**Реферат**

**Мусульманская диаспора в России и ситуация в Чеченской республике**

На протяжении 90-х годов проблемы мусульманских государств бывшего соцлагеря (Карабах, Босния, Таджикистан), стали в исламском мире одним из неотъемлемых элементов международной исламской солидарности. Стремительный рост ислама в мусульманских субъектах России в эти годы стимулировал среди «Братьев-мусульман» возрастающий интерес к событиям на постсоветском пространстве.

Как уже упоминалось, идеи «Братьев-мусульман» в чистом виде не вполне применимы в России. Однако для решения тех или иных локальных проблем накопленный «Братством» опыт мог быть полезен применением некоторых элементов организационных и концептуальным схем «Братства».

Во-первых, «Братья-мусульмане» терпимы к различным национальным особенностям ислама, к суфизму, активно взаимодействуют с традиционными элитами, что предполагало бы менее безболезненную и умеренную политизацию ислама в некоторых регионах России, которая протекала в русле радикальных салафитских доктрин (напомним, что сам аль-Банна относил себя к братству Хасафийя, одному из ответвлений Шазилийя, к которому сегодня принадлежит несколько авторитетных суфийских шейхов Дагестана).

Во-вторых, «Братство», как правило, предпочитает выступать в качестве конструктивной политической оппозиции и ориентируется на контакты с официальными властями.

В-третьих, осмысление в творческом духе некоторых концепций «Братства» могло стимулировать более мирный и плодотворный диалог между старым и новым поколениями религиозных элит региона и выработку адекватных национальных концепций на основе синтеза прошлых традиций российского ислама и новых зарубежных тенденций.

В-четвертых, в условиях острого конфликта между салафитами и суфиями на Северном Кавказе «Братство» могло представлять своеобразную третью «исламскую силу» и выполнять роль посредника в налаживании конструктивного диалога.

В-пятых, в условиях сдержанного отношения большей части светской интеллигенции, представителей интеллектуального труда и студенчества (средней городской прослойки) к противоречивым и пугающим процессами исламизации (недовольных исламом салафитов и традиционных элит), но в то же время проявляющих устойчивый интерес к «образованному исламу», некоторые концепции ассоциации могли бы стать востребованной идеологией.

В-шестых, в современной России по-прежнему сохраняется повышенный уровень вероятной политизации мусульманского населения, этому способствуют социальные проблемы, высокий уровень политического плюрализма, обостренные проблемы конфессиональных взаимоотношений, активные процессы национальной самоидентификации. Под таким углом зрения, могут представлять интерес четко сформулированные теоретиками «Братства» идеи социальной справедливости (близкие по звучанию бывшим гражданам СССР), призывы к политической активности для защиты религиозных и национальных прав (в связи с обострением исламской и этнической ксенофобии в России).

Необходимо отметить, что идеи «Братьев-мусульман» могли проникать в Россию и без целенаправленных усилий международных структур движения. Философия «Братства» давно стала неотъемлемой частью общемусульманской истории XX в., хотя интерес к книгам идеологов «Братьев-мусульман» вовсе не означает желания влиться в ряды именно египетских «Братьев».

В 1992–1993 гг. в России вышли в свет две работы теоретиков движения. Это «Будущее этой религии» Сейида Кутба, а также сокращенный перевод работы ливанского теоретика Фатхи Якана «Ислам: идеи, движение, перемены».

С программами «Братства» в области религиозного образования знакомили российских мусульман выходцы из арабских стран, особенно из Египта (студенты, аспиранты, проповедники) пребывавшие в тех или иных регионах России в 90-х годах. Например, в 1993–1996 гг. в Дагестане по линии религиозного просвещения постоянно работали семь граждан Египта. Из них четверо являлось штатными преподавателями в официально признанном исламском университете имени имама Аш-Шафии в самом центре Махачкалы, один работал учителем в сельской медресе Хунзаха, еще двое в филиалах международных благотворительных фондов. Следует отметить, что уровень общего образования и религиозной толерантности именно у египтян (выпускники Аль-Азхара и Дар аль-Улюма), был заметно более высоким среди различных представителей зарубежного ислама в Дагестане.

Кроме этого, интерес у некоторых российских мусульман к идеям движения проявлялся в период их учебы в разных образовательных центрах исламского мира. По разным данным, в Каире на сегодня проживают свыше 100 дагестанцев, большая часть которых является студентами и аспирантами различных ВУЗов. Например, только на шариатском факультете Аль-Азхара учатся 10 дагестанцев.

Однако следует отметить, что позитивному восприятию, переосмыслению и практическому применению некоторых зарубежных концепций мешали противоречивые и неустойчивые процессы формирования собственной мусульманской идентичности, отражающей местные политические и социальные реалии. Как показывает опыт, любые концептуальные элементы идеологии «Братьев-мусульман» должны преломляться в интересах местных религиозных элит, готовых к неизбежному диалогу и к различным формам религиозной адаптации, синкретизации или изоляции. Вообще, 90-е годы для мусульман России – это период активного осмысления и «усвоения» всего пласта зарубежной мусульманской общественно–политической, философской и религиозно-правовой мысли XX в., от которого они были оторваны все последние 70 лет. Процессы осмысления сопровождались поисками собственного места в мире ислама и различными экспериментами по адаптации чужого идеологического опыта. Шло также формирование новой постсоветской прослойки местных мусульманских элит (образованных богословов, молодых преподавателей, проповедников, политиков и т.п.) Вместе с тем, позитивный эффект шагов по адаптации зависит во многом от образованных религиозных лидеров, способных воспринимать зарубежные идеи с учетом местных традиций и формировать самостоятельные концепции на основе творческого переосмысления национального и общемусульманского религиозного наследия.

Отметим, что лидеры первого религиозного движения, зарегистрированного в конце 80-х годов на территории СССР, – «Исламской партии возрождения» (ИПВ) – выступали за восстановление культурных связей мусульман Советского Союза с единоверцами за рубежом. Руководители партии стали поддерживать тесные связи с различными исламскими центрами в странах Западной Европы и ближневосточного региона. В большой степени успешное развитие международных контактов ИПВ объяснялась личными качествами лидера партии – Ахмадкади Ахтаева – его признанным авторитетом в определенных кругах исламского мира. В 1991–1994 гг. Ахмадкади участвовал в международных конференциях в Лондоне, Хартуме, Куала-Лумпуре, Стамбуле, Цюрихе. Политическая компетентность, дипломатичность, прекрасное знание арабского языка и богословия руководителя ИПВ были признаны такими фигурами «Братства», как М.Машхур, М.Кутб, М.Тахан, лидер партии Рефах Наджмудин Эрбакан. Знакомству с яркими лидерами «Братьев-мусульман», с историей и идеями движения способствовало их присутствие в некоторых благотворительных фондах из стран Залива, европейских структурах движения в Германии и Великобритании, на международных конференциях или частных встречах.

В отличие от различных исламских благотворительных и общественных организаций из стран Персидского залива, Пакистана или Турции, действовавших на постсоветском пространстве, «Братья-мусульмане» с самого начала обратили свои взоры именно на деятельность ИПВ, которая представляла интерес как массовая организованная политическая сила советских мусульман. В начале 90-х годов некоторые «Братья» пытались усилить свое присутствие в ИПВ на различных уровнях. М.Тахан в своей книге «Будущее ислама на Кавказе и в Средней Азии» пишет, что старался принимать непосредственное участие в деятельности ИПВ. «Мы консультировали наших братьев в Москве, Узбекистане, Таджикистане и в других странах».

Формирование единой идеологической платформы ИПВ проходило в ходе выработки внутреннего мировоззренческого консенсуса, достижение которого было осложнено широким представительством в партии амбициозных лидеров из разных региональных религиозных элит. В 1992 г. в период обострения внутренних противоречий между некоторыми фракциями в ИПВ авторитетные лидеры «Братства» (М.Машхур, М.Кутб) пытались выступить арбитрами и примирить конфликтующие стороны. К этому времени в ИПВ уже отмечался повышенный интерес к литературе и современной прессе «Братьев-мусульман». Трудно сказать, какая именно тенденция возобладала в главном курсе партии, так как регионализм и внутренние фракционные противоречия (кроме того, развал СССР), в конце концов, привели ИПВ к распаду в августе 1992 г.

Эти события совпали с началом гражданской войны на Балканах, которая приковала к себе внимание и главные усилия международных структур «Братьев-мусульман» и временно ослабила внимание к проблемам исламского движения в России. Между тем, во второй половине 90-х годов в России активизировали свою деятельность некоторые салафитские фонды из стран Залива. Под воздействием крупных финансовых проектов в северокавказском регионе появились группы («джамааты») салафитской ориентации, деятельность которых полностью противоречила принципам «Братьев-мусульман».

Во-первых, анализ, проведенный различными исследователями, позволяет утверждать, что идеология и стратегия «джмаатов» отразила в себе сложные процессы «усвоения» иностранных исламских концепций, а именно, одной из его версий – политизированной салафии, возобладавшей в «джмаатах» в силу различных социально-политических обстоятельств. В то же время идеология «Братьев-мусульман» формировалась на базе эндогенных ценностей египетского ислама, отражая интересы традиционных элит и широких социальных слоев. В отличие от «джмааатов», «Братья» старались вести свою деятельность и формулировать доктрины, опираясь на традиционные институты египетского общества. Стратегия движения была направлена главным образом на внутриегипетский социальный диалог и резкий внешний протест против негативных проявлений колониальной политики Британии. «Джамааты» же олицетворяли антагонизм внутри мусульманской общины Дагестана, они не смогли избежать идейного и физического конфликта с местной духовной традицией. Если «Братья» старались стоять над традиционным (если не историческим) спором суфиев и салафитов, то дагестанские «джамааты» были не более, чем одной из противоборствующих сторон. Кроме этого, несмотря на определенные возможности (устойчивые финансовые источники, идеологический вакуум в обществе, тоску по идеям социального равенства), «джмааты» опирались на узкую социальную поддержку и напоминали религиозные групповые корпорации, объеденных на основе салафитской доктрины и практики.

Во-вторых, дагестанские салафиты концентрировались на проблемах такфира и бид’а, направляя все свои усилия на критику суфизма как неисламского явления или как противоречащего религиозной практике. Если «Братья» выносили идею такфира в область права, то местные салафиты – в разряд важных вопросов вероучения (акида). Соответственно, теории такфира кардинально разводили идеологию «Братьев-мусульман» и «джамаата».

В третьих, в отличие от дагестанских салафитов, основатели «Братства» аргументировали свои концепции широким кругом работ представителей богословских элит Аль-Азхара, ортодоксальных тарикатов (Хасафийя и Шазилийя), они предпочитали ориентироваться на конкретные мазхабы (главным образом, на маликитский, шафиитский и ханбалитский) и придерживались традиционных правил применения иджтихада. «Братья» привержены не букве, а духу учений салафитских богословов прошлого и настоящего.

В-четвертых, «джмааты» склонялись к однотипным формам пропаганды, своеобразной «очаговой», или «анклавной» исламизации, их мало интересовали программы длительного воспитания и образования, пропаганда ислама среди интеллигенции и студентов, работа в государственных органах и участие в местных выборах. В большей степени они склонялись к различным формам радикального протеста, трактовке джихада как наступательного вооруженного действия, воспитания боевого характера, применения такфира к местным суфиям и светскому руководству республики. Все это в своей основе противоречило исторической стратегии «Братьев-мусульман», направленной на разнообразные формы исламизации в различных социальных слоях населения, на подготовку воспитательных программ, активное вовлечение в свои ряды интеллигенции и студентов, лояльное отношение к властям и к работе в государственном аппарате, сдержанное отношение к джихадистким группировкам и экстремистским лозунгам. Кроме того, «Братья-мусульмане» представляют собой большое организованное политическое движение, в то время как «джамааты» напоминали неорганизованные локальные группы, склонные к социальной изоляции.

Между тем, следует отметить, что «джамааты» в некоторой степени были гетерогенным явлением. Отсутствие жесткой организации, увязанной с единой унифицированной идеологической платформой, не исключало различных трактовок салафитских доктрин, тяготевших и к умеренному полюсу, и открытых для концепций «Братьев-мусульман». Очевидно, что в воззрениях лидеров салафитов идеи социального равенства и справедливости, простоты и доступности ислама, содержатся элементы теоретических представлений аль-Банны, С.Кутба, Мустафы ас-Сибаи. Ряд исследователей называют А.Ахтаева лидером умеренного салафизма. Однако Ахмадкади представлял собой более интересную и неординарную фигуру с широким интеллектуальным кругозором. В ходе полевых изысканий, автор этой статьи в августе 2000 г. видел в личной библиотеке Ахтаева в селение Кудали книги таких авторов, как Л.Н.Толстой, А.П.Чехов, Т.Манн, философские работы Гегеля и Сенеки. Вручную переписанную Ахмадкади на арабском языке известную работу аль-Газали «Бидайия аль-хидаийя», а также работы на араб. языке по астрономии истории и политологии. Если оценивать воззрения Ахмадкади, анализируя его высказывания на страницах различных изданий («Знамя ислама», «Ат-Таухид», «Мусульманская цивилизация»), то можно заметить, что в данном случае доминирует идея гибкого центристского баланса между салафией и традиционным исламом, что позволяет выводить взгляды Ахамадкади в разряд отдельного религиозного мировоззрения.

Со своей стороны, лидер салафитов Б.Кебедов в начале 90-х годов активно участвовал в политической деятельности ИПВ, интересовался идеями «Братьев-мусульман», считал себя учеником А.Ахтаева. Однако, как представляется, более поздние противоречия или конфликт между Ахмадкади и Багаутдином, протекал не просто на уровне личных взаимоотношений, а носил принципиально мировоззренческий характер и вращался вокруг важного для салафитов вопроса такфира, и, соответственно, в перспективе мог изменить всю ориентацию «джаматов».

Такой диспут наложил свой отпечаток на идейно-политический характер некоторых салафитских «джамаатов», что отражалось на неоднородности социальных отношений в тех или иных региональных группах. Например, если «джамааты» села Карамахи (Буйнакский район) и Кванада (Цумадинский район) демонстрировали устойчиво закрытый корпоративный тип, то в Саситли (Цумадинский район), Кировауле (Хасавюртовский), Согратле (Гунибский) и в Махачкале они были более «развернуты в общество». Символично, что в решающий момент, когда Багаутдин летом 1999 г. в Сержень-юрте объявил вооруженный джихад, он не получил ожидаемой массовой поддержки, более того его отказались подержать «джамааты» Кванада, Карамахи, Гимры (Унцукульский район), произошла внутренняя дифференциация в махачкалинской группе. В данном случае все эти процессы не могут увязываться с каким-либо «физическим или духовным» влиянием «Братьев-мусульман», но после полного разгрома «джамаатов», подобные аспекты могут отражать развитие возможных альтернативных тенденции в их среде.

Вместе с этим, несмотря на «салафитское засилье» во второй половине 90-х годов, некоторое идеологическое присутствие «Братства» ощущалось, однако оно отмечалось через ограниченное наличие членов движения (или тех, кто симпатизировал идеям «Братьев») в тех или иных саудовских благотворительных организациях, задействованных на Северном Кавказе. Характерно, что доминирование «ихванской», или салафитской тенденции в различных благотворительных проектах, зависело от нескольких аспектов:

– статуса фонда (государственный или частный) и его размеров. Как правило, в больших государственных ассоциациях представлены сотрудники с высшим светским образованием, в том числе из египетских ВУЗов, в частности в «Международной Исламской Организации Спасения» (МИОС);

– преобладание египтян и «Братьев» из других регионов в высшем и среднем звене некоторых фондов. Например, нынешний муршид «Братства» египтянин М.Акиф и координатор международных структур движения ливанец М.Тахан являлись членами генерального секретариата «Всемирной ассамблеи мусульманской молодежи»;

– идеологические предпочтения спонсоров фонда. Например, в организациях строго салафитской направленности (прежде всего, негосударственной «Аль-Харамейн аль-хейрийя») идеи и теории «Братства» были исключены в любой форме. Для руководства таких фондов идейная ориентация сотрудников имеет принципиальное значение.

Интересно отметить, что к середине 90-х годов некоторые представители местных традиционных элит стали критически относится к «Братству», но не потому, что такая критика представляла собой разногласия идейного плана. Он в большей степени отражала тот факт, что значительная часть традиционно настроенных духовных лиц впервые в жизни узнала о существовании «Братьев-мусульман» со страниц книг, издаваемых благотворительным фондам вперемешку в общей массе с тиражами крайне антисуфийской литературы салафитского толка. Некоторые салафитские издания подгоняли теории идеологов «Братьев-мусульман» под свои стандарты или запросы. Ряд книг, изданных такими фондами, содержал вырванные из общего контекста цитаты известных представителей «Братства» – Саида Хаввы, Фатхи Якана, Сейида Кутба, Мухаммада Кутба (примечательно, что аль-Кардауи в своей книге «Приоритеты исламского движения на предстоящем этапе» критиковал деятельность подобных фондов в России). Вместе с этим, за последние десять лет российские мусульмане так и не увидели в качественном русском переводе работы Хасана аль-Банны, Мухаммада аль-Газали, Юсуфа аль-Кардауи, Сейида Сабика и др.

Еще в самом начале процессов исламизации в России название «Братья-мусульмане» не вызывали ни у кого особенно негативных чувств. Например, Бислан Гантамиров, до недавнего времени один из лидеров антидудаевской оппозиции и мэр Грозного в администрации Ахмадхаджи Кадырова, в декабре 1990 г. объявил, что созданная им партия «Исламский путь» является филиалом «Братьев-мусульман». До поры до времени, у некоторых дагестанских духовных лидеров, придерживающихся традиционных взглядов, вызывали определенный интерес работы Х.аль-Банны, С.Кутба, Ю.аль-Кардауи, С.Сабика.

Следует отметить, что благотворительная помощь из некоторых стран Залива с самого начала вызывала противоречивые оценки в российской научной и общественной среде. Такая благотворительная помощь в России в первоначальный период (1991–1993 гг.) отличалась «стихийным» характером. Часто средства выделялись как официальным духовным образованиям России, так и частным лицам (по настоятельным просьбам), без четкого представления того, на что будут расходоваться финансы. Некоторые благотворительные акции предназначались под «заказ», сотрудники нередко просто «отрабатывали» те или иные проекты без учета местных реалий и специфики.

Вместе с этим, уже к 1993–1994 гг. в благотворительных проектах государственных фондов стал доминировать курс на сотрудничество с официальными духовными кругами. Например, в феврале 1998 г. покойный муфтий Дагестана (последовательный сторонник борьбы с салафитскими «джамаатами») Саид-Мухаммад Хаджи Абубакаров провел встречу с представителем МИОС и «Тайба» в Махачкале Абд аль-Кадыром Уда и Ахмадом Ясином, на которой обсуждались перспективы совместного сотрудничества. С 1993 по 1997 гг. МИОС при координации с местными духовными лицами выделил средства на строительство 58 мечетей и трех крупных религиозно-образовательных заведений по всей России.

Даная тенденция объективно соответствовала общему курсу «Братства», ориентированного на легальные формы благотворительности. В одном из своих интервью в 1988 г. муршид Хамид Абу ан-Наср подчеркивал, что международная благотворительная активность «Братьев» обусловлена законными рамками и согласована с официальным руководством мусульманских стран.

Вместе с тем, в 2001–2002 гг. между «Братством» и Саудовской Аравией произошло определенного рода охлаждение отношений, которое озвучил министр внутренних дел королевства Наиф бен Абд аль-Азиз в интервью газете «Аш-Шарк аль-аусат», заявив, что «Братья» стали «основой всех наших проблем». Со своей стороны, в октябре 2002 г., Мамун аль-Худайби в ответ указал на то, что «Братья» привыкли к традиционно «тщательному и всестороннему поиску истины руководством королевства». Он подчеркнул, что движение старалось оживить дух ислама в арабских странах, уважая существующий порядок. Со времен аль-Банны движение стремилось к дружественным отношениям с королевством на основе «исламской близости». Всем известно что, активность «Братьев» в Саудовской Аравии никогда в какой-либо форме не была направлена против этой страны. Верховный наставник выразил надежду, что «трещина», которая пробежала между ассоциацией и королевством, будет преодолена.

Очевидно, что раздражение у части правящего саудовского истеблишмента вызвало устойчиво критическое отношение «Братьев-мусульман» к дислокации американского контингента в королевстве на протяжении всех 90-х годов. Вместе с тем, заявления подобного рода отражали сложный процесс корректировки национальных задач королевства и внутренней поляризации в правящих элитах, связанных с целым комплексом политических проблем, а именно:

– ростом внутренней религиозной оппозиции и ужесточением политики государственной безопасности;

– формированием централизованной структуры, позволяющей осуществлять контроль над многочисленными источниками финансов, существующими на территории страны;

– давлением Вашингтона, вынуждающим королевство корректировать свой внешнеполитический курс.

Таким образом, следует отметить, что, при всех возможностях зарубежных структур движения, «Братья-мусульмане» и по сей день не имеют стабильного международного финансового источника. Такое положение вынуждает активистов координировать свою деятельность в рамках различных «неихванских» проектов на подчиненных началах. В некоторых фондах «Братья» были вынуждены обслуживать конкретные проекты и не могли проводить самостоятельную политику. Как уже упоминалось, «Братья» традиционно стараются работать именно в больших государственных фондах, они оглядываются на позицию государства-спонсора и предпочитают контакты на официальном уровне.

Между тем, данные аспекты не исключали концентрированных попыток некоторых «Братьев» проводить самостоятельную благотворительную политику в регионе, в частности, в области литературного издания. Во второй половине 90-х годов в России появились небольшие тиражи более качественных работ по основам ислама, его культуре и истории, изданных центром «Аз-Захра ли-ль-иалям аль-арабий» и «Комитетом мусульман Азии» из Кувейта. «Аз-Захра» был создан в середине 80-х годов при поддержке «Братьев» из некоторых университетов Каира, лондонского филиала движения, министерства вакфов Кувейта и «Комитета мусульман Азии» (кстати, Комитет ведет свою работу, главным образом, через контакты с официальными духовными лицами), выступающего как научно-исследовательский центр для издания работ по истории и культуре ислама, изучения особенностей исламской цивилизации в контексте взаимодействия с неарабскими культурами на периферии исламского мира. Например, среди изданий центра такие работы, как «Внедрение исламского шариата в Судане: между действительностью и фактами» – автор суданский правовед Мукашиф Таха аль-Кабаши, (Каир 1986 г.) «Будущее ислама в России и Средней Азии» – автор египетский исследователь и публицист Ахмад Раиф (Каир, 1994 г.), «Религия ислама: новый взгляд на ислам» – автор индийский богослов Мауляна Мухаммад Али (Каир 1995 г.), «Поэты посланника Аллаха» – автор египетский исследователь Абдо Бадауи (Каир 1995 г.), «Османское завоевание Шама и Египта» – автор египетский историк Ахмад Фуад Матули (Каир, 1995 г.).

В отличие от многомиллионных тиражей салафитских изданий, в России, где предполагался довольно упрощенный подход к вопросам такфира и вероубеждения, книги издательства ««Аз-Захра» выносили вопрос такфира в область мусульманского права и уделяли больше внимание вопросам религиозной педагогики. В 1994–1995 гг. группа филологов из университета Айн Шамс (кафедра славянских языков) перевела на русский язык несколько работ известных богословов исламского мира, которые затем были изданы в России издательством «Аз-Захара». В частности, это книга по истории ислама известного индийского мусульманского мыслители Абу Хасана ан-Надауи «Ислам и мир», а также две работы авторского коллектива – «Ознакомление с исламом» и «Мусульманское воспитание», представляющие собой адаптированный перевод труда Мауляны Мухаммада Али «Религия ислама: новый взгляд на ислам». Характерно, что книга была направлена на активизацию в мусульманском сознании конфессиональной терпимости. Например, Мухаммад Али пишет: «Мусульманин верит во всех пророков и книги, ниспосланные человечеству до ислама. Иудеи верят только в пророков сынов Израиля (бану исраиль), христиане – в Иисуса и, в меньшей степени, в пророков бану исраиль. Буддисты верят в Будду; зороастрийцы в Заратустру; индусы в тех пророков, которые были в Индии; конфуцианцы – в Конфуция. Вместе с этим, мусульмане верят во всех этих пророков в дополнение к пророку Мухаммаду…. Потому что ислам – это всеохватная религия, которая содержит в себе религии всего мира и все святые книги».

В таком же духе была выдержана по своему содержанию работа, переведенная и изданная в Махачкале в 1996 г. при содействии фонда «Тайба» (с предисловием сотрудника отдела образования МИОС) известного деятеля сирийского движения «Братьев-мусульман» Саида Хаввы – «Аллах всемогущий, Он и великий».

Однако все же следует уточнить, что «Братья-мусульмане» практически не имели каких-либо самостоятельных организационных структур в России, все вышеуказанные книги имели крайне ограниченные тиражи. Кроме того, вплоть до середины 90-х годов в «Братстве» не было четкого ориентира даже на лидеров в бывшем руководстве ИПВ. С одной стороны, «Братья» традиционно предпочитают ориентироваться на активные политические фигуры, представляющие массовые движения, а с другой, в большей степени склонялись к осторожно реалистичным религиозным деятелям. Однако после распада ИПВ в условиях постсоветской России не приходится вести речь о полноценном движении политического ислама. На всем постсоциалистическом пространстве ни одна сила, даже формально, не стремилась обозначить свой курс на официальные связи с «Братьями-мусульманами». По разным данным, в 1990 г. А.Ахтаев отклонил предложение М.Машхура придать ИПВ статутс регионального отделения международного движения «Братьев-мусульман». Кроме этого, религиозные зарубежные центры не успевали понять ориентацию и социальную базу многочисленных локальных исламских сил в форме новообразованных центров, партий, движений, группировок, резко активизировавшихся к середине 90-х годов. Такие процессы совпадали с активной борьбой подобных сил за зарубежные источники финансирования. Даже для групп, ориентированных на салафитские доктрины, контакты с представителями «Братства» представляли интерес лишь с точки зрения выхода через связи «Братьев» на те или иные источники в странах Залива. Ассоциация вплоть до второй половины 90-х годов не имела единого и реального представления о внутренних процессах в российском исламе.

После распада ИПВ на региональные группы некоторые российские фракции в той или иной мере проявляли интерес к стратегии и идеологии «Братства», стараясь поддерживать как прежние, так и новые контакты с «Братьями» в Кувейте, Германии, Великобритании или Египте. Однако данные связи имели больше субъективный характер, протекали на уровне личных контактов и, опять таки, были обусловлены поисками финансовых источников. Между тем, в 1993–1994 гг. в Дагестане богатые салафитские фонды стали делать целенаправленную ставку на конкретных лидеров. Интересно заметить, что, если в начале 90-х годов известный религиозный деятель Дагестана Багаутдин Кебедов довольно лояльно относился к концепциям «Братьев-мусуль-ман», шел на контакты с суфийскими шейхами, то к средине 90-х превратился в яркого лидера дагестанских салафитов, осудившего «конформизм» «Братьев». Со своей стороны, А.А.Ахтаев предпочел дистанцироваться от широкой политической активности (что было в пользу более инициативной позиции Б.Кебедова). Он редко выезжал за рубеж и основное время проводил в родном селе Кудали или в Махачкале. А.Ахтаев в большей степени стал склоняться к культурно-общественной и преподавательской деятельности, а также к контактам с интеллигенцией (что соответствовало общему духу главной идеи «Братьев-мусульман»). Неожиданная смерть А.Ахтаева в феврале 1998 г. (ему было 56 лет) значительно повлияла на перспективы более масштабной реализации некоторых умеренных программ на основе синтеза концептуальных элементов «Братства» и местных традиций и усилила лагерь сторонников радикальных проектов, на которых к концу 90-х годов стали активно опираться сепаратистские силы. Примечательно, что А.Ахтаев скончался при загадочных обстоятельствах по истечении короткого срока (в том же месяце) после его выступления на местном национальном телевидении, в котором он осудил нападение на российскую воинскую часть в Буйнакске в декабре 1997 г. и выступил против антироссийского сепаратизма на Северном Кавказе.

В то же время, после окончания первой чеченской кампании в так называемом чеченском джамаате арабов (добровольцев из арабских стран) возник диспут между представителем старого поколения ветеранов Афганистана и первым лидером чеченских арабов шейхом Хабибом Али Фатхи (который прибыл в Чечню не из Афганистана, а из Иордании, предварительно побывав в Боснии) и частью чеченского военного истеблишмента, настроенного на дальнейший джихад до победы на всем Кавказе. Шейх Фатхи, ветеран войны в Афганистане, был представителем старой школы афганских арабов, ориентированных на умеренные взгляды А.Аззама. Он довольно сдержано воспринял нарастание второй волны исламизации чеченской проблемы со стороны различных внешних сил, ориентированных на те или иные салафитские центры в мусульманском мире. Неожиданная смерть Фатхи в 1997 г. (так же, как неожиданно погиб в Афганистане А.Аззам в 1989 г) способствовала усилению экспансионистской линии в политике интернационального сообщества чеченских муджахедов и фактическому переходу власти в руки молодых «ястребов» салафитской ориентации, прежде всего шейху Омару бен Исмаилу ас-Саифу аль-Касими (уроженцу г. Бурейда, ученику аль-Усаймина). Первой акцией новых командиров стало нападение Хаттаба на воинскую часть в Буйнакске.

Между тем, к концу 90-х годов религиозная ситуация на Северном Кавказе стала более адекватно восприниматься в различных центрах «Братства», главным образом благодаря информации дагестанских паломников в период малого и большого хаджа. Свою роль сыграли довольно большая колония дагестанцев и чеченцев в Египте, целенаправленный интерес «Братьев» и контакты с некоторыми фракциями бывшего ИПВ. Кроме того, масштабы конфликта между салафитами и традиционными элитами стали шире освещаться в российских и зарубежных СМИ, в исследованиях различных аналитических центров. При этом еще с 1993 г. в Каире при финансовом содействии «Комитета мусульман Азии» издательский центр «Аз-Захра» стал разрабатывать научные проекты по изучению культурной и политической жизни мусульман в России и в бывших советских республиках. В том же году начался выпуск серии научно-публицистического журнала «Шамс аль-ислям» посвященный истории, культуре и современному положению мусульман бывшего Советского Союза. Интересно отметить, что номера в большей степени содержали социологические, исторические и политологические исследования высокого научного уровня. С 1994 г. в Великобритании центр «Братьев-мусульман» в Маркфилде стал издавать регулярный бюллетень «Мусульмане в Средней Азии», содержащий аналогичные материалы информационно-новостного типа.

Во второй половине 90-х годов лидер местных салафитов Б.Кебедов был в курсе неоднозначной позиции некоторых известных в мусульманском мире деятелей движения (в частности, М.Кутба) по отношению к формам активности дагестанских «джамаатов». Такая позиция осуждала курс на непримиримый конфликт с местными духовными элитами и ошибочным увлечением теориями такфира и бид’а. В 1995–1996 гг. издательством «Аз-Захра» на русском языке была издана книга Мухаммада Кутба «Нет божества, кроме Аллаха». Данная работа посвящалась проблемам современного ислама, в которой автор решительно выступал против радикального толкования принципа такфира. С полным основанием можно сказать, что русский вариант книги М.Кутба был целенаправленно ориентирован на аргументированную критику идеологии и практики дагестанских салафитов.

По мнению сотрудника махачкалинского филиала МИОС (отдел просвещения) гражданина Египта и выпускника Дар аль-Улюма, Багаутдин неправомерно игнорировал местные реалии и специфику, он отрицал исторические заслуги суфизма в исламизации Дагестана. Лидер салафитов делает ставку на краткосрочные и быстрые задачи по исламизации Дагестана, провоцирующие внутриисламский конфликт и гражданскую войну. Кроме того, дагестанские мусульмане не готовы к принятию независимого исламского государства, и развал России прежде всего нанесет удар по интересам дагестанцев.

С началом боевых действий в Чечне в исламском мире проявился большой интерес к событиям именно в этой северокавказской республике. Например, об этом говорят различные публикации в региональной прессе в период начала боевых действий за декабрь 1994 – май 1995 г. под символичными названиями: «Ислам на Кавказе в эпоху Тимура» А.Муса аш-Шашани (Аш-Шарк аль-аусат 07.12.94 – саудовская газета, издающаяся в Лондоне); «Ожидаемая катастрофа Ельцина в Чечне» И.Джейдар (Аш-Шарк аль-аусат 10.01.95); «Кавказ – кладезь народов и языков» А.аль-Ваххаб Вали (Аш-Шарк аль-аусат 18.01.95); «Кто такие чеченцы» А.Муса аш-Шашани (Аш-Шарк аль-аусат 24.01.95); «Двойные стандарты в невмешательстве в чеченский кризис» Б.А.Увейди (Аш-Шарк аль-аусат 24.01.95); «Война в Чечне и легальные СМИ» М.аль-Лийди (Аш-Шарк аль-аусат 23.02.95).

Далее следуют «Чечня: повторится ли история вновь?» А.Салих (Аль-Ахрам 09.01.95 – египетский официоз); «В противостоянии партии войны» А.Халиль (Аль-Ахрам 17.01.95); «Чечня и египтяне на Кавказе» М.Харб (Аль-Ахрам 19.01.95); «Почему Чечня защищается» М.Харб (Аль-Ахрам 22.02.95); «Геноцид в Чечне и Боснии, и закон международного права» М.Хабир (Аль-Ахрам 25.02.95).

Можно сослаться на Д.Ришвана «Внутренняя гражданская война после открытого вмешательства России» – Аль-Ахрар 01.12.94 (полуофициальная египетская газета); Д.Ришван «Российская компания в Чеченской республике: результаты и возможные последствия» – Аль-Ахрар 23.12.94; Д.Ришван «Провал штурма Грозного дает законную легализацию режиму Дудаева» – Аль-Ахрар 06.01.95.

Далее следуют И.Николаев «Российские СМИ изображают чеченцев преступниками» – Аль-Хаят 23.12.94 (арабская газета выходящая в Лондоне); Р.Даргам. «Ельцин в чеченской ловушке» – Аль-Хаят 06. 01. 95; Валид Шапсуги «Чечня … крестовый поход продолжается !!» – Аль-Муслимун 17.01.95 (популярная еженедельная общественно-религиозная саудовская газета); Д.Хусейн «Холодная война возвращается через чеченские двери» – Аль-Муслимун 23.12.94; А.Хасан «Исламские организации России осуждают несправедливую военную акцию» – Аль-Муслимун 06.01.95; А.Муса аш-Шашани «Чечня через историю» – Аль-Харас аль-ватаний, февраль 1995 (саудовский журнал); «Чечня и великое столкновение» – Аль-Ваий аль-исламий, февраль 1995 (ежемесячный журнал по религиозной тематике издающийся в Кувейте); А.Муса аш-Шашани «Русские и сербы. Между Грозным и Бихачем, две стороны одного деяния» – Аль-Мухандисин № 468, февраль 1995 (ежемесячный египетский журнал профсоюза инженеров); М. Изет ат-Тахтауи «Чеченское мусульманское государство» – Аль-Азхар (официальный ежемесячный журнал Аль-Азхара) май, 1995 г.; М. Дусуки Касба «Чечня между испытанием и обязанностью мусульман» – приложение к апрельскому номеру журнала Аль-Азхар, апрель,1995.

Как видно, ситуация в Чечне вызывала довольно противоречивые оценки. В отличие от Боснии, которая являлась суверенным и признанным государством, Чечня, как известно, оставалась субъектом России, кроме того, балканский конфликт, в отличие от чеченского, носил ярко выраженный этно-конфесиональный характер.

После начала боевых действий в Чечне официальные египетские СМИ, в том числе и религиозные, осуждали военные методы Москвы. Некоторые из них заняли ярко выраженную антироссийскую позицию, иные старались балансировать между крайними оценками.

В книге Мустафы Десуки Касба, вышедшей в приложении к официальному изданию Аль-Азхара под названием «Чечня между испытанием и обязанностью мусульман», автор анализирует историю чеченского вопроса и современные причины кризиса. Касба полагает, что свои права на независимое государство чеченцы обосновывают историей и свободными выборами в местный парламент (в 1992 г.). Однако Москва в отношениях с Дудаевым решила опереться на грубую силу, хотя с мусульманскими республиками Поволжья – Татарстаном и Башкирией – удалось урегулировать споры мирными соглашениями. Чеченцы – это мусульманский народ, который несколько веков ведет кровопролитную борьбу за свою свободу под знаменем ислама, и сегодня вновь подвергся очередной агрессии. Вместе с этим, Касба все же склоняется к тому, чтобы представить чеченскую проблему как следствие внутрироссийских причин. Среди таковых следующее: военная акция в Чечне отражает опасения Москвы перед угрозой развала всей федерации; кампания есть результат провала экономических и политических реформ и попытка переключить население на искусственно раздутый конфликт; демонстрация своей силы Евросоюзу и НАТО на фоне расширения североатлантического альянса за счет стран Восточной Европы и СНГ; амбиции военной верхушки, рассчитывающей на исторический реванш СССР («советской империи»). Касба указывает на опасность усиления антиисламского крена как во внутренней, так и во внешней политике России, на которую рассчитывают крайне правые националисты, сионистские круги, западный альянс во главе с США, заинтересованный в том, чтобы превратить Россию в буферное антиисламское государство. При этом автор уточняет, что в Москве существуют и здравые силы, выступающие за строительство новой России на основе союза двух цивилизаций – мусульманской и европейской.

Характерно, что 18 январе 1995 г. Касба выступил с лекцией по чеченской проблеме в одной из центральных мечетей Каира «Даава аль-хакк», на которой присутствовали видные религиозные деятели страны, богословы Аль-Азхара и члены ассоциации.

Между тем, в мае 1995 г. в статье Мухаммеда Изета ат-Тахтауи (журнал «Аль-Азхар») российская политика в Чечне был подвергнута резкой критике (но не названа антиисламской). Ат-Тахтауи, ссылаясь на аяты Корана и международные конвенции по правам человека, привел многочисленные факты нарушения гражданских прав в Чечне и применения необоснованного насилия в отношении мирного населения. «Российские самолеты и танки обрушивают на мусульман разрушения и убийства, не различая детей, женщин или стариков, не отличая военные цели от больниц, мечетей, фабрик…». Ат-Тахтауи призывает лидеров исламских стран «поднять свой голос», чтобы остановить российскую агрессию или разорвать официальные отношения с Москвой в знак протеста против такой политики.

Вместе с тем, книга Фаузи Мухаммада Тавиля (генерала и преподавателя каирской военной академии) под названием «Чечня и грозящая опасность мусульманской Азии», изданная еще в январе 1995 г. и одобренная официальным Аль-Азхаром, предлагает несколько иной взгляд на проблему. Автор смотрит на чеченский кризис с точки зрения национальной безопасности мусульманского региона. Он начинает с того, что Советский Союз распался не в результате глубинных причин (от внутреннего кризиса или войны), а в результате единовременного акта Беловежского соглашения. Распад СССР окончательно закрепил новый мировой порядок, основанный на однополярном доминировании. По мнению аналитика, главным и потенциальным врагом арабов по прежнему остается Израиль и его основной союзник – Вашингтон. Американцы используют «невежество» российской политики в Чечне и косвенно заинтересованы в разрастании масштабов кризиса, дающего, с одной стороны, перспективный повод для прямого вмешательства в кавказский регион, а, с другой, вовлекать Москву под своей эгидой в локальные конфликты на периферии исламского мира. Кроме того, Вашингтон и Запад стараются поддерживать конфликт русских и мусульман на Кавказе, способный мешать сближению России с исламскими странами. Чеченский кризис может стать началом развала Российской Федерации, а развал России поставит исламскую умму в прямую конфронтацию (один на один) с альянсом крестоносцев и сионистов.

Позиция «Братьев-мусульман» в данном вопросе в какой то мере стала дифференцированной. Интеллектуальные элиты, связанные с Аль-Азхаром, Айн-Шамсом, Каирским университетом (так называемая университетская прослойка), склонялись к более острожной позиции, изложенной в работах Касба и Фаузи. Со своей стороны, политические лидеры и руководители профсоюзов старались использовать чеченскую тему для мобилизации религиозного сознания и электората. В феврале 1995 г. очередной номер (№ 468) журнала профсоюза инженеров вышел под названием «Чечня – могила агрессии», и был посвящен «джихаду чеченских бойцов против русской агрессии».

Между тем, Аль-Азхар отказался назвать действия России в Чечне целенаправленным антиисламским террором и назвать войну джихадом. Единого мнения не было среди большой части идеологов «Братства». Даже в вышеупомянутом журнале, в отличие от аналогичного выпуска о боснийских событиях, содержащего цветные фотографии оскверненных и разрушенных мечетей, чеченский материал включал в себя только фотографии вооруженных боевиков. Вплоть до конца 1995 г. М. Кутб находился между двумя точками зрения на события в Чечне, так сказать, между джихадом и тем, что война в Чечне идет не под исламскими лозунгами, а осененная идеями чеченского национализма, что противоречит исламу. Со своей стороны, М. Машхур только в июле 1996 г. стал сравнивать кризис в Чечне с аналогичными конфликтами в Боснии, Кашмире и Палестине.

Как уже было отмечено, традиционно «Братство» старается прочувствовать пульс «мусульманской улицы» и выразить его настроения. Вместе с этим, следует отметить, что информационный вакуум о реальных событиях в России, образовавшийся в арабском регионе сразу после развала СССР за счет резкого сокращения культурных и политических связей, создавал негативный образ Российской Федерации в мусульманском мире. В какой-то мере этому способствовало и отсутствие направленной дипломатической работы именно на этом направлении.

В то же время, интерес к ситуации в России неуклонно рос в исламском мире параллельно общей эскалации напряженности на Кавказе. В 1993–1994 гг. антиросийсийские мотивы несколько раз присутствовали на заседаниях ОИК. Например, в апреле 1993 г. страны-члены ОИК поддержали доклад (и направили его в ООН) министра иностранных дел Азербайджана в правительстве антироссийски настроенного Абульфаза Эльчибея по поводу «армянской агрессии», которую поддерживает Россия. «Успехи армянских сил обусловлены тем, что они являются союзниками России….Если сказать прямо, то Россия поддерживает этот конфликт и другие конфликты на Кавказе». В ходе седьмой конференции глав государств Организации Исламская Конференция в конце декабря 1994 г., некоторые официальные представители выразили недовольство просербской позицией Москвы и поддержкой геноцида в мусульманских анклавах Боснии.

После начала второй чеченской компании накал антироссийских настроений был более высоким по сравнению с 1994–1995 гг. В конце 1999 г. и начале 2000 г. в столицах Йемена, Иордании, Пакистана, Турции прошли массовые демонстрации протеста, а в Бейруте было совершенно вооруженное нападение на посольство РФ. По разным данным, только в месяце Рамадан 2000 г. в мусульманских странах в фонд поддержки Чечни было пожертвовано около 20 млн. долл.

Кроме того, общественная мусульманская солидарность и частные благотворительные инициативы, в которых принимали участие «Братья» в странах Залива, стимулировались в ходе первой и второй чеченской войны умелой информационной кампанией, организованной специальными представителями ЧРИ в странах Ближнего и Среднего Востока. Например, в ноябре 1999 г. – феврале 2000 г. экс-глава Чечни Зелимхан Яндарбиев возглавил делегацию в Турцию, Иорданию, Саудовскую Аравию, Пакистан, ОАЭ, Афганистан. Характерно, что такие визиты сопровождались широкими общественными акциями. Яндарбиев давал интервью в местных СМИ, выступал на стихийных митингах и на пятничных молитвах в крупных городских мечетях. Во время поездки Яндарбиева в Пакистан он посетил все крупные города страны. В феврале 2000 г. в Пешаваре во время митинга у пятничной мечети «амиры» организации «Ахль аль-Хадис» передали Яндарбиеву чек на сумму в 4 тыс. долл., в Лахоре лидер движения «Аль-Джамаа аль-исламийя» Ахмад Хусейн передал лично в руки экс-президенту 185 тыс. долл.

На таком общественном фоне официальный представитель «Братьев-мусульман» в Каире (в то время Мамун аль-Худайби) призвал лидеров мусульманских государств ужесточить позицию в отношении Москвы. Аль-Худайби подверг критике генерального секретаря ЛАГ Исмата Абдель Магида за высказывание о том, что война в Чечне не имеет религиозного характера, и ЛАГ выступает за сохранение дружественных связей с Россией. Аль-Худайби «мягко» назвал высказывание Магида словами не мусульманина, а государственного служащего.

Между тем, в августе 2000 г. после того, как представитель центра общественных связей ФСБ Илья Шабалкин указал на то, что «Братья-мусульмане» передали полевому командиру Хаттабу 250 тыс. долл., представитель «Братьев-мусульман» и генеральный секретарь Союза арабских врачей в Каире Абд аль-Монейм абд аль-Футух заявил, что его организация удивлена сообщением о том, что она, якобы, оказывает финансовую помощь чеченским боевикам. «Хаттаб ни одного дня не являлся членом «Братьев-мусульман» ни в одной стране мира. Мы не знаем этого человека и впервые слышим упоминание его имени в одном контексте с «Братьями-мусульманами». Интересно отметить, что в сентябре 2003 г. на очередное заявление И.Шабалкина о том, что «Братство» выделило на финансирование боевиков в Чечне три миллиона долларов, ответил лично ныне покойный верховный наставник Мамун аль-Худайби. Лидер «Братьев-мусульман» сказал: «Обвинения, выдвинутые генштабом России, беспочвенны. У нас никогда не было никаких отношений с чеченскими боевиками и, тем более, финансирования вооруженных формирований в Чечне. Но, кроме генштаба, эти обвинения не так давно высказал и президент России Владимир Путин, и мы также отвергли его высказывания, заявив о своей невиновности… Обвинение в финансировании вооруженных группировок в самой основе беспочвенно, так как наша организация не располагает капиталом для подобного рода деятельности».

Примечательно, что подобное заявление последовало после того, как «Братья-мусульмане» оказались в официальном списке Москвы, составленном из исламских организаций, оказывающих финансовую поддержку боевикам в Чечне и запрещенных на территории России. Кстати сказать, Россия оказалась единственной европейской страной, где «Братья-мусульмане» официально запрещены. Такой прецедент, возможно, вызывает определенные опасения в «Братстве», учитывая наличие развитых центров движения в некоторых европейских странах. В последнее время «Братство» старается, главным образом, выделить гуманитарный аспект своей солидарности с Чечней. Вместе с этим, признавая за Россией наличие в Чечне проблемы конфессионального характера (пресса движения называет чеченских боевиков «муджахедами»), лидеры «Братьев-мусульман» с самого начала второй чеченской кампании не обозначили этот конфликт четким термином «джихад». В начале 2000 г. Ю.аль-Кардауи издал фетву, не призывающую к джихаду, а обязывающую оказывать гуманитарную помощь мусульманам Чечни. Это решение совпало с аналогичной фетвой муфтия Аль-Азхара, побуждающей всех мусульман вносить добровольные пожертвования в «Фонд помощи населению Чечни» (фетву поддержали 40 богословов Египта).

Следует отметить, что аль-Кардауи в своей работе «Приоритеты исламского движения на грядущем этапе», говорит, что мусульман всегда беспокоила и будет беспокоить вероятность подавления прав мусульманских меньшинств или их дискриминация. Исламское движение должно внимательно следить за положением единоверцев, налаживать общее информационное поле, каналы сотрудничества и взаимодействия. Вместе с этим, на меньшинствах также лежит своя ответственность. Они представляют своего рода «авангард» на границах исламского мира и могут выступать активными посредниками межцивилизационного диалога (например, исламо-христианского). Кроме того, образ ислама в больших неисламских странах зависит от личного поведения и примера представителей меньшинств или мигрантов из исламских стран. При этом богослов указывает на то, что в значительной мере неграмотная и грубая работа некоторых исламских фондов в России ни к чему созидательному не привела, кроме того, что обострила этно-конфессиональные проблемы, которые использовали противники сближения России с исламским миром. В другой работе аль-Кардауи пишет, что в том, что сегодня в мире преобладает в большей степени негативное отношение к исламу, виноваты сами мусульмане. Ислам прекрасен, когда читаешь книги об исламе, однако, когда видишь самих носителей этой религии, то немусульмане спрашивают, почему мусульмане не получают от ислама пользу? Аль-Кардауи привел пример, когда один из европейцев после интеллектуального анализа различных религий и философий принял ислам и приехал в Мекку с целью паломничества, но когда он увидел сцену грубой ссоры паломников-мусульман, нарушавших правила поведения в хадже, то произнес такую фразу: «Слава Аллаху, который познакомил меня с исламом до того, как я познакомился с мусульманами!».

Аль-Кардауи видит преодоление таких проблем через активное образовательное и воспитательное взаимодействие исламского движения с различными мусульманскими регионами мира.

Как уже упоминалось, среди «Братьев-мусульман» те деятели, которые тесно связаны с университетской и академической интеллигенцией (некоторые из них в свое время учились в советских и российских Вузах), выступают за особое отношение к России и к статусу мусульманских меньшинств в этой стране. Для них Россия – особенная страна, непохожая на остальные европейские государства, со своей историей и ролью в судьбах мусульманских народов Востока. Положение мусульман России часто находится в фокусе различных изданий «Братства» («Ад-Даава», «Аль-Муджтамаа», «Аль-Ахбар» и др.), в том числе отраженное в различного рода высказываниях российских политиков высокого ранга по исламской тематике (не всегда лицеприятных). Растет интерес к внешней политике России, определенный резонанс получило заявление в августе 2003 г. президента В.В.Путина о желании РФ приять участие в деятельности ОИК и его присутствие на саммите ОИК в Куала-Лумпуре.

Характерно, что «интеллектуалы» стараются получить расширенную картину о политической ситуации в России и открыты для диалога с российскими исследовательскими центрами, журналистами, востоковедами. В марте 1994 г. издательство «Аз-Захра» при поддержке некоторых «Братьев» выпустило в Каире номер объемного журнала «Шамс аль-ислям» (333 стр.) осветивший широкий спектр проблем новой России, стран Центральной Азии и Закавказья. Интересно отметить, что составители издания поместили статьи известных российских востоковедов, журналистов, публицистов, филологов, интервью с российским дипломатом. Журнал был призван удовлетворить возросший интерес в арабском мире к положению мусульман на всем постсоветском пространстве. В том же году данное издательство опубликовало историко-политологическое исследование Ахмада Раифа под названием «Будущее ислама в России и Средней Азии».

**Список источников и литературы**

мусульманская диаспора россия чеченская республика

1. Залимханов З.М., Ханбабаев К.М. Политизация ислама на Северном Кавказе. Махачкала, 2000, с. 26.
2. Поляков К.И. Арабские страны и ислам в России. М., 2001, с. 57.
3. Макаров Д. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М. 2000, с. 32.
4. Музаев Т. Чеченский кризис – 99. Москва, 1999, с. 164. Издание информационно-экспертной группы «Панорама».
5. Косач Г.Г. Мелкумян Е.С. Внешняя политика Саудовской Аравии. М., 2003, с. 125.