



DOI: 10.21779/2077-8155-2021-12-1-121-129

УДК 94

Содержание статьи

Информация о статье

*О.А. Соколов*¹

Введение
Подход Мухаммада ал-‘Ашмави
Подход Фараджа Фуды
Подход Мухаммада ал-Джабири
Подход Мухаммада Аркуна
Заключение

Поступила в редакцию: 27.12.2020.
Передана на рецензию: 30.12.2020.
Получена рецензия: 20.01.2021.
Принята в номер: 22.02.2021.

Идеи переосмысления мусульманской истории в работах арабских интеллектуалов конца XX – начала XXI в.

Санкт-Петербургский государственный университет; olegs1291@gmail.com

Мусульманская реформаторская мысль переживает в XXI в. период бурного развития, в ходе которого трансформируются и развиваются идеи обновителей XIX–XX вв. В конце XX – начале XXI в. крупные арабские интеллектуалы выдвинули различные идеи переосмысления мусульманской обновленческой парадигмы путем изменения подходов к изучению и осмыслению истории мусульманской *уммы* и преодоления неисторичности дискурса. В рамках данной статьи была впервые предпринята попытка с точки зрения смены парадигм современного гуманитарного знания классифицировать подходы крупнейших арабских представителей мусульманского реформаторского течения к изучению истории мусульманской цивилизации. Мухаммад ал-‘Ашмави в рамках сформулированной им позитивистской концепции выступал за реинтерпретацию эпохи «справедливых халифов». Фарадж Фуда, рассуждавший с постпозитивистских позиций, выдвигал идею индуктивного переосмысления мусульманской истории. Мухаммад ал-Джабири, будучи представителем структурализма, предлагал выстроить четкие референциальные рамки периодизации истории мусульманской цивилизации. Наконец, Мухаммад Аркун, анализируя пути решения обозначенной проблемы, уповал на постструктуралистские идеи «прикладного исламоведения», основанного на прогрессивно-регрессивном историческом методе. Представленная классификация ярко демонстрирует многообразие современной мусульманской реформаторской мысли и полистадиальность ее развития. Предложенное деление подходов к изучению и осмыслению истории мусульманской *уммы* у арабских авторов может быть в дальнейшем соотнесено с типологией развития реформаторских идей в других регионах мусульманского мира.

Ключевые слова: *исторический дискурс, ислам, мусульманский модернизм, мусульманская история, интеллектуальная история, арабская общественная мысль.*

¹ *Олег Александрович Соколов* – лаборант-исследователь Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов СПбГУ.

DOI: 10.21779/2077-8155-2021-12-1-121-129

UDC 94

Content of the article

Information about the article

O.A. Sokolov²

Introduction.
The approach of Muhammad al-'Ashmawi.
The Faraj Fuda approach.
The approach of Muhammad al-Jabiri.
The approach of Muhammad Arkun.
Conclusion.

Received: 27.12.2020.
Submitted for review: 30.12.2020.
Review received: 20.01.2021.
Accepted for publication: 22.02.2021.

Ideas of Muslim History Rethinking in the Works by Arab Intellectuals of the Late 20th – Early 21st Centuries

St. Petersburg State University; olegs1291@gmail.com

In the 21st century, Muslim reformist thought is going through a period of rapid development, during which the ideas of the renovators of the 19th – 20th centuries are being transformed and developed. In the late 20th – early 21st centuries, major Arab intellectuals put forward various ideas for rethinking the Muslim reformist paradigm by changing approaches to the study and understanding of the history of the Muslim Ummah and overcoming the non-historicity of discourse. Within the framework of this article, for the first time, an attempt was made to classify the approaches of the largest Arab representatives of the Muslim reformist movement to the study of the history of Muslim civilization from the point of view of changing the paradigms of modern humanitarian knowledge. Muhammad al-Ashmawi, within the framework of the positivist concept, advocated a reinterpretation of the era of the “righteous caliphs”. Faraj Fuda, who stuck to a post-positivist position, put forward the idea of an inductive rethinking of Muslim history. Muhammad al-Jabri, being a representative of structuralism, proposed to build a clear referential framework for the periodization of the history of Muslim civilization. Finally, Muhammad Arkun, analyzing the ways of solving the indicated problem, relied on the post-structuralist ideas of “applied Islamology” based on the progressive-regressive historical method. The presented classification clearly demonstrates the diversity of modern Muslim reformist thought and the multi-stage nature of its development. The proposed division of approaches to the study and understanding of the history of the Muslim Ummah by Arab authors can be further correlated with the typology of the development of reformist ideas in other regions of the Muslim world.

Keywords: *historical discourse, Islam, Muslim modernism, Muslim history, intellectual history, Arab social thought.*

Введение

В настоящее время можно смело утверждать, что современная мусульманская *умма* находится в состоянии активного идейного поиска. Для большинства мусульманских стран за воодушевлением успехами в антиколониальной борьбе XX в. последовало разочарование от осознания продолжения влияния Запада, теперь уже через инструменты неоколониализма. Другим важным обстоятельством стало то, что многочисленные идеи и проекты

² Oleg Aleksandrovich Sokolov – laboratory assistant-researcher at the Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes of St. Petersburg State University.

преобразований, к которым призывали мусульманские модернисты XIX–XX вв., так и не были реализованы.

Подобное положение дел вновь и вновь подталкивает современных мусульманских интеллектуалов к созданию проектов реформирования различных сфер жизни мусульманских обществ. В последние три десятилетия ряд видных мусульманских мыслителей стремится реформировать и переформулировать некоторые из основных положений мусульманского богословия и юриспруденции. Повсюду в мусульманском мире, от Индонезии и Малайзии на юго-востоке Азии до Алжира и Марокко в Северной Африке, возникли группы влиятельных интеллектуалов, чьи идеи оказались вдохновлены реформистскими интерпретациями ислама [10, с. 1].

Многие представители интеллигенции, религиозные и политические деятели выступали с критикой и предложениями пересмотра идей и тезисов дискурса возрождения (*al-nahḍa*). Однако, как отмечает А. Мабрук, несмотря на большой объем опубликованных в рамках этого движения трудов, многим из них присущ явный недостаток, состоящий в поиске причин упадка дискурса не внутри него самого, а снаружи. В данном случае речь идет в первую очередь о влиянии колониальной эпохи на мусульманский мир и ее последствиях. В качестве другого недостатка А. Мабрук указывает на то, что «установки мышления, характерные для большинства авторов, определяют то, что они оперируют абсолютными понятиями, категориями и структурами, существующими вне времени, из-за чего результат такого анализа не соотносится с каким-либо историческим или цивилизационным контекстом, т. е. является неисторичным» [2, с. 271].

Многие современные исследователи обращались к теме восприятия современными арабскими учеными и общественными деятелями исторического процесса в целом и мусульманской истории в частности. Чаще всего это происходит в ходе анализа идей современных мусульманских модернистов, как в случае с работами «The State in Contemporary Islamic Thought. A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era» [7] А. Белькезиза и «Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis» [1] Н. Абу Зайда, а также при изучении арабской идентичности, как это имеет место в работе «Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt» [9] М. Хатина. При этом, однако, до настоящего времени как в отечественном, так и в западном исламоведении не предпринималось попыток описать и классифицировать основные подходы современных арабских интеллектуалов к переосмыслению мусульманского исторического дискурса.

Таким образом, представляется актуальным изучить идеи арабских мусульманских ученых, которые предлагали реформировать мусульманскую интеллектуальную сферу через переосмысление внутри дискурса, в первую очередь, формулируя новые подходы к изучению и осмыслению истории мусульманской *уммы*. Работы данных авторов были рассмотрены нами с точки зрения истории идей с применением метода анализа дискурса.

Подход Мухаммада ал-‘Ашмави

Одним из авторов, высказывавших идеи переосмысления мусульманской истории, был крупный египетский правовед и философ Мухаммад Са‘ид ал-‘Ашмави (1932–2013). Правовая деятельность ал-‘Ашмави началась в 1954 г., когда он окончил юридический факультет Каирского университета и получил должность помощника окружного прокурора. Впоследствии он стал окружным прокурором

Александрии, а в 1961 г. был назначен судьей. В 1978 г. он продолжил юридическое образование в Гарвардской школе права в США. На пике карьеры ал-‘Ашмави возглавлял Верховный суд и Суд государственной безопасности Египта.

Среди ключевых идей ал-‘Ашмави необходимо отметить его утверждение о том, что политический ислам расходуется с «истинным» или «просвещенным исламом», а призывы политических салафитов к применению шариата представляют собой пустые лозунги, чрезвычайно расплывчатые по своей сути. Он также утверждал, что современное египетское законодательство целиком соответствует шариату и что светское государство является надлежащим видом правления для мусульманских стран, так как власть религиозных деятелей в прошлом заканчивалась для мусульман катастрофой. Ал-‘Ашмави активно высказывался и полемизировал на темы того, в какой степени ислам может быть «полноценным образом жизни» и «в какой степени и каким образом могут быть приняты иностранные моральные и идеологические парадигмы» [11, с. 39–58].

Предлагая свои решения для выхода из идейного кризиса, ал-‘Ашмави считал необходимым путем деконструкции переосмыслить важнейший период раннемусульманской истории, а именно эпоху праведных халифов. Подчеркивая важность переоценки именно этой эпохи, он отмечал, что «идея мусульманского халифата (*ap.* al-ḥilāfa al-islāmiya) является осью всей мусульманской истории и камнем преткновения всей мусульманской мысли» [4, с. 11].

Период, когда мусульманскую общину возглавлял сам Пророк, ал-‘Ашмави именовал «временем воплощения воли Бога на Земле», которое в силу того, что Мухаммад является последним из пророков, не может повториться. В своих наиболее значимых работах «al-Islām al-siyāsī» (Политический ислам, 1987) и «al-Ḥilāfa al-islāmiya» (Мусульманский халифат, 1990) данный автор критически анализировал историю правления первых четырех халифов. Он утверждал, что Абу Бакр вынудил мусульман платить *закят*, хотя право на установление этой выплаты, по мнению ал-‘Ашмави, имел только сам Пророк. Он также считал, что «войны *Ридды* во время правления Абу Бакра могли привести к милитаризации ислама» [4, с. 115–122]. Период правления Османа ал-‘Ашмави характеризовал как время расцвета коррупции, отмечая, что сам третий праведный халиф использовал государственные доходы в личных целях и нередко сурово обходился с подданными. Четвертый халиф, Али, по утверждению ал-‘Ашмави, проливал кровь мусульман для достижения поста халифа, а также был виновен в развязывании первой гражданской войны в исламе [4, с. 115–122]. Согласно взглядам ал-‘Ашмави, конфликт Османа и его оппонентов, а также Али и Муавии были чисто политическими. Однако они «в своих интересах пытались придать этим противостояниям религиозный характер» [5, с. 21]. Что касается халифа Омара, ал-‘Ашмави продолжал рассматривать его правление как воплощение истинного духа ислама, но осуждал склонность этого халифа к авторитаризму. Аналогичным образом он критиковал и политизирование ислама в период правления династий Омейядов и Аббасидов.

Таким образом основная идея ал-‘Ашмави – необходимость отказа от классического восприятия мусульманской истории, неотъемлемой частью которого стало идеализирование эпохи праведных халифов. Подобное изменение парадигмы, по мнению ал-‘Ашмави, позволит вывести современную мусульманскую мысль из тупика, в котором она оказалась, пытаясь найти способ переноса представлений об идеальном мусульманском государстве времен «праведных халифов» на современные реалии.

Подход Фараджа Фуды

Автором другой концепции преодоления неисторичности дискурса является Фарадж Фуда (1946–1992) – египетский интеллектуал, писатель и преподаватель, долгое время работавший в египетском журнале «Uktūbr» (Октябрь). Фуда является автором множества книг и статей о различных аспектах мусульманской культуры и истории. Он активно выступал в защиту секуляризма и права человека, а также был известен своими критическими статьями об исламском фундаментализме в Египте и резкой сатирой. Во многих своих статьях и лекциях он указывал на слабые места исламистской идеологии и ее требований замены секулярного права на шариат во всех сферах жизни общества. Фуда утверждал, что защищает ислам от его искажения исламистами, заявляя, что «ислам – это религия, а мусульмане – люди; религия безупречна, а люди ошибаются» [12, с. 26–33]. В 1992 г. Фарадж Фуда был убит в результате покушения членов организации «al-Jamā‘a al-islāmiya».

Будучи идеологическим оппонентом политических салафитов, Фарадж Фуда видел причину популярности подобных партий и движений в «неспособности [обывателей] логически и критически мыслить и стремлении получить готовые ответы на вопросы» [8, с. 68]. Фуда делал акцент на том, что в то время, как современные европейцы смотрят в будущее с надеждой и критически относятся к своим средневековым предкам, которые жестоко действовали во имя религии, мусульмане обращаются к прошлому и изучают его, как если бы оно было образцом чистоты. Он также утверждал, что цель исторического анализа заключается не в том, чтобы сосредоточиться на темной стороне мусульманской истории, а в том, чтобы «выявить истину, стершуюся из коллективной памяти мусульман». Как отмечал Фуда, «ислам был передан не ангелам, а таким же людям, как мы. Некоторые из них были трудолюбивыми и решительными и достигли величия. Другие же поддавались человеческим слабостям и отклонялись от истинного пути» [9, с. 77–78].

В связи с этим Фуда считал необходимым кардинально изменить инструментарий и саму логику изучения истории ислама. По мнению Фуды, ошибки арабских интеллектуалов в изучении мусульманской истории проистекают из восточной традиции дедуктивного мышления. Такое рассуждение, как он отмечает, начинается с общего и переходит к частному – от религии к ее историко-политическим аспектам. Тем самым отменяются любые сомнения в том, что воспринимается как определенное и предписанное. Напротив, европейское мышление, по его словам, индуктивно и в его основе лежат сомнения и потребность в абсолютной свободе мысли, результатом чего становится «более честная система убеждений» [8, с. 65–70]. Изучение мусульманской истории, по мнению Фуды, приводит к выводу, что современное общество, в котором мораль и этика являются основными приоритетами, по всем параметрам превосходит общества прошлого. При этом он отмечает, что современное общество – продукт гуманной культуры, которая как раз и соответствует нравственным нормам и установкам ислама [8, с. 65–70].

Подход Мухаммада ал-Джабири

Иной подход к переосмыслению мусульманской истории предлагает Мухаммад ‘Абид ал-Джабири (1935–2010) – крупнейший марокканский философ, специализировавшийся в области исламской мысли. В центре внимания ал-Джабири находилось *al-nahḍa* (Арабское возрождение). В своих работах он старался найти ответы на вопросы, касающиеся развития, прогресса и демократии, а также способов преодоления стагнации арабского мира. Выход из кризиса, в

отличие от многих своих современников, ал-Джабири видел не в политике или экономике, а в эпистемологии. По его мнению, ответ заключался в том, чтобы переосмыслить старые взгляды и отточить инструменты анализа и критики. Важнейшим трудом ал-Джабири стала работа «*Naqd al-‘aql al-‘arabī*» (Критика арабского разума).

Отмечая, что переосмысление мусульманской истории – это сложная и многоплановая задача, ал-Джабири указывал на необходимость воссоздания непрерывности исторического нарратива. Говоря об историческом сознании современных жителей арабского мира, ал-Джабири отмечал, что «они по-прежнему пишут историю, используя временные рамки правящих династий: поэзия или литература, или арабская мысль в целом в «эпоху Омейядов», «эпоху Аббасидов», «эпоху Фатимидов» и так далее. Те же, кто принимают европейскую классификацию в качестве референциальных временных рамок, делят историю арабской культуры на две эпохи: арабскую культуру в Средние века и арабскую культуру в современную эпоху, поскольку эпоха Античности не имеет места в арабской истории, что, очевидно, делает концепцию «арабского Средневековья» проблематичной, учитывая отсутствие предшествующего элемента, который оправдал бы подобное посредничество» [6, с. 43]. Даже в случае, когда арабы принимают европейскую традицию и периодизируют свою историю с использованием столетий, они в большинстве своем используют летоисчисление по хиджре, устанавливая рамки Средних веков арабской культуры до VII–VIII вв. хиджры, однако следующий этап истории арабской культуры – *al-nahḍa* – начинается только в конце XII в. хиджры (начале XIX в.). Таким образом, период между арабскими «Средними веками» и «Возрождением», приходящийся на период XV–XVIII вв., создает глубокий, сбивающий с толку разрыв в сознании арабов [6, с. 43].

Ал-Джабири говорил о важности формирования представлений о последовательности исторических событий и эпох, создающих ясные референциальные временные рамки. Он отмечал, что независимо от того, является ли эта последовательность реальной или воображаемой, рассматривается ли она как непрерывная или через «разрывы», важным моментом является функция, которую она выполняет в области сознания. Последовательность «организует» историю, проводя различие между априори и апостериори, делая невозможным даже на уровне мечтаний вернуться к тому, что было раньше, чтобы заменить этим настоящее. Другими словами, эта непрерывность обеспечивает осознание истории ее обладателями, ориентируя их на будущее, не отрицая при этом их прошлого, а также не позволяя прошлому постоянно загоразивать взгляд в будущее [6, с. 42–43]. Для преодоления этого ал-Джабири считал необходимым перестроить периодизацию истории арабской культуры, временной континуум которой «еще не задокументирован, не определен и не идентифицирован» [6, с. 44]. Важно также подчеркнуть, что хотя ал-Джабири занимался в первую очередь именно арабским интеллектуальным дискурсом, он являлся одной из крупнейших фигур современного мусульманского реформаторского движения, а его идеи до сих пор обсуждаются и находят сторонников в различных частях мусульманского мира.

Подход Мухаммада Аркуна

Наконец, четвертый подход к решению проблемы неисторичности дискурса был предложен Мухаммадом Аркуном (1928–2010) – влиятельным алжирским философом и исследователем мусульманской мысли. Аркуна можно без преувеличения назвать одним из ведущих проводников мусульманского гуманизма и модернизма конца XX – начала XXI в. Основной задачей современной

мусульманской мысли Аркун считал переосмысление ислама как культурной и религиозной системы, в связи с чем объединяющей темой его работ служит критика исламского разума. Аркун также являлся редактором журнала *Arabica* и внес большой вклад в развитие исламоведения как в арабском мире, так и на Западе.

Решение проблемы неисторичности дискурса Аркун видел в установлении диалектической связи интерпретаций священного текста с современным историческим контекстом, предлагая для этого свой подход, опирающийся на прогрессивно-регрессивный исторический метод. Этот подход он именуется «прикладным исламоведением» [3, с. 10–11]. Данную методологию Мухаммад Аркун считал ключом к деконструкции «непререкаемого», то есть априорных категорий в классической и современной мусульманской мысли.

Опираясь в том числе на идеи Р. Барта, Мухаммад Аркун отмечал, что текст как таковой открыт для потенциально бесконечного диапазона новых интерпретаций до тех пор, пока продолжается история, хотя сторонники ортодоксии настаивают на абсолютной истине определенной интерпретации, установленной на ранней стадии этого процесса. Любое толкование Корана, по мнению Аркуна, должно происходить в рамках диалектической связи текста и истории.

Мухаммад Аркун отмечал, что «прикладное исламоведение» настаивает на необходимости применения прогрессивно-регрессивного метода, сочетающего долгосрочную историческую перспективу с краткосрочной, так как современный мусульманский дискурс, по его мнению, неизбежно содержит обращения к эпохе зарождения ислама и «золотому веку мусульманской цивилизации», представляющие собой мифологизированные отсылки к определенным ценностям – этическим и правовым парадигмам – которые необходимо пересмотреть в соответствии с тем, что он именовал «критикой исламского разума» [3, с. 10–11]. Аркун подчеркивал, что исследование долгосрочной исторической перспективы в первую очередь направлено на раскрытие динамического механизма «производства смысла», используемого классическим исламским разумом, то есть на выявление механизма установления консенсуса, ведущего к возникновению ортодоксии [1, с. 86].

Заключение

Таким образом, в статье были рассмотрены методы четырех видных мусульманских интеллектуалов, предлагающих различные подходы к переосмыслению мусульманской истории. Представляется, что данные подходы можно расположить в следующей последовательности, соотнеся их с общей эволюцией парадигм гуманитарного знания. Подход Мухаммада ал-‘Ашмави, который видел ключ к решению обозначенного вопроса в критической реинтерпретации определенного исторического этапа, а именно, эпохи праведных халифов, следует отнести к позитивизму. Фарадж Фуда для решения этой же проблемы предлагал произвести общее переосмысление мусульманской истории с использованием индуктивных методов и отмечал, что мусульманские исследователи, занимаясь подобными вопросами, должны критически учитывать то, что они сами являются носителями исследуемой культуры; таким образом, подход Фуды тяготеет к постпозитивизму. Метод Мухаммада Ал-Джабири можно уверенно отнести к структурализму: этот автор видит решение проблемы в четкой периодизации исторических эпох, которая позволит создать ясные референциальные рамки мусульманской истории. Мухаммад Аркун же в свою очередь предлагает подход, основанный на постструктурных методах и категориях.

В основе его методологии лежит деконструкционный анализ идеи «золотого века» и связанных с ним морально-этических и правовых парадигм.

Важно также подчеркнуть, что проблемы историчности дискурса интересовали и многих других представителей современной мусульманской мысли, однако, как нам представляется, взгляды значительного их числа на решение вопроса неисторичности дискурса могут быть соотнесены с одним из вышеописанных подходов или комбинацией нескольких из них. Представленная классификация также ярко демонстрирует многообразие современной мусульманской реформаторской мысли и полистадиальность ее развития.

Литература

1. *Abu Zayd N.* Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – 112 pp.
2. *Abu-Rabi' I.M.* (ed.). The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought. – Oxford: Blackwell Publishing, 2006. – 675 pp.
3. *Arkoun M.* The Unthought in Contemporary Islamic Thought. – London: Saqi Books, 2002.
4. *Al-'Ašmāwī Muḥammad.* Al-Ḥilāfa al-islāmiya. – Al-Qāhira: Sīnā li al-našr, 1992. – 253 š.
5. *Al-'Ašmāwī Muḥammad.* Al-Islām al-siyāsī. Al-Qāhira: Maktabat madbūlā al-šaḡīr, 1996. – 312 š.
6. *Al-Jabri M.A.* The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. – London: I.B. Tauris, 2011. – 462 pp.
7. *Belkeziz A.* The State in Contemporary Islamic Thought. A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era. – London: I.B. Tauris, 2009. – 347 pp.
8. *Fuda Faraj.* Al-Irhāb. Al-Qāhira: Al-Hay'a al-mišriya al-'amma li al-kitāb, 1992. 128 š.
9. *Hatina M.* Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt. – London: Tauris Academic Studies, 2007. – 276 pp.
10. *Kamrava M.* (ed.) The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader. – London: I.B. – Tauris, 2009. – 303 pp.
11. *Shepard W.E.* Muhammad Sa'id al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt // International Journal of Middle East Studies. – 1996. – Vol. 28.
12. *Soage A.B.* Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression // Middle East Review of International Affairs. – 2007. – Vol. 11 (2).

References

1. *Abu Zayd N.* Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – 112 pp.
2. *Abu-Rabi' I.M.* (ed.) The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. – 675 pp.
3. *Arkoun M.* The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Books, 2002.
4. *Al-'Ašmāwī Muḥammad.* Al-Ḥilāfa al-islāmiya. – Al-Qāhira: Sīnā li al-našr, 1992. 253 š.
5. *Al-'Ašmāwī Muḥammad.* Al-Islām al-siyāsī. – Al-Qāhira: Maktabat madbūlā al-šaḡīr, 1996. 312 š.
6. *Al-Jabri M.A.* The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. – London: I.B. Tauris, 2011. – 462 pp.

7. Belkeziz A. *The State in Contemporary Islamic Thought. A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era.* – London: I.B. Tauris, 2009. – 347 pp.

8. Fuda Faraj. *Al-Irhāb.* – Al-Qāhira: Al-Hay'a al-miṣriya al-‘amma li al-kitāb, 1992. – 128 ṣ.

9. Hatina M. *Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt.* – London: Tauris Academic Studies, 2007. – 276 pp.

10. Kamrava M. (ed.) *The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity. A Reader.* – London: I.B. Tauris, 2009. – 303 pp.

11. Shepard W.E. Muhammad Sa‘id al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt // *International Journal of Middle East Studies.* – 1996. – V. 28. – Pp. 39–58.

12. Soage A.B. Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression // *Middle East Review of International Affairs.* – 2007. – V. 11 (2). – Pp. 26–33.