



THE DEVELOPMENT OF SECULARIST CONCEPTS IN THE COUNTRIES OF THE MUSLIM EAST: COMPARATIVE ANALYSIS OF THE VIEWS OF MUSTAFA KEMAL ATATURK AND MUHAMMAD ALI JINNAH

Nargiza Abdumannonovna Sharifkhodjaeva

Senior lecturer

Department of Humanities,

Tashkent university of information technologies

Tashkent, Uzbekistan

ABOUT ARTICLE

Key words: Mustafa Kemal Ataturk, Muhammad Ali Jinnah, secularism, Muslim East, secular state, Turkey, Pakistan, modernization, national identity.

Received: 15.09.25

Accepted: 16.09.25

Published: 17.09.25

Abstract: The article compares the secularist concepts of Mustafa Kemal Ataturk and Muhammad Ali Jinnah, based on historical documents and reforms. It is shown that the Ataturk model is based on a rigid break with religion, while the Jinn are based on a flexible dualism with the cultural recognition of Islam. It is concluded that the balance between tradition and secular principles is important for Muslim societies.

MUSULMON SHARQI MAMLAKATLARIDA DUNYOVIY KONSEPSIYALARNING RIVOJLANISHI: MUSTAFO KAMOL OTATURK VA MUHAMMAD ALI JINNA QARASHLARINING KOMPARATIVISTIK TAHLILI

Nargiza Abdumannonovna Sharifxodjayeva

Katta o'qituvchi

Gumanitar fanlar kafedrası,

Toshkent axborot texnologiyalari universiteti

Toshkent, O'zbekiston

MAQOLA HAQIDA

Kalit so'zlar: Mustafo Kamol Otaturk, Muhammad Ali Jinna, dunyoviylik, musulmon Sharqi, dunyoviy davlat, Turkiya, Pokiston, modernizatsiya, milliy identiklik.

Annotatsiya: Maqolada Mustafo Kamol Otaturk va Muhammad Ali Jinnaning dunyoviy tushunchalari tarixiy hujjatlar va islohotlarga tayangan holda qiyoslanadi. Otaturk modeli din bilan qattiq uzilishga, jinlar esa islomning madaniy tan olinishi bilan moslashuvchan dualizmga asoslanganligi ko'rsatilgan. Musulmon jamiyatlari uchun an'ana va dunyoviy tamoyillar o'rtasidagi muvozanatning ahamiyati haqida xulosa qilinadi.

РАЗВИТИЕ СЕКУЛЯРИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В СТРАНАХ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ВЗГЛЯДОВ МУСТАФЫ КЕМАЛЯ АТАТЮРКА И МУХАММАДА АЛИ ДЖИННЫ

Наргиза Абдуманноновна Шарифходжаева

Старший преподаватель

Кафедра гуманитарных наук,

ский университет информационных технологий

Ташкент, Узбекистан

О СТАТЬЕ

Ключевые слова: Мустафа Кемаль Ататюрк, Мухаммад Али Джинна, секуляризм, мусульманский Восток, светское государство, Турция, Пакистан, модернизация, национальная идентичность.

Аннотация: Статья сравнивает секуляристские концепции Мустафы Кемалья Ататюрка и Мухаммада Али Джинны, опираясь на исторические документы и реформы. Показано, что модель Ататюрка строится на жёстком разрыве с религией, а Джинны — на гибком дуализме с культурным признанием ислама. Делается вывод о значимости баланса между традицией и светскими принципами для мусульманских обществ.

Введение

Проблема взаимодействия религии и государства является ключевой в политическом развитии стран исламского Востока. В XX веке особую значимость приобрела идея секуляризма — отделения религиозных институтов от государственных. Этот процесс в мусульманских странах сопровождался глубокими социальными трансформациями, вызовами и политическими конфликтами. Среди выдающихся политических деятелей, ставших архитекторами модернизации на исламском Востоке, особое место занимают Мустафа Кемаль Ататюрк в Турции и Мухаммад Али Джинна в Пакистане. Оба лидера стремились выстроить свои светские государства, учитывая национальные особенности, однако их подходы к секуляризму существенно различались по идейным основаниям, методам и последствиям.

Настоящая статья направлена на сравнительный анализ секуляристских концепций, реализованных Ататюрком и Джинной, с целью выявления общих черт и различий в моделях секуляризации в исламских странах. Исследование базируется на исторических источниках, речах политиков, законодательных актах, а также современных научных интерпретациях.

Анализ литературы

В современной литературе проводится достаточно много исследований на тему реформаторства и модернизации ислама. Немалый интерес вызывают и такие личности, концепции и теории которых легли в основу построения государственного управления. К актуальным исследователям данной темы можно отнести таких учёных, как İbrahim Agah Çubukçu, E.Fuat Keyman, Berkes Niyazi и др., уделявшие внимание на идеологию Ататюрка. В отношении взглядов М.А. Джинны, особый вклад внесли следующие учёные - О.В. Плешов, М.Т. Степанянц, St.Wolpert, Yasser Latif Hamdani, Dr. Syed Jaffar Ahmed, Areej Fatima и др.

В качестве источников также использовались тексты и речи Мустафы Кемалья Ататюрка, в частности его обращение к Великому национальному собранию (1927 г.), а также Конституция Турции 1924 года и реформы 1920-х годов; публичные выступления Мухаммада Али Джинны, включая его речь от 11 августа 1947 г., а также материалы Лахорской резолюции (1940) и дебаты Учредительного собрания Пакистана.

Методы и методология исследования

Для достижения целей исследования применяются следующие методы: историко-сравнительный анализ — для сопоставления социально-политических условий в Турции и Британской Индии, а также подходов Ататюрка и Джинны к религиозной политике; политико-правовой анализ — применяется к реформам и законодательным инициативам, направленным на секуляризацию; дискурсивный анализ — позволяет выявить концептуальные основания секуляризма в речах и текстах исследуемых деятелей.

Анализ и результаты

Мустафа Кемаль Ататюрк (1881-1938) стал лидером движения за создание турецкого национального государства после распада Османской империи (1922 г.). Его концепция секуляризма основывалась на полной десакрализации государственной власти и устранении ислама как политического фактора. Однако важно отметить, что «Великий Ататюрк не рассматривал секуляризм как атеизм, обращая внимание на следующее: “Религия — необходимый институт”, “Наша религия — самая разумная религия”, “Я верю в свою религию так же, как верю в истину” и “Религия — дело совести. Каждый волен следовать велениям своей совести” » [1, с.575]. Таким образом, в понимании Ататюрка секуляризм не означал уничтожение религии, а предполагал её отделение от государственной власти и публичной политики. Он выступал за рационализацию общества, где именно религия сохраняется как личное и моральное руководство для граждан, но не вмешивается в управление страной.

Как известно, упразднение халифата было неожиданным явлением, а уже в последующие годы последовала серия коренных реформ, направленных на секуляризацию. При этом стремясь создать светское государство, «Великий Ататюрк, посредством принципа секуляризма, принёс стране свободу вероисповедания и отправления культа... он стремился к тому, чтобы религиозные вопросы решались без эксплуатации и чтобы не допускались суеверия и ложные убеждения... Наконец, секуляризм обеспечил укрепление национального единства и согласия путём устранения религиозных различий между гражданами» [1, с.575]. Ататюрк особо подчёркивал, что государство не должно ни поощрять, ни ограничивать религиозные убеждения, если они не вступают в противоречие с законами. В его представлении религия должна быть свободна от эксплуатации со стороны политиков, а государство — свободно от догматических рамок.

Политика Ататюрка вызвала острое сопротивление со стороны традиционалистских кругов, однако стала краеугольным камнем его идеологии и турецкой республиканской идентичности. В частности, она способствовала следующим реформам:

- отмена шариатских судов и исламского права;
- закрытие религиозных орденов и медресе;
- введение гражданского кодекса на основе швейцарского;
- переход с арабского алфавита на латиницу;
- запрет ношения фесок, религиозной одежды вне богослужения;
- образование полностью отделено от религии.

Очевидно, что секуляризм ассоциируется с более поздними реформами Ататюрка, которые смогли установить административные и политические требования для создания современного, демократического, светского государства, соответствующего принципам кемализма. Однако реформы были встречены с расколом в турецком обществе, состоящем в основном из ханафитов-суннитов [2], что обуславливалось не только религиозными разногласиями, но и культурным и региональным различием в обществе.

Необходимо отметить и такой аспект, что «противники секуляризма делятся на две равноправные группы: традиционалистов, которые смотрят на средневековый ислам как на единственно истинную форму правления, и модернистов, которые отвергают средневековый ислам в пользу «реального» или «примитивного» ислама. Этот модернистский взгляд возник как реакция на отчётливую политику секуляризма и во многом был вдохновлён стремлением разработать тоталитарную идеологию, которая могла бы заменить европейские формы тоталитаризма» [3, с.4]. В условиях данного

положения, начиная с 1970-х годов, государство внедряло концепцию «турецко-исламского синтеза», что явилось попыткой синтезировать ислам с элементами национальной идентичности, что создавало образ традиционно-религиозного, но при этом, государственно-приемлемого ислама.

Мы можем заметить, что «Ататюрк и кемалистская элита заложили основу процесса сотворения современной Турции, пытаясь создать необходимые политические и культурные институты, как для разрыва с османским прошлым, так и для достижения современного уровня (западной) цивилизации» [4, с.220]. Таким образом, кемалистская модель секуляризма — это не просто отказ от религиозного правления, но попытка коренным образом модернизировать общество, через реформу институтов и насаждение новой культурной парадигмы.

Важно понимать, что кемализм основывался на убеждении о том, что модернизация невозможна без светской трансформации. При всём этом Ататюрк стремился «сочетать западные модели с турецким национальным характером: модернизация должна была опираться на национальные особенности» [5]. При этом «именно через национальное государство современная Турция могла бы обладать светскостью и рациональностью, использовать разум для инициирования прогресса и создать современную индустриальную экономику, и тем самым, способствуя процессу индустриализации и модернизации» [4, с.221]. Всё это указывает нам на то, что национализм был одним из центральных принципов кемалистского государства, подчёркивая адаптацию модернизации к «турецкой национальной идентичности». Таким образом, светское государство, согласно Ататюрку, было не абстрактным, а рациональным, научным и одновременно национальным по своей сути.

Становится очевидным, что «выдающаяся личность Мустафы Кемаля была настолько неотъемлемой частью всех процессов секуляризации, что почти ничто из них не может быть правильно понято без её учёта. Именно под его руководством развивались национализм, популизм и секуляризм, как ответ на вызовы империализма, коммунизма и теократии» [3, с.435]. Однако кемалистский секуляризм отличался авторитарным характером: реформы проводились «сверху», часто без общественного консенсуса. Всё это могло вызывать некое отчуждение части населения и формирование теневой исламской оппозиции, проявившей немного позже.

Подход Кемаля Ататюрка к секуляризму можно охарактеризовать как радикальную форму «лаицизма» (фр. laïque - светский), направленную на чёткое и бескомпромиссное отделение религии от государства. Для Ататюрка религия была делом личной совести, а

не источником политической легитимности или государственной политики. Его понимание секуляризма не было антирелигиозным в сущности, но категорически исключало вмешательство религии в управление, считая это источником иррационализма и общественного застоя.

Этот радикальный секуляризм (лаицизм), стал краеугольным камнем кемалистской идеологии и определяющим элементом республиканской идентичности Турции. Он позволил создать централизованный, рациональный и модернизирующий государственный аппарат, нацеленный на приобщение Турции к ценностям Просвещения.

Мухаммад Али Джинна (1876-1948), будучи образованным юристом и политическим лидером мусульман в Британской Индии, не ставил перед собой задачу полной секуляризации в европейском понимании. Его основная идея заключалась в защите мусульманской идентичности в условиях индуистского доминирования. Это стало основой концепции «двух наций», приведшей к созданию Пакистана в 1947 году.

Необходимо обратить внимание на то, что «сам факт создания страны для мусульман возносит на пьедестал М.А. Джинну и его сподвижников. Однако их секуляризм был не по нутру исламистам» [6, с.77]. В данном отношении доктор С.Ж. Ахмед отмечает то, что «негативное отношение к секуляризму в Пакистане во многом возникло из-за неправильного восприятия этого термина как «атеизма», что не соответствовало содержанию концепции Джинны» [7]. Здесь важно понимать, что светский подход Джинны не был направлен против религии как таковой. Напротив, он подразумевал отделение религии от государственной политики, чтобы гарантировать равные права всем гражданам вне зависимости от их вероисповедания. В этом контексте Джинна воспринимал ислам скорее как источник нравственных ориентиров и культурной идентичности, а не как основу политического законодательства или институционального устройства.

В своей знаменитой речи 11 августа 1947 года Джинна заявил: «Вы свободны ходить в мечети, в храмы или в любую другую обитель поклонения... Это ваше личное дело. Государство не имеет с этим ничего общего» [8]. Эта фраза стала основой для интерпретации его позиции как светской, но в реальности речь шла скорее о поликонфессиональной толерантности, чем об исключении религии из общественной жизни. В конечном итоге, Джинна объявил о том, что «Пакистан ни в коем случае не будет теократическим государством, управляемым лицами духовного звания...» [9, с.112]. Следовательно, Джинна ясно дал понять, что государственная власть не должна находиться под контролем религиозного духовенства, даже несмотря на то, что Пакистан

создавался как страна с мусульманским большинством. В его понимании, исламские ценности могли служить этическим ориентиром, но не правовой или политической основой государственного управления.

Можно уделить внимание и такому моменту, когда «за 4 дня до обретения независимости Джинна обратился с просьбой к Британскому правительству внести изменения в пакистанскую присягу. Он просил убрать упоминание Бога из своей присяги, а также из присяги министров. Вероятно, он сделал это, чтобы не создавать прецедента, согласно которому только верующие могли бы стать главами государств, премьер-министрами или министрами... Второе изменение заключалось в том, что слова «торжественно клянусь» были заменены на «торжественно подтверждаю»... Клясться – значит клясться Богу. Подтверждать – это не значит делать этого. Интересно, что сегодня в Пакистане действует сложная религиозная присяга, полностью противоречащая тому, чего хотел Джинна в 1947 году. Так было не всегда. В первых двух конституциях Исламской Республики Пакистан не было государственных религий. В 1973 году всё изменилось с введением государственной религии. Джинна никогда бы этого не хотел» [10]. Этот эпизод с присягой в 1947 году является глубоко символическим и концептуально значимым: он иллюстрирует стремление Джинны заложить основы государства, в котором религия не становится критерием политической легитимности. Отказ от упоминания Бога в присяге отражал его понимание светского гражданства, основанного на универсальных правах и обязанностях, а не на религиозной идентичности.

Становится очевидным, что Пакистан был задуман как государство для мусульман, но не исламское государство в теократическом смысле. Джинна считал, что религия не должна быть инструментом угнетения или разделения. Его модель можно охарактеризовать как светский национализм с исламским компонентом — религия признаётся важной частью культурной идентичности, но не диктует политику. При этом, в отличие от Ататюрка, Джинна не проводил широких антирелигиозных реформ. Его подход был эволюционным, опирающимся на юридические нормы и идеи свободы совести. Он был твёрдо убеждён в том, что совершенно не обязательно вынуждать людей менять свои позиции в отношении их религии.

Автор книги о пакистанской политике - С. Волперт, рассматривает Джинну как фигуру, которая «создаёт светское гражданство, где религиозная принадлежность — личное дело, а гражданская идентичность — фундамент государства.... Джинна уважает ислам как часть культурной идентичности, но отказывает ему в роли политического регулятора» [11]. Таким образом, как мы можем видеть, С. Волперт формирует образ

Джинны как модерниста и прагматика, который, несмотря на использование исламской риторики в политической мобилизации, не стремился к созданию теократии, а, напротив, выступал за государство граждан, а не верующих.

В исследовании либерального аналитика А. Фатимы говорится о том, что «Джинна наделил каждого гражданина равной ценностью, правами и обязанностями... и религия существует для отдельных людей, а не для государств. Государство не может иметь религию, поскольку оно само по себе является социально обусловленным образованием. Любой общественный договор, объединяющий людей, должен быть основан на обеспечении равных прав и возможностей для всех, независимо от мелких расовых, этнических, языковых или религиозных различий... Единственная надежда на лучшее, мирное, инклюзивное, ориентированное на благосостояние будущее заключается в разделении религии и государства... Пакистанцы должны воспитываться в светских, демократических традициях и учить их принимать и уважать разнообразие, а также быть терпимыми к разным мнениям. В этой связи осведомлённость о праве на свободу мысли, слова и выражения мнения имеет решающее значение» [12]. Секуляризм в данном контексте — это не антирелигиозная идеология, а механизм защиты прав всех, вне зависимости от того, исповедуют ли они религию или нет. В условиях нарастающей религиозной и идеологической поляризации, такой подход, вероятно, остаётся единственно возможной основой для построения современного демократического общества, в котором гражданская идентичность будет доминировать над конфессиональной.

Для самого Джинны секуляристская форма правления в условиях многонационального и поликонфессионального общества оставалась всегда единственно оптимальной, когда священнослужители, как правило, не участвуют в управлении государством. В целом, это подтверждается также в его «14 пунктах» (тезисах), которые он выдвинул на начальных этапах создания молодого государства Пакистан, где отчётливо указана роль Конституции в дальнейшем развитии нового государства.

Представленные Джинной «14 пунктов» (тезисов) были разработаны как программа политико-правовых реформ, предназначенная для защиты прав мусульманского сообщества в перспективе автономного управления Индией. Первый пункт это подтверждает: «по форме будущая конституция должна быть федеральной, а остаточные полномочия должны быть переданы провинциям» [13]. Этот пункт отражает ключевую политико-юридическую установку Джинны: децентрализация власти как гарант прав мусульманского меньшинства в многонациональной и многоконфессиональной Индии. В

условиях доминирования индусского большинства в Индийском национальном конгрессе, федерализм воспринимался Джинной как инструмент защиты региональной и религиозной автономии, позволяющий мусульманам контролировать собственные политические, культурные и образовательные процессы в пределах провинций, где преобладало мусульманское население.

Разработанные уже в конце 20-х годов XX в., и обнародованные на сессии Всеиндийской мусульманской лиги в Дели (1929 г.), «14 пунктов Джинны» представляли собой не ультиматум, а проект справедливого сосуществования в едином государстве, где права мусульман были бы институционально гарантированы. В числе прочего они предусматривали следующие аспекты:

- равные права для всех религиозных общин;
- гарантию свободы вероисповедания и отправления религиозных обрядов;
- автономию в вопросах образования, культуры и религиозных практик [14];
- адекватное представительство мусульман в политических институтах и государственной службе;
- защиту мусульманского личного и религиозного права.

Таким образом, «14 пунктов» можно трактовать как прото-конституционную модель светско-религиозного баланса, в которой религия признаётся значимой составляющей идентичности, но не подменяет собой политику. Это была особая попытка формализовать плюралистическое политическое устройство, при котором мусульмане не становились бы ни привилегированной кастой, ни дискриминируемым меньшинством. Можно предполагать, что именно «14 пунктов» следует рассматривать как эволюционную форму политического секуляризма Джинны, в которой религиозная принадлежность важна как фактор идентичности, но не должна определять ни структуру власти, ни содержание законодательства.

В целом, несмотря на то, что Джинна использовал исламскую риторику в качестве актуального ресурса, его политическая концепция опиралась на принципы светской правовой системы, где ислам признавался элементом культурной, но не юридической идентичности. Таким образом, развитие секуляристских концепций Джинны представляет собой уникальный пример сочетания религиозного символизма с проектом недискриминационного, инклюзивного гражданства в мусульманском государстве.

Заключение

Анализ политической деятельности Мустафы Кемаля Ататюрка и Мухаммада Али Джинны демонстрирует два различных пути развития секуляристских моделей в странах

исламского Востока. Турецкая модель предполагала радикальное очищение государственной системы от религии и установление строгого контроля над духовной сферой. В свою очередь, пакистанская модель, напротив, исходила из необходимости защищать исламскую идентичность, но без внедрения теократических структур.

Таким образом, исходя из проведённого исследования, мы можем обозначить два типа секуляризма:

- строгий (тотальный) — характерен для Ататюрка;
- гибкий (дуалистический) — характерен для Джинны.

Обе модели столкнулись с вызовами в долгосрочной перспективе. Турция постепенно возвращается к усилению религиозного влияния на фоне ослабления кемализма. Пакистан, несмотря на начальные установки Джинны, пережил волну исламизации, что осложнило развитие правового светского государства.

Необходимо констатировать, что опыт Ататюрка и Джинны остаётся актуальным в условиях продолжающихся дискуссий о месте религии в политике мусульманских стран. Он свидетельствует о необходимости баланса между традицией и модернизацией, религией и правом, идентичностью и универсальными принципами. Их противоположные, но в равной степени значимые подходы способны демонстрировать то, что вопрос взаимоотношения религиозной традиции и светской государственной модели не теряет остроты в условиях глобальных процессов исламского ренессанса, политической радикализации и усиливающейся поляризации в обществе.

Список использованной литературы:

1. Atatürk, Religion and Secularism / İbrahim Agah Çubukçu // Journal of Atatürk Research Center, Volume I - Issue 2, March 1985. – pp. 573-576.
2. Conflicts of Secularization and Islam in Turkey / Emily Jones // Pell Scholars and Senior Theses. 46. Newport RI, February, 2010. – 42 p.
3. The Development of Secularism in Turkey / Niyazi Berkes. - London: McGill University Press, 1998. – 537 p.
4. Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey / E. Fuat Keyman // Theory, Culture & Society, Volume 24, Issue 2, 2007. – pp. 215-234.
5. Данилов В.И. Метаморфозы турецкого национализма // Ближний Восток и современность. Сборник статей (выпуск девятый). - М., 2000. - С. 20-35.
6. Плешов О.В. Ислам и политическая культура в Пакистане. - М.: ЗАО «АСТИ-ИЗДАТ», 2005. – 236 с.

7. Pakistan: Historical Legacies, Contemporary Issues / By Dr. Syed Jaffar Ahmed // Royal Book Co., Pakistan, 2017. – 355 p.
8. <https://na.gov.pk/en/content.php?id=74>.
9. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв. - М.: Наука, 1982. — 248 с.
10. Jinnah, secularism and Islamic modernism / Yasser Latif Hamdani // Published on: March 22, 2021. URL.: <https://dailytimes.com.pk/736976/jinnah-secularism-and-islamic-modernism/?utm>.
11. Jinnah of Pakistan / Stanley Wolpert // Reproduced by Sani H. Panhwar. – New York: Oxford University Press, 1984. – 437 p.
12. The promise of a secular Jinnah / By Areej Fatima // December 25, 2021. URL.: https://e.thenews.com.pk/detail?id=38642#google_vignette.
13. https://en.wikipedia.org/wiki/Fourteen_Points_of_Jinnah.
14. Karimov R., Naumenko O., Saidova K., Bekbaev R., Elmuratov R. The Phenomenon of Education in the Context of an Intercultural Philosophical Approach // Wisdom. – 2022. – No.4(24). – P.84-90.