smaller outfits trying to mobilize people in the name of Islam and trying to form a support base for organizations like the IS.

The Popular Front of India is an Islamic fundamentalist organization formed as a successor to National Development Front (NDF) in Kerala in 2006. The Popular Front of India is held responsible for the brainwashing of young Muslim girls to come into their fold and then join IS as volunteers in Syria.

India's National Investigative Agency is probing into the case of 23 missing Muslim boys and girls from Kerala and their joining the IS forces in Syria.

* * *

In his work, *What's Wrong With Pakistan?* (New Delhi, 2013) noted Pakistani journalist and commentator, Babar Ayaz interrogated the birth and development of

several Islamist groups in Pakistan. In Babar's own words, "The questions now being asked by the younger generation in Pakistan are: Why does one Muslim sect consider the other Muslim sects apostate and thus liable to death? Why has any sect the right to decide who is Muslim and who is not? Why has human life lost its value? Why are Pakistanis shy of facing the reality that many people sitting in parliament and judiciary are bigots? Why are so many people willing to blow themselves up?"

Taking cue from Babar Ayaz, we must understand that the birth of Pakistan encouraged Islamists to use Sharia and hadith to garner political support, even long before the term 'Islamism' had gained currency.

Islam had been used as a political tool to bolster the ambitions of individuals and groups in the country since 1947.

Lashkar-e-Taiba chief, Hafiz Saeed, is a perfect example of this practice. Hafiz, who had for the last fifteen years a continuous record of planning and executing terrorist activities, is now seeking to legitimize his stand in a political party.

Whatever Hafiz Saeed had done in the last two decades, was done in the name of Islam. People were constantly instigated to violence in the name of protection of Islam.

* * *

The idea of Pakistan, i.e. the whole idea of a "separate homeland for Muslims in the Indian subcontinent," suffered a setback during the 1971 Bangladesh Liberation War.

Ethnic, linguistic and cultural identities gained primacy over the religious identity in 1971. SK. Mujibur Rahman, the 'father of the nation' of Bangladesh championed the cause of linguistic and cultural identities in erstwhile East Pakistan, and a new country, Bangladesh was born.

The birth of Bangladesh confirmed that people cannot be compelled to abandon their cultural heritage and aesthetic inclinations (literature, music and dance) in the name of religion.

The birth of Bangladesh had also marked an ideological collapse of Wahabism, which wants to control human aspirations and innovations in the name of religion.

The assassination of Shaikh Mujib and the consequent rise of Islamist forces in Bangladesh have challenged the core values of Bangladesh as a nation.

The emergence of political Islam and the spread of this philosophy in several West Asian countries compounded the challenges.

Bangladesh is facing the same challenges of radicalization as the growth of political Islam in the country led to the growth of Jamat-e-Islami and Hifazat-e-Islam. They seek to challenge the secular constitution of Bangladesh and the social fabric of South Asia, trying to push Dhaka into a 'pure' Islamic fold.

Hifazat-e-Islam even sought to challenge the education system of Bangladesh, trying to dictate the course curriculum and purging it from the un-Islamic contents. Several civil rights groups, and cultural and literary activists vehemently resisted the growing influence of *Hifazat-e-Islam* on society and government institutions. But the Hifazat is also relentlessly unabashed in its efforts to change the country's cultural landscape issuing Islamic dictats or fatwas.

Like any other Islamist group which believes in political Islam (i.e., Islam should control and determine every aspect of one's life), Hifazat is trying its best to reshape

the cultural fabric of Bangladesh.

* * *

India has its own strength in its Constitution, in the electoral system, its democratic institutions and of course, in its long socio-cultural history of pluralism. But currently India is also facing challenges from the Islamists who are trying to influence the Sizable Muslim population in India.

As I have already said, smaller outfits are trying to operate in different parts of India. The Popular Front of India and the Social Democratic Party of India (SDPI) are examples.

Take also the example of MIM, a Hyderabad based political organization, which is trying to spread across the country using its Islamic network. Like Ahmad Shafi in Bangladesh, Asaduddin Owaisi of MIM also works within the democratic political system of India. Simultaneously, Owaisi preaches the ideal of a Sharia-dictated social life to the vast Muslim population in India.

These groups, like the MIM, and the Jamiat-e-Ulema-e-Hind always try to form an electoral alliance with a so-called secular political party to expand its electoral support base. Initially trying to capture a section of India's Muslim vote bank, they soon tend to use their electoral presence to bargain for greater political share.

Whether it is MIM, or the Jamiat-e-Ulema-e-Hind, or the SDPI or AIDUF, these Islamist parties are essentially anti-reform, against women's rights and extremely patriarchal in nature. They do not essentially have any agenda on education, health or infrastructural development out of their own vested interests in 'religion'. They have been found to oppose modern scientific education, health care and projects of social infrastructure development. They seek to restrict the next generation Muslims to certain stereotypes in the name of practicing Islam.

This remains a major stumbling block in the development or mainstreaming of the Muslim youth in the country.

* * *

I shall refer to my experience in gender activism and try to explain how these Islamist groups are trying to oppose reforms for Muslim women.

In a recent verdict on August 22, 2017, the Supreme Court of India has banned instant triple talaq and declared it unconstitutional.

Indian Muslim women, approximately 100 million or 10 crore in number, surpass the total population of many countries of the world.

Thanks to Prime Minister Narendra Modi's constant push for the equal rights of Muslim women and the support of several Muslim organizations, a portion of the legal battle of Muslim women in India was won and this historical reform made possible.

The Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937, a colonial Act still dominating the lives of Indian Muslims, has encouraged the flourish of political Islam.

The existence of the Muslim Personal Law has given an impetus to the growth of smaller Islamist organizations. The latter have used it to preclude the possibility of any reform for Indian Muslim Women during the last 70 years. India's 100 million Muslim women, therefore, do not enjoy equal rights in marriage, divorce, property or

inheritance. This is a clear instance of religio patriarchal hegemony.

In Morocco, we have to remember, the Islamist Justice and Development Party (PJD) supported King Muhammad VI's "Mudawana", a startlingly progressive family law which granted women the right to khula, raises the minimum age for marriage to 18 and in the event of separation, stipulates equal distributions of property.

We also have another example from Tunisia. Why would the Muslim women of India be left behind?

With our Prime Minister Narendra Modi's coinage of newer slogans for the development and equal rights of Muslims in India, the smaller Islamist groups face an existential challenge.

With the encouragement of New Delhi, several rights groups and civil liberties organizations feel encouraged to take up the legal and social battle for the upliftment of Muslim women in India.

* * *

Political Islam tries to influence the Muslim masses in the name of religion and Allah. In a complete shift from the ideology of secular Islam as propagated by Kamal Ataturk, political Islam tries to influence every aspect of our lives.

As Ruhollah Khomeini said,

"When anyone studies a little or pays a little attention to the rules of Islamic government, Islamic politics, Islamic society and Islamic economy, he will realize that Islam is a very political religion.

Anyone who will say that religion is separate from politics is a fool; he does not know Islam or politics."

Khomeini and his Islamic Revolution in Iran had provoked many other Islamist groups to flourish and propagate the theory of political Islam in other countries. The best example would be Muslim Brotherhood's experiment in Egypt. The Islamist Political Program is largely to be achieved by reshaping the governments of existing Muslim nation states.

Many democratic Islamist movements, such as the Jamaat-e-Islami and the Muslim brotherhood have used the democratic process and focused on votes and coalitions with other political parties. The guise of 'democracy' helps them to cover their orthodox 'only Sharia' orientations of political philosophy. These Islamist groups perfectly understood the difference between Dar-ul-Harb and Dar-ul-Islam. Though they always try to achieve Dar-ul-Islam, but they learn to exist and operate in what they would call a 'Dar-ul-Harb' situation.

The other way of propagating political Islam is radical movement, such as Taliban, Al Qaeda and IS, which embrace militant Islamic ideology. The Taliban played an important role in the anti-soviet resistance in Afghanistan in the 1980s.

Al Qaeda shot into prominence following the infamous 9/11 incident, presenting both 'near' and 'far' enemies as the regional governments and the US respectively.

* * *

In a very unique way, political Islam opposes modernity or contemporary ideas but uses modern technology to its own advantage. Social media becomes an important

tool in the spread of its political ideology. Political Islam does not endorse aesthetic or cultural flourish but it popularizes its radical views through facebook, twitter, instagram, snap chat, etc.

I am not going into the details of how IS used the social media top propagate and attract Muslim and non-Muslim youth across the World. I shall give two examples of how it expands its religio-social outreach to a global audience.

This is how Siddhartha Dhar, a Bengali boy, representing a particular ethnic group which I also represent, becomes Jihadi John, a key executor on behalf of the IS.

In the Holey Artisan Bakery attack in Gulshan, Bangladesh five young university boys killed twenty civilians in the name of Islam. They continuously uploaded the horrific incident in various social networks to draw global attention to their act of terror. They could even operate without an internet connection to terrorize the world with their heinous crime and ordeal of the trapped citizens.

From Boko Haram in Nigeria to JMB in Bangladesh, in this global network of radical and violent ideology, two things are common:

- 1) Using Islam as a tool to mobilize sympathy and support, and
- 2) Using the most modern technology to disrupt and disturb global peace and harmony.

* * *

Mustafa Akyol, in his article, 'How politics has Poisoned' (New York Times, February 03, 2016) stated: "The birth of the modern day Islamist movement was a reaction to (this) post-Caliphate vacuum. The overly politicized Islamists not only kept the traditional view that religion and state are inseparable, they even recast religion as state." The Islamist organizations indeed try to confuse people that state and religion are inseparable. Once we surrender to this doctrine, the Islamist organizations try to infringe upon every aspect of our social life. They use the theory of political Islam that every aspect of our social and community life should be dictated and determined by the Sharia and the Hadith. This is how the social identity of a secular Muslim continues to be jeopardized in the hands of political Islam. The 20th and 21st century debates on political Islam, and the experiments in various countries are examples of this ideological manifestation. The example of the ideological conflict in Bangladesh classically represents how a cultural ethnic identity is trying to resist the Islamic fundamentalism that tries to regulate the personal and public lives of Bengali Muslims.

We have to remember that the number of Bengali speaking Muslims in Bangladesh stands at 140 million or 14 crore, which can become a determining factor in the spread of radicalism and play a crucial role the geo-politics of south Asia. This contradiction and conflict between political Islam and the cultural and ethnic identity of Muslims can be seen in many other parts of the world, including the countries in central Asia. The role of the nation state become crucial in this intersection of the society and the political movement.

How the nation negotiates with political Islam and how the state engages with the actors of political Islam becomes crucial and important at this point. The 17th century Gunpowder Revolution may have paved the way for the birth of a nation, but the 21st

century digital revolution poses a different question to the nation state: Will the religion become nation, following the dictates of political Islam? Or, will nation and religion co-exist peacefully, in a harmonious manner, where the one does not try to overstep into domain of the other?

Борбордук Азия өлкөлөрүндө ислам динин өнүгүшүнүн өзгөчөлүктөрү

Асан Ормушев,

Тарых илимдеринин доктору, профессор

Бишкек, Кыргызстан

Ислам дининин пайда болушу жана дүйнө жүзүндөгү көптөгөн өлкөлөргө тарашы менен ислам динин кабыл алып момун мусулмандарга сактоону талап кылган.

Ислам дини негизги максаты-дүйнө жүзүндө жашаган бардык адамзатка тынчтыкты, бейпилдикти, өз ара түшүнүп бирин-бири урматтап жашоо болгон Борбордук Азия өлкөлөрүндө жашаган элдердин Ислам динин кабыл алынышы менен, ислам маданиятына кызыгуу күчөгөн. Анткени ислам динин таратуучулар бул аймактарда мечиттерди, медреселерди, китепканаларды куруп, жергиликтүү элдерге араб тамгасында жазганды, окуганды үйрөтүшкөн.

Ислам дининин таасири менен Борбордук Азияда жашаган адамдардын арасынан илимпоз - окумуштуулар пайда болгон Буга, Самарканд шаарында 751-жылы, кагаз чыгаруучу ишкананын курулуп, ишке берилиши чоң себеп болгон. Бул ишкананы 751-жылы Талас өрөөнүндөгү Араб аскерлери менен Кытай империясынын жоокерлеринин ортосундагы согушта колго түшкөн кытай улутундагы инженерлер курушкан [1]. Араб өлкөлөрүндө жок кагаздын алгачкы жолу Борбордук Азияда пайда болушу, жергиликтүү элдин билим алууга кызыгуусун күчөткөн. Натыйжада ошол мезгилдерде дүйнөгө белгилүү илимпоз-окумуштуулар пайда болгон.

Ислам дини Борбордук Азия өлкөлөрүндө бирде дүркүрөп өнүгүп, бирде солгундап, кээ бир мезгилдерде, айрыкча Советтер Союзунун Коммунисттик партиясынын идеологиясы күчөп турганда ислам динин тутууга тыюу салынганча чейин жеткен [2].

Ошондой болсо дагы ислам дини Борбордук Азия өлкөлөрүндө бирдей өнүгүүгө жетишкен эмес. Бул жагдайда кээ бир өзгөчөлүктөрдү байкоого болот. Ошол Орто кылым мезгилинде ислам динин таасири Фергана өрөөнүндө өтө күчтүү болсо, тоолу аймактарда, көчмөн турмушта жашаган элдерде таасири солгун болгон.

Экинчиден, ислам дининин амалдары жергиликтүү элдердин каада-салтына аралашып, ар кайсы өрөөндөрдө ислам дининин шарттарын өздөрүнүн салтына ылайыкташтырылган.

Ислам дининин Борбордук Азия өлкөлөрүндөгү кайрадан өнүгүү мезгили эгемендүүлүктү алган жылдардан башталды. Мурда СССРдин курамында болгон Союздук республикалар 1991-жылдан баштап тышкы саясатты жүргүзүүнү өздөрү чече баштаган эле. Дүйнө жүзүндөгү ири мамлекеттер Борбордук Азиядагы өз алдынчалыгына ээ болгон эркин республикалар менен дипломатиялык мамиле түзүүгө даяр экендигин билдиришти. Анын ичинде Ислам мамлекеттери дагы

саясий, экономикалык, гуманитардык жана диний байланыштарды чыңоону сунуштап, алгачкы кызматташуу келишимдерине кол коё баштады.

Борбордук Азия республикаларында “Дин эркиндиги жөнүндө” мыйзамдар кабыл алынып, эл аралык диний уюмдар, фонддор, борборлор, коомдор, агымдар, топтор расмий каттодон өтүшүп, жергиликтүү мусулмандар менен биргеликте иш жүргүзө башташты. Өзгөчө Сауд Арабия, Бириккен Араб Эмираты, Иран Ислам Республикасы, Түркия республикасы, Египет Араб республикасы, Иордания, Сирия, Кувейт, Катар, Ирак, Пакистан, Афганистан, Индия, Малазия мамлекеттеринин диний уюмдары, агымдары ар кандай соопчулук коомдорду түзүп, ислам динин жергиликтүү элдерге жайылтуу багытында иш алып бара баштаган.

Биздин иликтөөбүз боюнча Борбордук Азиядагы республикаларда ислам динин жайылтуу жана бекемдөө боюнча бир нече ыкмалардын колдонулуп жатканы байкалды: Анткени Исламда динге мажбырлоого тыюу салынат, Куранда: Ла икраха Аидин (динде мажбырлоо жок) деп окулат.

Биринчиден, Сауд Арабияныны түздөн түз демилгеси менен Борбордук Азияда жашаган мусулмандарды ажылык зыяратка тартуу боюнча жергиликтүү ислам борборлору, муфтият менен келишимдер түзүлүп, ар бир республикага калкынын санына жараша квота (орун) берилген. Исламды ыйык жерлери деп эсептелген Мекке, Медина шаарларында болуп, ажылык парзды аткарып келген адам ислам дининин балуулуктарын барктап, урматтап, анын дүйнөдөгү бирден бир таза ыйык дин экендигине ишеними артууда. Ажылык сапар ар мусулман баласынын беш парзынын бири. Адамдын жүрөгүн, ой сезимин тазартып, жакшы адаттарга үндөйт [3].

Экинчиден, Борбордук Азиядагы республикалардын бардыгында чоң мечиттер-шаарлардын, областардын, райондордун борборлорунда курулса, айылдарга-орто жана чакан мечиттер курулуп мусулмандарга ислам дининин амалдарынын бири болгон беш маал намаз окуганга жакшы шарттар түзүлдү. Ар бир мечитте молдолор момун мусулмандарга ислам динин тарыхын, маданиятын, жол-жобосун, амалдарын айтып көптөгөн элдердерди ичкиликте ичүүдөн, банги затты чегүүдөн, бирөөнүн мүлкүн урдоодон, калп айтуудан, алдоодон, зордук-зомбулуктан алыс болууга үндөй баштады. Буга жаштар өзгөчө маани берип, намазга баргандардын көбөйө баштады. Бирок Тилеке каршы көбүнүн Ислам дини жөнүндө үстүртөдөн гана түшүнүгү барлар болууда. Кээ бир жаштар өз жолдошторунун көңүлүн кыйбай, намазга келип-кетип жүргөндөрдү дагы кезиктирүүгө болот. Бул мечиттердин көбү Ислам мамлекеттеринин диний фондулары жана жергиликтүү жеке ишкерлери тарабынан каржыланууда [4].

Үчүнчүдөн, Борбордук Азия өлкөлөрүндөгү жаштарды Ислам мамлекеттериндеги ислам университетинде, институтарында, куран жаттоо курстарында билим берүү ыкмасы эң жакшы жолго коюлган. Көпчүлүк Ислам өлкөлөрүндө жаштарга акысыз билим берүү, жатакана, тамак-аш, кийим кече менен дагы камсыздалат. Бүгүнкү күндө Сауд Арабия, Кувейт, Иордания, Малазия, Түркия, Египет, Пакистан өлкөлөрүнөн билим алып келген жаштар Борбордук

Азия республикаларында ислам динин элге жайылтууда, түшүндүрүүдө ар кимиси өз алган билимин таасиринде иштеп жатат. Бул жагдай ислам динин ыйык, бекем сактоочу аалымдардын ортосунда бир бекем көз караштын жоктучу коомчулукту тынчыздырбай койбойт [5].

Төртүнчүдөн, Борбордук Азия республикаларындагы өткөөл мезгилдеги экономикалык кризис, элдин жашоо шартынын начарлашы, жумушсуздук, күч алганда Ислам мамлекеттери тарабынан түзүлгөн боорукердик коомдор, фонддор элдерге социалдык жардамдарды берүү аркылуу ислам дининин баалуулуктарын түшүндүрүүгө кеңири шарт түзүлгөн. Жетим балдар үйлөрүнүн ачылышы, майыптарга, кары-картаңдарга, көп балалууларга, кымбат баалуу операцияларга жардам берүү менен жергиликтүү калкка Кудайдан берилген соопчулуктун, боорукерликтин, негизги маанисин түшүндүрүлүүдө. Бул калың катмарга Ислам дининин баалуулуктары катары кабыл алынып, жардамга муктаж болгондорго катуу таасир калтырууда. Ушунун негизинде ислам динине, ишенүү, сыйлоо, урматтоо сезими күч алууда. Бул ыкма өзүнүн астына койгон максаттарды мыкты аткарып келүүдө.

Бешинчиден, Борбордук Азия республикаларындаа билим берүү, маданият, туризм, спорт багыттындагы иш-чаралды ишке ашырууда Ислам мамлекеттеринин толук, жарым-жартылай же болбосо бир жолку жардамдары берүү ыкмасы аркылуу ислам дининин баалуулуктары менен билим, маданият аркылуу жеткирүү ыкмасыдагы өз жемишин берүүдө.

Алтынчыдан, Борбордук Азия республикаларынын илимпоздору менен Ислам мамлекеттеринин ортосундагы биргелешип илимий маселелерди чечүү, илимий жыйындарды чогулуп өткөрүү ыкмасы дагы кандайдыр бир деңгээлде Ислам маданияттын кеңири изилдөөгө шарт түзүүдө.

Жетинчиден, Борбордук Азия республикаларынын журналисттери менен Ислам мамлекеттеринин ортосундагы массалык маалымат каражат тармагындагы кызматкерлердин Ислам дининин тарыхы, маданияты боюнча берүүлөрдү биргеликте жүргүзүү ыкмасыдагы ийгиликтүү ишке ашууда.

Мындай караганда Борбордук Азия республикаларында ислам дини бир калыпта, бир багытта эч кандай маселе болбогондой дүркүрөп өнүгүү жолунда бараткандай сезилет.

Бирок, тилеке каршы бүгүнкү күндө Борбордук Азия республикаларында ошол ислам дининде ар кандай радикалдык жана экстремисттик агымдар пайда болуп алар ислам дини боюнча толук, жеткиликтүү билими жок жаштардын арасында ислам динин максатына туура келбеген, бурмаланган саясатты таратып жатышы өтө өкүнүчтүү.

Мындай көрүнүштөр Ислам динин кимдер саясатташтырып жатышат жана алардын көздөгөн максаттары кандай? Чынында эле ислам дининин тарыхында көптөгөн агымдардын, топтордун пайда болгондугу жөнүндө маалыматтар бар. Алар ислам дининин баалуулуктарын жана кээ бир амалдарды аткаруудагы жол-жоболорун, тартиптерин ар кимиси ар кандай чечмелеп, биздин агымдын жол жобосу гана туура калганыкы туура эмес деген кайчы пикирлердин жаралышынан

ислам дининин өзүнүн ичинде катуу карама-каршылыктын жаралышына туш болууда [6].

Бүгүнкү күндө Ислам дининде 70тен ашык ар кандай агымдардын пайда болушу анын бирдиктүү багыттан ажыратууга, бул динди алсыратууга жасалган кадам экендигинде шек жок. Мындай иш-чараларды АКШ, Израил жана Батыш Европа өлкөлөрүнүн саясатчылары тарабына эң мыкты ыкмада уюштурулуп Ислам мамлекеттерин бири-бирине карама каршы коюп алардын биримдиктерин бузууда.

Азыркы күндө Борбордук Азия өлкөлөрүндө салафизим, вахафизим, таффризизим агымдарынан сырткары, Хизб-ут-Тахири, Ислам боштондугу сыяктуу саясий ислам уюмдары мусулмандар арасында экстремисттик саясаттарды ачыктан ачык жүргүзүүдө. Алар элдин алдында чыгып сүйлөгөн сөздөрүндө коомдогу болуп жаткан абалга токтолуп өкмөт жетекчилеринин авторитардык бийлигин, соттордун адилетсиздигин, коррупциянын гүлдөшүн, сындашууда [7]. Бул топтордо сүйлөгөн сөзүнөн чаң чыккан чечен, илимий, саясий, исламий билимдери жогору, өздөрүнө керектүү маалыматтарга ээ, күчтүү психолог, болушууда. Алар бир нече тилде (кыргыз, өзбек, түркмөн, казах, тажик, орус, араб, фарси) эркин сүйлөй алган, Ыйык-Куранды, Хадистерди жатка билген, чоң даярдыктан өтүп келген адамдар болгондуктан карапайым элди өзүнө тартууда, аларды ишендирүүдө зор ийгиликтерге жетишүүдө.

Ислам динине зор ишеним, үмүт менен келип жаткан жаш улан-кыздар жогоруудагы “чечен молдолордун” айткан жоболоруна ынанып өздөрүнүн ата-энесин, туугандарын, жолдошторун беш маал намаз окууга, орозо кармоого мажбурлап, айткандарын аткарылбаса силер каапырсыңар деп күнөөлөшүүдө. Бул туура эмес, Ислам дини мажбурлоону талап кылбайт, тескеринче ислам динине чын жүрөгү менен ишенген адамдарды өзүнүн жакшы сөзү, ишеними менен тартууга үндөө зарыл.

Ислам дининде исламдын негиздеринен четтеп кетип, өзүнүн пикирин элге тануулаган мусулман жамааты же агым илимде секта катары эсептелип жүрөт. Мына ушул секталар Борбордук Азиядагы республикалардын мусулмандарынын арасында бөлүнүп жарылууну жүргүзүп жатышат. Алар пайгамбарларды тааннбайт. Мисалы: Такфирчилер (жалган салафийлер) мусулмандын жана мамлекеттин биримдигин бузууну көздөгөн саясатты бар сектанын үгүт-наасаты зордукчул экстремистерди жана террористерди даярдоого ылайыкташкан. Бул сектанын жетекчилери дагы өтө агрессивдүү, айткандарынын кайра тартпаган, кызуу кандуу, кекчил, ырайымсыз болушат. Өздөрүн Ислам динин эң ишенимдүү коргоочулары, катары эсептешет, башка мусулмандарды ыймансыз-каапырлар деп күнөөлөп, мамлекеттик мыйзамдарга баш ийбөөнү (Шарият мыйзамы менен жашоо) аларга баш ийбеген мусулмандардын канын төгүүгө жол берүүгө үндөөдө.

Жакынкы Чыгыш мамлекеттеринде, өзгөчө Сириядагы граждандык согушта “Ислам мамлекети” деген атты жамынган террористтик кыймылдардын бирикмеси Ислам динине жамынып, адилетсиз бийлике, динсиздерге каршы “жигад” жарыялап Борбордук Азияда жашаган мусулмандарды Интернет аркылуу үндөп

өздөрүнө тартууга жетишүүдө [8].

Экстремисттик уюмдардын көбүндө бекем тартип, эң күчтүү программалары жок. Алардын жетекчилеринин уюштуруучулук жөндөмдүүлүгүнө жараша болот. Мисалы: экстремисттик уюм “Хузб ут-Тахир” Өзбекстанда 1996-1997 ж. “Ак ромия” деген топ болуп бөлүнүп кетсе, 1999 ж. – Хизб-ан-Нусра деп дагы бөлүнгөн. Ал эми 2000-жылы “ИДУ” (Өзбекстан ислам...)

“Союз исламского джигад” деп топ түзүп кеткен. Бул топ Өзбекстанда, Кыргызстанда, Казакстанда террористтик ишмердүүлүктү жүргүзүүгө жетишкен [7].

Өзбекстандын өкмөтү ислам динине жаманып алып өздөрүнчө уюм, секта, кыймыл, партия түзгөн мусулмандарга каршы катуу саясат жүргүзөт. Өзгөчө 1996-жылы Өзбекстан өкмөтү ислам уюмдарына элдин арасында өздөрүнүн саясатын ачык жүргүзүүгө тыюу салуу менен, андай экстремисттик уюмдарды сот аркылуу ишмердигин токтотууда. Ошондуктан бул өлкөдө диний экстремисттик топтор жашыруун иш жүргүзүүдө. (2005ж. “Андижан окуясы”) Ал эми Тажикстандын Өкмөтү болсо граждандык согуштан (1992-1997ж.) кийин өлкөдө Ислам партиясын түзүүгө расмий уруксаат берип, шайлоолорго катышууга укук алышкан. Бирок акыркы жылдары “Ислам партиясы” шайлоолордо көпчүлүк добуштарга ээ болбой, өкмөттүн саясатынын көзөмөлүндө калууда. Фергана өрөөнүндө Ислам бийлиги оронотууну каалаган террористит 1999-ж. Тажикстан аркылуу Баткен аймагын террористтик жол менен каратып Өзбекстанга жетүү Кыргызстанда жана Казакстанда ислам динин амалдарын мусулмандар арасында жүргүзүү эркиндиги берилген. Мына ушундай шарттан пайдаланып диний экстремисттик топтор, кыймылдар, секталар өздөрүнүн идеологиясын өтө жогорку деңгээлде жүргүзүүдө. Эң коркунучтуу Афганистандан өндүрүлгөн опийимди (наркотикалык заттарды) Тажикстан, Кыргызстан аркылуу өтүүчү жолду диний экстремисттик топтун өкүлдөрү сактап калууну көздөөдө [8]. Бул контрбанда жолу көптөгөн каражаттарды табуунун эң мыкты ыкмасы катары пайдаланууда.

Ошондуктан, Борбордук Азия мамлекеттеринде ислам дининин өнүгүү багытта ар кандай абалга туш болууда. Алсак Кыргыз Республикасынын Өкмөт тарабынан ислам уюмдары мыйзамдардын негизинде эркин иш жүргүзө алса, Казакстанда дагы ислам динине катуу кысым көрсөтүлбөйт. Ал эми Өзбекстанда, Тажикстанда ислам уюмдары, агымдар Өкмөттүн катуу көзөмөлүндө болсо, Түркмөнстанда андан дагы бекем тартип орногон.

Бүгүнкү күндө Кыргызстанда ислам дининин ар кандай агымдары өзүнүн иштерин жаштардын арасында кеңири жүргүзүлүүдө. Ал эми Президенттин саясаты жергебизде салттуу динди сактоо багытында жүргүзүлүү.

Пайдаланылган адабияттар:

1. Ормушев А.С. Ислам цивилизациясы. – Бишкек, 2003. 8-б.
2. Ормушев А.С. Эгемендүү Кыргыз Республикасынын Жакынкы жана Орто чыгыш өлкөлөрү менен саясий экономикалык жана маданий мамилелеринин өнүгүүсү. /Докторлук диссертациясын авторефераты. – Бишкеке, 2012. 6-б.

3. Ормушев А.С. Ал-Харамга зыярат. – Бишкек, 2009. 11-13-бб.
4. Абдырахманов Т.А., Идрисов М. Кыргызстандагы исламдык кайра жаралуу: өнүгүүсү, өзгөчөлүктөрү, өксүктөрү. – Бишкек, 2015, 11-б.
5. Курбанова Н.У. Ислам в общественно-политической жизни современного Кыргызстана. – Бишкек, 2009.
6. Маликов К. Краткое пособие по исламу. – Бишкек, 2013. С.49.
7. Токтосунова Э. Экстремизм в условиях системной трансформации современного Кыргызстана. – Бишкек, 2016. С.11.
8. Молдалиев О.А. Ислам и политика. Политизация ислама или исламизация политики. Бишкек, 2008. С.220.

Реализация проекта Теологического колледжа как инструмент реформирования религиозного образования

Нурбек Шамралиев,

*Директор теологического колледжа при КГУ им. Арабаева
Бишкек, Кыргызстан*

Введение

Согласно Конституции Кыргызская Республика - светское государство. Конституция Кыргызской Республики закрепляет свободу на вероисповедание и право на образование. Из этого следует, что религиозное образование не запрещено, и надо это осуществлять в специально отведенных для этого религиозных учреждениях, с наряду с закреплением светского характера образования. Однако некоторые с этим утверждением не согласны, мотивируя на то что, религия занимает чересчур широкий спектр с светской стране, и что слишком много внимания уделяется религиозной среде.

Актуальность вопроса о реформировании религиозного образования обусловлена и вопросом о том, какую роль играет религия в жизни человека, в воспитании личности и гражданина.

Образование детей должно быть направлено на развитие талантов, личности, воспитания ребенка к культуре, уважению традиционных, национальных ценностей страны, где он проживает. Эти строки еще раз доказывают, что, религиозные компоненты в образовательной системе не только допустимы, но и необходимы, так как ставят перед собой цель воспитать уважаемую и достойную личность, уважающую исторические, культурные и религиозные традиции государства и народов, проживающих в нем, что очень особенно актуально для Кыргызской Республики, которые на территории нашей страны живут многочисленные народы и национальности с разными вероисповеданиями.

В нашей стране формирование четкой системы регулирования религиозной сферы, в том числе религиозного образования определена в качестве одной из первоочередной задачей государства на основе Концепции государственной политики в религиозной сфере на 2014-2020 годы (далее Концепция) Утвержденная Указом Президента Кыргызской Республики А.Ш.Атамбаевым № 203 от 14 ноября 2014 года и Решения Совета обороны Кыргызской Республики (далее РСО). Концепция одной из важнейших задач ставит модернизацию исламской педагогики и образования. То есть из основных направлений религиозной политики считается Государственное регулирование в сфере религиозного и религиозно-научного образования⁶⁴.

Краткая история проекта теологического колледжа. В рамках реализации Национальной стратегии устойчивого развития Кыргызской Республики на

⁶⁴ См. Концепция государственной политики в религиозной сфере на 2014-2020 годы Кыргызской Республики, утвержденная Указом Президента КР от 17.11.2014// Официальный сайт ГКДР КР, <http://religion.gov.kg/wp-content/uploads/2016/09/УП203.pdf>, доступ: 20.09.2017г.

период 2013-2017 годы Совет обороны Кыргызской Республики 3 февраля 2014 года рассмотрел вопрос о государственной политике в религиозной сфере и признал ошибочной сложившуюся в первые годы независимости практику дистанцирования государственных органов от регулирования процессов в религиозной сфере⁶⁵.

В связи с этим, Решением Совета обороны от 3 февраля 2014 года была поставлена задача повышение качества светского и религиозного образования, и в связи тем, что нынешнее его состояние создает условия для искаженного толкования основ ислама и других вероучений⁶⁶.

В целях реализации вышеуказанного РСО, руководствуясь статьями 20, 32, 45, 60 и 65 Конституции Кыргызской Республики, статьей 5 Закона Кыргызской Республики “О свободе вероисповедания и религиозных организациях в Кыргызской Республике”, статьей 3 Закона Кыргызской Республики «О Совете обороны Кыргызской Республики» был издан Указ Президента Кыргызской Республики от 7 февраля 2014 года УП № 24 “О реализации Решения Совета обороны Кыргызской Республики о государственной политике в религиозной сфере”⁶⁷.

7 февраля 2014 года Совет обороны Кыргызской Республики отмечает: «Анализ последних событий в мире, собственный опыт в годы независимости..... показали, что позиция невмешательства, ослабление регулирующих функций государства в религиозной сфере являются ошибочной стратегией..... Также, стало очевидно, что, недостаточное внимание к религиозной ситуации в стране может привести к негативным последствиям в виде конфликтов, межрелигиозных столкновений и угрозе, раскола государства, что имело место в ряде стран⁶⁸.

В 2015 году в рамках Плана действий по реализации Концепции государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере Кыргызской Республики на 2015-2020 годы пунктом 6.4. было предусмотрено – «создание пилотной модели лица со светским обязательным образованием и религиозным компонентом, выпускники которых, будут получать свидетельство государственного образца об окончании полного среднего образования и получении религиозного образования. Учащиеся получают качественное светское и религиозное образование, в лицах, имеющих государственное лицензирование, и будут иметь возможность поступать в светские вузы, или продолжать религиозное обучение в высших образовательных учреждениях.

⁶⁵ О реализации решения Совета обороны Кыргызской Республики о государственной политике в религиозной сфере, <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/62331/>, доступ: 22.09.2017г.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Указ «О реализации решения Совета обороны Кыргызской Республики о государственной политике в религиозной сфере», http://www.president.kg/ru/news/ukazy/3468_podpisan_ukaz_o_realizatsii_resheniya_soveta_oboronyi_kyrgyzskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere/, доступ: 22.09.2017г.

⁶⁸ Государственная политика в религиозной сфере и основные религиозные течения в Кыргызстане, методическое пособие. 2015. г. Бишкек, с. 14.

Создана альтернатива медресе, не имеющих светского образования»⁶⁹.

Недостаточное предоставление и реализация религиозного образования в таких учреждениях, как медресе, является основной проблемой, которая во многом способствует распространению религиозной неграмотности и радикализма. Соответственно, профилактика радикализма и экстремизма должна начинаться с подросткового возраста, и в качестве альтернативы действующим сегодня медресе необходимо внедрять новый подход в предоставлении религиозного образования, именно в рамках колледжей со светским образованием и религиозным компонентом.

Здесь следует отметить что, реализация проекта теологического колледжа прошло на законных основаниях с принятием соответствующих нормативно правовых актов Кыргызской Республики. И так в 2016 году во исполнение Плана действий была создана пилотная модель теологического колледжа, которая реализуется в качестве пилотного проекта при поддержке Президента Кыргызской Республики и со стороны Государственной комиссии по делам религий Кыргызской Республики, Министерством образования и науки Кыргызской Республики, Кыргызского Государственного университета им. И.Арабаева, Духовным управлением мусульман Кыргызстана и Фондом развития духовной культуры «Ыйман». Реализация данного проекта большое достижение с хорошей возможностью для будущих религиозных работников.

По рекомендациям Министерства образования и науки Кыргызской Республики было принято решение предусмотреть данный процесс только для учеников, получившие на базе 9-11 классных обязательных общесредних образований.

Религиозное образование для подростков 15-17 лет должно преподаваться с участием светского компонента на базе программы полного среднего образования, что будет способствовать качественному воспитанию молодого поколения в области религии⁷⁰.

Изучая основы мировых религий как иудаизм, христианство, буддизм и ислам наши студенты учатся профессионализму теологических навыков и веротерпимости, уважению к другому человеку, который исповедует другую религию, человеку не исповедующему никакой религии или же придерживающемуся совершенно иных взглядов на жизнь, что способствует становлению мировоззрения, показывает роль религии и морали в жизни семьи и общества.

Особенно хочется указать некоторые пункты в РСО, которые помогли реализовать проект теологического колледжа:

Пункт 1. Правительству Кыргызской Республики: а) изучить и рассмотреть возможности финансирования мер государственной политики в религиозной сфере и поддержки деятельности духовных служителей с учетом опыта других стран; б) выделить Министерству образования и науки Кыргызской Республики

⁶⁹ План действий по реализации Концепции государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере Кыргызской Республики на 2015-2020 годы// Официальный сайт ГКДР КР, http://religion.gov.kg/wp-content/uploads/2016/09/plan_real.pdf, доступ: 20.09.2017г.

⁷⁰ См. Концепция

необходимые средства для разработки и реализации Концепции преподавания истории религиозной культуры в Кыргызской Республике в соответствии с пунктом 9 настоящего Решения;

Пункт №.9. Министерству образования и науки Кыргызской Республики:

а) разработать Концепцию преподавания истории религиозной культуры в Кыргызской Республике с учетом освещения вопросов истории мировых религий, культур, основ толерантности и осуществить комплекс мер по реализации данной Концепции в рамках программы школьного образования; б) внести предложения по созданию системы контроля за содержанием образования в религиозных учебных заведениях и лицензированию деятельности религиозных учебных заведений, оптимизации их числа на основе разработанных и утвержденных государственных стандартов и учебных программ религиозного образования; в) провести анализ содержания образовательных предметов в высших учебных заведениях, финансируемых зарубежными партнерами и содержащих религиозный компонент, в целях рассмотрения вопросов о целесообразности их дальнейшего преподавания.

Пункт №5. Аппарату Президента Кыргызской Республики: оказать содействие в организационно-финансовом укреплении деятельности Фонда поддержки духовной культуры «Ыйман», призванного реализовать проекты по улучшению информированности общественности и священнослужителей о государственной политике в религиозной сфере, повышению уровня толерантности и предотвращению радикализации религии.

Пункт №19. РСО в целях укрепления доверия мусульман страны к руководящему органу исламской религии, нормализации сложившейся ситуации, создания необходимых предпосылок для повышения эффективности работы рекомендовать ДУМК: наладить систему централизованного обучения с привлечением специалистов религиозоведческих, теологических факультетов и отделений вузов республики и госструктур с целью повышения квалификации действующих имамов и других духовных лиц, оптимизировать число религиозных учебных заведений и повысить их качество до утвержденных государственных стандартов в сфере образования⁷¹.

Однако, в соответствии с Законом Кыргызской Республики «Об образовании» регламентирующего, направление обучения лица по углубленному изучению естественных предметов, с Министерством образования и науки Кыргызской Республики и государственной комиссией по делам религий Кыргызской Республики было согласовано о преобразовании общеобразовательного лица с религиозным профилем в теологический колледж.

Следует также отметить, что предоставляемое теологическим колледжем религиозного образование включает в себя процесс как образования, так и воспитания, осуществляемого на основе определенного религиозного

⁷¹ См. Указ «О реализации решения Совета обороны Кыргызской Республики о государственной политике в религиозной сфере», http://www.president.kg/ru/news/ukazy/3468_podpisan_ukaz_o_realizatsii_resheniya_soveta_oboronyi_kyrgyzskoy_respubliki_o_gosudarstvennoy_politike_v_religioznoy_sfere/, доступ: 22.09.2017г..

вероучения в соответствии государственной политики в религиозной сфере. В образовательный процесс теологического колледжа входят общеобразовательные дисциплины такие как: Кыргызский язык, кыргызская литература, история Кыргызстана, русский язык, русская литература, иностранный язык, всеобщая история, граждановедение, математика, астрономия, физика, химия, биология, география, начальная военная подготовка и физкультура, философия, правоведение, информатика, основы экологии, основы информационной технологии, арабский язык, исламская этика, изучение священных книг, религиозная психология, жизнеописание пророков, история правовых учений, Исламское право, введение в религиозное вероучение, государственная политика Кыргызской Республики в религиозной сфере, изучение священного сказания, история религий, религиозная философия, народные традиции, обычаи и религия, история ислама, фикх, нахв, сарф, религиозные школы и течения, риторика, толкование Курана, основы теории и методологии исламского права. Ставя своей целью повышение качества подготовки выпускников колледжа для обеспечения кадровой политики в религиозной сфере, священнослужителей Духовного управления мусульман Кыргызстана и распространение данного проекта на территории Кыргызской Республики за счет расширения и взаимодействия с государственными ведомствами Кыргызской Республики, внедрения современных технологий и международного сотрудничества теологический колледж будет исполнять поставленные задачи продолжая свою деятельность в соответствии государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере.

Данный колледж предоставляет среднее профессиональное образование государственного образца с выполнением установленного государственного стандарта в полном объеме и возможность изучения основ ислама, традиционного для Кыргызстана и Центральной Азии и положит начало созданию системы качественного светского и религиозного образования, способствующую укреплению устоев светского государства среди религиозной молодежи и продвижению традиционного ханафитского мазхаба суннитского ислама⁷². Пилотная модель теологического колледжа предоставит своим выпускникам возможность для продолжения учебы в ВУЗах Кыргызской Республики на программе бакалавра по направлению теологии, религиоведения и других специальностей или для работы в качестве местных имамов в мечетях страны, но совершенно не принуждает к этому, и выбор остается за каждым выпускником.

Еще одной целью данного проекта является подготовка студентов, не только умеющих проповедовать, но и просвещать в вопросах религиозной науки, толерантности и гуманизма. Также данный проект заключается в совершенствовании системы религиозного образования. Успешной реализации проекта является то что, с наряду со светским образованием преподаются религиозные предметы с использованием понятий национальных ценностей. Студенты кроме обеспечения качественным религиозным образованием тем

⁷² Концепция реформирования религиоведческого и религиозного образования в Кыргызстане, data.vb.kg/file/file/2016-07-26_16-22-41_637672.docx?, доступ: 24.09.2017г.

самым будут ограждены от идей религиозного экстремизма и радикальных течений. Дальнейшей успешной реализацией данного проекта планируется ограничение возможности выезда за границу для получения религиозного образования, за исключением тех случаев, когда они уже получили степень средне профессионального образования в религиозной сфере.

Islam and Politics: Different Forms of Adaptation of Islam Toward Post-communism in Central Asia, Especially in Kyrgyzstan

Catherine Poujol,

Director of the French Research Institute of CA in Bishkek,

Observing Islam in Central Asia since 1979, starting with my master's work that focused on adaptation of Islam to Communism in Central Asia through official literature and interviews ... I would like to present here the state of my reflection on adaptation of Islam in Central Asia, especially in Kyrgyzstan, to the conditions of independence since 1991, in other word, the end of communism, and the utopia that it carries.

The presentation plan

1. Historical perspective of the Islamic and political issues in Central Asia

-A situation of pendulum throughout history between co-optation/repression (during Medieval, colonial Tsarist, and Soviet period).

-This induces several forms of Islam: official Islam, Islam within powers, clandestine, hidden, parallel (Bennigsen's expression), visible / invisible Islam,

2. The different forms of “re-Islamisation” that have emerged in Central Asia since independence (endogenous factors, exogenous factors)

-Since 1991 and even during perestroika, the revival of Islam in Central Asia through endogenous factors: the notion of resilient endogenous Islam.

-Several forms cohabitate: in areas of sedentary tradition, Islam has been anchored since the Abbasid period: Sunnism, majority hanafi, minority Shi'ism (duodecimain in Samarkand and Bukhara and Ismailis in Pamir), nomadic pastoralist zones, Islam integrated into shamanism, neo-Sufism reformed since the end of the USSR.

-An endogenous Islam resisting the Soviet atheist ideology (resilient) majority, an acculturated (neo-Muslim) Islam with the fundamentalist Arab or Indo-Pakistani models, minority, expanding rapidly according to the countries where, as elsewhere in the world, it leads to heterogeneous phenomena of radicalization of the jihadist type.

3. Recent forms of attachment to Islam of Jihadist radicalization type: causes, consequences.

-Definition: What is the Jihadist radicalization in Central Asia.

-What are the specificities of Central Asia in this problematic which is today studied widely in Europe, in the Middle East and which generally does not reach Central Asia.

-Causes of radicalization in Central Asia

-Consequences in Kyrgyzstan

Conclusion: What to do next? Chto delat'?

Islam and Politics

Frederick German Carlier,
*Senior Associate,
European Institute for Asian Studies,
Brussels, Belgium*

Introduction

Islamic politics through the prism of globalization and its effects, have been transcending national borders and the spatial limitations of formal politics. Islam itself has also been undergoing a serious evolution with the new forms of Muslim identity and the so-called emergence of “post-Islamism”. Different types of Islam have shown greater accommodating capacities to modernity and compatibility for peaceful co-existence with other religions, political pluralism and democratic values. Notwithstanding, the paper makes a compelling case for the separation of state and religion with clear and well-defined boundaries.

The paper initially explores the millennium-long tradition of intertwining politics and religion from prehistoric times and the genesis of statehood to the modern concept of secularisation. The critical enquiry further engages with the roots of Islam and its proliferation to a phenomenon akin to a commonwealth - infusing religious, political, cultural and societal development dialogise with the projection of religious trends. One conclusion that resurfaces in the research in relation to “Islamic fundamentalism” is the complex correlation between governance, religion and forms of extremism. The paper next refers to the positive example of Indonesia in terms of embracing its inborn diversity and actively engaging with reinventing an identity that can serve as a balancing mechanism for different ethnicities, religions, cultures and languages. Finally, a case for Kyrgyzstan’s development is made. Factors of formal and informal nature are put under scrutiny and legislative, educational, media and civil society recommendations are put forward.

Islam and Politics⁷³

There is a millennium-long tradition of intertwining politics and religion. The ancient civilizations of Egyptians, Persians, Chinese, Greeks and Romans had their assortment of polytheistic gods. Israel, Europe, North America, most of contemporary Africa and South America are devote monotheists. To this day the Middle East is predominantly Muslim, while the Far East can be characterised by a variety of religions including Hinduism, Buddhism, and Taoism. Western Europe shows an express preference for Christianity despite declining trends. Africa is a mix of Christian, Islamic and tribal religions.

Thus, in confronting the genesis of statehood from prehistoric times, it is important to note the role religion has played in the development of increasingly stratified and

⁷³ Authors: Mr Frédéric Carlier (Senior Associate, European Institute for Asian Studies), Mr Alberto Turkstra (Programme Coordinator, European Institute for Asian Studies) and Ms Angela Sarafian (Communications Manager, European Institute for Asian Studies)

organised societies, alongside the “techno-economic and socio-political variables”⁷⁴. Archaeologists, historians and political scientists alike trace the religious input of fostering greater interregional trade and connectivity, largely due to its cohesive nature. It can be stipulated that religious organization has enabled the facilitated transition to economic and state redistributive systems, while claiming control of strategic resources and Weberian sanctions⁷⁵. Therefore, the separation of religion and state in contemporary political systems is much more than a philosophical dilemma or daily conversation - it is a jurisprudential concept that serves to existentially change the power balance in a society. The disentanglement of religion and state is indeed a complex and dynamic process in the making.

Ever since its origins in the 7th century, Islam has gradually and consistently been becoming more than a movement or statistically second largest religion in the world (with some 1.8 billion adherents). In effect, Islam has evolved into something akin to a commonwealth- infusing religious, political, cultural and societal development. Some may argue, fostering the creation of a global empire of sorts.⁷⁶ Religion is indeed integral to state and society, strengthening the most basic social bond of solidarity. Much like the tribal affiliation became the basis of Islamic society, similarly religion bolsters a sense of belonging.

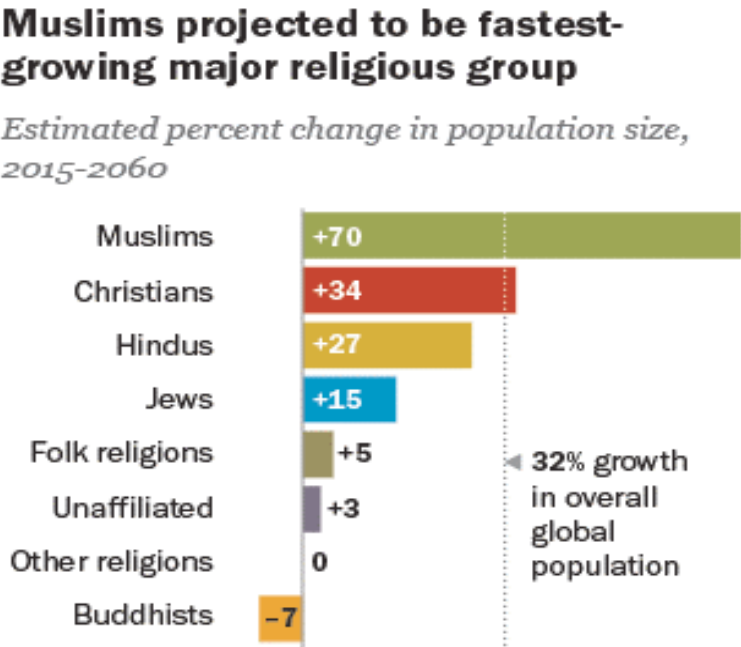
Despite the Islamic world seeing a lot of rapid changes, Islam has continued to play a crucial role in Muslim politics - whether in North Africa or Asia. Islamic movements that are getting institutionalized oftentimes protrude in the political, as well as the social development of diverse states throughout the Muslim world. This gives us no room for doubt in terms of the importance of Muslim politics in contemporary world affairs, particularly considering that researches have already calculated projections for population and religions half a century from now. Islam has been estimated to become the world's largest religion by 2075. While the data analysis indicates the Muslim and Christian populations remain on the rise (Figure 1 & Figure 2), another rather disturbing projection resurfaces. Numbers of non-adherents and worshippers of less widespread religions appear to be shrinking (Figure 3).⁷⁷ This revelation begs the inquiry why certain religions like Islam are rising fast, while the religious “nones” (the non-affiliated) and the representatives of the “other” category will manifest a diminishing share in the world's population. Exactly what pressures are bringing this about, or rather is it a question of interloping of personal beliefs, societal norms and the official?

⁷⁴ https://books.google.be/books?id=vOHS-UVTy2oC&pg=PA172&lpg=PA172&dq=religion+and+statehood+intertwined&source=bl&ots=NEOm_wuPhX&sig=JRmdGG575F1sUPCr0UdJ-wmiuVM&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiU4MjQqrPWAhXM7hoKHSvMAHAQ6AEINTAC#v=onepage&q=religion%20and%20statehood%20intertwined&f=false

⁷⁵ Textbook example of what Max Weber coined to be the state “monopoly of violence”

⁷⁶ http://www.metmuseum.org/toah/hd/isla/hd_isla.htm

⁷⁷ http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/?utm_source=adaptivemailer&utm_medium=email&utm_campaign=17-04-05%20projections%20update&org=982&lvl=100&ite=929&lea=199751&ctr=0&par=1&trk=



Source: Pew Research Center demographic projections. See Methodology for details.
"The Changing Global Religious Landscape"

PEW RESEARCH CENTER

Figure 1. Source: Pew Research Center

Size and projected growth of major religious groups, 2015-2060

	Projected 2015 population	% of world population in 2015	Projected 2060 population	% of world population in 2060	Population growth 2015-2060
Christians	2,276,250,000	31.2%	3,054,460,000	31.8	778,210,000
Muslims	1,752,620,000	24.1	2,987,390,000	31.1	1,234,770,000
Unaffiliated	1,165,020,000	16.0	1,202,300,000	12.5	37,280,000
Hindus	1,099,110,000	15.1	1,392,900,000	14.5	293,790,000
Buddhists	499,380,000	6.9	461,980,000	4.8	-37,400,000
Folk religions	418,280,000	5.7	440,950,000	4.6	22,670,000
Other religions	59,710,000	0.8	59,410,000	0.6	-290,000
Jews	14,270,000	0.2	16,370,000	0.2	2,100,000
World	7,284,640,000	100.0	9,615,760,000	100.0	2,331,120,000

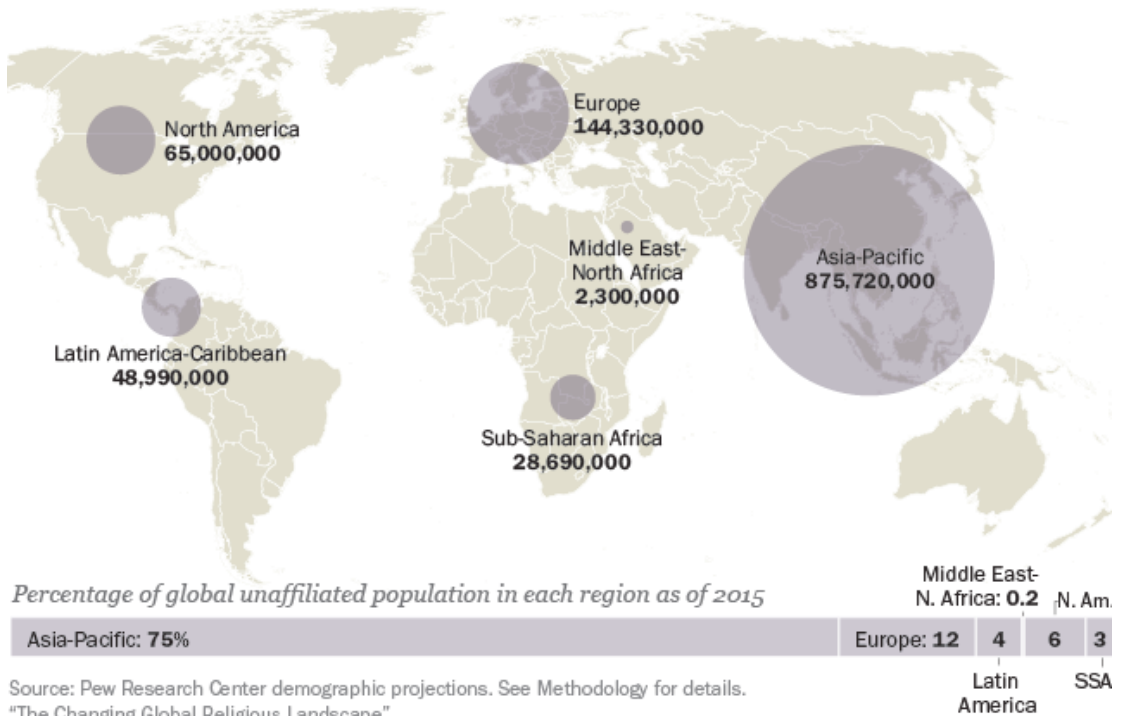
Source: Pew Research Center demographic projections. See Methodology for details.
"The Changing Global Religious Landscape"

PEW RESEARCH CENTER

Figure 2. Source: Pew Research Center

The majority of the global unaffiliated population lives in Asia and the Pacific

Population by region as of 2015



PEW RESEARCH CENTER

Figure 3. Source: Pew Research Center

What has however brought the merger of politics and religion in the spotlight of the international community's governmental and public scrutiny are the recent negative developments in relation to violence attributed to faith radicalization around the world. Religious intolerance-driven violence has been erupting around the globe: notice the Rohingya escalation in Myanmar, the domestic governmental coping mechanisms have been challenged (powerful military, nationalist parties and undemocratic constitutions) and the role of the international community put into question. Notice also the role of Islam in the Arab uprising - with governments in Egypt, Tunisia, Syria, Libya, and Yemen making use of Islamic beliefs to justify the suffocation of pro-democratic protests. Governments have been known to place a tight grip over and acutely subordinate the predominant religions in order to further their political agendas. This kind of abuse of religion is also essential for the functioning of terrorism. The sharia has been invoked by radical, militant Islamist groups to exonerate the barbarous and highly anti-humane acts of psychologically and physically terrorizing the Western world as well as other Muslims under the guise of Jihad (Figure 4).



Figure 4. Source: Institute for Economics and Peace

Reverting back to the Arab Spring, the phenomenon that swept over the Middle East states set the tone for a new relationship between state and religion. However now this raises the concern of reverse threats - religion attempting to dominate the state in a post-Assad Syria, for instance. How to thwart negative developments and avoid the negative cycles of instability, escalations due to authoritarianism and the violent spiral of extremism?

As much as some politicians and academics raise the issue of the threatening nature of political Islam or “Islamic fundamentalism” there is actually no ground for a rational, arguments-based thread of an impending clash between the Muslim world and the West. What’s more, Huntington’s civilizational fatalism is severely outdated and dangerous in terms of policy-making dynamics. Somehow kept low key is the legacy left by sensible Islamic scholars who have made their decisive contribution to the secularization debate. One of those enlightened Islamic scholars is Mohammad Abduh⁷⁸ who engaged with notions as reason as a virtue, morale vs. dogma, justice and consultative governance. Ali Abdel Raziq, a 20th century Islamic scholar, argued in his writings the, at the time, very controversial notion of the need to separate religion from state. In his treatise “Islam and the Foundations of Governance”, he argued against the role of religion in politics, the prescriptive nature of religious texts in the political debate and civil institution building, as well as the chimerical notion that Islam suggest a particular type of government.⁷⁹

⁷⁸ Egyptian Islamic jurist, religious scholar and liberal reformer, regarded as one of the key founding figures of Islamic Modernism. Wikipedia

⁷⁹ http://www.huffingtonpost.com/alon-benmeir/arab-spring-and-revival-o_b_1015512.html

The above made circumscriptions for the very understanding of Muslim politics despite being extensively discussed and deliberated can to some extent be attributed to the complexity of comprehension. This complexity partly stems from competing voices claiming to speak on behalf of Islam. What needs to be taken as ground zero is the inherent pluralism and diversity of Muslim politics. Furthermore, secularism is a factor that is a deeply embedded Western notion and does not fit in the narrative of local Islamic societies. Are religion and community faith truly incompatible with modernity, rationality and the drive for empirical enquiry?

Consequently, in terms of religion and statehood, it would rather be the better choice to keep them separate and in full constructive capacity rather than diminishing their potential to foster a safer and more developed civil society. This also constitutes the case made for the secular state that embraces all religions. Now is the best time for academia to get involved in finding the solutions and looking for best practices for the management of the dynamic duo-politics and religion. Forthwith is the engagement with the policy-making process and agenda setting to make a practical difference.

Religion and political power prowess have acted as mutually infusing and inducing conflict and misbalance elements. However, certain countries of diverse nature have proved to oppose this notion. A positive example of a country that has been able to maintain a stable and prosperous state while thriving on religious tolerance and retaining civic prerogatives is Indonesia. Indonesia has earned itself the title of role model in religious peace of co-habitation and politics of inclusiveness of all spiritualities, all the while separating statehood from religion. This can best be understood in terms of the sensitive equilibrium of managing the relationship between state, religion and society. Indonesia has been exhibiting impressive capacity in terms of its society managing inter-cultural and inter-religious conflict, boasting a decidedly pluralistic society of tolerance and peaceful co-existence. What Indonesia has largely flourished on is the careful addressing of attempts to politicize religious factors and the established importance of freedom of religion. The significance of increased interaction between members of different religions has definitely contributed to the largely thawed radicalization of segments of society with a comparatively miniscule proportion of Islamic state recruits for a state of its size and population (Figure 5).

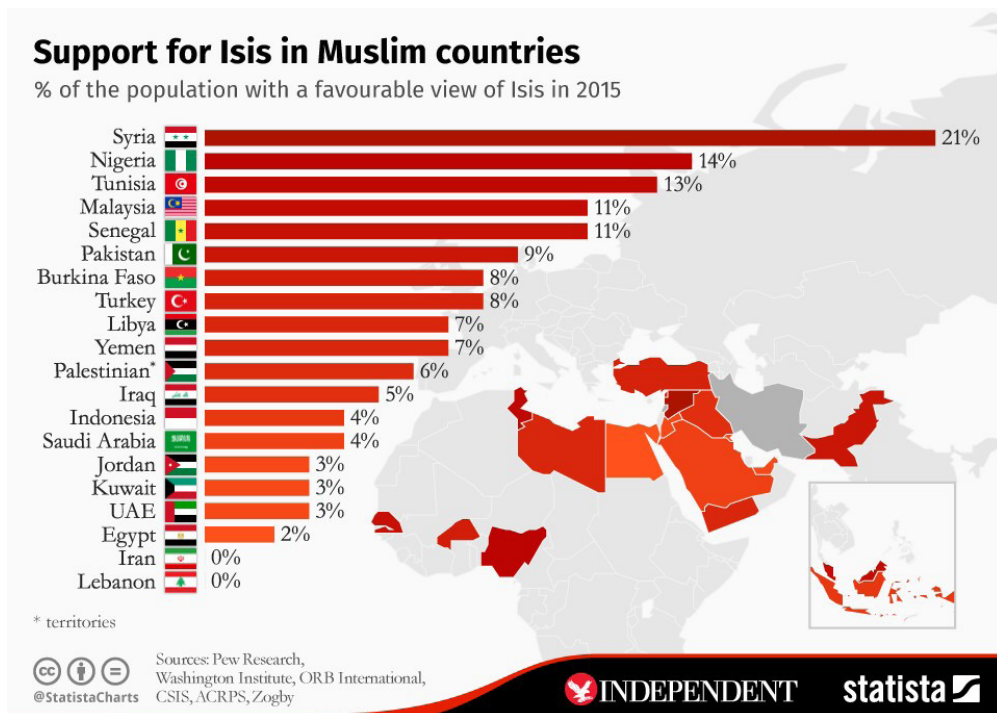


Figure 5. Source: Pew Research Institute

In more concrete terms, Indonesia has set a positive example in the following aspects:

- The spirit of unity in diversity enshrined in the 1945 Constitution which ensures freedom of religion for all
- Existence of a horizontal Ministry of Religious Affairs⁸⁰
- Existence of diverse dialogue mechanisms—preventive tools for countering extremism and mellowing intolerance trends while budding. Nationally, every single province is host to religious Harmony Forums.⁸¹
- Importance of having active representation be it in governments or different religious groups. The impetus falls not only to secure this practice in the capital-region or big cities but ensure equal development and opportunities for distant rural areas as well
- Indonesia has through time found a way to transfer its inter-religious harmony from paper to practice. e.g. peaceful neighbouring houses of worship and co-usage of

⁸⁰ 11 units- General Secretariat, GD of Islamic Education, GD of Hajj and Umrah, GD of Islamic Community Guidance, GD of Christian Community Guidance, GD of Catholic Community Guidance, GD of Hinduism Community Guidance, GD of Buddhist Community Guidance, GD of Confucian Community Guidance, General Inspectorate and Agency of Research, Development, Education and Training

⁸¹ Indonesia- led inter- faith dialogues have also gained a mandate abroad- Indonesia as a regional and global role model

facilities⁸²

- Managing of media output⁸³. The importance of addressing the counter-productive and damaging nature of journalistic pieces cannot be underestimated. These pieces might not be fake news per se, but are taken out of context and devoid of nuance, only hunger- driven for “buzz”, ratings and re-tweets

- Exchange programs for religious scholars and leaders
- University programs that take into account the inter-religious nature of Indonesian society and incorporate this reality into the curriculum

A guiding consideration that needs to be taken into account for the above arguments is that whatever the de jure framing of the issue, the de facto reality at the grassroots level is what defines the effectiveness in the handling of the disputes. People tend to prefer to keep antagonisms or the resolution of them at a local level rather than take them up with authorities higher up. This requires deeper understanding of the policy-making process and the consequences of particular initiatives. Tolerance, mutual respect and pluralism are a day to day exercise. A useful projection of the religious trend in 2010 and for 2050 illustrates the stability of religious disparity within Indonesia (Figures 6 & 7).

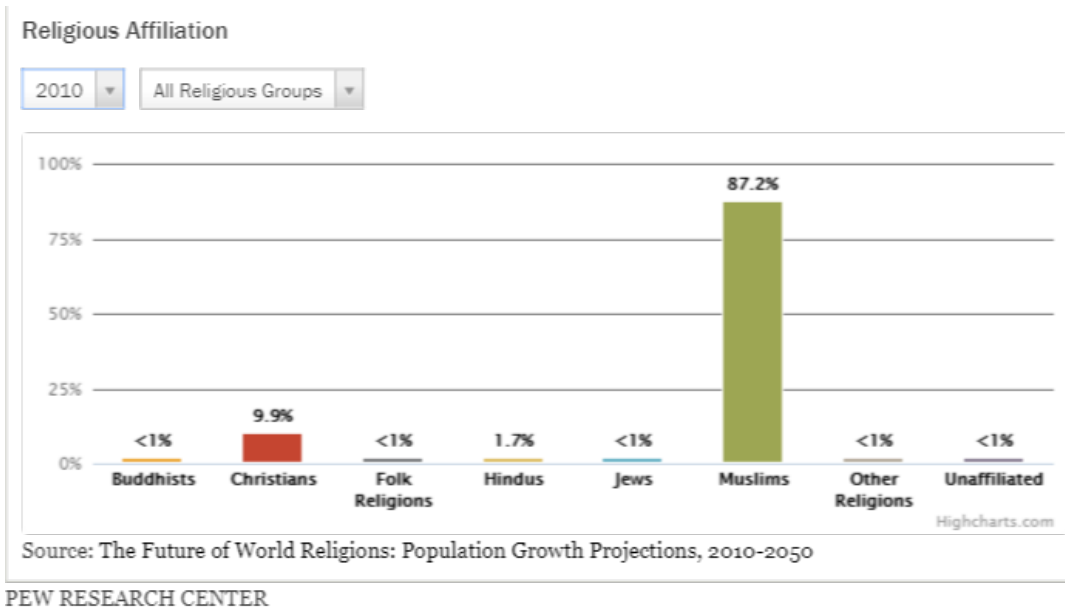
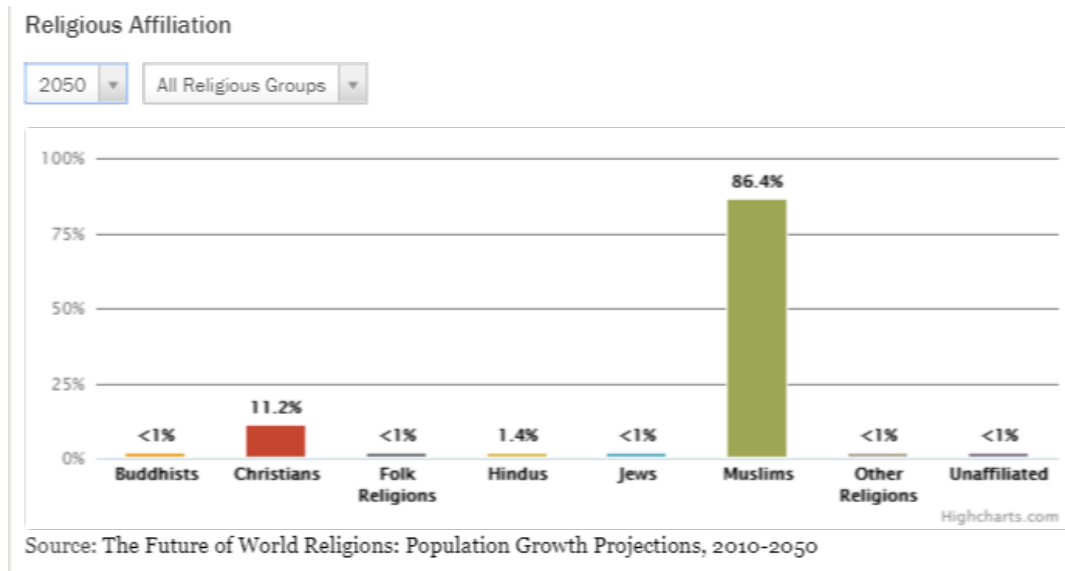


Figure 6. Source: Pew Research Center

⁸² St Mary of the Assumption Cathedral and the Istiqlal mosque in Jakarta, Puja Mandala complex in Bali housing 5 places of worship, etc.

⁸³ Not censorship, but rather responsible management of content for the greater good and prosperity



PEW RESEARCH CENTER

Figure 7. Source: Pew Research Center

Like in the case of Indonesia, it is essential to quickly grasp and come to terms with one state's diversity and actively engage with re-inventing an identity that can serve as a balancing mechanism for different ethnicities, religions, cultures and languages. Thus, great importance is to be attached to the robustness of civil societies because ruptures and cracks to the peace and stability are inevitable. However, the leading principle would be seeking de-escalation. Religion is a living and breathing element of statehood however is not to be confused with it or much less substituted with it.

A case for Kyrgyzstan's development

The merging of politics and religions can lead to extensive aggravations. Firstly, religion is given power that might not exactly be balanced with other powers to keep it in check. Secondly, religion does not in general tolerate doubt, exposing scrutiny or its dogmatic approach being put in question. Thirdly, marginalized groups that do not belong to the political elite's religious affiliation would suffer twice the marginalization - social and civic outcasting. Pushing people into a corner does not generally yield the most positive results. Finally, majority groups would feel even more entitled, which on its part may lead to rise of unhealthy domination paradigms. The above can further lead to an acute crisis of identity or sentiments of delusional belonging. The people would become more vulnerable to outside influences and susceptible to destructive behavioural patterns that erode the very foundations of just and progressive societies.

A solution that to some extent has the characteristics of a universal ideal type, as well as a good fit for Kyrgyzstan, would be to officially strive to institutionally place all religions on the same footing within a given society. This can viably come about through the introduction of a new civic system that receives the full and de facto support of the official authorities, including those on a regional level to promote and formalize religious respect and tolerance. At a later stage why not grow into something

much deeper – that is to say, true unhinged understanding of different religious beliefs by their diverse adherents.

The proposed approach would be the secular one - separation of state and religion. The aim of secularization could be best pursued by embedding tolerance for all religions or lack of thereof in the formal and informal dimensions of a country's life. All modern-day constitutions need to make clear that all religions and the choice not to have a religion would have equal footing in a given society, enframed by an environment of full tolerance. Religion needs to be experienced in private rather than becoming a social exercise empty of content and causing tensions within one country's population. Religious practices as far as society is concerned need to be actively managed by the state if different religions are to peacefully co-exist in the closed confines of a single state, or even region. In other words, if Kyrgyzstan is to succeed in the integration of its people it would need to actively engage in the organization of religions.

One of the main obstacles however remains the type of civil society that is exclusively devoted to a particular religion e.g. Islam. Some beliefs and lifestyle norms are so profoundly rooted in a particular population's upbringing and are such a direct reflection of their surrounding traditional environment that anything that does not fit in their societal narrative is perceived with suspicion, fear and oftentimes violence (whether psychological or physical). There is scarce space for religions that rigidly and evidently deviate from what is perceived as normal and what should be.

Furthermore, there emerges yet another negative externality of the above phenomenon of merging religion with politics - the higher degree of difficulty to resist radical forms of religious attachments. A particularly affluent concern in this respect is the difficult resistance to the radical forms of Islamization as previously mentioned. Whether it is a question of religious "ghettos", or the so-called "compartmentation" of particular groups in society, the marginalization of such groups because of minority reasons or even ostracizing segments that do not adhere to particular religious affinities would all serve the purpose of radicalization.

One recommendation for further pacifying the relation between Islam and politics, without creating predispositions for harmful entanglement, would be related to education. "Tolerance" needs to become a key word. According to the behavioral school of thought - no one is born with particular tendencies. Herewith, populations need to have more exposure to educated tolerance so that they can become more tolerant. This is not to say that religious education of a particular nature should be put on the civic curriculum as mandatory. What is to be incorporated in the educational system should be tolerance and understanding of different people making different choices and showing them the due respect. It would start by the diminishing of the artificial, "imagined"⁸⁴ divide between students, due to their religious beliefs.

Universities are the bastion of developed societies, venues where not only knowledge is transmitted and multiplied but also the place where society's morale and ethics get re-invented on a regular basis. An idea that could result in positive trend-

⁸⁴ Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books.

setting would be creating units in religious studies so as to nurture better understanding of the spirituality behind the religion and not mix it up with other social phenomena. Academia can well be institutionalized as a bridge between the spiritual, societal and stately, without smearing any margins that are needed for society to stand strong. In this sense, a very viable option would be the further creation of particular university degrees in Islam in Kyrgyzstan.

Another element of an overarching approach to differentiate between the state and the religious beliefs and structures would be to engage with the media. Beyond any doubt social media has been having an ever more proliferating influence. Alongside the proper report of events and situations and analysis however come up Trump-coined fake news. The state of Kyrgyzstan is to achieve even greater progress in terms of religious integration should it execute further management and exert control over the dispersion of counter-factual notions that only serve to radicalize society. The effective usage of mechanisms of socializing to prevent the pushing forward of even more disastrous notions, active tool to even stop fanatics in their tracks. In the words of the Colombian president Santos at the UN General Assembly: “more than intelligence and anti-terrorist initiatives on a governmental level, grassroot respect and mutual solidarity are the basis for engaging on sincere cooperation and promoting world peace”.

Islam, more than a religion, needs to be perceived as a spirituality. Islam cannot and should not be employed as a politicizing tool. Islam cannot and should not become the main topic during election campaigns, for instance. Religious hatred and xenophobia should not be allowed to evolve into sated characteristics of society. Yet, it needs to be noted that all religions have gone through one or other type of violence throughout their history. Christians are no strangers to stern dogmas that have resulted in bloodshed - the Old Testament’s teachings, the justifications of the crusades, the antagonism between Catholicism and Protestantism, etc. Judaism’s religious texts or precepts have been known to promote violence⁸⁵. One of the most peace-loving religions – Buddhism - has become a source of great pain for persecuted Muslims in Myanmar. Even in the modern history of a country as democratic as Belgium, not so long ago, in the 19th century, ethnic, language and religious affiliations used to determine one’s career opportunities and development⁸⁶.

The violence derived from misinterpretations of religions can only be countered and dispersed so that only the positive teachings remain through legislative stance on the part of authorities, religious education, facilitation of inter-faith dialogues between religions and within religions. In order for Kyrgyzstan to further propel in the integration of its citizens, the government would need to engage in greater organization of civic and religious affairs in a decisively secular style.

In conclusion, Muslim politics through the prism of globalization and its effects, have been transcending national border and the spatial limitations of formal politics. Islam itself has also been undergoing a serious evolution with the new forms of Muslim

⁸⁵ Horowitz, Elliott S. (2006). *Reckless rites: Purim and the legacy of Jewish violence*. Princeton University

⁸⁶ Witte, E., Craeybeckx, J., & Meynen, A. (2009). *Political history of Belgium: From 1830 onwards*. ASP/VUBPRESS/UPA.

identity and the so-called “post-Islamism”. Different types of Islam have shown greater accommodating capacities to modernity and compatibility for peaceful co-existence with other religions, political pluralism and democratic values. Notwithstanding, the state and religion need to have clear boundaries.

Roots of Religious Radicalism

Agil Shirinov,

PhD in Islamic Theology and Medieval Philosophy

Associate Professor at the Faculty of Theology,

Baku State University

Baku, Azerbaijan

I would like to lay stress in my speech on the following question: 'What are the main obstacles before being tolerant towards others?', or in other words 'what are the reasons of intolerance and radicalism?'.

It could be said that the first obstacle before tolerance is mainly cultural and based on lack of knowledge about other cultures, nations and religions. Considering the fact that many terror attacks have been made in the name of Islam, some Christians, for instance, think of Islam as a religion which promotes hatred and terror. For this reason, they consider Muslims as a threat to their lives. This prejudiced attitude, of course, arises from the lack of knowledge about Islam and Muslims. The word Islam in Arabic derived from the word 'silm' which means 'peace'. How can a religion which means 'peace' promote hatred towards others? We can witness in the Koran and prophetic tradition, which are the two main sources of Islam, a tolerant attitude towards the representatives of other religions. The holy Qur'an calls Jews and Christians *ahl al-kitab* 'People of the Book' - people to whom God gave a holy book, as well as Islam accepts them as *ahl al-dhimma*, "the people of the covenant of protection". There are also many verses of the Holy Scripture which, by rejecting intolerance, pave the way for religious tolerance. For instance, the Koran identifies Muslims as *umma wasat* 'a middle community'.⁸⁷ The middle community is one which stays away from all kinds of extremism. Our holy book also rejects the notion of converting people to the religion by force. The following verses are the sharpest examples of the Qur'an's attitude towards forcible proselytism: 'There is no compulsion in religion'⁸⁸, 'To you be your Way, and to me mine'⁸⁹ In the city-state, which was established by the Prophet Muhammad, Jews, Christians and even idolaters, who did not fight with Muslims, had the right to freely live and practice the requirements of their religion. Once, the Prophet permitted the delegation of the Christians from **Najran**, numbering sixty people, to perform their religious ceremony in the Mosque of the Prophet (al-Masjid al-Nabawi). Again the following historical fact, which is narrated in historical sources, reflects the prophet's attitude towards the representatives of other religious: It is reported that as a funeral of a Jew passed before Prophet Muhammad, as a sign of respect he stood up. "Why did you stand up for a Jewish funeral?" he was asked. The Prophet replied: "Is it not a human soul?" In this context, the following sentences taken from the famous letter of Ali ibn Abu Talib, who was the prophet Muhammad's son-in-law and his cousin, to his

⁸⁷ Al-Baqara, 143

⁸⁸ Al-Baqara, 256

⁸⁹ Al-Kafirun, 6

governor in Egypt Malik al-Ashtar, are very meaningful: 'People are of two categories. They are either your brethren in religion or your brethren in kind.' These words may seem ordinary to people who live in the 21st century Europe. However, considering the fact that they were expressed more than 1300 years ago when humanity lived in slavery and when black people did not accepted by the white as human beings, we can accept these words as genuine.

However, we can find some roots of intolerance and radicalism not in Islam itself, but in some extreme interpretations of Islam. There were a number of radical sects in the History of Islam, whose understanding of Islam were quiet radical. One of those sects was Khawarij. Many groups within Khwarij interpreted the holy Quran and Sunna, in particular the verses which were sent during the war with Meccan polytheists, in a very strict and narrow way which did not leave the room for living together, not only with the representative of other religions, but also with other denominations of Islam. The different Khavarij groups extended the *scope of takfir* (declaring someone an unbeliever) beyond its traditional definition. Some of them, like Azariqa, the supporters of Nafi ibn al-Azraq, even refused to live among other Muslims, who, according to them were unbelievers. For them, living in **dar al-kufr** (the land of unbelief) is religiously unacceptable and even those kaharijites, who did not leave **dar al-kufr** to **dar al-hijra** (the land of migration), were also infidels. They considered it as a religious obligation to fight and kill the infidel. The Azariqa do no longer exist, but surprisingly we find their ideas revived among the radical groups, like **Jamaat at-takfir wal-hijra** (Excommunication and Flight), **Taliban**, **Al-Qaeda**, **ISIS**, **Boko Haram**, etc. in the 19th and 20th centuries. So, it could be said that the spirit of Khawarij has revived in the Modern Time. This situation is the main obstacle before the Islamic World, and there are, of course, some reasons for that, and they are not based only on misinterpretation of religious sources, but mainly on other reasons, like educational, political and economic.

It appears that the way to overcome this obstacle is to learn other cultures and religions. The more we learn cultural, religious and social similarities and differences between us the more we understand each other. The main reason of intolerance and radicalism is ignorance and the only enemy of ignorance is knowledge. Knowledge always annihilates ignorance. Education systems can play a very significant role in removing ignorance. We should give more information in our schools and universities about other cultures as well as it is necessary to promote common values that unify the whole humanity.

The second obstacle before being tolerant is political and based on intersecting interests of different states. Sometimes political authorities themselves promote hatred towards other countries in order to realize their ambitions. However, they are not aware that by doing such they create an endless cycle of fighting and no one can gain any benefit from that situation. Territorial conflicts also cause the hatred between different nations and cultures. Unfortunately even in 21st century we see that one country, like Armenia, can occupy the territories of another independent country and can remove some hundred thousands of people from their own lands. This, of course, causes hatred between states and even nations.

The third reason of intolerance is mainly based on economic problems. It is a known fact that economic stability leads to social stability and a stable society, in turn, becomes more tolerant. In particular, income inequality in societies is one of the main obstacles before living together and being tolerant to one another. As well as unemployment drives people to despair and hopelessness and this, in turn, can drive them to harm themselves and others.

In conclusion, it could be said that misuse of religious sources is not the main reason of radicalism. It is necessary to consider the issue from different aspects such as political, social, cultural, and economic. It is our responsibility before future generations to leave them a peaceful world.

The Islamic Shari'a and The Modern Secular State: Roles and Goals

Khaled Troudi,

*PhD, Center of Islamic Studies, University of Zaytouna,
Tunis, Tunisia*

I- The Islamic Shari'a: Aspects and Contexts

People in the world have become familiar with the term “Shari’a”. It can often be heard in the world media, used in political discussions, criminal issues, subject of feminism, and problem of terrorism and so on. Linguistically, Shari’a means “the apparent well-trodden path to water.”⁹⁰ This technical usage indicates the importance of water to human beings; therefore, the clearness of Sharia is the means of human life for both: souls and minds.⁹¹ In addition, when reading the Qur’an, one finds that major ethical objectives are playing an important role in the process of legal rulings. They sought to achieve particular moral objectives such as justice, equity, equality, mercy and so on. Historically, in the life of the Prophet the specific rulings of the Qur’an came to resolve particular problems that confronted the early Muslim community. Also, these legal rulings are not blindly applied with a set of technical rules in oneself and in society, but to reach the ultimate objectives of the Qur’an, such as freedom of conscience, racial and ethnic equality, the right of women and so on. Therefore, the duty of Muslim scholars is to make intellectual efforts in order to understand and complete these Qur’anic higher objectives. In this process, they put on their considerations that these rulings are dependent on particular historical circumstances that might not be existed in modern time.

According to the Islamic tradition, Sharia is referred to all religious affairs and obligations that God has legislated for His servants.⁹² It represents the collectivity of all specific commandments and prohibitions mentioned in the Quran and in the practice of the prophet Mohammed, and do not go against any of each other, in which Muslims govern themselves by.⁹³ Thus, when thinking about Sharia, people have considered that there’s a presumption that all of it is Quranic, or originates from both: the Quran and the hadith. Accordingly, this indicates that anything studied in these two sources, is definitely Sharia. Therefore, Sharia is seen in the light of something divinely revealed. This idea provides a specific theological aspect of Sharia which claims that God has legislated certain things for human kind. In this point, Khaled Abou al-Fadhl states;

“Shari’a is the eternal, immutable, and unchanging law, or Way of truth and justice, as it exists in the mind of God. In essence, Shari’a is the ideal law as it ought to be in the Divine realm, and as such it is by definition unknown to human beings on this earth. Thus human beings must strive and struggle to realize Shari’a law to the best of their

⁹⁰ Ibn Madhur Mohammad ibn Makram, Lisan al-Arab, Dar Sadir 2003, Vol 8, page 175.

⁹¹ Ibid.

⁹² Al-Qurtibi, Abu Add Allah Mohammed, Al-Jami li-Ahkam al-Quran, Dar Al-Kub Almassruya, 1964, vol 17, p 128.

⁹³ Ibid.

abilities.”⁹⁴

However, Muslim scholars have recognized that the Quran and the hadith are limited factors and do not speak to all issues, and there are many of them are not necessarily to be mentioned in these two fundamental sources which both of them are silent on. This led to open the door to Muslim scholars to make opinions towards issues as long as the Islamic principles are preserved. At this level, there is an assumption in the Islamic jurisprudence that there are issues which have to be obtained by analogy, consensus, and other supplementary tools to derive Islamic law. But as long as they do not conflict with the Quran and hadith of the prophet, they are considered to be known Sharia also.⁹⁵ Also, this idea has led Muslim scholars to assume that where social problems are prevalent, Sharia frees humanity to realize its individual potential.⁹⁶

In addition to the Qur'an and the sayings of the Prophet, different methodologies have been used by classical Muslim scholars of jurisprudence to produce Islamic laws. They claimed that the role of Sharia is to regulate all human actions and beliefs. They have classified these legal rulings into five categories: obligatory, recommended, permitted, disliked or forbidden.⁹⁷ They believed that all aspects of a Muslim's life are governed by them. Also, there are two agreed-upon derived sources of Sharia: scholarly consensus (*ijma'*) and legal analogy (*qiyas*). Also, Muslim scholars of law also have used other legal rulings such as equity and public interest in order to make the law responsive to changing circumstances and conditions.

In addition, the Islamic law is a shorthand expression for a formless body of legal rulings, judgments, and opinions that have been collected over the course of Muslim history. In any subject of law, one may find different opinions about what God has required or mandated.⁹⁸ So what really defines Sharia is the sum total of Islamic law that have been practiced by Muslims throughout the last centuries of Islam. Islamic laws are often divided into four parts: laws relating to personal acts of worship, laws relating to commercial dealings, laws relating to marriage and divorce, and penal laws.

However, Abou al-Fadl has indicated that the concepts Islamic legal tradition are expressed in works that deal with jurisprudential theory and legal sayings, legal opinions (*fatawa*), arbitrations in actual cases, and encyclopedic volumes that note down the positive rulings of law (*ahkam*).⁹⁹ He explained that the Islamic law covers

⁹⁴ Khaled Abou El Fadl, What is Shari'a? in ABC Religion and Ethics, 22 Mar 2011, <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/03/22/3170810.htm>

⁹⁵ See Sharia, in Religion; http://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/beliefs/sharia_1.shtml#top

⁹⁶ In contrast, *fiqh* is the human law - it is the human attempt to reach and fulfil the eternal law as it exists in God's mind. As such, *fiqh* is not itself divine because it is the product of human efforts. *Fiqh*, unlike Shari'a, is not eternal, immutable, or unchanging. By definition, *fiqh* is human and therefore, subject to error, alterable and contingent. Khaled Abou El Fadl, What is Shari'a? Ibid.

⁹⁷ Obligatory actions must be performed and when performed with good intentions are rewarded. The opposite is forbidden action. Recommended action is that which should be done and the opposite is disliked action. Permitted action is that which is neither encouraged nor discouraged. Most human actions fall in this last category. See Roger Hopkins Burke, *Criminal Justice Theory: An introduction*, Routledge Taylor and Francis Groupe, London and New York, 2012, Page 79.

⁹⁸ Khaled Abou El Fadl, What is Shari'a? Ibid

⁹⁹ Ibid.

a broad array of topics ranging from ritual practice to criminal law, personal status and family law, commercial and transactional law, international law, and constitutional law.¹⁰⁰

Muslim scholars have explained that the aim of Sharia is to promote human interests and welfares. This is evident in the Qur'an, and teachings of the Prophet.¹⁰¹ They have explained that the interests and welfares of humans are based on the fulfillment of necessities, needs, and comforts, which people strive to ensure a better life, and prevent hardship.¹⁰²

According to Muslim scholars, the Sharia protects these necessities in two ways: firstly by ensuring their establishment and then by preserving them.¹⁰³ The spirit of the Sharia with regards to needs and comforts is summarized in the Qur'an. Therefore, everything that ensures human happiness, within the spirit of Divine Guidance, is permitted in the Sharia.¹⁰⁴

The word *Maqasid* refers to the general purposes of shari'a. The term, inherited from Muslim jurists, has increasingly been used by reformists in order to adapt shari'a to modern contexts.¹⁰⁵ Muslim scholars have used the theory of objectives (*maqasid*) to show how shari'a is renewable and changeable according to new circumstances and this help Muslim scholars, especially reformist, to "adjudicate cases of indeterminacy or conflict between rulings, in a method he describes as complex purposivism."¹⁰⁶

In addition, the concept of *maslaha*, which means "public interest," has been applied by Muslim jurists to derive legal rules when basic texts are absent. Contemporary Muslim scholars and reformist have debated over the role of *maslaha* have and split into two groups: "those who believe that *maslaha* should be used as a technique to make shari'a more relevant and practical, and those who fear that this practice will distort the shari'a to serve the interests of its interpreters."¹⁰⁷ Finally, the term *Siyasa shar'iyya* refers to the legal authority of Muslim theocracies to supplement the broad legal principles of the Qur'an and other legal texts of sacred origin on points of detail or ambiguity, and to make policy decisions in the public interest and justify positive

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Necessities are matters that worldly and religious life depend upon. There are five necessities: preservation of religion, life, intellect, lineage, and wealth. These ensure individual and social welfare in this life and the hereafter. See Faraz Rabbani, What is the Shariah? A Path to God, a Path to Good, in <http://seekershub.org/blog/2011/03/what-is-the-shariah-a-path-to-god-a-path-to-good-faraz-rabbani/>

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ In the Quran there are two verses indicating this the first one is: "He has not placed any hardship for you in religion," (22:87) And the second one is: "God does not seek to place a burden on you, but that He purify you and perfect His grace upon you, that you may give thanks." (5:6). Ibid.

¹⁰⁵ However, there is a different approach, arguing that the concept of *maqasid* was designed to limit the scope of deliberative reasoning. See Islamic Law and Constitutions, Nathan J. Brown and Mara Revkin The Oxford Handbook of Islamic Law Edited by Anver M. Emon and Rume Ahmed, Online Publication Date: Nov 2015, <https://mararevkin.files.wordpress.com/2015/12/islamic-law-and-constitutions-oxford-handbooks.pdf>

¹⁰⁶ Ibid,

¹⁰⁷ Ibid.

lawmaking under an Islamic contract of governance.¹⁰⁸

Nevertheless, people in the world, including Muslims, have misunderstood the high object of Sharia. They have seen it is often related with the sever punishments such as death by stoning, lashes and amputation of limbs that had been used in the medieval time. Due to this misunderstanding, Sharia is seen as something too scary. Most of the people have viewed Sharia is being imposed upon people who live in countries controlled by dictatorship and religious leaders. Then, they have seen it as out-of-date and unfair social ideas. This indicates that when people look at Sharia law, they often think about the penalties of certain crimes. At this level of misunderstanding, they cannot judge the Sharia and its high objectives by one instance of criminal law. Those people do not think correctly about the sum total of jurisprudence and its philosophy and understanding.

Modern intellectuals, reformists, Muslim jurists, and religious leaders in the Muslim world have discussed the relationship between the shari'a and constitutions. These discussions have analyzed the Islamic legal tradition in both historical concepts and comparative methods. Nonetheless, these scholarly debates have reacted on Muslim societies in the twentieth century.

Some other non-Muslim intellectuals have shared the Islamic constitutionalists views and efforts. For instance, "they have argued that the longstanding Islamic traditions of *shura*, *ijma*', and *ijtihad* may not have precise equivalents in the vocabulary of western democracy, but they echo the principles of liberal constitutionalism."¹⁰⁹ They have claimed:

"... that the shari'a is not only in decline but is actually on the brink of extinction. They have argued that the advent of the modern nation-state ushered in the demise of the shari'a" through the attempt to rigidify Islamic law in codified form, to separate the content of law from interpretative techniques formerly used to derive legal rules and norms, and to transfer legislative power from the '*ulama*' to predominately secular rulers."¹¹⁰

Others have shown some doubts on the efforts of Islamic constitutionalists. They have claimed that these efforts can lead to limitations on the women rights. They have argued that Islamic constitutionalism wants to support illiberal limitations on personal freedoms and theocratic authoritarianism.¹¹¹ In addition to the relationship between the shari'a and constitutionalism, scholars have studied specific issues concerning constitutional texts. They have studied the expansion of religious conditions to show how political demands for justice, rule of law, and anti-corruption can be measured.¹¹² Others studied the aim of Islamic constitutionalism in advancing nation-building

¹⁰⁸ Ibid,

¹⁰⁹ Dawood I. Ahmed and Tom Ginsburg Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions. University of Chicago Law School Chicago Unbound. http://chicagounbound.uchicago.edu/public_law_and_legal_theory

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

projects.¹¹³ They claimed that in order ‘to integrate Islamic law within an overarching constitutional framework are often driven by economic, social, cultural, and even national security considerations.’¹¹⁴

II- Modern Secular State and Sharia

The general idea about secularism is the institutional separation of religion and the state. Not because seculars seek to apply their philosophical and ideological views, but also they insist that the state should be the more resolved operational side of self-governance and the connectedness of religion and politics can take place only through the distinction between the state and politics which comes through the democratic process. However, as Talal Asad has argued the origins and history of secularism as a reaction to the religious wars that affected medieval Europe, he states:

“The difficulty with secularism as a doctrine of war and peace in the world is not that it is European but that it is closely connected with the rise of a system of capitalist nation-states — mutually suspicious and grossly unequal in power and prosperity, each possessing a collective personality that is differently mediated and therefore differently guaranteed and threatened.”¹¹⁵

On one hand, seculars believe that politics is the dynamic process of making choices among competing policy options. Also, they claim that the state is not simply a complete reflection of daily politics because it must be able to mediate and adjudicate among competing views of policy, which require it to remain relatively independent from different political forces in society. They insist that religious values could have influences on political behavior, as a result the connectedness of religion and politics must be unavoidable. On the other hand, seculars indicate that the separation of the state and politics is impossible. They claim that the officials of the state reached the power through politics, whether in a democratic process or not, in order to realize their own agenda and continue the commitment of their supports.

In this sense Abdelwahab Al-messiri claims:

“Secularism is no longer a mere set of ideas that one can accept or reject at will, it is a world-outlook that is embedded in the simplest and most innocuous cultural commodities, and that forms the unconscious basis and implicit frame of reference for our conduct in public and in private. The state, far from operating exclusively in a few aspects of public life, has actually dominated most, and at times all of them, and has even penetrated to the farthest and deepest concerns of our private lives.”¹¹⁶

When rethinking the legitimacy of the relationship between Islam and Secularism, religious Muslim leaders, Muslim activists, and contemporary Muslim reformists have utilized historical and textual analysis to examine the role of Islam in the secular state and debated subjects such as Islamic conceptions of democracy, pluralism, and

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Talal Asad, *The formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, CA. 2003. Page 7.

¹¹⁶ Abdelwahab Elmessiri, “Secularism, Immanence and Deconstruction” in *Islam and Secularism in the Middle East, East*. Azzam Tamimi and John L. Esposito (eds.) New York: New York University Press, 2000 p. 52.

religious freedom. These discussions show that “when those people have come to terms with the scriptural, political and legal legacy of the Islamic tradition they often use the same evidence to argue contending points of view reflecting very different insights.”¹¹⁷

Prominent Islamic religious scholar such as Yusuf al-Qaradawi, as well as more neo-modernists voices, Abdullahi Ahmed An-Na‘im have shown the conflicts between Islamic theology, Islamic law, and the political and historical realities in modern secular states. Al-Qaradawi, believes that Secularism and Islam are incompatible in a country in which the majority of the population is Muslim. His concerns about secularism are not only religious but are also heavily political issues. Thus, secularism, for him, seeks to subordinate Islam and reduce its natural supremacy to one corner of life — an agenda that Islam must refuse.¹¹⁸

The most notable examples of this tendency is Abdallahi an- Na’im, a Muslim scholar who studied at the American universities; states that “In order to be a Muslim by conviction and free choice, which is the only way one can be a Muslim, I need a secular state.”¹¹⁹ The purpose is to assert that the secular state is more reliable with the nature of Shari’a and history of Islamic societies than the Islamic state or who enforced Shari’a to be the principal law of state. An-Na’im’s view of the secular state neither depoliticizes Islam nor relegates it to the so-called private domain.¹²⁰ He explains that he is not advocating a secular society but a state which is neutral with regard to religion – a state whose institutions “neither favour nor disfavour any religious doctrine or principle”, a state that has no enforcing role in religious matters.

An-Na’im has explained the aim of state neutrality, he says:

“the object of state neutrality is to facilitate “the possibility of religious piety out of honest conviction” and allow individuals in their communities the freedom “to accept, object to, or modify any view of religious doctrine or principle”. States that take sides in such matters become an obstacle to religious freedom.”

An-Na’im calls for the critical need to separate state and religion and proposes the idea of civic reason, he states:

“The critical need to separate state and religion while regulating the interconnectedness of religion and politics requires that proposed policy or legislation must be founded on what I call “civic reason,” which consists of two elements. First, the rationale and purpose of public policy or legislation must be based on the sort of reasoning that the generality of citizens can accept or reject, and make counter-proposals through public debate. Second, such reasons must be publicly and openly debated, rather than being assumed to follow from personal beliefs and motivation of citizens or officials. It is not possible, of course, to control inner motivation and

¹¹⁷ Esposito, John L. “Introduction: Islam and Secularism in the Twenty-First Century.” *Islam and Secularism in the Middle East*. Azzam Tamimi and John L. Esposito (eds.) New York: New York University Press, 2000. pp. 1- 13.

¹¹⁸ Al-Qaradawi, Yusuf. *Al-Islam wa-al-‘almaniya wajhan li-wajh*. Cairo: Dar al- Sahwa li-l-Nashr, 1987, pp126-143.

¹¹⁹ An-Na‘im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008. pp 1-44.

¹²⁰ An-Na‘im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Pp1-44.

intentions of the political behavior of people, but the objective should be to promote and encourage civic reasons and reasoning, while diminishing the exclusive influence of personal religious beliefs, over time.¹²¹

In order to realize and ensure the operation of civic reason, An-Naim has argued the institutional application of the principles of constitutionalism, human rights and citizenship, he says:

“I would also emphasize that the operation of civic reason in the negotiation of the relationship of religion and the state should be safeguarded by principles of constitutionalism, human rights and citizenship. The consistent and institutional application of these principles ensures the ability of all citizens to equally and freely participate in the political process, protect them against discrimination on such grounds as religion or belief, and so forth.”¹²²

An-naim has continued to show how the contributions of the citizens in the formulation of public policy and legislation are the most required elements of civic reason, he explains:

“With the protection provided by such safeguards, citizens will be more likely to contribute to the formulation of public policy and legislation, including objection to proposals made by others, in accordance with the requirements of civic reason. Religious believers, including Muslims, can make proposals emerging from their religious beliefs, provided they are also presented to other on the basis of reasons they can accept or reject.”¹²³

An-naim has disputed the fundamental factors that led to the access of citizens to civic reason debates, he says:

“The access of citizens to civic reason debates will vary according to the differences in their socio-economic status, political experience or ability to maximize use of resources and build alliances, and so forth. But such factors are reasons for more fair and inclusive application of the principle, rather than for abandoning it.”¹²⁴

Finally, An-naim has concluded that religious beliefs will not grant special privilege when making the relationship between religion and the state and will not provide more dynamic and its outcomes less predictable, he states:

“With greater appreciation for the value and credibility of the civic reason process itself, religious believers will have more opportunity for promoting their religious beliefs through the regular political process without threatening those citizens who do not share their religious beliefs. This balance is likely to be achieved precisely because religious views will not be directly enforced through the coercive power of the state without being mediated through fair and transparent political contestations and subject to constitutional and human rights safeguards as noted earlier.”¹²⁵

In sum, it is quite clear that modern Muslim visions of what the Sharia represents

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid, p267-273.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

and in what degree its rulings could be implemented in society extremely varies. Most of them want a system of government in which Sharia and democratic values could coexist. But they do not want to see religion and politics are equally exclusive from the government system, as well as the role of Sharia in the formulation of state legislation. In other word, with the authority of the classical tradition of Islamic law they want to democratize Muslim society. Secular reformers have admired many of the principles of western secularism institutions; they have ignored to dismiss the relationship of Islam to the state insisting that Muslim country could be secular one.

Islam in Austria

Thomas Schmidinger,

*Dr. Mag., Lecturer at the University of Vienna,
Vienna, Austria*

The recognition of Islam in Austria has a longer history than in most other Central and Western European states. Already with the occupation of Bosnia the Habsburg Empire had to deal with the question of the relationship between the state and the Muslim communities. Already in the 19th century the Habsburg Empire tried to reduce the influence of the Ottoman Empire on its Muslim subjects. The question of foreign influence became a topic again with the new Islam Act in 2015. However, attempts of the Austrian government to establish an 'Austrian Islam' by law failed. Moreover, anti-Muslim resentments and jihadist radicalisation profit from each other.

History of Muslim Communities and the State

The history of Muslims living in Austria is connected with the long history of Islam in South Eastern Europe. Under the Habsburg rule the Austro-Hungarian Empire had a long struggle with the Ottoman Empire over the control of South Eastern Europe. The largest number of Muslims came under Austrian control after the former Ottoman provinces of Bosnia and Herzegovina were occupied by Austrian troops in 1878. Although some of the Bosnian Muslims fled to the remaining Ottoman Empire, the majority stayed within the region and became Austrian subjects after the annexation of Bosnia in 1908. These Muslims were all Sunni Muslims of the Hanafi madhab. Thus it was this specific kind of Islam that was accepted as a legal religious community by the Austrian authorities with the Islam Act of 1912.

The Habsburg Empire established its own Islamic institutions in Bosnia. The institution of the Reisu-l-ulema in Sarajevo was established by the Habsburg Empire in 1882 to decouple Bosnian Muslims from the Ottoman Empire. Thus institutions were established who stayed important for Bosnian Islam until today.

However, Bosnia and Herzegovina was lost for Austria after the collapse of the monarchy in the First World War. Only small groups of Muslims stayed within the borders of the new republic of Austria. Although the Islam Act of 1912 was still recognized, there were only a few private associations and no more officially recognized Community.

After World War II some Muslim collaborators of the Nazis, predominately of Bosnian and Soviet origin, tried to escape the red army and stranded in the American zone of occupation in Salzburg. Thus Salzburg became the new centre of a small Muslim Diaspora that included Muslim intellectuals who later on formed a new religious community.

A bigger number of Muslims immigrated from the 1960s on, when agreements for labour immigrants ('Gastarbeiter') were signed with Turkey (1964) and Yugoslavia (1966). But Austria also received refugees from Islamic countries like Afghanistan, Iran, Iraq, and, in the 1990s, from Kosovo and Albania. However the biggest Muslim

populations in Austria are of Turkish, Kurdish, Bosnian, Albanian and Chechen origin. A larger number of Arab Muslims only arrived recently with the migration of refugees from Syria.

According to a recent estimation of the Vienna Institute of Demography there were about 700.000 Muslims in Austria in 2017. Compared to the last census in 2001 that means that the Muslim population doubled from 4% to 8% in the last 16 years.¹²⁶ But not all of these Muslims are equally religious and this number contains all Islamic groups, including heterodox groups.

Sectarian affiliations were never ever asked in a census in Austria. However, from the number of prayer rooms and the countries of origins we can say that the largest number of Austrian Muslims are Sunni Muslims, followed by Anatolian Alevis. The third largest group are Imami (12er) Shiites and there are also small communities with their own associations of Nusayris and Ahmadiyya Muslims. The very small numbers of Ismā'ī and Zaydi Shiites and *Ibādī Muslims did not yet start their own associations or prayer rooms.*

Legal Status of Islam

In Austria, there are two forms of state recognition¹²⁷ that are legal recognition as *gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften* (churches and religious societies) and state registration as a *religiöse Bekenntnisgemeinschaft* (religious denominational community). A legal recognition grants a religious community status of a corporate body under public law with financial grants and a political privileged role in the political system. However, a state registration as a *religiöse Bekenntnisgemeinschaft*, grants fewer privileges than the legally recognised big *Glaubensgemeinschaften* (faith communities). The category of *religiöse Bekenntnisgemeinschaften* constitutes a legal entity in accordance with the right of association and is covered by private law. This status represents a preliminary stage for legal recognition.¹²⁸

The Recognition Act in 1874, RGBI No. 68, also gave non-Christian religions a legal framework to be recognised as *Cultusgemeinden* (faith communities). The law does not mention Islam or any other specific religion, but it gives the legal ground for the legal recognition of religions including Islam.¹²⁹ The *Islamgesetz* of 1912 (Law on Islam from 1912) legally recognised adherents of Islam, more precisely of the 'Hanafite rite' as a legally recognised religious community.¹³⁰

In 1979 the *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (IGGiÖ, Islamic Religious Community in Austria, www.derislam.at, Bernhardgasse 5, 1070 Wien) was

¹²⁶ Goujon, A. / Jurasszowich, S. / Potančoková, M.: Demographie und Religion in Österreich, (ÖIF, 2017) p. 11. Internet: http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Fotos/Publikationen/Forschungsbericht/Forschungsbericht__Demographie_und_Religion.pdf

¹²⁷ Both, legal recognition as a religious society as well as state registration as a religious denominational community represent a form of state recognition.

¹²⁸ Potz, R./Brigitte S.: «Religionsrecht im Überblick», (Vienna: facultas.wuv., 2005).

¹²⁹ Gesetz vom 20. Mai 1874, betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften. StF: RGBI. Nr. 68/1874.

¹³⁰ Gesetz, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft. StF: RGBI. Nr. 159/1912.

recognised by the *Kultusamt* (bureau of religions) of the Austrian Ministry of Culture and Education (BMUKK, *Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur*) as the official representative of *all* Muslims in Austria on the base of the Recognition Act in 1874, the *Islamgesetz* of 1912 and the *Islamverordnung* of 1988 (Ordinance of Islam from 1988)¹³¹ which broadened its representation of the adherents from the 'Hanafite rite' to *all* adherents of Islam. However, while officially the IGGiÖ was recognized as a representative of all Muslims in Austria, they always had a small number of members.

Heterodox religious groups like the Alevis have been trying for years to get recognised as a legally recognised religious community. After a long legal and religious-political dispute, where three different groups of Alevis tried to get the legal recognition in order to establish an independent state-recognised religious community, one of these three groups succeeded in December 2010 as a *religiöse Bekenntnisgemeinschaft* and later in May 2013, the *Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (IAGÖ, Islamic Alevi Religious Community in Austria) obtained the status of a legally recognised religious society¹³². However, like the IGGiÖ, also the IAGÖ only represents a part of the Alevi population in Austria. Since the establishment of the IAGÖ there is a conflict with another – equally large – group of Alevis, the Alevi Federation that sees Alevism not as a Muslim confession, but as an independent religion with a loose connection to Islam. As a part of this struggle the IAGÖ renamed itself as *ALEVI – Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich*.

In December 2010, further Islamic groups, including a Shi'ite and the third group of Kurdish Alevis requested legal recognition. After the application of the Kurdish Alevis was rejected for technical reasons, they applied again in 2012 under the name of *Qizilbasch-Alevitische (Alt-Alevitische) Glaubensgemeinschaft (Qizilbash-Alevi (old-Alevi) Religious Community)*. On 23 August 2013 the *Alt-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (AAGÖ, Old-Alevi Religious Community) obtained the status of a state registered religious denominational community.¹³³

Furthermore, the *Islamische-Schiitische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (Schia, Islamic-Schiite Religious Community in Austria) was state registered as a religious denominational community on 1 March 2013.¹³⁴ However, not all Shiites are organized inside this community either. While many Iraqi Shiites are organized in the Shiite Religious Community, pro-Iranian Shiites are mainly organized inside the IGGiÖ.

Besides Sunni and Shiite groups also the Ahmadiyya Muslim Jamaat has a branch in Austria. The Ahmadiyya is an Islamic sect established by the Indian reformer Mīrzā

¹³¹ Verordnung vom 17. August 1988 betreffend die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. BGBl. Nr. 466/1988.

¹³² Verordnung der Bundesministerin für Unterricht, Kunst und Kultur betreffend die Anerkennung der Anhänger der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft als Religionsgesellschaft. BGBl. II Nr. 133/2013. http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/wz_integration/gesellschaft/555279_Alevitentum-zweigeteilt.html, accessed 20 December 2013. See for more Cakir, A.: "Governance religiöser Diversität in Österreich. Anerkennungspolitik am Beispiel der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft." Unpublished Diploma Thesis, University of Vienna, Austria, 2011.

¹³³ http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/eingetr_rel_bekg.xml, accessed 1 September 2017.

¹³⁴ Ibid.

Ghulām Aḥmad (1835–1908), who claimed that he was the divine reformer (*Mujaddid*), the promised Messiah and Mahdi awaited by Muslims. After the death of Mīrzā Ghulām Aḥmad it split into the Ahmadiyya Movement for the Propagation of Islam (*Ahmadiyya Anjuman Ishaat-i-Islam Lahore*, or *AAIL*) and the *Ahmadiyya Muslim Jama'at* (*AMJ*). The Austrian *AMJ* started in the 1980s with a small group of refugees from Pakistan and gained an official status as an association only in 1992. However, groups like the *AMJ* stay outside the officially recognized Muslim communities.

The New Islam Act and Muslim Associations

Over 100 years after the Islam Act of 1912 the Austrian Parliament passed a new Islam Act on 2 February 2015. IGGiÖ and IAGÖ agreed to the government bill. However one of the largest Muslim Youth organizations and several other Islamic organizations opposed it. Especially the *Avusturya Türk Islam Birliği* (*ATİB*) – the umbrella organization of mosques supported by the Turkish Religious Affairs Directorate (*Diyanet*), harshly criticized the new law. The new Islam Act prohibited the payment of their Imams by the *Diyanet*.

This prohibition of permanent financial support from foreign states was under critique by other Muslim Associations and the government of Turkey as well. The new law bans foreign funding for Islamic associations and imams. It forces all mosques to get a recognition by the IGGiÖ and threatens all other mosques to be closed down. The bill explicitly prioritizes Austrian law before Islamic faith principles and hence, demands that Muslims be subordinate to domestic legislation. Furthermore, for the acquisition of recognition, the religious community has to prove a “positive attitude towards state and society.”¹³⁵

Although the intention of the new Islam Act was to promote the official IGGiÖ instead of the existing Islamic associations, the IGGiÖ included these associations into their structure. In June 2016 İbrahim Olgun, a member of the *Diyanet*-supportet *ATİB* took over the leadership of the IGGiÖ. Besides the *ATİB* also other umbrella organizations with different political and religious affiliations became part of the reorganized IGGiÖ: The Austrian Islamic Federation (*Avusturya İslam Federasyonu*, *AİF*) is the Austrian section of the *Milli Görüş* Movement and is the second largest Muslim umbrella organization after *ATİB* with prayer rooms in Vienna, Upper- and Lower Austria, Salzburg, Tyrol, Vorarlberg, Styria and Carinthia. *Another big Muslim organisation that cooperates with the IGGiÖ is the Avusturya İslam Kültür Merkezleri Birliği affiliated to the Suleymancılar*. Even two Turkish extreme right wing political parties run their own umbrella organizations inside the IGGiÖ: The *Milliyetçi Hareket Partisi*, *MHP* runs the so called *Türk Federasyonu* and the *Büyük Birlik Partisi*, *BBP* acts under the name *Nizam-e Âlem*.

Besides these associations of Turkish Muslims, there is also large umbrella organizations of Bosniak Muslims, an umbrella organization of Albanian Muslims and organizations of Syrian and Egyptian Muslim Brothers. Additional there are some Kurdish, African, Bengali and Pakistani mosques in Vienna.

¹³⁵ Federal Law concerning the recognition of the followers of Islam as religious society, 69/ME XXV. GP, October, 2014.

Salafism and Jihadism

Additional to these mosques some Salafi mosques – inside and outside the official community – where established in the last years. Some of these Salafi mosques became centres of radicalised young Muslims with sympathies for the so called “Islamic State” or al-Qaida. Cases of young Muslims of different origin who went to fight as jihadis in Syria or Iraq, got a lot of political attention since 2014.¹³⁶ A growing number of jihadis spends time in prisons for being a member of a terrorist organization.¹³⁷

Most young people moving towards Jihadism do not come from very religious Islamic families; some had before their orientation towards Jihadism not even contact with religious Muslims, but converted directly to Jihadism. The biographies of adolescents turning towards Jihadism vary considerably in detail. In my experience, there is no typical pattern in the biography of a radicalized young person. The lowest common denominator these highly diverse biographies share is a severe experience of alienation in this society, whatever its concrete nature. The young people concerned are then picked up by jihadist groups, which offer them exactly what they are looking for: a sense of belonging, purpose, social warmth and a simple explanation for the injustices of this world. Jihadism today offers the maximum possibility for provocation and for challenging society.

This provides the chance for socially marginalised young people to exaggerate narcissistically their own importance. The concrete reasons for their experiences of alienation - which increase their vulnerability for Jihadist groups - vary considerably in each respective case. They can be triggered by dysfunctional family relations, experiences of discrimination, failures in school or profession, bullying, and sexual or psychological problems.

The largest group of foreign fighters from Austria in jihadi groups in Syria is of Chechen background. Some of them were already active in the Caucasus Emirate in Chechnya, but the majority of them are second generation refugees who came to Austria as traumatized children of war. Russian support for the Assad regime made it particularly interesting for them to continue the lost fight of their fathers in Syria.

Anti-Muslim Resentments

Anti-Muslim resentments spread by right wing political parties are complementary to jihadi activities. Although the vast majority of Austrian Muslims distance themselves from groups like the “Islamic State” or al-Qaida, a growing number of Austrians suspect Muslims of sympathies with jihadi groups. On the other side jihadi groups use these resentments to tell young Austrian Muslims that they do not have any perspective in Austrian society and that they can only live as Muslims in political projects like the so called “Islamic state”.

Anti-Muslim resentments are by far not the only reason for jihadist radicalization of young Muslims in Austria. However, even for non-extremist Muslims, this political atmosphere creates alienation and an essentialist reduction of identity on Islam.

¹³⁶ Schmidinger, T.: Jihadismus. Ideologie Prävention und Deradikalisierung (Vienna: Mandelbaum 2015): p. 71ff.

¹³⁷ Hofinger V. / Schmidinger T.: Deradikalisierung in Haft (Vienna: IRKS 2017). Internet: http://www.irks.at/assets/irks/Publicationen/Forschungsbericht/Endbericht_Begleitforschung_2017.pdf

In the pretext of the Austrian elections on October 2017 not only the extreme right wing Freedom Party, but also the conservative People's Party of Sebastian Kurz started to focus on Muslims in their election campaign and took a strong stand against Muslim immigration. Even the ruling Social Democratic Party of prime minister Christian Kern published an anti-Muslims propaganda video. Thus, an inimical discourse about Islam and Muslim communities became part of the political mainstream of Austria and not exclusively of the extreme right wing and racist parties.

Conclusion

Although the recognition of Islam as a legal religion since the Islam Act of 1912 laid a sound foundation for an equal status with other religions, it did not lead to acceptance of Muslims in the Austrian society. Furthermore, the new Islam Act from 2015 failed to establish what lawmakers called an 'Austrian Islam' and did not reduce the influence of foreign governments, especially Turkey. Even more, political developments in the Middle East, jihadist terrorism in Europe and the political discourse in Austria led to further alienation between Muslim communities and the dominant society and its political representatives.

Political Dynamics of Relationship Between State and Religions: Experience of Indonesia

Halili,

Lecturer at Yogyakarta State University,

Principal Researcher in the Tolerance and Religious Issues,

SETARA Institute for Democracy and Peace,

Yogyakarta, Indonesia

Introduction

Indonesia is widely recognized as a state of the biggest muslim population in the World. Nonetheless, it is not specifically a theocracy which is based on the enforcement of Islamic laws. In the context of dichotomy between Islam and secular state, Indonesia is conceptually secular state for which notably referred to view that secular state is neutral regarding religious doctrine which does not enforce Sharia or law of Islam and it cannot be coerced by fear of state institutions or faked to appease their officials.¹³⁸ In Indonesia itself however categorization to secular state is complicatedly unaccepted and through religious view of a state-facilitated-organization named Majelis Ulama Indonesia (MUI/Indonesia Ulema Council), secularism is as illicit as liberalism and pluralism.¹³⁹ Accordingly, some scholars and academicians prefer to count Indonesia as religious state.¹⁴⁰

Indonesia is a plural country which its nationality is built based on various shaping elements of ethnicity, religiosity, culture, and language. Religious diversity is one of Indonesia's constructing elements as a nation state. Consequently, the sub-plurality in the plurality of Indonesia lead some theorist to define Indonesia not only multicultural country, but also plural-multicultural one.¹⁴¹ This uniqueness worked on that Indonesia in Western political theories, especially throughout the 1930s and 1940s, has been named as the "classical locus" of the plural society, a concept introduced by Furnivall to the Western world.¹⁴²

The Constitution of the Unitarian State of the Republic of Indonesia Year 1945 (the 1945 Constitution) recognizes the pluralism, including religious pluralism, by providing constitutional guarantees to every citizen and resident to embrace a religion

¹³⁸ An-Na'im, 2008, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, USA: Harvard College, p. 1

¹³⁹ See Fatwa of Indonesian Ulema Council, Numbrerr: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 on Pluralism, Secularism, Religious Liberalism. In prior, some scholar or expert i.e. Kaelan, 2012, *Pendidikan Pancasila* (Paradigma, Yogyakarta) highlights that secularism confronts Pancasila, Five Principles, as the fundamental norm of Republic.

¹⁴⁰ See <http://www.republika.co.id/berita/koran/khazanah-koran/16/03/10/o3tcw78-indonesia-negara-demokrasi-yang-religius>, accessed on September 1st, 2017. Also read <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/12/22/oik71i396-panglima-tni-indonesia-negara-religius-yang-nasionalis>, accessed on September 1st, 2017

¹⁴¹ Hefner, 2000, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, p. 4.

¹⁴² Furnivall, JS, 1944, *Netherland India: A Study of Plural Economy*, New York: Macmillan, p. 24.

and worship according to his/her religion independently. However, the constitutional provisions do not punctually provide guarantee that some more operational regulations is in line to fulfillment of the rights of all citizens to religious freedom. In fact, some politico-legal complications and even social problems of horizontal relationships of religious and vertical religions arise.

This short paper is aimed to analyze political dynamic of relationship between state and religions in the context of fulfilling constitutional rights to freedom of religion and faith. In the more specific terms, it will elaborate some points of view; 1) religious demography of Indonesia, 2) constitutional guarantee on the rights of religious freedom, 3) politico-legal obstacles against religious freedom in the last decade, and 4) new political hope with less evidence.

Politic and Religious Demography of Indonesia

The relationship between the state and the religions in Indonesia is borne out by the political tendency of the ruling regime. In the period of Soekarno's rule, commonly known as the Old Order, the state did not formally intervene religions, until the President issued Presidential Decree No. 1 of 1965 on the Blasphemy. The regulation built a bastion between Abrahamic and established religions and local religions. Since then, tensions within relations between the state and religions began to emerge. Islam as a majority, in this context, benefits from the ruling power in term of its purification.

In the Soeharto's rule that he named the New Order, it began to harden the dichotomy between official religion and unofficial religion. At the time, Religions recognized by the Government of Indonesia are only five; Islam, Christianity, Catholicism, Hinduism and Buddhism. Soeharto banned Confucianism as a Chinese religion and custom. Throughout the power of New Order, Islam has a significant political role. The political closeness between the government and Islam, especially the traditional Islamic groups (read: Nahdlatul Ulama/NU) helped to build the power of the New Order. Soon after that the New Order's power which overthrowing the Old Order became more established, Soeharto began to exercise his power by avoiding linkage with Islam. However, at the end of his reign, Suharto again established a close relationship with Islam, particularly with modern Islamic groups gathered in the Association of Indonesian Muslim Scholars (ICMI).

Since the emergence of political reform in 1991, launched by President Abdurrahman Wahid, a great figure of NU, based on Presidential Decree (Presidential Decree) no. 6/2000, the government lifted the ban on Chinese religion, belief and customs. Presidential Decree No. 6/2000 issued by President Abdurrahman Wahid which was further strengthened by the Decree of the Minister of Religious Affairs of the Republic of Indonesia Number MA/12/2006 stated that the government formally recognizes the existence of Confucianism as religion in Indonesia. The recognition however continues problematic issue on the existing discriminatory category against religions dividing into recognized and unrecognized religion.

Demographically, based on the population census conducted by the Central Bureau of Statistics (2010), the adherents of Islam in Indonesia amounted to 207.176.162 people (87.18%). Christians numbered 16,528,513 residents (6.96%). Catholic

Religion 6,907,873 inhabitants (2.91%) while Hindu religion amounted to 4,012,116 people (1.69%). Buddhism has a population of 1,703,254 (0.72%) while the religion of Confucianism has a number of 117,091 people (0.05%).¹⁴³

Beyond that, the religious demography in Indonesia also consists of the local religion of the archipelago. According to the Ministry of Religious Affairs, the Attorney General and Monitoring Body of Religion and Belief (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat/PAKEM) formed by the Indonesian government of the New Order, the adherents of local religions with all the discrimination they experienced are grouped into two major groups. Firstly, groups which are recognized and accommodated by the Association of Mystical Believers (Himpunan Penghayat Kepercayaan/HPK) and the Coordination Body of Organizations of Believers (Badan Koordinasi Organisasi Kepercayaan/BKOK). The two parent organizations merged into the Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia/MLKI (organization which accommodates adherents of local religions and indigenous beliefs throughout Indonesia) on September 26th, 2013.¹⁴⁴ Secondly, groups of adherents of local religions who choose to practice their beliefs individually, or who do not choose to be in organizations.¹⁴⁵

Based on the population census data in 2010, the number of people claiming to adopt religions out of the six official religions recognized by the State reached a number of 299,617 throughout Indonesia. It was 0.12 % of the total population of Indonesia which at the time reached a number of 237.64 million people. The largest number of adherents was in the Central Kalimantan as many as 138,419 people.¹⁴⁶ However, based on the information from the Directorate of Local Belief in God Almighty, the Ministry of Education and Culture, there are currently approximately 12 million people in 186 organizations and others are unidentified as they practice their beliefs individually. According to the Directorate, the 186 organizations spread in 13 provinces with 1,047 branches of organizations scattered in 27 provinces.¹⁴⁷

Constitutional Guarantee on the Rights of Religious Freedom¹⁴⁸

Constitutional structure of Indonesia provides guarantees to implement freedom of religion/belief. Such guarantees can be found in the basic norm (*grundnorm*) of national legislation and the legal foundation of the State (*staatsfundamentalnorn*)

¹⁴³ See further the data on the result of population census released by Badan Pusat Statistik (Central Statistics Agency/BPS) on the demography of Indonesia 2010, the newest data in this issue. <https://www.bps.go.id/index.php/publikasi/15>, accessed on September 5th 2017

¹⁴⁴ The Declaration Document of the organization which accommodates adherents of local religions and indigenous beliefs throughout Indonesia (Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia/MLKI) on September 26, 2013.

¹⁴⁵ Interview between SETARA Institute's researcher with the Directorate of Belief in God Almighty, on December 23, 2016.

¹⁴⁶ Central Agency on Statistics of Republic of Indonesia (Badan Pusat Statistik Republik Indonesia/BPS) 2010. See also Indiyanto, 2013, *Agama di Indonesia dalam Angka: Dinamika Demografis, Sensus Penduduk tahun 2000 dan 2010*, (CRCS-UGM, Yogyakarta), p. 10.

¹⁴⁷ Lita Rahmiati, Directorate of Belief in God Almighty, in a Focus Group Discussion (FGD) regarding the fulfillment of constitutional rights in Yogyakarta on February 27, 2017.

¹⁴⁸ The more completed description of this topic could be found in Halili, 2017, *Supremacy of Intolerance: Condition of Freedom of Belief/Faith in Indonesia 2016* (Pustaka Masyarakat Setara, Jakarta)

namely Pancasila (the Five Principles).

As the philosophical foundation of the country, Pancasila has given philosophical and moral guarantees of freedom of religion / belief which is confirmed in the first principle. In reality, this most important principle is often interpreted paradoxically. On one hand, the first principle is defined as the principle that accommodates meta-spirituality of religion. On the other hand, it is often interpreted as a formula that refers to the formalistic diversity as well as a legalization of the dominant religious community. Another interpretation of the first principle is that it is considered as a religious philosophical foundation which refers to the extraction of the monotheism concept which means it is reduced in order to protect the quantitative majority of a certain religion in Indonesia, in this case, Islam.

The legitimate and sublime reference in reading and interpreting the first principle of Pancasila was the statements delivered directly by the founders of the nation in the trial of Investigating Committee for the Preparation of Independence (*Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan/BPUPK*), in particular at the plenary meetings regarding the formulation of the philosophical foundation of the State. One of the statements was delivered by Sukarno, as the main founder of Pancasila. Sukarno, the Son of Dawn, provided a straight forward affirmation of the divinity principle when outlining the principles of Pancasila on June 1, 1945.¹⁴⁹ He stated that:

*Principle of Divinity! Not only should the people of Indonesia have beliefs in God, but every Indonesian should believe in his own particular God. Let us all have beliefs in God. The Indonesian state shall be a state where every person can worship God in freedom. All people should culturally believe in God, without 'religious egoism' and the State of Indonesia should be a State incorporating the belief in God.*¹⁵⁰

Broken down from Pancasila values, there are some provisions of the 1945 Constitution guarantee the rights of citizens to religion and belief. There are at least two Articles in the 1945 Constitution which can be identified as articles that provide direct guarantees of freedom of religion for everyone, a citizen or non-citizen. The two provisions are the Article 28E and Article 28I which provide guarantee for anyone to worship his/her religion and beliefs freely. The provision implicitly declares freedom for anyone to religion and belief. At the same time the freedom of religion is also refined as a guarantee for every person to practice his /her religion according to his /her beliefs.

The guarantee in the 1945 Constitution shows that an individual's freedom of religion is an essential human right.¹⁵¹ It firmly states that freedom of religion is the most fundamental human right. In addition, freedom of religion is neither given by the

¹⁴⁹ After the failure of the desukarnoization project undertaken by Soeharto's regime, Indonesia colossally agreed to reclaim June 01 as the Birthday of Pancasila.

¹⁵⁰ Sukarno's speech at the BPUPKI on June 1, 1945. See also Bahar, et.al [eds.], 1995, *Risalah Sidang BPUPKI dan PPKI*, (Sekretariat Negara, Jakarta), p. 80-81, or Alam [ed], *Bung Karno Menggali Pancasila*, (PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1995), p. 28.

¹⁵¹ *Tim Kompilasi Naskah*, 2008, *Naskah Komprehensif Perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 Latar Belakang, Proses, dan Hasil Pembahasan, 1999-2002, Buku VIII Warga Negara dan Penduduk, Hak Asasi Manusia, dan Agama (Edisi Revisi)*, (Sekjen MKRI, Jakarta), p. 286.

State nor by any groups. Therefore, the State cannot and should not intervene on the religious matters of each citizen.¹⁵²

With such a significant position, the religious rights are in line with the norms of universal human-rights which are categorized as non-derogable rights as stated in the Article 28I paragraph (1) of the 1945 Constitution. Thus, the right to religion / belief cannot be reduced under any circumstances or cannot be revoked by anyone.¹⁵³

In addition to providing guarantees and rights of religion / belief as non-derogable rights, the 1945 Constitution also regulates the relationship between the State and religion as well as the status or position of the State in the context of respect and protection of these rights, as stipulated in Article 29 of the 1945 Constitution, as follows:

Article 29 of the 1945 Constitution:

(1) *The state is based on the belief in the One and Only God.*

(2) *The state guarantees each and every citizen the freedom of religion and of worship in accordance with his religion and belief*

From these two articles, it can be observed that constitutional guarantees of freedom of religion are very substantial the 1945 Constitution. The constitutional guarantees implicates in the insight that the state should guarantee the protection and the space for every citizen to practice his / her religion and belief. Besides, the State should not create any prohibitions and hindrances for citizens to practice their religions and beliefs.¹⁵⁴

According to the provision of Article 29 of the 1945 Constitution, State constitutional responsibility is to protect the religious rights of every citizen. State has the obligation to guarantee freedom of religion / belief as stated in Article 28E and Article 29 of the 1945 Constitution. They are in line with the mandate in the Article 28I paragraph 4 of the 1945 Constitution, which needs to be fulfilled by the State, especially the government. Article 28I paragraph 4 states that the protection, promotion, enforcement and fulfillment of human rights are the responsibilities of the State, especially the government. It means that the government is obligated to protect and respect human rights.

Constitutional mandate derived from Pancasila is reinforced by a variety of derivative instruments in the form of acts. Several laws which can be identified in its main framework are Law No. 39 of 1999 on Human Rights and Law No. 12 on the Ratification of the International Covenant on Civil and Political Rights.

Politico-Legal Obstacles against Religious Freedom in the Last Decade

There are some tensions within the implementations of the aforementioned constitutional guarantees. The disparity is highly visible between the *das sollen* constitution and the *das sein* government policies which are more specific, detailed, and concrete. The key issue to the implementations of the constitutional mandate of freedom of religion can be grouped in three main clusters.

The first cluster is the incongruence regulation. The central weak point in the incongruous guarantee of freedom of religion / belief is Law No. 1/PNPS/1965 on the

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ See Ismail Hasani (ed), 2011, *Dokumen Kebijakan Penghapusan Diskriminasi Agama/Keyakinan*, (Jakarta: Setara Institute), p. 81.

Prevention of Religious Abuse and / or Defamation. The law was formed as the platform for the formation of several of its implementing regulations on managing religious life, such as 1) the Joint Decree of the Minister of Religious Affairs and the Minister of Interior No. 9 and No. 8 of 2006 on the Guidelines for the Duties of Mayor / Vice Mayor for Inter-Religious Harmonization and the Empowerment the Inter-Religious Harmony Forum and the Building of the Place of Worship, 2) the Joint Decree of Minister of Religious Affairs, the Attorney General and the Minister of Interior No. 3 of 2008 No. KEP-033/A/JA/6/2008 and No. 199 of 2008 on Warning and Order to the Believers, Members, and or Board Members of the Indonesian Ahmadiyya Community (Jemaat Ahmadiyya Indonesia / JAI) and Community Members, and 3) several regional regulations which often become the major triggers of some intolerant behaviors and discrimination acts against the religious minorities.

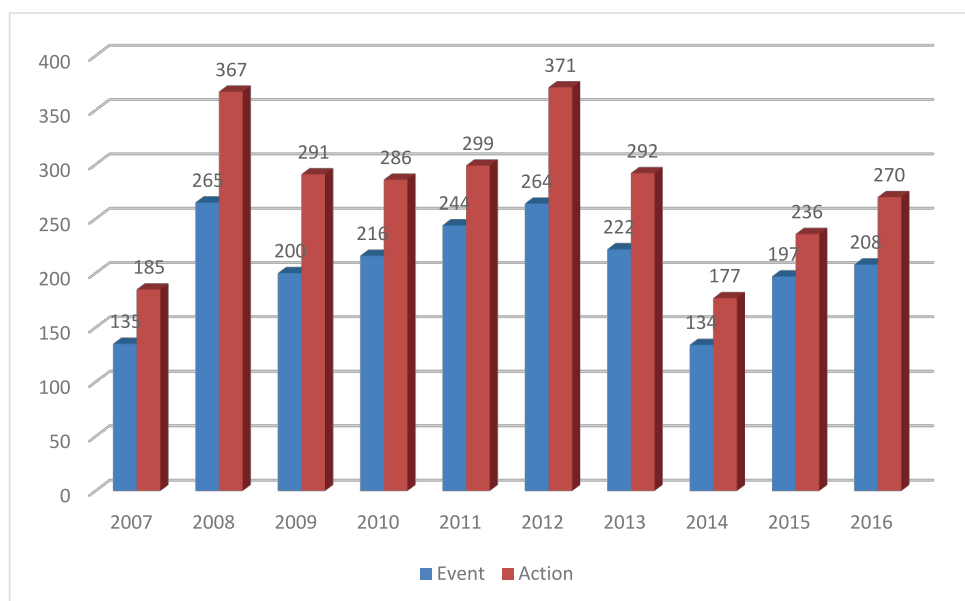
The second cluster is the poor capacity of the State institutional governance. The constitutional guarantees affirmed by the 1945 Constitution along with its law derivatives are ideally backed up by institutional structures which strengthen the implementations of the constitutional mandate. However, in reality, the government created religious life problematizations in Indonesia through the establishment of institutions that actually negated the constitutional mandate and stimulated the acts of intolerance and discrimination against the citizens' religious lives.

The third cluster is the poor performance of the State officials. The State officials are often unable to inclusively interpret the guarantee of freedom of religion / belief. Field officials are often unable and unwilling to protect the freedom of religion / belief. Even in highly escalated chaos, they were not able to use the coercive instruments to provide human security for all religious believers and to prevent acts of intolerance against certain religious believers, particularly the religious minorities.

According to SETARA Institute, the three weak points either partially or cumulatively, are the main factors which stimulate violations and even crimes against freedom of religion/belief. Therefore, the religious life in this State of Pancasila is not conducive enough. In fact, there has been an increase phenomenon of intolerance practices of religion / belief within the last five years.¹⁵⁵

All these circumstances contribute to the actual violation against the right to religious freedom in the last decade figured by Graph 1 below. Overall, violations of freedom of religion/belief in 2016 are high, though not the highest. It is generally influenced by the weakness of the politico-legal superstructure and social infrastructure that tend not to improve significantly.

¹⁵⁵ See Halili, 2017, *Intolerance Supremacy: Condition of Freedom of Religion and Belief in Indonesia 2016*, (Jakarta: Setara Institute), p. 24.

Graph 1. Cases and acts of violation against religious freedom in the late 10 years

Resource: Halili, 2017, *Supremacy of Intolerance (Condition of Freedom of Religions/Beliefs in Indonesia Year 2016)* (Pustaka Masyarakat Setara, Jakarta)

There has been 2,085 events and 2,776 actions cumulatively occurred in the last ten years. Most of these events preserve impunity cause of that no due process of law to reserve the justice especially for the victims. The situation of impunity poses a serious threat. As broadly known in the study of human rights, *impunity semper ad deteriora invitat*. Impunity invites a greater crime.

New Political Hopes with Less Evidence: Jokowi's Rule

The rule of Joko Widodo, the current President of Republic of Indonesia, rises new political hopes in a better progress in the relationship between state and religions. Bringing what so called “Nawa Cita” (the Nine Ideas), Jokowi, his popular nickname, is completely promising in terms of state's guarantee toward constitutional rights of citizen to religion/belief and protection from any violation as well. In fact, prominent findings of research and monitoring on condition of the freedom of religion/belief in Indonesia in the last two years show that the progress is as not better as the hope. The current situation shows that there has been no significant change in the fundamental government policies relating to freedom of religion/belief.

The more derivative evaluation of the political dynamics of freedom of religion/belief can be pursued on five levels; standing position of the President, implementation of Nawa Cita in the development agenda, policies and regulations at the ministerial level (in this case especially the ministry of religion and the ministry of interior), its implementation in local government policy, and its societal impacts.¹⁵⁶

President Jokowi personally has a good standing position in the issue of freedom

¹⁵⁶ Halili, 2017, *op.cit*, p. 136.

of religion/ belief. Some of the president's harsh statements, especially related to the Tolikara case (July 2015) and Aceh Singkil (October 2015), were presented to the public, as well as instructions relating to the restoration and maintenance of a more conducive religious life to Menkopolkam, the Chief of Police, and the Head of BIN. One of the most powerful messages about his standing position in religious/belief issues was stated in the 2015 Christmas Celebration in East Nusa Tenggara. Jokowi asserted, "It is time to move away from a culture that is full of falsehood, hypocrisy, and selfishness!"

At the level of the development agenda, Nawa Cita effect is currently in haze. In the RPJMN 2015-2019, there is no apparent development agenda that specifically recognizes that Indonesia is experiencing serious problems in religious/belief life. The Government Work Plan (RKP) is also unable to identify religion based intolerance and discrimination as an urgent matter to address. The Criminal Law draft matters as well. Article 350 and Article 351 of the Criminal Code Act clearly discriminate against local religion. The draft of Religious Followers Protection Bill (PUB) contains the same discrimination in the chapters on Religious Registration and the House of Worship contains the "formula 90-60" requirement of building as in the Joint Ministerial Decree which has been the trigger of discrimination and conflicts in Indonesia. The PUB Bill even nurtures the state's interventionist character against the right to freedom of religion/belief. The draft actually threatens freedom of religion/belief.

In the ministerial policy and regulation level, Nawa Cita also has not become the main reference. Minister of Religious Affairs Lukman Hakim Saefuddin once promised to conduct serious reviews, including the possibility of revising Law No.1 / PNPS /1965 and Ministerial Joint Ministerial Regulation (No. 9 and 8 of 2006), while the fact is a contrary. The Ministry of Home Affairs likewise. The discourse on emptying religious columns in KTP also until now only ceases to be a discourse. The population service for the Ahmadiyya congregation as part of the Indonesian nation as heralded is not seriously followed up by the Minister of Home Affairs policy.

At the local government level, Nawa Cita has a little effect on the enhancement of local policies that guarantee freedom of religion/belief. The data indicate that the regional government (in this case the regency/city) is recorded as a prominent actor of violation of freedom of religion/belief from the category of state institutions. In addition to the lack of corrective in the old restrictive regulations on freedom of religion/belief, several new discriminative regulations emerge.

On societal level, the government with its new vision does not have a grand design to restore social situations that are fertile for the growth of intolerance, discrimination and religious sentiment based conflicts. The government has no major agenda for overcoming communalism, conservatism and violent extremism.

Conclusion

In a nutshell, Pancasila, as the national ideology of Indonesia provides the third way of relationship between state and religions, which neither theocracy nor secular state, but religious state based on principle of belief in the one and only God almighty, the first principle of Pancasila. The constitutional provisions consequently provide

more than adequate law to guarantee religious freedom for all groups of religions and beliefs whether those are formally recognized or not. Nonetheless, there is still a serious problem in regulation at the operational level in which the state tends to open sphere for discrimination against religious minority groups indicated by the high numbers of events and acts of violations occurred in the last decade.[*]

Acknowledgement

The authors would like to thank SETARA Institute research team, especially who work to produce two pretty heavy studies in the most exhausting issues of freedom of religion/belief and tolerance. I would like to particularly acknowledge with gratitude the support of Ismail Hasani (Research Director of SETARA Institute), Bonar Tigor Naipospos (Deputy Chairman of SETARA Institute), and Sudarto (SETARA Institute Researcher) for their intelligent work that enables SETARA Institute research works in the issue of freedom of religion/belief becomes one of the most prominent in the country

Bibliography

Alam, Wawan Tunggul (ed). 1995. *Bung Karno Menggali Pancasila*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, USA: Harvard College

Bahar, Sjafruddin, et.al [eds.]. 1995. *Risalah Sidang BPUPKI dan PPKI*. Jakarta: Sekretariat Negara

Fatwa of Indonesian Ulema Council, Number 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 on Pluralism, Secularism, Religious Liberalism

Furnivall, JS. 1944. *Netherland India: A Study of Plural Economy*, New York: Macmillan

Halili. 2017. *Supremacy of Intolerance (Condition of Freedom of Belief/Faith in Indonesia 2016)*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara

Hasani, Ismail (ed). 2011. *Dokumen Kebijakan Penghapusan Diskriminasi Agama/Keyakinan*. Jakarta: Setara Institute

Hefner, Robert, W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press

<http://www.republika.co.id/berita/koran/khazanah-koran/16/03/10/o3tcw78-indonesia-negara-demokrasi-yang-religius>, accessed on September 1st, 2017

<http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/12/22/oik71i396-panglima-tni-indonesia-negara-religius-yang-nasionalis>, accessed on September 1st, 2017

<https://www.bps.go.id/index.php/publikasi/15>, accessed on September 5th 2017

Indiyanto, Agus. 2013. *Agama di Indonesia dalam Angka: Dinamika Demografis, Sensus Penduduk tahun 2000-2010*. Yogyakarta: CRCS-UGM

Kaelan, 2012. *Pendidikan Pancasila*. Yogyakarta: Paradigma

Subagya, Rachmat. 1981. *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan & Citraloka

The Declaration Document of Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia/MLKI on September 26th, 2013.

Tim Kompilasi Naskah. 2008. *Naskah Komprehensif Perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 Latar Belakang, Proses, dan Hasil Pembahasan, 1999-2002, Buku VIII Warga Negara dan Penduduk, Hak Asasi Manusia, dan Agama (Edisi Revisi)*. Jakarta: Sekjen MKRI

Светские модели государственно - исламских взаимоотношений: уроки для Кыргызстана

Назира Курбанова,

доктор исторических наук,

профессор декан ФИСПО КГУ им. И.Арабаева,

Бишкек, Кыргызстан

Тема роли государственно-исламских взаимоотношений в светском обществе является одной из актуальных не только для Кыргызстана, но и всех государств мира с мусульманским населением.

По характеру сложившихся государственно-религиозных отношений можно судить о многом: во-первых, можно определить степень уважения государства к убеждениям своих граждан; во-вторых, выявить отношение государства к негосударственному институту с сильной идеологией; в-третьих, узнать, как обстоит дело с уровнем реализации прав и свобод человека.

Что касается Кыргызстана, появившиеся за последние годы публикации по государственно-исламским взаимоотношениям дают возможность утверждать, что интеллектуальные поиски о судьбах ислама в нашем обществе вышли на новый уровень. Вполне естественная для первых лет религиозного обновления эйфория постепенно заменяется серьезными размышлениями о сущности того ислама, который нужен гражданам страны, о формировании оптимальной модели взаимоотношений с ним.

В данной статье сделана попытка проанализировать международный опыт государственно-исламских взаимоотношений в различных государствах мира, отличающихся не только различными формами, типами и многообразием религиозной сферы, но и особенностями правового регулирования деятельности религиозных организаций, с целью извлечения уроков для нашей республики. В соответствии с поставленной целью, освещены теоретические основы сущности и содержания государственно-религиозных отношений, проведена сравнительная характеристика государственно-исламских отношений в странах с мусульманским населением России, Казахстана, Турции, Индонезии, Пакистана, Норвегии и Израиля.

К примеру, российская модель государственно-исламских взаимоотношений, которая находится в процессе становления, разрабатывается в двух направлениях: прозападный и отечественный. Первую – «Теорию русского революционного исламизма» разрабатывали светский философ Г.Джемаль и гражданский активист В.Сидоров при поддержке прозападных акторов политического поля РФ. Вторая – «Теория религиозного традиционализма - просвещенного мусульманства» была плодом усилий профессиональных мусульманских теологов В. Якупова (1963-2012) и М.Садикова (1963-2011). После гибели последних, эта концепция развивается российским татарским теологом Ф. Салманом. Оба проекта - продолжают конкурировать между собой и реализовываться в современных го-

сударственно-исламских отношениях, фрагментируя это поле.

Основой современной российской модели государственно-конфессиональных отношений считается совершенствование межконфессионального диалога и снижение угрозы конфликтов на религиозной почве.

В этом направлении достаточно успешно действует «Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования», созданный в 2005 г. по инициативе Администрации Президента Российской Федерации для изучения взаимодействия национально-религиозных отношений в контексте государственного строительства. Благодаря деятельности Фонда проводятся научные исследования, которые способствуют совершенствованию законодательной базы, играют важную роль в подготовке пакета предложений по противодействию экстремизму и терроризму на религиозной почве, улучшается вектор развития межрелигиозных отношений, разработана многокритериальная система оценки эффективности государственно-конфессиональных отношений.

По мнению бывшего научного сотрудника института стратегических исследований Российской Федерации Хизриевой Г.А. сегодня в политической и идеологической сферах государственно-исламских отношений РФ реализуется критерий «5-ти де-»:

1. Де - ваххабизация (в мусульманской общине должна проповедоваться исламская идеология, в условиях сотрудничества мусульманских организаций и государства в целях укрепления национальной безопасности в духовной сфере.
2. Де - архаизация (ислам не должен вести общество назад в средневековье, он должен быть «исламом- развития», идущим в ногу со временем);
3. Де - политизация (исламские религиозные организации в своей деятельности должны учитывать принцип светскости);
4. Де - интернационализация (прежде всего верующий - мусульманин должен быть патриотом своей страны, только потом членом мусульманской уммы);
5. Де - коммерциализация (думать об имидже ислама и не дискредитировать его коммерциализацией и бизнесом).

В культурной сфере ведется работа по восстановлению национальной практики соблюдения ислама, начиная с проповедей духовной культуры, внешнего вида имамов, формой ношения «хиджабов» женщинами-мусульманками до строительства мечетей, с учетом архитектурных традиций российской городской культуры, этно-национальных и цивилизационных особенностей.

В экономической сфере используется критерий прозрачности деятельности мусульманских организаций и кооперации с государством, полной отчетности и централизации. Показателем успешности государственно-исламских отношений в этом направлении является полный государственный контроль над сферой, так называемой «исламской экономики».

Агитационно-пропагандистская деятельность также находится под полным контролем государства. Критерием его успешности является патриотизм и готовность к сотрудничеству, а показателем успешности государственно-исламских отношений на этом направлении является уменьшение антироссийского сегмен-

та мусульманских СМИ и увеличение пророссийского. Рассуждать об исламе должны профессиональные журналисты высокого уровня со знанием языков, имеющие богословское и светское востоковедное образование.

В Казахстане, который многие годы лидировал на постсоветском пространстве положительным опытом межконфессионального диалога, проведением съездов мировых лидеров, изменил религиозную политику в 2011г. после известных «атыраурских событий». Был обновлен «Закон о религиозной деятельности и религиозных объединениях». Для организации системного мониторинга и анализа, проведения качественных научных исследований в области религии созданы Научно-исследовательский и Аналитический центры по вопросам религии Министерства юстиции Республики Казахстан. В Казахстане также как и в России с одной стороны, создаются институты сотрудничества с общинами для законопослушных верующих, а с другой, ужесточается уголовная ответственность за экстремизм и терроризм. В соответствии с обновленным, вышеуказанным Законом РК (2011) все религиозные организации прошли государственную перерегистрацию, что вывело из легального поля мелкие неэффективные организации. По примеру Кыргызстана, Закон РК также наложил запрет на осуществление религиозной деятельности вне официально отведенных для этого мест. Были закрыты неформальные молитвенные помещения, запрещено проведение религиозных обрядов в государственных учреждениях, объектах образования и здравоохранения, в воинских частях. Тогда как в России, напротив, происходит возвращение к институтам «капеллана» и «ахунов» в армии. Другие ограничения в Казахстане увеличили контроль правительства над деятельностью миссионеров, выпуском религиозной литературы и благотворительной деятельностью, несмотря на торпедирование со стороны либеральной международной общественности, гражданских активистов, правозащитников Хельсинской и местных правозащитных групп. Окончательная версия законопроекта была проведена через парламент уже в срочном порядке после событий в западном Казахстане, где произошли столкновения между полицией и боевиками. В сентябре на открытии первой сессии парламента президент РК Н.Назарбаев сказал, что данный закон имеет целью «защитить страну от экстремистов, а не урезать свободу вероисповедания». Согласно этому закону:

- мусульманские организации лишь только республиканского уровня наделялись правом осуществлять такие виды деятельности, как религиозное обучение священнослужителей, издание литературы;
- смена юрисдикции меняла и статус проповедника, то есть если духовное лицо из районной религиозной организации переезжает в соседний район, то по новому закону он является миссионером;
- молодые люди не могут получать знания у неформальных миссионеров;
- согласно закону проводится специальное анкетирование для призывников в армию с целью выявления степени их религиозности;
- в исправительных учреждениях запрещается совершать коллективную молитву: там же следят за пополнением списка верующих, принявших ислам в

нем (сразу после начала действия закона в городе нефтяном городе Атырау с санкции прокуратуры закрыли мечеть при местной исправительной колонии);

→ запрещается совершать намаз в госучреждениях.

Уголовный кодекс также обновился, к примеру в 2013 году в рамках проекта новой редакции УК РК ответом на распространения радикальных идеологий, в том числе с использованием новейших технологий стало снижение возраста, с которого наступает уголовная ответственность за пропаганду экстремизма и терроризма с 16 до 14 лет. Была полностью переработана статья о финансировании и пособничестве терроризму. Нарушение законодательства о религиозной деятельности и религиозных объединениях в РК с 2013 года расценивается как уголовное преступление. В результате комплекса этих и иных мер, направленных на защиту духовной безопасности РК, внутривластная ситуация в ней остается стабильной.

Однако, ужесточение законодательства привело к возникновению факторов риска, связанных с деятельностью подпольных деструктивных религиозных движений и течений.

Интерес к опыту Турции также связан с предпочтениями молодёжи Кыргызстана обучаться в турецких религиозных учебных заведениях. Основной причиной, которого является историческая общность, приверженность государства светскости, достаточно хорошее качество образования, схожесть турецкого и кыргызского языков, а также, что не маловажно географическая близость, связанная с относительно небольшими дорожными расходами. Кроме того, выпускники турецких вузов явно отличаются светскостью взглядов от выпускников исламских учебных заведений других стран, обладают высоким уровнем знаний, европеизированной внешностью и современными взглядами на ислам, большое количество специалистов-теологов имеют степень PhD доктора наук. Следует заметить, что часть экспертов в Кыргызстане, в том числе и сами священнослужители, знакомые с опытом Турции предлагают перенять турецкую модель государственно-конфессиональных взаимоотношений для Кыргызстана. Также на государственном уровне озвучен вопрос о приравнивании имамов к чиновникам и выплаты им заработной платы и пенсионного обеспечения в старости.

В Турции по мнению эксперта Мустафы Эрдема (Mr. Mustafa Erdem) действует достаточно эффективная модель государственно-конфессиональных отношений. При этом, создана светская модель государственно-исламских отношений, что представляет собой сочетание секулярной и религиозной традиций с сильным ханафитским мазхабом. Турецкий национализм является идейной основой Турецкой Республики, воплощенной в доктрине Кемаля Ата Тюрка. Для обеспечения устойчивости общества и предупреждения конфликтов были введены запреты деятельности сект на законодательном уровне. Для предупреждения радикализации было решено создать собственную систему религиозного исламского образования. В Турции реализуется четкая концепция развития мусульманской системы образования, в университетах открыты теологические факультеты с наличием единых учебных и методических планов, системы оценки качества

выпускников, требований к обеспечению учебного процесса. Осуществляется финансовая поддержка священнослужителей под руководством Управления по делам религий Турецкой Республики (Дианет Вакфь). Используется исторический опыт - религиозные меньшинства находятся на самоокупаемости, и государство оказывает им помощь, только в случае просьбы. При этом спонсорскую материально-финансовую помощь могут оказывать только турецкие граждане, иностранцам не разрешается участвовать в их деятельности. Они считают, что если завозятся чужие деньги - завозится и идеология. Хадж в Турции это не только религиозный, но и экономический процесс, его организует Дианет, для этого нужно знать не только религию, но и исламскую экономику.

В отношении извлечения уроков для Кыргызстана из государственно-исламских взаимоотношений в Пакистане, по мнению пакистанского журналиста, эксперта по исламу Ахмеда Рашида (Mr. Ahmed Rashid) можно больше извлечь уроки чего нельзя у них перенять. Нельзя создавать напряженность на внешних границах. Использовать исламские лозунги для шантажа во внешней политике, как это происходит в Пакистане, который стал центром терроризма и экстремизма. Многовековой индо-пакистанский конфликт обостряется еще и религиозной враждой между двумя народами. Нельзя оставлять религиозное образование на откуп религиозным организациям. В Пакистане многие исламские учебные заведения не контролируются. Выпускники неконтролируемых государством джихадистских медресе, используются в горячих точках в Сирии, Афганистане, Боснии и Герцеговине, Чечне, Узбекистане, Таджикистане, в Джамме и Кашмире. Государству следует проводить мониторинг деятельности религиозных сообществ. Пакистанские радикальные, террористические организации «Техрик-и-Талибан Пакистан, «Лашкар-и-Тайба» и др. вовлечены в деятельность «Международного исламского фронта джихада» Усамы бен Ладена в составе «Аль Каиды». Реальная ответственность за официальный ислам в Пакистане лежит на политических партиях, которые находятся в парламенте Пакистана, но они запуганы экстремистами, они коррумпированы, их авторитет дискредитирован, они потакают религиозным лобби. При слабой политической системе существует наличие глубоко укорененной феодальной культуры, требует опоры на армию или религиозных фундаменталистов. Нельзя допускать иностранных деятелей к созданию исламских учебных заведений. Государство должно спрашивать, откуда деньги? И для чего? Завоз чужих денег, безусловно, означает завоз идеологии спонсора или «бесплатный сыр бывает только в мышеловке». Деятельность «Таблиги Джамаат» в Пакистане используется для сдерживания протестной силы маргинализированного населения на фоне низкого социально-экономического уровня жизни населения страны, выполняя роль социальной терапии общества.

По мнению индонезийского эксперта Мох Нур Ичвана (Mr. Moch Nur Ichwan) взаимоотношения государства и религии сводятся к следующим положениям. Индонезия является светским государством и по Конституции страны каждому гарантируется свобода вероисповедания. При этом, согласно законодательству, принятому в 1965 году, особый статус, предусматривающий поддержку и защи-

ту государства, предоставлен шести основным религиям страны —ислам (88%), протестантизм (5,7 %), католицизм (3 %), индуизм (2 %), буддизм (1 %), конфуционизм (1 %) - с оговоркой о допустимости существования других вероисповеданий. Некоторая часть коренного населения наименее затронутых современной цивилизацией территорий — прежде всего на Калимантане, Новой Гвинее, Сулавеси, Молукках — исповедует архаичные формы религии и язычества. Традиционные местные верования в различной степени сохраняются и в других районах страны. Существует положительный опыт мирного бесконфликтного сосуществования индонезийских суннитов с шиитами (около 1 миллиона человек) проживающих в основном на острове Ява. Здесь представлен интересный опыт сосуществования шиитского меньшинства, с окружающими их суннитами. Для укрепления взаимопонимания и формализации диалога между суннитами и шиитами в 2011 г. был учрежден суннитско-шиитский богословский Совет. Сообщество шиитов, ахмадия, местные исламские группы, поддерживают местные традиции, религиозные воззрения местного населения. Шесть официально признанных религий их взаимоотношения строятся на 3-х принципах гармонии: 1-й межрелигиозная, межконфессиональная гармония; 2-й внутрирелигиозная гармония; 3-й государственно-конфессиональная гармония. Атеистическая религия здесь официально запрещена, также запрещены межконфессиональные браки, такие люди уезжают из страны, чтобы пожениться. В Индонезии существует государственная идеология «Панча Шила Яз Кинди» – объединяющая индонезийское общество. Межрелигиозный диалог в Индонезии реализуется в процессе мощной социальной работы. Наглядным примером межконфессионального диалога является наличие в одном здании, с одной стороны мечети, с другой – христианской церкви.

Норвегия, прежде чем стать эталоном религиозной свободы, содержала немало вероисповедных ограничений по Конституции, которые отменялись постепенно в течение более ста лет. Она стала светским государством, относительно недавно, в 2012 г., когда государственная религия протестантская лютеранская церковь была отделена от государства. С 1969 г. государство оказывает финансовую помощь зарегистрированным религиозным и общественным организациям. Духовенство здесь обучается в богословских факультетах университетов, а также в школах миссии и богословия. Не только мужчины, но и женщины могут стать представителями духовенства. Норвегия имеет богатый опыт межконфессионального диалога, в настоящее время различные религиозные общества активно взаимодействуют на разнообразных форумах и встречах. Крупнейшей общественной организацией считается Норвежская Гуманистическая Ассоциация, которая предлагает своим членам гуманистические альтернативы христианским ритуалам жизненного цикла посредством, например, программы гражданской конфирмации. Ассоциация также принимает активное участие в дебатах на тему альтернативы христианскому религиозному обучению, преподаваемому в школах.

Другие мировые религии, в основном ислам, стали играть более важную роль в норвежском обществе в последние несколько десятилетий. В Норвегии прожи-

ваит около 55 000 - 65 000 мусульман, особенно шиитов, а также порядка 6000 буддистов, большинство из которых являются выходцами из Вьетнама. Число официально зарегистрированных индуистов составляет около 1500 человек, а еврейская община, основанная более 100 лет назад, насчитывает в настоящее время приблизительно 1000 человек.

Наиболее противоречивой проблемой политики считается религиозное образование в школах по отношению к представителям религиозных меньшинств. Государственная церковь Норвегии требует, чтобы основы христианства преподавались во всех государственных школах. Однако в последние годы появились школы, в которых преподаются учения альтернативных свободных церквей.

Израильский опыт государственно-религиозных отношений можно свести к следующим положениям: в муниципальных и поселковых советах действуют религиозные советы. Министерство по делам религий поддерживает не только религиозное большинство, но также создает условия для религиозных меньшинств (восстановило кадры мусульманского духовенства, органов шариатского судопроизводства и др., выплата жалования). «Проблемы мусульман в Израиле, связанные с личным статусом граждан (брак, развод, алименты, опекунов и т.п.) решаются шариатскими судами»- говорит кадий Израиля Айад Захалка (Mr. Iyad Zahalka, the State of Israel (Qadi of Shariah court). В государстве существуют жесткие требования к компетенции судей, они избираются на пожизненную должность с высоким окладом, во избежании коррупции. Существует межрелигиозное взаимодействие и диалог, тесное сотрудничество с государственными органами и высокое требование религиозных организаций к качеству подготовки собственных кадров. Каждое национально-религиозное меньшинство имеет право на создание школ с национальными кадрами учителей, преподавателей на родном языке и включение в учебный план специальных предметов по истории и культуре данной религиозно-этнической группы. По вопросам миссионерской активности, решения религиозных конфликтов существуют соглашения с конкретными религиозными организациями. Большим достижением в условиях арабо-израильского конфликта является формирование собственной позиции израильских мусульманских организаций по отношению к государству, без ориентации на внешние вызовы.

Отрадно, что в последние годы, государство включилось в активное регулирование религиозной сферы. Недавние решения Совета обороны Кыргызстана «О государственной политике в религиозной сфере» (от 3 февраля 2014 г.) всколыхнули интеллектуальные поиски о месте религии в светском обществе, вопрос получил большой резонанс в СМИ, озадачил государственных чиновников, занимающихся вопросами религии, экспертное сообщество, а также всех не равнодушных к судьбе своей страны граждан. В результате была принята широкомасштабная программа реформирования религиозной сферы жизни общества, которая также коснулась и государственно-исламских взаимоотношений. Разработан и обсужден во всех регионах проект «Концепции государственной политики», находится в стадии совершенствования «Закон о свободе вероисповедания

и религиозных организаций», проведен функциональный анализ деятельности государственных органов, занимающихся вопросами религии, а также Духовного управления мусульман Кыргызстана. В соответствии с Концепцией взаимодействия органов внутренних дел с религиозными организациями, ведется противодействие религиозному экстремизму. Государственной комиссией по делам религий ведется большая работа по повышению эффективности государственной политики в религиозной сфере.

Формируется новая светская модель государственно-религиозных отношений, основным содержанием которого является партнерство государства с религиозными организациями в социально значимых областях жизни общества.

В настоящее время в Кыргызстане функционируют 3150 религиозных организаций, осуществляя кроме богослужебной широкий спектр других видов деятельности. Поэтому органы государственной власти и религиозные организации вступают во взаимодействие практически во всех областях жизни общества. В Кыргызстане религиозные организации не наделяются государственно-властными полномочиями, органы государственной власти не могут также перепоручить им выполнять какую-либо часть социальной или культурной функции государства, наделяя их соответствующими полномочиями и ресурсами. Также государство не имеет право перекладывать на религиозные организации те функции, которые составляют исключительную прерогативу государства (правотворчество, исполнительно-распорядительная, правоохранительная деятельность, отправление правосудия, регистрация актов гражданского состояния).

Однако следует отличать от вышеотмеченного сотрудничество в социальной, и культурно-просветительной и др. деятельности, часто осуществляемой на основании договора или соглашения. Не возлагая на религиозные организации функций по социальному обеспечению граждан, государство в то же время, может в рамках закона поддерживать деятельность религиозных объединений по поддержке престарелых, сирот, больных, заключенных и другие формы благотворительности.

Проведенный анализ развития ислама в Кыргызстане позволил сделать следующие выводы:

1. Кыргызстан, прошел в сфере государственно-исламских отношений две разновидности сепарационной модели: тоталитарно-атеистическую (в советский период) и либеральную (в период независимости).

2. Изначально невысокий уровень религиозности кыргызов в прошлом, слабость джадидского движения, более чем 70-летний период атеизма населения вырвал Кыргызстан из интеллектуального пространства мусульманского мира, поэтому возрождение ислама произошло в архаизированном виде, «не с исламом вперед, а с исламом назад».

3. В исследуемый период прошла первая волна исламизации, для которой характерно «поверхностное» возрождение и восстановление мусульманской культуры, традиций, системы образования. Активный поиск механизмов и способов участия в общественно-политических процессах страны привел мусульманская

общину к созданию различного рода исламских НПО правозащитного, образовательного и социально-ориентированного характера – «Адеп Башаты», «Дил-Мурогу», «Мутакаллим», «Ислах», «Тейба», «Конгресс мусульман Центральной Азии» и др. Вторая волна исламизации в будущем будет решать задачу – учета интересов религиозного большинства в общественно-политической жизни страны.

4. Наблюдаемая в республике противоречивая тенденция де-секуляризации общества, в условиях низкого социального уровня основной массы населения республики, самоустранения государства из духовной и идеологической сфер, отсутствия опыта существования религии в светском обществе содержит в себе конфликтный потенциал, который сегодня проявляется пока в быту.

5. Духовно-нравственный потенциал Ислама является сдерживающим фактором в распространении вредных и опасных для общества явлений (духовный кризис, алкоголизм, дискредитация семейных ценностей и др.) в процессах культурно-исторических перемен в условиях светского государства.

6. Высокая степень религиозности отдельных людей, повышая уровень духовности, является благом для общества в целом, с другой стороны, она же является причиной дезадаптации для них как неписывающихся в базовую систему ценностей.

Между тем, изучение международного опыта государственно-конфессиональных отношений позволило сделать следующие выводы:

Нельзя механически перенимать готовую модель государственно-конфессиональных отношений. Каждое государство должно создавать свою собственную модель исходя из свойственных им политических, культурных, традиционных особенностей. Почти все тюрко-язычные народы являются мусульманами, но существует различная практика соблюдения ислама в разных странах. Несмотря на то, что Коран и Сунна определяет жизнь верующего, следует учитывать особенности культуры и традиций отдельно взятого народа.

Кыргызский народ имеет богатый опыт религиозных верований в различные эпохи своего существования. Потеря динамизма ислама в Кыргызстане, связана с пребыванием в атеистическом государстве, в связи с чем, его возрождение приняло пассивный и архаичный характер. В то время ислам в других государствах значительно продвинулся и адаптировался к изменяющимся реалиям, осмысливая взаимодействие исламских и западных ценностей, исламизма и демократии, исламской и национальной идентичности.

Формы взаимодействия государства и религиозных организаций строятся на заключении договоров (соглашений) между государством и религиозными организациями о сотрудничестве с установлением взаимных прав и обязанностей.

Государству необходимо наладить межконфессиональный и государственно-конфессиональный диалог. Только компетентно выстроенные взаимоотношения власти с религией могут явиться стабилизирующим фактором общественно-политической жизни страны, в противном случае, она будет использоваться в деструктивной плоскости заинтересованными лицами в личных интересах. По-

тенциал растущей религиозности молодежи должен быть использован как мощная созидательная сила. Но при неправильном обращении с этим потенциалом он может обернуться для государства своей противоположной стороной. Необходимо укреплять официальный ислам (ханафитский мазхаб матуридитской акиды), сочетая высокий уровень религиозной грамотности с высококачественным светским образованием. Государству необходимо бороться с условиями, вызывающими радикализацию населения – прочная экономическая основа жизни населения делает народ аполитичным и невосприимчивым к радикальным идеям.

Изученный нами опыт государственно-исламских взаимоотношений в странах с мусульманским населением свидетельствует о том, что можно предложить следующие рекомендации по формированию собственной отечественной модели государственно-исламских отношений, с учетом общественно-политических, социально-экономических реалий, а также традиционных, культурных и ментальных особенностей нашего общества:

→ Грамотное управление религиозной сферой со стороны государственных структур является важнейшим моментом государственно-конфессиональных отношений. Государству необходимо конкретизировать принцип светскости, выработав приемлемые для страны механизмы реализации этого принципа, избегая чрезмерного «зарегулирования» этой сферой. Его решение заключается в требовании от религиозных организаций четкого соблюдения законодательства, что перенесет акцент управления религиозными процессами самими конфессиями, снижая нагрузку на государство.

→ Деятельность органов власти, направленная на усиление позитивной вовлеченности мусульманских общин в жизнь гражданского общества, политические и экономические процессы, активизацию его влияния на жизнь местных сообществ, должна работать на построение социально-ориентированного ислама. Она должна включать в себя три основных направления: а) стимулирование экономической активности, б) реализацию государственных целевых программ, в) соответствующую информационную политику.

→ Активизировать работу государственного конфессионального совета, в составе религиозных лидеров, политических деятелей и представителей гражданского общества, для принятия решений в области межконфессионального взаимодействия, законодательства.

→ Для точечного решения проблем использовать двусторонние государственно-конфессиональные советы смешанного состава для решения проблем, возникающих с конкретной религиозной организацией при государственной комиссии по делам религий, путем заключения двухсторонних соглашений о социальном партнерстве;

→ Религиозная деятельность, функционирующих в Кыргызской Республике религиозных организаций должна проводиться с учетом культурно-исторических устоев и духовных традиций народа Кыргызстана.

→ Необходимо содействовать формированию положительного образа ислама, развивать исламскую интеллектуальную мысль.

→ Поддерживать и поощрять служителей культа, религиозных деятелей, за особый вклад в гармонизацию государственно-религиозных, межконфессиональных, межэтнических отношений и социальное партнерство, воспитание патриотизма.

→ В сфере финансово-хозяйственной деятельности религиозных организаций, инвестиции иностранных спонсоров должны быть прозрачными, подотчетными государству и централизованными;

О некоторых аспектах и этапах взаимодействия государства и ислама

Алмаз Насыров,

Кандидат экономических наук,

Ректор АГУПКС,

Бишкек, Кыргызстан

Актуальность данной темы связана, прежде всего, с тем, что в последние годы нового тысячелетия в социо-культурной и политической жизни стран Центральной Азии наблюдается множество новых социальных и политических явлений. Это – формирование новой политической демократии, нового рынка, института президенства, парламентаризма, гражданского общества, а также стремительные изменения в сфере религии.

Религиозная ситуация в Кыргызской Республике издавна отличалась сложностью и многообразием, что является необходимым условием для поддержания мультикультурного, многоконфессионального и демократического общества в контексте взаимодействия государства и ислама.

После обретения независимости в Кыргызстане происходит процесс религиозного подъема в сознании общества. В условиях идеологического вакуума и на фоне социально-экономических проблем, в социальную и политическую жизнь постепенно входит ислам. Отсюда, наблюдается повышение интереса к религии, одним из показателей которого является резкое увеличение численности религиозных организаций. Так, если в период до распада СССР в 1990 г., в республике функционировало 39 мечетей и несколько христианских религиозных объектов, то в настоящее время Государственной комиссией по делам религий Кыргызской Республики в стране официально зарегистрировано 2 989 религиозных организаций, из которых 2 595 исламского и 380 христианского толка, одна буддистская и одна еврейская община, и 12 общин бахаи.

Безусловно, очевидно стремительное возрождение ислама, сопровождаемое ростом количества исламских учреждений и учебных заведений, а также мусульманских центров, фондов и объединений, занимающихся образовательной, просветительской, благотворительной деятельностью и строительством культовых объектов. В 2015 году в стране действовало 81 исламское учебное заведение, входящие в структуру Духовного управления мусульман Кыргызстана (далее – ДУМК), и 68 зарегистрированных фондов.

Тема взаимодействия религии и государства за последние несколько лет привлекает пристальное внимание исследователей, СМИ и широкой общественности. В обществе и СМИ постоянно поднимаются различные вопросы о растущем влиянии религии на права человека, о необходимости регулирования миссионерской деятельности, проблемы прозелитизма, конфликтов на межконфессиональной почве, экстремизма, учета религиозных объектов и т.п.

Эксперты (Маликов, Кхамидов) выделяют несколько этапов взаимоотношений

государства и религий: либеральный этап, этап ужесточения контроля государства в сфере религии и современный этап, где государство становится одним из основных участников в религиозной сфере.

Этап либерального подхода к религии и религиозным организациям продолжался с момента обретения независимости страны до конца 90-х гг. и был ознаменован резким возрождением различных религиозных конфессий и притоком большого количества зарубежных миссионеров в страну, чему способствовала политика невмешательства государства в эту сферу. Пользуясь этой свободой, различные религиозные деятели сумели стать официально признанными лидерами в сообществах и возглавить усилия по возрождению досоветской роли религии в общественной жизни.

События, произошедшие в начале 2000-х гг. в мире и в Центральной Азии, связанные с усилением террористических движений, в том числе и активизация ИДУ и его проникновение на территорию Кыргызстана, приведшее к Баткенским событиям, показало неподготовленность государства перед угрозой глобального терроризма и побудило пересмотреть политику в религиозной сфере в сторону ужесточения. В соответствии с данной политикой велась борьба против экстремизма; правоохранительные органы провели сотни операций по обыску и изъятию экстремистских материалов и литературы, задержаниям лиц, подозревавшихся в причастности к экстремистским и террористическим группировкам. Несмотря на все эти усилия, религиозный экстремизм оставался острой проблемой.

В этот же период Правительство начинает работу над созданием законодательной базы для регулирования религиозных организаций и других участников в сфере религии. В 2006 году была принята Государственная политика в религиозной сфере, в которой была подчеркнута важность роли ханафитского мазхаба ислама (а также русской православной церкви). Однако здесь стоит отметить, что выделяя важность двух религий, политика противоречит самому понятию светского государства, в котором ни одно из вероучений не может признаваться предпочтительным или исторически обусловленным.

В 2005 году было создано Государственное агентство по делам религий при Правительстве КР, которое было позже преобразовано в Государственную комиссию по делам религий Кыргызской Республики согласно Указу Президента КР от 23 марта 2012 года № 71.

Современный этап (с 2006 года) характеризуется стремлением государства стать одним из основных акторов в сфере религии и обеспечить регулирование и контроль в данной области, в том числе через дальнейшее развитие и укрепление законодательной базы для противостояния растущим проявлениям насильственного экстремизма и радикализации. Так, в 2006 г. была принята и утверждена Правительством «Концепция государственной политики в религиозной сфере», а в 2008 г. – «Закон о свободе вероисповедания и религиозных организаций», который упорядочивал и регулировал деятельность религиозных организаций миссионерскую деятельность, а также многое другое. Также в

2009 году разработана концепция взаимодействия органов внутренних дел с религиозными организациями для профилактики межнациональных конфликтов, идейного противодействия религиозному экстремизму и различным видам преступлений среди молодежи.

На данный момент в государстве принята Концепция государственной политики в религиозной сфере на 2014-2020 гг., в которой излагается видение будущего взаимодействия государства и религии, включающее введение государством регуляторов для обеспечения условий функционирования религиозных организаций, определяются методологические и концептуальные основы развития религиозной сферы, позиция и подход государства к вопросам религии, а также намечены основные направления реформирования религиозной политики в республике. Одним из важных направлений новой государственной политики является повышение экспертного потенциала государственных органов по изучению текущей религиозной ситуации с целью своевременного реагирования на проблемы и принятие адекватных решений по их устранению.

Также стоит помнить о том, что политика усиления контроля государства в сфере религии не всегда приводит к искоренению проявлений радикализации и экстремизма. Не стоит забывать опыт других стран, где жесткий контроль государства над всеми религиозными и политическими движениями привел к полному уничтожению всех сил, способных противостоять радикализации и к возвращению экстремизма.

В рамках комплексного социологического исследования текущей религиозной ситуации в стране, подготовленного и проведенного с участием независимых экспертов, было выявлено, что нынешняя светская модель Кыргызской Республики является наиболее предпочитаемой среди всех опрошенных групп респондентов. Данная модель предполагает невмешательство религии в управление государством, сбалансированное регулирование государством деятельности религиозных организаций на основе принципа светскости и свободы вероисповедания. Весьма показательно мнение экспертов из целевой группы имамов: ни один религиозный деятель не отметил исламскую модель государства в качестве приемлемой. Большинство из них отмечает необходимость сохранения светской модели с традиционным исламом, так как существуют и другие религии, и в общем полагают, что существующая модель является самой оптимальной по сравнению с другими странами. Необходимо подчеркнуть, что ряд имамов, участников ФГД, выступают против жестких моделей взаимоотношений религии и государства.

В то же время существуют определенные проблемные аспекты влияния религиозных организаций. В последние годы в стране наблюдается тенденция использования религии и религиозных ценностей в политических процессах, в связи с чем появляется угроза политизации религии, участия религиозных организаций и религиозных деятелей в государственном управлении и взаимодействие политиков с религиозными лидерами в целях получения политической поддержки, что может привести к дестабилизации ситуации и

угрозе потери светского характера государства.

Особую тревогу вызывает вопрос недостаточной ре-интеграции лиц, возвратившихся из зон боевых действий, и их семей, которые подвергаются жесткому остракизму и маргинализации в своих сообществах, что может привести к их повторной радикализации и созданию угрозы воинствующего экстремизма на местном уровне. Государство должно усилить работу в этом направлении.

Решение многих текущих проблем, в том числе и угрозы радикализации и экстремизма, заключается в улучшении экономических условий населения и повышении уровня образованности с упором на развитие критического мышления. Стабильная экономическая основа жизни населения делает людей невосприимчивыми к радикальным идеям. Большинство лиц, уехавших в зоны военных действий, руководствовались не идеологическими, а именно экономическими соображениями, так как вербовщики целенаправленно выбирают экономически и социально уязвимые группы населения, обещая им высокий доход в случае присоединения к террористическим группировкам.

Государству крайне необходимо усилить контроль в сфере религиозного образования и светское образование, так как в настоящее время в 95% медресе отсутствуют светские дисциплины. Но и в остальных 5% медресе, в которых преподаются светские предметы, они носят временный характер. Учащиеся, обучающиеся в медресе должны в обязательном порядке получать светское образование, а также должны быть созданы условия для освоения ими новых технологий. Также следует обратить особое внимание на усиление уровня светского образования в стране в целом, а также дисциплин в области межконфессионального диалога.

Итак, на сегодняшний день государство активно вовлекается в сферу религии, поскольку опыт других стран, таких как Российская Федерация, а также опыт Кыргызстана в первые десятилетия своей независимости показал, что стратегия невмешательства является ошибочной и может привести к росту деструктивных сил внутри государства.

Государственная политика должна быть направлена на формирование равноправного участия существования всех конфессий, а государство стать основным арбитром в сфере религии, обеспечивающим равный доступ и равные условия для функционирования и развития всех конфессий, исповедуемых в Кыргызстане. Необходимо учесть тот факт, что ни одна из религий в светском государстве не должна являться доминирующей; государство и его представители должны соблюдать нейтральность в отношении религий, что, к сожалению, не всегда наблюдается на данный момент.

К вопросу формирования единой уммы мусульман Центральной Азии в контексте интеграционных процессов

Еркин Байдаров,

Кандидат философских наук (PhD),

Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова

Комитета науки МОН РК,

Алматы, Казахстан

Сегодня фундамент глобализирующегося мира размывается глубочайшими различиями в культуре, которые в эпоху «после идеологии» вышли на первый план. Если прежде принадлежность к иным цивилизациям признавалась вопросом различия, то в настоящее время эта принадлежность становится центральным звеном мировоззрения. При этом, как замечает А. Уткин, «подлинными основами бытия ныне оказываются цивилизационные основания, т.е. группирование не против страны X, не за страну Y, не вокруг Z, а вокруг фактов своей истории и географии, в нише своей культурно-исторической, цивилизационной общности»¹⁵⁷.

Это связано с тем, что устойчивость любой цивилизации предполагает наличие определенного культурного ареала, характеризующегося не только пространственными границами, часто достаточно размытыми, но и совокупностью характерных культурных феноменов. Материальными и духовными ценностями, определяющих специфику и сущность данной цивилизации могут быть язык, искусство, традиции, обычаи и др. Устойчивость проявляется и передается не только посредством объективных форм, но и глубинными психологическими механизмами, бессознательными и отрефлектированными, связанными с определенными поведенческими и психическими стереотипами, духовной идентификацией, коллективными представлениями общества.

У стран центральноазиатского региона определяющих ее специфику, сущность и единство центральноазиатской цивилизации, таких культурных феноменов предостаточно и одним из них является *религия*.

Культурно-историческое и культурно-цивилизационное значение для региона (В. Бартольд), обеспечившей развитие мусульманской культуры в Центральной Азии имело сражение 751 года у города Атлах (**недалеко от современной казахско-кыргызской границы**), когда войска арабов под командованием Зияда ибн Салиха, посланные наместником аббасидских халифов в Хорасане Абу Муслимом, нанесли сокрушительное поражение армии Танского Китая. Решающую роль в разгроме Танской армии сыграли местные тюркские племена.

В результате трансляции ислама как конфессионально-культурного компонента общественной жизни того времени, он стал также центробежной

¹⁵⁷ Уткин А.И. Атлантический и иные миры: цивилизационные барьеры // США и Европа: перспективы взаимоотношений на рубеже веков. – М., 2000. – С. 21.

силой в распространении гуманистических идей ислама в регионе, а также в степной зоне в среде кочевых тюркоязычных племен. Неудивительно, что центральноазиатский регион выделяют в рамках единой исламской цивилизации, называя ее – тюрко-исламской с примесью персидско-таджикской.

Ислам был воспринят и стал органичной частью культуры народов региона. Причем процесс был не односторонним, а взаимным. Ислам и арабская культура обогатили тюрков, и тюрки в то же время развили это учение на своей почве. Возникла новая культура, родившаяся в синтезе арабского и исламского знания и тюркской среды и особого способа миропонимания. Духовное наследие таких выдающихся деятелей культуры Центральной Азии, как – аль-Фараби, Ахмет Ясави, Алишер Навои, Абдурахман Джами, Навои, Махтумкули, Ахмад Дониш, Абай, Токтагул и др. цементирует основы единения народов региона на протяжении более тысячи лет, выступая стержнем «общей культуры»¹⁵⁸.

Именно поэтому с первых лет независимости официальное руководство государств Центральной Азии в своей деятельности по отношению к исламу старалось использовать в своей деятельности все ценности исламской цивилизации. В то же время они старались не дать радикальным силам возможности прибегнуть к исламу в политических целях, как это происходило и происходит, например, в некоторых странах Ближнего Востока и Северной Африки.

Процесс реисламизации Казахстана и других государств Центральной Азии в результате «исламского возрождения» был неизбежен, так как ислам никуда не уходил из духовной жизни народов Центральной Азии в годы господства советской атеистической идеологии. Он жил в традициях народа, несмотря на то, что произошел разрыв в цепи передачи религиозного воспитания от отца к сыну и т.д. И с возвращением ислама в общественную жизнь, ислам стал постепенно укореняться во многих сферах общественной и личной жизни населения региона¹⁵⁹.

Бесспорным является то, что в результате многолетнего сосуществования, взаимодействия мусульманской культуры мусульмане Центральной Азии достаточно основательно и глубоко интегрировались в местные сообщества, став неотъемлемой частью его исторического развития. Игнорирование и недооценка этого факта чревато взрывом общественно-политической обстановки, активизацией деятельности социально опасных и псевдорелигиозных мусульманских организаций, которые наносят духовному здоровью их последователей значительный ущерб. Эти обстоятельства требуют коренного изучения воздействия «исламского фактора» на систему государственной безопасности государств Центральной Азии.

¹⁵⁸ Байдаров Е. Культурно-цивилизационные основания для региональной интеграции в Центральной Азии // Central Asia Analytical Network / http://caa-network.org/archives/9492_ 21.07.2017.

¹⁵⁹ Актуальные проблемы развития религиозной ситуации в Республике Казахстан / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С. 67.

Научный анализ функционирования мусульманских сообществ государств региона показывает, что сегодня перед государственными структурами должна быть поставлена задача прогнозирования возможного дальнейшего изменения роли и места ислама в системе факторов, воздействующих на государственную безопасность страны, а также необходимостью предвидения возможных изменений в характере этого воздействия, в его структуре, в самом механизме действия. С другой стороны, как отмечают казахстанские эксперты А.Г. Косиченко и Е.Е. Бурова и у самой мусульманской уммы должны быть обязанности – не вызывать проблем. То есть, умма должна сама решать возникающие вопросы, а не перекладывать их на государство¹⁶⁰.

Но мы также не должны забывать, что влияние ислама на общественную жизнь гораздо существеннее социальных факторов. В связи с этим в настоящее время необходимо глубже осмыслить место ислама в общественной жизни казахстанского общества, его связи с другими социальными явлениями, а также сочетание закономерностей и случайностей в их развитии. Именно глубина и широта познания такого социального феномена как ислам, может способствовать лучшему пониманию сущности различных общественных явлений, их места и роли в обществе, вскрыть наиболее значимые прямые и обратные связи между этими явлениями как элементов социальной системы государств Центральной Азии.

Возрождение ислама в государствах региона, естественно, вызывает ряд вопросов. Например, является ли умма стран Центральной Азии единой? Что представляет собой умма как элемент функционирования мусульманского общества в Центральной Азии? Эти вопросы интересуют сегодня многих граждан региона не случайно. Несмотря на то, что государства Центральной Азии относят к периферии глобальной политике, регион находится под очень пристальным вниманием серьезнейших мировых сил. «Здесь и супердержава, и региональные державы, и просто крупные страны, и региональные союзы, и транснациональные компании, и всемирные религиозные центры»¹⁶¹. У каждого – свой интерес к региону. С одной стороны воздействовать на страны Центральной Азии с целью подвинуть их на проведение выгодной для себя политики – естественное желание всех «игроков» на мировой карте. С другой, Казахстан и другие страны региона в силу своего геополитического положения и огромных запасов природных ресурсов привлекают повышенный интерес, поэтому и воздействие на него идет более мощное. Среди мощнейших форм такого воздействия религии принадлежит особое место. Подтверждением этому служат те процессы, которые происходят сегодня на Ближнем и Среднем Востоке, где этноконфессиональные противоречия служат едва ли не главной фигурой в «игре» мировой закулисы.

Тем не менее, мусульманские общины стран региона продолжают формироваться. За 25 лет (1992-2017 гг.) ими проделан большой путь от

¹⁶⁰ Актуальные проблемы развития религиозной ситуации в Республике Казахстан / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – С. 71.

¹⁶¹ Внутренние процессы в мусульманской общине Казахстана. Аналитический отчет / Дунаев В.Ю., Косиченко А.Г., Курганская В.Д., Нысанбаев А.Н. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2010.

атеистически-обрядового отношения к исламу до самостоятельных структур в лице разнообразной деятельности Духовных управлений мусульман, а также осознанного принятия ханафитского мазхаба в качестве богословской основы исповедания ислама.

Например, сегодня мусульманская община Казахстана – самая массовая религиозная организация РК, включающая в себя более 2500 мечетей, молитвенных домов и других религиозных субъектов. Возглавляет общину Духовное управление мусульман Казахстана (ДУМК). С февраля 2013 г. Председателем ДУМК, Верховным муфтием Казахстана является – Ержан кажи Малгажыулы (Маямеров) (1972. г.р.), профессиональный теолог, выпускник факультета Шариата и права Исламского университета «Аль-Азхар» (Каир, АРЕ).

Важным событием в жизни мусульманской общины РК стало проведение в феврале 2015 г. – Первого республиканского форума имамов. На форуме Верховный муфтий республики Ержан Малгажыулы отметил, что «ислам является религией мира и согласия, призванной укреплять духовные ценности казахстанского народа»¹⁶². По итогам форума единогласно были приняты «Платформа мусульман Казахстана», «Этика служащего Духовного управления мусульман Казахстана», а также наставления «Личностный образ имама» и «Личностный облик мусульманина». Основной целью этих документов стал призыв к мусульманам страны стремиться к разностороннему просвещению, добропорядочности, уважению светских устоев государства, недопущению фрагментации мусульманской общины, мирному сосуществованию с представителями других религий, внесению посильного вклада в сохранение межэтнической и межконфессиональной стабильности в стране.

Принятие этих документов имеет очень большое значение для всей общины мусульман страны. Несмотря на то, что казахстанская умма сегодня достаточно консолидирована, она не столь однородна. В ней присутствуют не только традиционные суннитские и шиитские направления, суфийские тарикаты (Ясавия, Накшбандия, Кадирия), но и такие нетрадиционные исламские течения как Салафия, Ахмадия и др., что естественно, вносит свои проблемы.

Во многом это обусловлено ростом различных нетрадиционных религиозных идеологических программ в Центральной Азии, которые все более вытесняют на периферию традиционные системы ценностей, характерные для данного региона. Существующие тенденции, к сожалению, ведут к росту радикальных религиозных движений, которые главным образом приходят в центральноазиатский регион извне.

Одной из причин этого является сложившаяся на сегодняшний день ситуация в мусульманском мире, когда в некоторых мусульманских странах религию используют как политический инструмент. Религиозные экстремисты и террористы, не признающие общечеловеческих ценностей, показывают мирный ислам религией угрозы и опасности и, искажая тексты *аятов* и *хадисов*,

¹⁶² Первый республиканский форум имамов прошел в Астане [Электронный ресурс // URL: <http://24.kz/ru/novosti2/obshchestvo/item/50793-pervyj-respublikanskij-forum-imamov-proshel-v-astane>

считают себя мусульманами. Именно поэтому вопросы связанные с дальнейшим развитием ислама в Казахстане и странах региона в целом так актуальны.

На фоне активизации двухсторонних отношений между государствами Центральной Азии, в данном контексте определенный интерес представляет инициатива по формированию единой мусульманской уммы Казахстана и Центральной Азии. Эта идея была высказанна Председателем ДУМ Казахстана, Верховным Муфтием Ержан хазрат Маямеровым на прошедшей с 27 по 29 января 2016 года в Омске Международной конференции «Ислам и межрелигиозное сотрудничество», на которой собрались представители духовенства не только из России и Казахстана, но и Монголии, Татарстана, Кыргызстана. Для реализации этой инициативы, глава мусульман Казахстана считает, что мы должны усилить роль центральноазиатских религиозных школ, которые близки к нашим традициям, сущности, нашему сегодняшнему положению.

Как нам представляется, инициатива по формированию единой мусульманской уммы Казахстана и Центральной Азии, очень своевременна. Кроме этого, Верховный муфтий предложил подготовить проект исторического документа, способного стать ориентиром для единой уммы, а также обозначить общие ценности мусульман Казахстана и Центральной Азии. Ведь в священном Коране, *умма* – определяется как «община единоверцев, последователей одной религии» [Коран 5: 48].

Формирование единой мусульманской уммы может облегчить регулятивную функцию в работе представителей мусульманских духовных управлений в странах Центральной Азии. Они могли бы принимать и выносить единые религиозные решения, касающиеся вероучительной системы, исключающей их различное толкование. Для этого, по мнению Верховного муфтия РК, необходимо создать единую базу фетв и религиозных предписаний, что может заложить основы призыва к единству всех мусульман региона и создаст новые возможности для еще большего укрепления единства мусульманской уммы Центральной Азии, а также поставить идеологический заслон идеям религиозного экстремизма.

В этой связи не вызывает сомнений огромная роль ханафитского мазхаба как в исторической ретроспективе, так и для будущего становления исламской уммы Казахстана и Центральной Азии.

В настоящее время в Центральной Азии, как и на всем постсоветском пространстве уже появилась целая прослойка мусульман, которые получили исламское образование на основе новых книг, изданных на основе нетрадиционного понимания ислама. Хорошо, если этим людям удастся понять это и усовершенствовать свои знания или расширить свой кругозор. Но есть и другие, которые упрямо продолжают сомневаться в том толке ислама, который избрали его предки и большинство мусульман. У них сложился стереотип о том, что «чистый» ислам – это тот ислам, который активно импортировался нам на протяжении последних 25 лет с помощью преподавателей, проповедников и литературы из стран Ближнего Востока.

Не секрет, что среди молодежи государств региона появился стереотип о

том, что в исламском вероучении никаких толков не может быть. Однако такое понимание пришло к нам извне, и его действительно придерживаются некоторые исламские богословы. Разногласие возникло из-за особого понимания термина «исламская акыда» (исламское вероубеждение), которое некоторыми понимается узко, а другими – более широко. Главное не в этом, а в том, что часть общества, особенно молодежь, попала под влияние так называемых салафитов, истерически боящихся таких понятий как «матуридизм».

Салафиты пытаются внушить мусульманам Центральной Азии, что эти школы отклонились от верного пути и их последователи являются людьми недопустимых нововведений в религии. Именно такая версия подается в литературе по вероучению, изданной на основе ваххабитских источников. Большинство мусульман Казахстана и государств региона не знают, что в книгах, изданных до революции, всегда подтверждалось то, что исторически умма Центральной Азии – это последователи в вопросах вероучения толков имамов *Абу Мансура аль-Матуриди* (780-944/945), а в вопросах права – имама Абу Ханифы. Таким образом, тюрко-язычные народы Центральной Азии с давних времен традиционно следовали матуридистскому толку в вероучении, а Матуридийя является продолжением мазхаба Абу Ханифы в акыде.

Абу Мансур аль-Матуриди (названный последователями «Имам аль-Худа» – «Имам истинного пути»), являясь автором целого ряда книг по различным аспектам исламской религии, изложил основы мировоззрения правоверного суннитского Ислама и подверг ожесточенной критике учения различных сект, осуществив синтез элементов различных концепций. При этом он придерживался промежуточного пути между противоположными теологическими взглядами и сохранял разумное равновесие. Имам Матуриди считал возможным интерпретацию аятов Корана доводами разума и придавал разуму приоритет в вопросе понимания Божественного откровения: «Те, кто игнорируют исследование разумом, сами выводят это утверждение на основании работы разума. Одно это доказывает то, что доводы разума необходимы. Как можно выступать против этого, если сам Аллах в Коране неоднократно говорит по поводу необходимости применения доводов разума?»¹⁶³.

На последнем 72-ом заседании Генеральной Ассамблеи ООН президент Республики Узбекистан Шавкат Мирзиёев высказал очень важную мысль, что исламскую мысль нужно развивать, опираясь, прежде всего, на местную интеллектуальную школу и ее тысячелетние достижения¹⁶⁴. Это очень правильная и мудрая идея. Зачем ехать за получением религиозного образования в Египет, Марокко, Тунис, Саудовскую Аравию и т.д., когда у нас имеются свои богатые традиции ханафитского мазхаба с характерными только для региона особенностями. Например, Медресе Мири Араб в Бухаре на протяжении многих

¹⁶³ Цит. по: Байдаров Е.У. Аль-Матуриди: знание и вера в истории исламской философии // Аль-Фараби. Философско-политологический и духовно-познавательный журнал. – 2013. – №1. – С. 32

¹⁶⁴ Что заявил Шавкат Мирзиёев в своей первой речи на Генассамблее ООН // <http://ru.sputniknews-uz.com/politics/20170920/6345151/Mirziyev-OON-vystuplenie.html>

десятилетий выполняло миссию по подготовке высокоинтеллектуальных теологов не только для Центральной Азии, но мусульман Поволжья и Северного Кавказа.

Только возродив ценности и традиции центральноазиатской мусульманской интеллектуальной школы, мы сможем противодействовать идеям религиозного экстремизма исламистского радикального толка. Прогнозирование дальнейшего эффективного функционирования центральноазиатского общества и разработка путей его развития требуют исследования сложных процессов развития данных сообществ в контексте динамики эволюции ее мусульманской части. Организованность общества с точки зрения единства социального и природного исторических процессов выражает не столько собственное строение социума, сколько изучение специфики его элементов, каковым выступает мусульманская умма Центральной Азии.

Таким образом, формирование единой уммы Казахстана и Центральной Азии может помочь в деле противодействия идеям религиозного экстремизма, создав и повысив иммунитет мусульманского большинства стран региона. Идеология исламистских радикальных движений чужда учению традиционного ислама, которая издавна и глубоко укоренена в культуре государств региона. Именно поэтому страны Центральной Азии должны сделать все возможное, чтобы пресечь попытки религиозного экстремизма и их идеологов, призывая к объединению, миру и терпимости, формирования коалиции между различными культурными и религиозными общинами и объединениями.

ЖЫЙЫНТЫКТООЧУ ДОКУМЕНТ

“Ислам азыркы светтик мамлекетте” эл аралык конференциясынын декларациясы

*Кыргыз Республикасы, Бишкек шаары
2017-жылдын 29-сентябры*

Биз, “Ислам азыркы светтик мамлекетте” эл аралык конференциясынын катышуучулары, улуттук мамлекеттердин туруктуу өнүгүүсүнө жетишүүгө жана тынчтыкка жапырт умтулуп, адам укуктары менен эркиндиктеринин, анын ичинде абийир менен дин тутуу эркиндигинин ортосундагы тең салмакты издеп жана коомдогу коопсуздукту камсыз кылууга негизденип:

- светтик мамлекет түрдүү диний жамааттардын өкүлдөрүнүн, динге ишенгендер менен динге ишенбегендердин кызыкчылыктарынын тең салмагын түзүүгө жана сактоого жөндөмдүү деп белгилейбиз;

- Исламдын баалуулуктары азыркы шарттарда диний эрежелерди өлкөнүн мыйзамдарына карама-каршы койбостон, светтик мамлекеттерде диндин гармониялуу өнүгүүсүнө мүмкүнчүлүк түзүп жатат деп белгилейбиз;

- мамлекеттин коомдук-саясий турмушуна жана эл аралык мамилелерге исламдын тийгизген таасири өсүп жаткандыгын белгилейбиз;

- социалдык-экономикалык көйгөйлөр, социалдык адилеттик маселелери радикалдуу идеологиядагы адамдардын жана уюмдардын активдешүүсү үчүн шарттарды түзүүдө; ошол эле учурда деструктивдүү топтор өздөрүнүн максаттарына жетүү үчүн Исламды жамынып алып диний риториканы колдонуп жатат деп белгилейбиз;

- мусулман элдеринин маданий өзгөчөлүгүн сактап калууну маанилүү деп эсептейбиз.

Биз ушул конференцияга катышкан өлкөлөрдүн бардык мамлекеттик органдарына, коомдук уюмдарына жана диний ишмерлерине кайрылып, төмөнкүлөргө чакырабыз:

1. Диний чөйрөдөгү процесстерди жөнгө салуу боюнча мамлекеттердин эл аралык кызматташуусун жана тажрыйба алмашуусун кеңейтүүгө.

2. Исламдын азыркы мамлекеттердеги ордун жана ролун, мамлекет менен диндин өз ара иштөөсүн, конфессиялар аралык диалогду өнүктүрүүнү талкуулоо үчүн Бишкек шаарында туруктуу эл аралык аянтчаны түзүү боюнча Кыргыз Республикасынын демилгесин колдоого.

3. Бишкек шаарында эл аралык эксперттик жана камкорчулук кеңештери менен ислам изилдөөлөрүнүн илимий борборун түзүүгө көмөк көрсөтүүгө, имамдардын, теологиялык окуу жайлардын, ошондой эле диний чөйрөдө иштеген аялдардын жана жаштардын уюмдарынын ортосундагы тажрыйбаны алмашуу практикасын кеңейтүүгө.

4. Маданий, гуманитардык уюмдардын, өнүгүү программаларынын жана Ислам жамааттарынын өкүлдөрүн тартуу менен комплекстүү илимий

изилдөөлөрдү ишке ашырууну демилге кылууга.

5. Катывуучу өлкөлөрдүн диний ишти тескеген мамлекеттик органдарынын өкүлдөрүнүн эл аралык консультациялык кеңешин түзүүгө.

6. Актуалдуу изилдөөлөрдү жарыялоо үчүн эл аралык “Ислам светтик мамлекетте” басма жана электрондук журналын чыгарууну уюштурууга.

7. Мамлекеттердин коомдук турмушунда Исламдын гуманисттик баалуулуктарын жайылтуу үчүн жалпыга маалымдоо каражаттары менен активдүү өз ара иштешүүгө.

8. Радикалдык жана экстремисттик көз карашты карманган, ошондой эле терроризмге жана зордук-зомбулук иш-аракеттерине үндөгөн ар кандай топтордун же адамдардын кандай гана болбосун баш калкалоо жайларын, маалымат айдыңын жана саясий колдоону алуусун (камсыз кылууну) болтурбоого.

FINAL DOCUMENT

Declaration of the International Conference “Islam in a Modern Secular State”

Bishkek, Kyrgyz Republic

September 29, 2017

We, participants of the international conference “Islam in a Modern Secular State”, based on the common desire to achieve lasting peace and sustainable development of national states, to find a balance between observance of human rights and freedoms, including freedom of conscience and religion and ensuring security in the society:

- Note the advantage of a secular state to create and maintain a balance of interests of representatives of different religious communities, believers and non-believers;

- Believe that the values of Islam in modern conditions make harmonious development of religion possible in secular states without opposing religious canons to the legislation of countries;

- Note the growing influence of Islam on the socio-political life of states and international relations;

- State that social and economic problems, issues of social justice create prerequisites for activation of people and organizations with radical ideology; alongside with that, destructive groups, sheltering themselves behind Islam, use religious rhetoric to achieve their own goals;

- Consider it important to preserve Muslim people’s cultural identity.

We refer to all government bodies, public organizations and religious actors of states - participants of the conference with the appeal:

1. To broaden international cooperation and sharing experiences of states in regulating processes in area of religion.

2. To support the initiative of the Kyrgyz Republic on establishment of a permanent international platform in Bishkek for discussion the place and the role of Islam in modern states, interaction between the state and religion, development of the interconfessional dialogue.

3. To support establishment of the scientific center for Islamic Studies in Bishkek with international expert and trusteeship councils, expand experience sharing practices between Imams, theological educational institutions as well as between women and youth organizations working in the religious sphere.

4. To initiate implementation of complex scientific researches with involvement of representatives of scientific, cultural, humanitarian organizations, development programs and Islamic communities.

5. To establish an International Advisory Council of representatives of government bodies of member-states responsible for religious activities.

6. To organize issuance of an international scientific print and electronic magazine “Islam in Secular State” for publication of relevant studies.

7. To actively cooperate with mass media in popularization of humanistic values

of Islam in the social life of the state.

8. Prevent provision of any form of safe haven, information space and political support to persons or groups holding radical and extremist ideas and inciting to commit terroristic and violent actions.

ИТОГОВЫЙ ДОКУМЕНТ

Декларация международной конференции «Ислам в современном светском государстве»

г. Бишкек, Кыргызская Республика

29 сентября 2017 года

Мы, участники международной конференции «Ислам в современном светском государстве», основываясь на общем стремлении к достижению устойчивого мира и стабильного развития национальных государств, поиску баланса между соблюдением прав и свобод человека, в том числе свободы совести и вероисповедания, и обеспечением безопасности в обществе:

- отмечаем способность светского государства создать и сохранять баланс интересов представителей разных религиозных общин, верующих и неверующих;
- считаем, что ценности Ислама в современных условиях дают возможность гармоничного развития религии в светских государствах, не противопоставляя религиозные каноны законодательству стран;
- отмечаем рост влияния ислама на общественно-политическую жизнь государств и международные отношения;
- констатируем, что социально-экономические проблемы, вопросы социальной справедливости создают предпосылки для активизации людей и организаций с радикальными идеологиями; одновременно деструктивные группы, прикрываясь Исламом, используют религиозную риторику для достижения собственных целей;
- считаем важным сохранять культурную самобытность мусульманских народов.

Мы обращаемся ко всем государственным органам, общественным организациям и религиозным деятелям стран-участниц нашей конференции с призывом:

1. Расширять международное сотрудничество и обмен опытом государств по регулированию процессов в религиозной сфере.
2. Поддержать инициативу Кыргызской Республики по созданию постоянной международной площадки в г. Бишкек для обсуждения места и роли Ислама в современных государствах, взаимодействия государства и религии, развития межконфессионального диалога.
3. Оказать содействие учреждению научного центра исламских исследований в г. Бишкек с международным экспертным и попечительским советами, расширять практики обмена опытом между имамами, теологическими учебными заведениями, а также женскими и молодежными организациями, работающими в религиозной сфере.
4. Инициировать реализацию комплексных научных исследований с привлечением представителей культурных, гуманитарных организаций, программ развития и Исламских общин.

5. Создать международный консультационный совет представителей государственных органов стран-участниц, курирующих религиозную деятельность.

6. Организовать издание международного печатного и электронного журнала «Ислам в светском государстве» для публикации актуальных исследований.

7. Активно взаимодействовать со средствами массовой информации для популяризации гуманистических ценностей Ислама в общественной жизни государств.

8. Препятствовать предоставлению (обеспечению) любого рода убежища, информационного пространства и политической поддержки лицам или группам, придерживающимся идей радикального и экстремистского характера, а также призывающих к совершению террористических и насильственных действий.