

М. Кирюшко

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ВЧЕННЯ ІСЛАМУ В КОНТЕКСТІ ВІДНОВЛЕННЯ ПОЛІТИЧНОГО ЖИТТЯ МУСУЛЬМАН В УКРАЇНІ

На зламі ХХ–ХХІ ст. ісламські країни з їхнім військовим, економічним та людським потенціалом поступово опинилися чи не в епіцентрі світової політики та економіки. Тому вивчення ісламу стало одним з найбільш важливих і суспільно необхідних завдань, які постають перед наукою.

Іслам – одна з найбільш поширених у світі релігій, яка має величезний потенціал для свого розвитку і справляє у ХХІ ст. Дедалі зростаючий вплив на політичні, економічні та культурні процеси, на міжнародні відносини. Ми всі є свідками того, як світ ісламу пробуджується, стає на весь свій велетенський зріст, ніби прокинувшись під тиском західної глобалістичної експансії. Звісно велику тривогу і стурбованість світового співтовариства викликають прояви радикалізму та екстремізму серед певної частини мусульман. У свою чергу світова мусульманська спільнота дуже стривожена стрімкою глобалізацією, яка сприймається як безпосередня загроза підвалинам мусульманської цивілізації і спричиняє відповідний спротив.

Іслам як велика світова релігія не має єдиної, загальноприйнятої серед мусульман соціально-політичної концепції. Окремі соціально-політичні погляди мають різні течії, напрями, мазхаби і теологічно-правові школи в ісламі. На формування цих поглядів істотний вплив справляють умови, які складаються у різні історичні часи в

конкретній країні перебування мусульман. Певною мірою вони залежать від того, складають мусульмани більшість чи меншість у певній країні. Соціальне вчення у цілісному, окремому вигляді в ісламській теологічній думці не існує. Його компоненти складаються при формулюванні вченні про мусульманську умму, про державу, про верховну владу в ній, а також при складанні корпусу правових документів.

Джерелами соціально-політичних поглядів в ісламі є Коран, Сунна, думки авторитетних вчених – авторів тафсірів та фату'а (фетр).

Мусульманські організації, що діють в Україні, перебувають немовби на периферії великого мусульманського світу, що визначає певну специфіку їхньої діяльності. Проте вони зазнають помітних впливів з боку світової мусульманської умми, в тому числі засвоюють окремі елементи соціального вчення ісламу, що відображаються в їхній політичних й економічних орієнтаціях. Відповідно соціальне вчення ісламу знаходить своє відображення у діяльності мусульманських організацій в Україні – громад, навчальних закладів, ісламських культурних центрів, політичних партій (зареєстрованих та тих, що існують поза реєстрацією), громадських організацій. Саме вони стали засобами поширення ісламських соціально-політичних концептів.

У мусульманському середовищі в Україні нині виробляється складний синкретичний комплекс соціально-політичних уявлень послідовників ісламу. Його складність визначається функціонуванням різних каналів, якими до України потрапляють ісламські соціально-політичні уявлення. Насамперед це арабський та турецький канали впливу на політичну свідомість українських мусульман. Проте політичні погляди останніх на сьогодні визначаються переважно їхнім місцем в українському суспільстві, рівнем їхньої інтеграції до нього. Цей процес нині триває.

Проте рівень суспільного розуміння цих проблем та рівень уваги державних чинників до вивчення, аналізу і цілеспрямованого формування політичних поглядів українських мусульман є зараз мінімальною і жодним чином не відповідає складній, гостро суперечливій, динамічно зростаючій ролі ісламу в сучасному світі.

Відповідно до цього **метою даної роботи** став аналіз сутності і визначення специфіки відображення основних принципів соціально-політичного вчення в ісламі в діяльності мусульманських організацій в Україні у період 1991–2007 років.

До авторів **найбільш вагомих праць**, в яких досліджуються ісламські соціальні концепції, слід зарахувати зокрема, такі публікації, доступні нині в Україні: А.Ахмедов¹, К.Ель Гуессаб², О.В.Плешов³, С.М.Прозоров⁴ та автори колективних монографій⁵. Соціальні аспекти світоустрою дослідив Н.В.Жданов⁶. Правові аспекти проблеми вивчали М.В.Лубська⁷ та В.О.Кушніренко⁸. Політичне значення ісламського фундаменталізму показали І.В.Куліш та Н.О.Пророченко⁹, явищ екстремізму серед мусульман – Л.Б.Маєвська¹⁰. Роль ісламу у світовій політиці досліджували Р.В.Бірквич, Д.Д. Шумунова¹¹ та С.Зінько¹². Явище політичного ісламу досліджують О.Богомолов, Р.Джангужин, Е.Муратова, К.Семчинський¹³. Споріднені з цим проблеми знайшли також своє

¹ Ахмедов А. Социальная доктрина ислама. – Москва: Политиздат, 1982. – 270 с.

² Ель Гуессаб К. Арабо-мусульманський світогляд сучасної особистості: проблема віри і прав людини//Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Вип..16. – Запоріжжя: ЗДІА, 2004. – С.103–109;

³ Плешов О.В. Ислам, исламизм и номинальная демократия в Пакистане. – Москва: ИВ РАН: Крафт, 2003. – 259 с.

⁴ Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – Москва: Восточная литература, 2004. – 471 с.

⁵ Ислам і українське суспільство: соціальні та політичні аспекти. – Київ: ІС НАНУ, 2004. – 200 с.; Социально-политические представления в исламе. – Москва, 1981. – 287 с.

⁶ Жданов Н.В. Исламская концепция мирового порядка. – Москва: Международные отношения, 2003. – 568 с.

⁷ Лубська М.В. Структурні елементи мусульманського права//Вісник Київського національного університету / Філософія, політологія. – Вип..58. – 2003. – С.55–62.

⁸ Кушніренко В.О. Шаріат як релігійно-правовий феномен//Національний університет „Києво-Могилянська академія”. – Наукові записки. – Т.20. Політичні науки. – Київ, 2002. – С.4–9.

⁹ Куліш І.В. Ісламський фундаменталізм: релігійно-політична сутність і форми вияву. – Автор. дис. канд. іст. наук. – Київ, 2003. – 18 с.; Пророченко Н.О. Ісламський фундаменталізм в мусульманському світі: релігійний світогляд, ідейно-теоретична течія, політична практика (70–90 рр.). – Автор. дис...канд. наук. – Київ, 1997. – 22 с.

¹⁰ Маєвська Л.Б. Осторожно, экстремизм. – Киев, МАУП, 2001; Маєвська Л.Б. Ваххабізм у сучасній Росії: історичні корені та тенденції розвитку. – Автор. дис...канд. іст. наук. – Київ, 2007. – 20 с.

¹¹ Бірквич Р.В. Ісламський чинник у міжнародних відносинах на Балканах. – Автор. дис...канд. політ. наук. – Київ, 2005. – 18 с.; Шумунова Д.Д. Релігійні конфлікти в умовах глобалізації. – Автор. дис...канд. філос. наук. – Київ, 2006. – 17 с.

¹² Зінько С. Ислам у сучасній світовій політиці. – Львів: Простір-М, 2005. – 276 с.

¹³ Муратова Е.С. Політологічний аналіз процесу відродження ісламу в Криму. – Автор. дис...канд. політ. наук. – Сімферополь, 2004. – 20 с.; Семчинський К.В. Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі. – Автор. дис...канд. філос. наук. – Київ, 2005. – 20 с.

висвітлення у працях А.Акбара, Д.Пайпса, Г.Рахімджанова та деяких колективних публікаціях¹⁴. Ряд видань було використано у процесі дослідження як сукупність цінних джерел відомостей про тему¹⁵. На жаль, нині через різні обставини далеко не всі публікації навіть провідних українських ісламознавців надходять до фондів головних наукових бібліотек і навіть Книжкової палати України. З цієї причини далеко не всі публікації з ісламознавчої проблематики стають відомими науковій громадськості.

Іслам є тісно пов'язаним з релігією. Аналітики часто вважають його найбільш політизованою релігією. Функціонально це пов'язано з тим, що іслам не знає чіткої дихотомії світського і сакрального, як це присутнє в християнстві. Іслам не є релігією у тому самому сенсі, як це є звичним для постатеїстичного українського суспільства з розщепленою, роз'єднаною свідомістю багатьох його членів. Більш точним буде вказати, що іслам – це цілісний спосіб життя і світоставлення, які якнайповнішою мірою охоплюють все аспекти людського життя – духовні і матеріальні, духовні і фізичні, емоційні й інтелектуальні, особистісні та соціальні. Все це утворює єдину реальність, основою якої є безпосереднє переживання особистістю Божої присутності. Причому ця реальність пропонує людині вже

¹⁴ Akbar A. Religion and Politics in muslim Society. – Cambridge, 1983; Pipes Daniel. In the Path of God: Islam and Political Power. – New York: Basic Books, 1985. – 543 p.; Рахимджанов Г. Іслам як політична та етична доктрина // Політологічний вісник. – 2004. – №16. – С.278–286.; Иран: Ислам и власть: Сборник научных работ. – Москва: ИВ РАН, Крафт+ 2001. – 280 с.; Угроза Ислама или угроза Исламу: Сборник научных работ. – Москва: Артогея-Центр, 2001. – 246 с.

¹⁵ Абдулла Али Али-заде. – Есхатология ислама // Ї. Топос поразки. – 2002. – №26. – С.97–111; Асад М. Ислам и западная цивилизация. – Москва: Андалус, 2006. – 80 с.; Ахтаев А.-К. Война идей. – Москва, 2005. – 120 с.; Варьяш И.И. Правовое пространство ислама в христианской Испании XI–XV вв. – Москва: УРСС, 2002; Деятели крымско-татарской культуры (1921–1944 гг.). Библиографический словарь / Гл.ред. Д.П.Урсу. – Симферополь, 1999. – 240 с.; Ислам классический. Энциклопедия. – Москва 2005.; Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. – Москва, 2001; Крымский А.Е. История мусульманства. – Москва–Жуковский: Кучково поле, 2003. – 463 с.; Юсуф аль-Кардави. Фетвы. – Москва, 2005; Maudoodi Abul Ala. Political Theory of Islam. – Delhi: Jamaat-i-islam, 1964. – 421 p.; Ас-Сеййид Мухаммад Нух. Пороки на пути веры. – Ч.1. – Казань, 2005. – 122 с.; Абу-ль-Хасан Али Надви. Что потерял мир по причине отхода мусульман от ислама. – Москва: Ансар, 2006. – 192 с.; Ражбадинов М.З. Умеренный исламизм в Египте. На примере деятельности организации «Братья-мусульмане». – Москва: Русский язык, 2006. – 432 с.; Хрестоматия по исламу: Перевод с арабского / Сост Прозоров С.М. – Москва: Наука, 1994. – 238 с.; Мохаммед Хатами. Ислам, диалог и гражданское общество. – Москва: Российская политическая элита, 2001; Ханиф С. Что должен знать каждый об исламе и мусульманах. – Киев: Молодь, 1998. – 238 с.

встановлений Творцем шлях розгортання у ній людського існування як єдності ідеї та дії. Іслам конститує все життя особи, починаючи від сім'ї й закінчуючи державними справами. Це повна і досить струнка життєва система, яка вважається посланою від Аллаха та втіленою найповніше в особі пророка Мухаммада. Вона являє собою сукупність концепцій, життєвих принципів, цінностей, моральних засад, типів соціальної поведінки, правових норм тощо. Так, у хадісах Пророка органічно переплетені його висловлювання з приводу війни та миру, правочинства, економічних відносин, побутових питань, шлюбу та виховання дітей, обов'язків різних поколінь, норм моралі, ставлення до ворогів, вимог до правителів, прагнення до знань, релігійних обов'язків тощо.

Іслам пропонує людству цілком визначену модель суспільства. Він має власні чіткі соціальні, політичні, правові й економічні концепції й системи, підвалини яких мають своє обґрунтування у Корані та Сунні. Викладення їх базових основ Пророком ісламу було завершено у 632 році. Оскільки в ісламі їх джерелом вважається Божественне одкровення, то ці базові положення щодо світоустрою та облаштування суспільства вважаються постійними, незмінними та загальними, оскільки їхнім джерелом вважають Боже одкровення, а не людські зусилля. Їх сприймають як ідеологію *прямого шляху*, позначеного у Корані та Сунні Пророка. Саме в цьому полягає вражаюча сталість і дієвість соціальних принципів в ісламі. Це унеможлиблює будь-яке зазіхання на соціальні засади мусульманського життя, що природно сприймається як напад на релігійні переконання і почуття вірян й через це наражається на відчайдушну відсіч з їхнього боку.

Разом з тим ці принципи визнають певний ступінь свободи у використанні цих принципів відповідно до особливостей кожного окремого суспільства, що забезпечує можливість їх осучаснення та адаптації до соціальних умов, у яких живуть і діють мусульмани. Причому якщо мусульмани використовують якісь суспільно важливі знання або технології, їм дозволено використовувати самі ці здобутки, але не парадигми знання або цінності, які спричинили появу цих технологій, оскільки вони можуть суперечити ісламським цінностям і законам¹⁶. Цим ісламську модель суспільства захищено від сторонніх щодо неї впливів, натомість наголошується на її лідерських позиціях щодо інших соціальних вчень.

¹⁶ Ханиф С. Что должен знать каждый об исламе и мусульманах. – С.129.

Так, у сфері економіки ісламська модель суспільства пропонує форми економічної діяльності, які не завдають шкоди навколишньому довкіллю, не призводять до незворотного витрачання природних ресурсів на виробництво речей та послуг, які не є життєво необхідними для людини. Турбота про розвиток виробництва та прогрес суспільства є релігійним обов'язком мусульманина. Метою такого розвитку вважається не необмежене збагачення окремих осіб або угруповань, а поступове піднесення матеріального добробуту всіх членів мусульманського суспільства. Одним з засобів перерозподілу матеріальних ресурсів між членами такого суспільства є обов'язкова добродійність.

Незвичними для української суспільної свідомості, яка розвинулася у межах європейської християнської цивілізації, є уявлення про засади, на яких формується й утворюється *держава*.

Ідеал ісламської держави пов'язаний з підвалинами, якими є міцні *моральні засади*. Як бачимо, тут присутня зовсім інша акцентуація, ніж в європейських теоріях держави. В ісламі поширеним є переконання, що гарантією виживання та розквіту держави є піднесення рівня моральності її громадян, надто ж особливо – її правителів. Шейх Мухаммад аль-Газалі прямо пише, що у випадку, „якщо моральність занепадає, з нею ж може впасти і сама держава”¹⁷. Він вважає, що місце держави в історії буде визначатися лише тими благородними цілями, яких вона досягає, та цінностями, які вона ствердила. Якщо люди не вбачають у діях держави та її чинників ні справедливості, ні виконання обов'язків та обіцянок, то таку державу вважають невідповідною ісламським соціальним принципам. Метою справедливої держави вважають створення соціального устрою, за якого мусульманам було б легко сповідувати іслам та важко ухилятися від нього.

Мусульмани основою ісламської держави вважають її відповідність істині, яка визначена Всевишнім. Звідси найпершою рисою державної машини вважають дотримання правдивості з боку чиновництва. Біди громадян з'являються, якщо служителі держави не є правдивими, коли брехня стає засобом їхнього спілкування із звичайними громадянами. Багато поколінь мусульманських вчених наголошують, що мусульманська держава має ґрунтуватися на таких цінностях, як правдивість у словах, дисциплінованість у виконанні

¹⁷ Мухаммад аль-Газалі. Нравственность мусульманина. – Киев: Ансар Фаундейшн, 2003. – С.52.

та стриманість у спілкуванні. Недотримання обіцянок, обман та лицемірство – все це ознаки втрати зв'язку з релігією як прямої дороги держави. До норм державного життя зазвичай відносять слова посланця Аллаха, передані від Абу Хурайри у надійному хадісі Аль-Бухарі та Мусліма: „Стережіться підозр, адже підозра – найбільш хибна справа, і не дізнавайтеся один про одного, і не чинять стеження один за одним, і не завищуйте ціну, і не заздріть взаємно, не треба ненавидіти, і не ворогуйте, а будьте слугами Аллаха, братами”.

Мусульманську солідарність також відносять до важливих рис держави послідовників ісламу. Мусульманське братерство зазвичай розглядають як вирішальний засіб усунення конфліктів у державі або між державами. Коран говорить про це: „Віруючі є братами. Чиніть мир поміж обома вашими братами й бійтесь Аллаха, – можливо, що ви будете помилувані” (Сура 49, аят 10). Від Абу Хурайри у достовірному хадісі Мусліма передано: ”не зневажайте один одного і не відвертайте одне від одного, не руйнуйте один одному торгівлю, а будьте братами, що вклоняються Аллахові. Мусульманин мусульманинові є брат: він не гнітить його, не позбавляє його допомоги і підтримки, не бреше йому і не зневажає його...Мусульманин для мусульманина є недоторканим: у крові, у майні і в честі”.

В ісламі високо цінується принцип поєднання духовної і світської влади. Однак в умовах, коли таке поєднання є неможливим, діє принцип шанування аміра – лідера або голови держави. Покора перед ним є обов'язковою для мусульманина. Проте цілком можливим є й усунення його від влади в разі очевидної нездатності його продуктивно виконувати свої обов'язки. Такий лідер має турбуватися не про власне благополуччя, а про народ. При цьому амір повинен консультиватися з народом щодо стану суспільних справ. Уряд у державі, де мусульмани становлять більшість, головним обов'язком має забезпечення умов для безперешкодного сповідування ісламу та ліквідації факторів, які цьому заважають. Звідси вимога обмеження діяльності громадських організацій, пов'язаних з аморальними формами діяльності. Разом з тим заохочується розвиток освіти, сприяння розвитку культури.

Іслам пропонує систему трансцендентно обґрунтованих вимог до справедливості суддів, чесне судочинство вважається релігійним обов'язком перед Аллахом. Корумпований суддя винний безпосередньо перед Богом. Сенсом мусульманського права спеціалісти з фікху вважають розумне обмеження за його допомогою

людського прагнення до невтримного накопичення і споживання життєвих благ.

Алі В. Полосін зазначає, що „ставлення до прав і свобод людини в ісламі засноване на прямій волі Всевишнього Творця, а не на витворах людей...право, створене людиною, відносно...Воля ж Аллаха є вічною і незмінною і ніхто з людей, які відносять себе до віруючих у Нього, не повинен порушувати її”¹⁸. Тому вважається, що іслам визнає принцип свободи релігії, вільність у виконанні обрядів представниками інших віровизнань, якщо вони мешкають у мусульманській державі (винятки з цього адепти пояснюють звичаями країни). Разом з тим існують обмеження щодо індивідуальної релігійної свободи, зокрема можливості вільного переходу особи в іншу релігію. Головою ісламської держави має бути мусульманин, однак не мусульманам надається можливість обіймати посади у державному апараті згідно своїх знань.

Особливі вимоги стосуються персони правителів, які керують державою. Він має бути наділений високими чеснотами, головною з яких є устремління до духовного джихаду. Якщо він досягає цього, то він починає відчувати відповідальність за покращання життя співгромадян, у чому він вбачатиме встановлення Божого володарювання у світі. Правитель повинен дбати про поширення цих настроїв серед державних службовців, без чого вони утворюють нечестиве оточення, що в Корані названо ситуацією фітна (лихо, зрада, спокуса). Мусульманські вчені згадують, що правителі такого типу дійсно існували у перші десятиліття ісламу, що вони прагнули не слави і почестів, а честі і благородства. Особа державного діяча може досягти такого способу життя, якщо прагнутиме не лише задоволення своїх матеріальних потреб, накопичення багатства – у цьому стані він не підозрює про духовний бік життя і такі майбутні реальності, як воскресіння після смерті і вічне життя. Тільки в цьому стані можновладці може виявити свої справжні можливості згідно до Божого задуму щодо нього. Метою ідеальної ісламської держави є не безумне накопичення грошей небагатьма можновладцями, а створення умов для того, що діяти відповідно до волі Творця у всіх сферах життя.

Аль-Хасаном передані такі слова Мухаммада, повідомлені Абу Даудом): „Якщо Аллах побажає якомусь народові добра, Він доручає

¹⁸ Али Вячеслав Полосин. Прямой путь к Богу. – Киев: Ансар Фаундейшн, 2001. – С.90.

правління їхніми справами мудрим, а багатства призначає для щиросердих; а коли він побажає певному народові зла, то Він подає правління їхніми справами нерозумним, а багатство дає скнарим”. Як повідомив Ат-Тарабані, Анас ібн Малік повідомляв, що Пророк сказав, що можновладці мають свої права, „поки вони виконують три речі: якщо їх попросять виявити милість, вони будуть милостиві; а коли вони керують, то будуть справедливі; а коли укладають угоду, то будуть їй вірними. А хто не виконає цього – на тому прокляття Аллаха, ангелів та всіх людей”. Ці вимоги справляють певну анти авторитарну дію, послуговують механізмом, що мішкує прагнення правителя до зростання своєї влади, до нарощування повноважень.

Очевидно, що тут викладено певну ідеальну модель ісламської держави. Вона мала історично досить коротке за часом втілення у політичній системі халіфату. Земля у такій державі вважалася власністю лише Аллаха. Халіф мав владу над підданими, але лише до того часу, доки залишався вірним велінням Божим. Державні кошти витрачалися так, як про це зазначено у Корані. Халіфат за своїм задумом був релігійним об’єднанням, а вже потім політичним. Релігійна природа халіфату зберігалася за перших чотирьох халіфів. Дух вчення учнів Пророка забезпечував органічну єдність духовного і світського аспектів мусульманської держави. Саме це було інтегруючою силою, завдяки якій вся влада в цій імперії була зосереджена у руках халіфа. Саме тому він був імамом на молитві, проповідником, законодавцем, суддею, головнокомандувачем, вищим адміністратором і державно-політичним діячем.

Проте з втратою впливу учнів Пророка халіфи втрачали риси, необхідні для управління такою державою¹⁹. Це спричинило деградацію мусульманської держави. Прагнення до її відновлення у будь-якій формі демонструють різні політичні сили сучасності. Виразником цих ідей в Україні є представники партії „Хізб ут-Тахрір”, які донедавна досить відкрито діяли в Автономній Республіці Крим. Багатоманіття типів держав, які існують у мусульманських країнах, ортодоксальними мусульманськими мислителями розглядається як свідчення занепаду ідеї мусульманської держави. Шлях до неї помірковано налаштовані діячі звичайно вбачають не у революційних змінах, а у реформуванні людиною самої себе, відновленні почуттів, якими жили сподвижники Пророка. Ці настрої живлять також думку

¹⁹ Абу-ль-Хасан Али Надви. Что потерял мир по причине отхода мусульман от ислама. – Москва: Ансар, 2006. – С.81.

про своєрідне месіаністичне призначення мусульман, які, згідно Корану, мають бути духовними пастирями людства (Сура 17, аят 70), що втримають людства на прямому, тобто вірному шляху розвитку, який відкидає роздвоєння миру людини на фізичне та духовне. Тому вважають, що тільки у такий спосіб можуть бути виховані кращі громадяни ісламської держави.

Мусульманські автори вважають, що така держава є максимально наближеною до ідеалу. Але в реальності такі держави відсутні. Апологети ісламу пояснюють це в єдино можливий для них спосіб – це наслідок недосконалої віри, а також надмірного впливу західної цивілізації з її фактично атеїстичними державами, які перероджуються нині у торгівельні картелі. Протистояти цій навалі мусульманські авторитети пропонують словами Каїрської декларації Організації Ісламська Конференція від 5 серпня 1990 р., згідно якої всі люди утворюють одну сім'ю, оскільки підкоряються єдиному Богові і походять від однієї людини – Адама. Тому всі люди мають однакові права і достоїнство. Через це кожний народ і кожна держава повинні зберігати свою незалежність і самостійно контролювати свої багатства. Проте частина мусульман шукає розв'язання складних суспільних проблем у радикальних або й екстремістських діях.

Іслам очікує від особи діяльної участі у суспільних справах відповідно до своїх можливостей. Однією з форм такої діяльності є джихад фі сабіль Аллах – ревність на Божому шляху, коли усуваються несправедливість, гноблення і тиранія. Іслам позиціонує себе як релігію активної соціальної дії, як релігію вільної і сильної особистості.

Висновки. Такими є деякі основні положення соціального вчення ісламу, вони визначають життєві позиції, цінності, моральні засади, типи поведінки та спосіб життя мусульманина. Однак ступінь реального впливу вимог ісламу на окремого мусульманина залежить від епохи та умов країни проживання. Тому необхідно визнання можливості певного розходження між цими принципами та їх втіленням у житті окремих груп вірних та конкретного мусульманина. Соціальне вчення ісламу попри догматично визначені засади або вихідні принципи нині активно розвивається. Все більш помітним стає прагнення висунути соціальну концепцію ісламу як універсальний проект для всього людства. Для країн європейської цивілізації, зокрема й для України, пропонується ідея співдії строгого монотеїзму ісламу з раціоналістичним світоглядом, близькими до нього наукою і культурою як засобу додання головних глобальних економічних і політичних проблем.