

ЦЕНТР СИСТЕМНЫХ РЕГИОНАЛЬНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ И ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ИППК при РГУ

Южнороссийское обозрение

Выпуск 7

И.П. Добаев

**Исламский радикализм:
социально-философский анализ**

Ответственный редактор
доктор исторических наук,
профессор А.В.Малашенко

Ростов-на-Дону
Издательство СКНЦ ВШ
2002

ББК Э38-10+Ю6

Д 55

Редакционная коллегия серии: Акаев В.Х., Арухов З.С., Волков Ю.Г., Добаев И.П. (зам. отв. ред.), Попов А.В., Черноус В.В. (отв. ред.), Мельцер Е.Я. (отв. секретарь).

Рецензенты: д.ф.н., проф. Дегтярев А.К. (Новочеркасск), д.с.н., проф. Денисова Г.С. (Ростов-на-Дону), д.полит.н., проф. Малышева Д.Б. (Москва)

Д 55

И.П. Добаев. Исламский радикализм: социально-философский анализ. Отв. редактор А.В.Малашенко – Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ, 2002. – 120 с.

ISBN 5-87872-122-8

В работе освещаются проблемы, связанные с исламским радикализмом, его отражением в научном и массовом сознании. Представлены основные характеристики явления, его доктринальные корни и исторический путь развития. Рассмотрены идейные течения в исламе, исследована их роль в социально-политических процессах отдельных стран и целых регионов, определена их связь и соотношение с исламизмом.

Издание адресовано регионаледам, религиоведам, политологам, государственным служащим.

Д-01(03)-2001. Без объявл.

ББК Э38-10+Ю6

ISBN 5-87872-122-8

© И.П.Добаев, 2002

Оглавление

Глава 1. Исламский радикализм: мифы и реальность.....	9
1.1. Исламский радикализм в массовом и научном сознании	9
1.2. Классификационные основания исламского радикализма	26
Глава 2. Историко-социокультурные основания исламского радикализма	39
2.1. Доктринальные корни исламизма.....	39
2.2. Историческая эволюция исламского радикализма.....	52
Заключение	68
Приложение № 1. «Кадирийский трактат веры» («ар-Рисала аль-кадирийя»).....	71

Для России проблема ислама и исламского фактора имеет важнейшее внутри- и внешнеполитическое значение, поскольку она исторически связана с мусульманским миром. Внутри страны мусульманское население является второй по численности, после православно-христианского, религиозной группой. Кроме того, являясь поликонфессиональной страной с многочисленной мусульманской общиной, Россия непосредственно граничит с исламскими республиками бывшего Советского Союза и мусульманскими государствами Ближнего и Среднего Востока.

Эти геополитические реалии диктуют необходимость внимательнейшим образом относиться к «исламскому фактору», учитывать его при принятии и реализации решений по внутри- и внешнеполитическим вопросам. Сказанное тем более актуально, что Россия в последнее десятилетие фактически стала объектом экспансии исламского экстремизма.

Это связано, прежде всего, с тем, что на южных рубежах Россия окружена т.н. «мусульманским поясом», представляющим, говоря языком геополитики, «исламскую дугу нестабильности», в государствах которой в последнее десятилетие значительную активность проявляют общественно-политические силы и вооруженные группировки, активно использующие исламские лозунги. Они в своей совокупности и представляют современное радикальное исламское движение. В самой России (Поволжье, Приуралье, Сибирь), и особенно на Северном Кавказе, не прекращают действовать национал-радикалы, а порой и просто криминальные, бандитские группы, которые зачастую, смыкаясь с исламскими экстремистами, создают здесь серьезную социально-политическую напряженность. Особенно ярко это проявилось в Чечне, однако актуально и для других северокавказских республик.

В качестве своей идеологии исламские экстремистские силы используют т.н. «исламский радикализм» (или «исланизм»), в различных формах утвердившийся в государствах дальнего и ближнего зарубежья, а в настоящее время набирающий силу в некоторых регионах России. В то же время, следует подчеркнуть, что «радикальный ислам» ни в коем случае нельзя отождествлять с исламом вообще, как впрочем, с его направлениями (суннизм, шиизм), идейными течениями (традиционализм, модернизм и фундаментализм) и толками.

В этой связи потребность в объективных сведениях об исламе особенно ощущается в наше время, когда в силу исторических обстоятельств, глобальных и геополитических процессов неизмеримо вырос интерес к исламу не только со стороны специалистов, но и самых широких слоев населения. Вместе с тем, отечественное исламоведение и особенно публицистика на религиозные темы, десятилетиями в советский период служившие конъюнктурным задачам антирелигиозной пропаганды, преподносили читателям ислам в препарированном виде, навязывая им, по существу, одностороннее, негативное отношение к этой религии. Нередко и в постсоветский период некоторыми западными и отечественными учеными, представителями средств массовой информации и отдельными политиками, намеренно или неосознанно, но предпринимаются попытки навязать общественному мнению образ врага в лице Ислама. Такой неумный подход к великой мировой религии лишь выливается в исламофобию, наращивает потенциал «цивилизационного противостояния», что на практике ведет не к диалогу и консолидации, но к вражде, конфликтам, жертвам.

На фоне такой «околонаучной» литературы в последние годы в нашей стране опубликован целый ряд монографий, научных исследований и статей, внесших весомый вклад в

изучение проблем, связанных с радикальным исламом, а потому заслуживающих изучения и серьезного осмысления. Среди них я бы отметил очередную работу заместителя директора Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при Ростовском государственном университете, кандидата политических наук Добаева И.П. «Исламский радикализм: социально-философский анализ». Этот труд является результатом целеустремленных усилий исследователя по изучению процессов политизации и радикализации ислама, выступает в качестве логического продолжения других ранее опубликованных монографий этого же автора: «Исламский радикализм в международной политике» (Ростов-на-Дону, 2000. – 200 с.) и «Политические институты исламского мира: идеология и практика» (Ростов-на-Дону), 2001. – 80 с.).

В своей новой работе И.П.Добаев определяет сущность и природу «исламского радикализма», как социально-философского и одновременно социально-политического явления, имеющего глубокие исторические, культурные, философские и, собственно, религиозно-догматические корни. Им убедительно доказано, что, хотя исламский радикализм, как идеология и политика, и не является чем-то абсолютно новым в истории мусульманства, все же радикальное исламское политическое движение следует рассматривать именно как современный феномен, выступающий частью более широкой тенденции реисламизации общества и политизации ислама, характерной для мировых реалий. Несомненным достоинством исследования является и то, что автор решительно отходит от идентификации исламизма как собственно с Исламом, так и его идейными течениями, в том числе и с фундаментализмом. Работу отличает творческий подход, всестороннее осмысление исследуемого явления, для чего автором привлечен обширный научный материал. Все это свидетельствует о том, что исследование будет полезно как для специалистов, так и для широкого круга читателей, интересующихся проблемой.

А.В.Малашенко,
заместитель председателя научного
совета Московского Центра Карнеги,
ведущий научный сотрудник
Института востоковедения РАН,
доктор исторических наук, профессор

Актуальность исследования проблем, связанных с развитием исламского радикализма, обусловлена, прежде всего, тем, что к мусульманскому миру сегодня принадлежит значительная часть человечества. На планете насчитывается более 1 млрд. мусульман. Они составляют большинство в 35 странах. В Европе и Америке также быстро растет численность мусульманского меньшинства. В России приверженцы ислама, по различным оценкам, составляют от 12 до 15 млн. человек (т.е. 8-10% населения страны).

Характерным выступает то обстоятельство, что мусульманские страны и регионы отличаются бурным демографическим ростом. Если в 1980 г. мусульманское население составляло 18%, а в 2000 г. – 23% от мирового, то через четверть века прогнозируется его рост до 31%, что превысит суммарную численность всех христиан. Вместе с тем, экономический рост в мире ислама, как правило, отстает от демографического, что усиливает напряженность как внутри отдельных стран, так и на международном уровне. В то же время, выделилась группа богатых мусульманских стран, в основном представленные нефтедобывающими монархиями Персидского Залива, которые располагают избыточным финансовым капиталом, нередко используемым в политических целях.

Одновременно исламский мир все в большей степени становится осязаемым как субъект международной политики, прежде всего в связи с деятельностью многочисленных правительственных и неправительственных организаций, в первую очередь международных, таких как Организация исламская конференция, Лига исламского мира и др. И этот процесс институализации мусульманского мира зримо набирает обороты. По выражению британского классика исламоведения У.М.Уотта, «ислам создал экономическую, общественную и политическую систему, Pax Islamica»¹.

Вместе с тем, на общеисламском поле действуют и многочисленные радикальные исламские организации, в своей совокупности образующие т.н. «радикальное исламское движение» (РИД). Несмотря на длительный исторический путь, пройденный исламскими радикалами, их современное движение возникло все же только в 20-х годах XX века в Египте в противовес мощным тенденциям секуляризации, появившимся после распада Османской империи. Первым его лидером стал шейх Хасан аль-Банна, основавший в 1928 г. ассоциацию «Братья-мусульмане». Позже ее филиалы были созданы во многих странах, где впоследствии также образовались другие организации аналогичной направленности². В настоящее время РИД в той или иной степени практически охватило не только все мусульманские страны (государства, большинство населения которых исповедует ислам), но и проникло в те регионы, где мусульманское население является меньшинством (в том числе в США и Западную Европу). С начала 90-х XX в. его деятельность стала фиксироваться и в России.

Исламский радикализм, как идеологическая доктрина и социально-политическая практика РИД, является реальным и существенным фактором современной политической жизни, особенно в государствах Северной Африки, Ближнего и Среднего Востока, Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии. Во многих странах этих регионов оно превратилось в серьезную оппозиционную силу. Однако наибольшую опасность представляет его

¹ Watt W.M. Muhammad: Prophet and Statesman. – Oxford: Oxford Univ. Press, 1980-1982. – P. 224.

² См. об этом: *Добаев И.П.* Политические институты исламского мира: идеология и практика. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2001; *Добаев И.П.* Радикальные исламские организации в геополитической конкуренции/Современные проблемы геополитики Кавказа/Южнороссийское обозрение. Вып. 5. Отв. ред. В.В.Черноус. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2001. – С.83-100.

экстремистское крыло, деятельность которого стала одним из главных факторов, дестабилизирующих международную обстановку. Крупнейшая террористическая акция в отношении объектов в США, осуществленная исламскими экстремистами 11 сентября 2001 г. и ставшая причиной проведения антитеррористической операции в Афганистане против движения «Талибан» и международных ультра-радикалов из «Аль-Каиды» и «Международного фронта джихада», возглавляемыми бен Ладеном, выступает серьезнейшим аргументом, побуждающим человечество сплотиться для противостояния этому злу. Тем не менее, исламский экстремизм еще обладает достаточно мощным потенциалом, нацеленным на экспансию наиболее реакционных постулатов исламизма, на слом и упразднение секулярных обществ. Он игнорирует нормы международного права, отрицает такие его ключевые положения как государственный суверенитет, территориальная целостность, незыблемость границ, уважение прав граждан и запрещение применения силы для достижения политических и иных целей.

Все это побуждает исследователей активизировать изучение феномена «исламский радикализм», его сущности, природы, генезиса и т.п. Сама жизнь настоятельно требует систематизировать имеющуюся информацию по данной проблеме для выработки наиболее эффективного подхода к вопросу противодействия угрозам и вызовам, исходящим от исламизма, прежде всего, в форме экстремизма и терроризма.

Современной наукой исследуемое явление (исламский радикализм) рассматривается с разных точек зрения. В отечественной востоковедческой политологии, в частности, в вопросах соотношения ислама и политики стали формироваться два основных подхода к оценке идеологии и практики современных исламистов. Часть исследователей склоняется к мысли о необходимости трактовки происходящих в мусульманском мире событий с позиций «возрождения ислама». При таком подходе на первый план выдвигается идея о том, что современный исламский радикализм – это закономерное явление в рамках очередной волны «исламского ренессанса», отражающее стремление части мусульман к возрождению «истинных» исламских ценностей в условиях процесса глобализации и нарастающего «цивилизационного» противостояния.

Как считают другие исследователи, причиной активизации исламских движений являются конкретные экономические и политические интересы, детерминированные существующим несправедливым положением в международных отношениях, нерешенностью острых социально-экономических проблем в развивающихся странах. При таком подходе проблемы, скажем, «исламского экстремизма» и «исламского терроризма», в ряде случаев предстают как отражение экстремальных форм борьбы за равноправное участие в мировой политике, реакция на засилье западных стран в мировых делах, за национальный (или конфессиональный) суверенитет, иногда за сохранение права на социокультурную самобытность, но чаще всего – как стремление к решению внутренних проблем на путях установления «исламского порядка»³.

Вместе с тем, рассматривая содержание понятий «исламский радикализм», «исламский экстремизм» и «исламский терроризм», подчеркнем, что нами используется уже сложившаяся в западных и отечественных гуманитарных науках терминология. Одновременно сделаем принципиальную оговорку для всех последующих рассуждений: объектом, а тем более предметом, нашего исследования является не собственно великая мировая монотеистическая религия Ислам, а лишь те его радикальные и превращенные формы, которые ради достижения поставленных их инициаторами политических целей трансформируют религию в идеологический инструмент, оправдывающий насилие в

³ Поляков К.И. Исламский фундаментализм в Судане. Институт изучения Израиля и Ближнего Востока. – М., 2000. – С. 15.

любых его видах. Социально-философскому анализу подлежит лишь феномен «исламский радикализм», понимаемый как идеологическая доктрина и основанная на ней соответствующая социально-политическая практика. Последняя в современных реалиях во многих уголках мира – на Ближнем и Среднем Востоке, на Кавказе, а теперь и в США, странах Европы, в России все чаще стала принимать экстремистские и террористические формы.

Глава 1. Исламский радикализм: мифы и реальность

1.1. Исламский радикализм в массовом и научном сознании

В современном мире ислам как социальное явление представляет собой, в глазах его приверженцев, не только универсальную религиозную систему, в рамках которой в ходе исторического развития в сложном взаимопереплетении находились различные школы и направления мусульманского богословия, права, экзегетики, хадисоведения, суфизма, но и модель идеальной организации общества, которая может рассматриваться в трех разновидностях: традиционалистской, фундаменталистской и модернистской.

Некоторыми исследователями вышеназванные разновидности определяются как типы религиозного сознания в исламе, которые одновременно рассматриваются в качестве трех тенденций, присутствующих и взаимодействующих в религиозной сфере⁴. Авторитетная энциклопедия «Ислам» называет традиционализм, фундаментализм и модернизм тремя течениями в современном исламе⁵. По мнению профессора Ганноверского университета (ФРГ) Петера Антеса, принадлежность к этим течениям со временем «может стать более важным индикатором, чем традиционное деление мусульман на суннитов и шиитов или выявление их принадлежности к разным мазхабам – правовым школам и толкам»⁶.

Традиционализм характеризуется тем, что его сторонники (их еще иногда называют ортодоксами) выступают против каких-либо реформ ислама, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они предлагают возвратиться именно к указанному состоянию ислама, противодействуя при этом каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания, как правило, являются представители официального духовенства, поддерживающие правящие режимы.

Известный отечественный исследователь ислама А.В.Малашенко отмечает, что формирование традиционалистского ислама связано с локальными этнокультурными особенностями⁷. В этой связи следует подчеркнуть, что социокультурные различия исламских государств и регионов реализуются через «обычное право» («адат»). Такое право допускается в той степени, в какой оно не противоречит исламу, прежде всего исламской доктрине абсолютного единобожия. Ханифиты наиболее лояльны к адату, маликиты и ханбалиты наиболее жестко придерживаются принципов суннитской ортодоксии, а шафииты занимают промежуточное положение между представителями указанных мазхабов.

Феномен традиционалистского ислама связан, во-первых, с включением в VII – XI вв. в состав арабского халифата множества народов, а во-вторых, с последовавшим затем его распадом на более гомогенные в этнокультурном отношении государства, в каждом из которых ислам приобретал специфический оттенок, характерный образу жизни конкретного мусульманского этноса. Народы с иными культурными традициями, включившись в духовную жизнь мусульманского мира, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи. Как верно подчеркивает

⁴ Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. – М., 1989. – С. 16.

⁵ Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991.

⁶ Антес П. Ислам в современном мире (пер. с нем.)/Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 68.

⁷ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М.: «Гендальф», 2001. – С. 64.

известный отечественный востоковед и исламовед С.М.Прозоров, шел диалектический процесс взаимовлияния ислама «теоретического» и «бытового», «официального» и «народного». Однако этот процесс проходил не одновременно в разных регионах мусульманского мира и привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах (Мавераннахр, Иран, Северная Африка, Индия, Индонезия и др.) ислам приобрел специфические черты. Поэтому решение проблемы соотношения ислама единого и ислама регионального имеет важное научно-методологическое значение. В основе этого решения лежит признание того объективного факта, что наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир, существуют различные региональные формы бытования ислама. В таком случае проблема отнесения тех или иных представлений, норм, обычаев к исламским или «инородным» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, а основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека или целого народа, считающих себя мусульманами⁸.

Таким образом, «именно с традиционалистским, а не богословским исламом ассоциируется неразделимость этнического и конфессионального начал. ... Именно через традиционалистский, а не догматический ислам в первую очередь формируются стереотипы поведения каждого конкретного мусульманина, который на бытовом уровне является членом своей этноконфессиональной общины и только на макроуровне – носителем ценностей и атрибутов мировой уммы»⁹. Сегодня сторонники традиционализма выступают за сохранение той версии ислама, которая исторически сложилась в той или иной стране, регионе, на той или иной территории, а также противодействуют каким-либо переменам как в религиозной сфере, так и в общественной жизни¹⁰. Например, на Северо-Восточном Кавказе (Дагестан, Чечня и Ингушетия) к традиционалистам можно отнести и представителей официального ислама (духовные управления мусульман и ориентирующиеся на них мусульманские структуры), и последователей суфийских тарикатов и конкретных вирдовых (мюридских) братств, и огромную массу простых мусульман, следующих религиозным установкам, как правило, на бытовом уровне¹¹. Несмотря на то, что в XIX в. во время Кавказской войны, которая со стороны горцев велась под лозунгом джихада, идеологическое и структурное оформление суфийского ордена накшбандийя были использованы в движении «кавказского мюридизма», весьма радикального по своим политическим целям и задачам, тем не менее, в ходе последующего длительного сосуществования с другими культурами и религиями ставший здесь традиционным суннитский ислам шафиитского толка в форме суфийских орденов накшбандийя и кадирийя (а в Дагестане еще и шазилийя – И.Д.), как и в других уголках мусульманского мира, растерял свою агрессивность, стал более толерантным, вмонтировался в социально-политическую систему российского общества. Приведенный пример не является исключением из правил. Более того, один из авторитетных знатоков проблем современного суфизма, турецкий профессор Хайдар Баш призывает верующих мусульман-традиционалистов к терпимости, не только по отношению к инакомыслящим мусульманам, но и к неверующим¹².

⁸ Хрестоматия по исламу. – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1994. – С.7-8.

⁹ Малащенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – С. 64-65.

¹⁰ Добаев И.П. Северный Кавказ: традиционализм и радикализм в современном исламе // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. - № 6. – С. 30.

¹¹ Добаев И.П. Традиционализм и салафийя в современном исламе на Северном Кавказе / Ислам и политика на Северном Кавказе / Под ред. В.В.Черноуса. – Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2001. – С. 9-11.

¹² Хайдар Баш Махалат. Ислам: секрет становления (Пер. с турецкого) / Под ред. Али Хайдара. – Ярославль: ДИА-пресс, 2000. – С. 119-125.

Традиционалистами проповедуется принцип: «В религии нет принуждения»¹³. Известно, что одно из главных предписаний ислама – требование джихада. Ведение «священной войны» (джихад) признается долгом мусульманина, исходя из представлений о том, что человечество делится на праведных – мусульман и неправедных – иноверцев, подлежащих обращению любыми путями, не исключая и насильственный¹⁴. И все же джихад в традиционном исламе, в отличие от фундаментализма, рассматривается в большей степени как усилие над собой, а не насилие над другими, а «малый джихад» («джихад в форме меча», или газават) – как оборонительная война, направленная против притеснения мусульман. Традиционалисты обычно не ставят перед собой политических задач, они готовы жить в мире и согласии со всеми и способны сотрудничать с властями, представляющими самые разнообразные политические системы и режимы. Вместе с тем, по мнению традиционалистов, наследие ислама не может являться предметом научно-исторических исследований. Они настаивают на строгом следовании выработанным, в основном, еще в эпоху средневековья спекулятивным подходам к сакральным текстам, подчеркивают незыблемость традиции прошлого и непререкаемость мнения религиозных авторитетов. Для их позиции характерно резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов. Традиционалисты отвергают учение средневековых мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования, как явление, коренным образом чуждое исламу, или дают ему религиозно-теологическое толкование. По своим мировоззренческим позициям традиционалисты (в суннизме) наиболее близки к представителям суннитской ортодоксии, окончательно сложившейся в XI в.

По мнению французского исламоведа О.Руа, традиционализм представляет собой то, что «обращено ко всему консервативному», «его тоска по прошлому скорее морализаторская, чем обусловленная стремлением к социальной справедливости». Утверждение же социальной справедливости, обеспечивающей ее политическую надстройку, – один из ключевых элементов зарождавшегося в борьбе с этническими установками раннего догматического ислама, одновременно служащий доказательством его «тотальности»¹⁵.

Вместе с тем, для многих поколений мусульман во всем мире эталонной формой организации исламского общества и государства выступал и продолжает выступать «опыт Медины» (622-632 гг.). Именно в этот период в Медине возникают надродовая мусульманская община и протогосударство, во главе которых стоял Мухаммед, обладавший всей полнотой светской, духовной и судебной власти. Этот опыт некоторой частью мусульман считается временем идеального правления в исламе. В период исламского средневековья людей, которые выступали за возврат к мусульманским ценностям, культивировавшимся во времена пророка, называли традиционалистами из-за их целеустремленного желания следовать ранней исламской традиции. Однако в настоящее время это течение принято называть либо западным термином «фундаментализм», либо арабским – «салафизм» (суннитский фундаментализм – И.Д.). Проводя различие между современными традиционализмом и фундаментализмом, французский ученый Ф.Бюрга делает упор на присущее последнему целенаправленное действие во имя восстановления адекватных с точки зрения его сторонников политических и социальных институтов¹⁶.

¹³ Коран. Сура ал-Баккара (Корова), аят 56.

¹⁴ Степаняц М.Т. Реформаторство как антитеза традиционности / Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока / Отв. ред. М.Т.Степаняц. – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1993. – С. 222.

¹⁵ Roy O. Afghanistan, islam et modernite politique. - Paris: Le Seuil, 1985. – P. 25.

¹⁶ Burgat F. L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud (Tunisie, Algerie, Libue, Maroc). – Paris, 1988.

Иначе говоря, фундаментализм (или возрожденчество) определяется тем, что его приверженцы выступают за восстановление принципов «чистого» ислама, освобождение его от позднейших наслоений (которые защищают традиционалисты), призывают к полному (интегральному) претворению в жизнь норм ислама (поэтому их еще иногда называют интегрристами). Он провозглашает в качестве своей цели восстановление в современной жизни мусульман конкретных институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммеда и первых четырех (праведных) халифов, ислама. Преувеличивая значение уравнилельных принципов в жизни мусульман того времени, фундаменталисты видят в ранних общинах идеальное объединение верующих на основе равенства и справедливости.

Исследователи движений радикального ислама указывают на такие особенности возрождения фундаментальных основ ислама, как теологические и политические. Если в первом случае речь идет о теории возрождения идеального исламского государства VII в., когда пророком Мухаммедом было основано первое исламское государство, то во втором следует говорить о борьбе фундаменталистов за захват власти насильственным путем и утверждении политической модели государства, основанной на шариате¹⁷.

Отечественный востоковед К.И.Поляков считает, что исламскому фундаментализму органично присущ ряд характерных черт: а) обращение к истокам вероучения в целях перестройки общественных отношений на основе базовых религиозных ценностей (возрождение «истинного» ислама); б) активные действия по установлению исламской власти («хакимийи»), приведению законодательства в соответствие с положениями Корана и сунны («шариа»), продвижению во все сферы общественной жизни норм морали, существовавших во времена Пророка и его ближайших сподвижников; в) более или менее радикальный характер проводимых в соответствии с идеологическими установками политических, социальных и экономических преобразований («исламская революция»); г) осуществление активного внешнеполитического курса в направлении достижения единства с аналогичными движениями за рубежом; проведение международной деятельности по распространению идей «исламского возрождения»¹⁸.

Попутно отметим, что в специальной литературе выделяется суннитский и шиитский фундаментализм, которые, помимо всего прочего, различаются формой планируемого «идеального» государственного и общественного устройства (халифат – имамат), преимущественной социальной поддержкой (городское – сельское население), а также способами деятельности (групповой – массовый) и др.¹⁹

Вместе с тем, термин «фундаментализм» впервые был использован не в исламе, а для определения консервативного движения в евангелической церкви Соединенных Штатов и был введен в оборот редактором баптистской газеты “*Watchman Examiner*” К.Л. Льюисом²⁰. В этой связи специалист по мусульманскому праву Салем аль-Бахнасауи (Кувейт) видит существенную разницу между христианским фундаментализмом, который ассоциируется у него, прежде всего, с запретами в морально-этической сфере, и

¹⁷ См.: Полонская Л.Р. Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития // Азия и Африка сегодня. – 1994. - № 11; Jansen J.J.G. The dual nature of Islamic fundamentalism. – L.: Hurt, 1997. Vol. XVII. – P. 198.

¹⁸ Поляков К.И. Указ. соч. - М., 2000. – С. 14.

¹⁹ См.: Умнов А.Ю. Религия возвращения // Ближний Восток и современность. Институт изучения Израиля и Ближнего Востока. – М., 1996. – С. 246.

²⁰ Сагадеев А. «Исламский фундаментализм»: жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульм. мир: Бюл. реферат.-аналит. информ. – 1993. - № 10. – С. 57.

современным исламским фундаментализмом, который означает для него позитивный возврат к первоисточнику мусульманского права – Корану²¹.

В настоящее время западными учеными и политиками термин «исламский фундаментализм» понимается как совокупность течений мусульманской общественной мысли, направленных на укрепление веры в основополагающие источники ислама, неукоснительное выполнение предписаний Корана и требований законов Шариата, введение традиционных мусульманских установлений в качестве обязательных норм всех сторон жизни²².

В то же время, некоторые западные и отечественные ученые считают совершенно необоснованным использование термина «фундаментализм» применительно к исламу. Так, например, американский исследователь ислама из Джорджтаунского университета Джон Эспозито категорически отвергает этот термин на том основании, что по отношению к исламу его «часто отождествляют с политическим активизмом, экстремизмом, фанатизмом, терроризмом, антиамериканизмом»²³.

Другой американский автор Джон Волл, хотя полностью и не отвергает термин «фундаментализм», но предлагает наполнить его содержание более четкими характеристиками. Хотя Волл и признает, что исламские фундаменталисты разделяют с мусульманами другой ориентации веру в то, что Коран содержит божественное откровение и любой «правоверный» должен жить по заповедям, содержащимся в основных источниках веры, он подчеркивает, что фундаменталисты идут значительно дальше. Они строго придерживаются «буквального толкования основ ислама и жестко выступают за перестройку общественно-нравственных отношений. Другими словами, исламский фундаментализм – это не что иное, как своеобразный ответ на огромные социальные и культурные перемены, ...воспринимаемые как угроза расшатывания и разрушения исламской идентичности или подавления этой идентичности, путем соединения ее с большим количеством других компонентов»²⁴.

Характерной чертой такого подхода к проблеме возрождения ислама является то, что концепция «чистого ислама», проповедуемая фундаменталистами, отвергает множество местных традиций, ставших уже неотъемлемыми атрибутами вероисповедания различных групп мусульман во всем мире. Именно поэтому фундаментализм противостоит и традиционализму и модернизму. Иначе говоря, фундаменталисты отвергают частное, единичное, поскольку оно дифференцирует то, что должно быть для всех верующих единой общиной²⁵. Аналогичной точки зрения придерживается А.В.Малашенко, подчеркивающий, что «в мировоззрении мусульманского индивида, как и в коллективном сознании каждой отдельно взятой мусульманской общины, во все времена было заложено противоречие между частным (этническим, региональным) и общеисламским, одним из проявлений чего и является диалектическая дихотомия традиционализм – салафия (фундаментализм)»²⁶.

²¹ Аль-Бахнасауи С. Ислам и нация (Стенограмма основного доклада на международной конференции «Роль мусульман в духовном возрождении России»). – М., 1999. - 5-6 июня.

²² Сажин В.И. К вопросу о цивилизациях, исламе и войнах // Ближний Восток и современность. Институт изучения Израиля и Ближнего Востока. – М., 1998. – С. 207.

²³ Esposito J.L. The Islamic Threat. - New York: Oxford University Press, 1992. - P. 7-8.

²⁴ Voll J.O. "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", in M.E. Marty and R.S. Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1991. - P. 347, 350.

²⁵ Voll J.O. "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", in M.E. Marty and R.S. Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1991. - P. 347, 350.

²⁶ Малашенко А.В. Указ. соч. – С. 65.

Некорректность использования западного термина «фундаментализм» к процессам, имеющим место в суннитском исламе, отмечает и известный отечественный философ-исламовед А.А.Игнатенко: «То интеллектуальное и политическое движение, которому внешние наблюдатели дали не совсем точное название фундаментализм, разумея под ним возвращение к первоосновам (фундаменту) религии», «сами мусульмане предпочитают называть... салафизмом – от выражения ас-салаф ас-салих (праведные предки), или просто ас-салаф (предки)»²⁷. Действительно, феномен салафийи имеет глубокие социокультурные и собственно религиозные корни. Авторитетный отечественный энциклопедический словарь «Ислам» определяет салафитов как «общее название религиозных мусульманских деятелей, которые в различные периоды истории ислама выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, «праведных предков» (ас-салаф ас-салихун), квалифицируя как бид'а (недозволенное нововведение – И.Д.) все позднейшие нововведения в указанных сферах»²⁸.

Возрожденческое течение в исламе (ас-салафийя) возникло уже в первые века его истории (ханбалиты, IX в.) и продолжает существовать и в наши дни в различных формах: ваххабиты Саудовской Аравии, «Братья-мусульмане» в арабских странах и близкие к ним организации в Афганистане, Пакистане, Индии, Индонезии, «неоваххабиты» в Средней Азии и на Северном Кавказе и др. В европейской литературе современных представителей этого течения обычно называют фундаменталистами²⁹. Однако в последние годы многими российскими исследователями радикального ислама активно используется и термин «салафийя»³⁰.

Вместе с тем, политизация ислама и экстремистские проявления воинствующего исламизма предстали в последние десятилетия в общественном сознании, международной публицистике, а иногда даже в трудах ученых, именно как «исламский фундаментализм». В нашей стране, особенно после развала Советского Союза и начала военных действий в Чечне зачастую «исламский фундаментализм» в массовом сознании ассоциируется с угрозами и вызовами российской государственности, с радикализмом, экстремизмом и даже терроризмом. Подобные домыслы и страхи выливаются в разгул бытового национализма, в исламо и ксенофобию, что проявляется в многочисленных публикациях на тему «исламского фундаментализма», которые, как подчеркивает авторитетный отечественный исламовед А.Сагадеев, этими же публикациями провоцируется³¹.

В таких публикациях, как правило, все мусульмане представляются фундаменталистами и радикалами, а смысловое значение самого Ислама варьируется от «исламизма» (радикальный ислам – И.Д.) вплоть до «исламского терроризма». Исламский фундаментализм возводится в ранг угрозы России и всему человечеству. Некоторые отечественные политологи и публицисты прямо подчеркивают негативный, устрашающий

²⁷ Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - № 2 (8). – С. 166.

²⁸ Ислам: Энциклопедический словарь – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. – С. 204.

²⁹ Милославский Г.В. Иноверцы в религиях писания / Ислам и исламизм / Под общей ред. Е.М.Кожокина, В.И.Максименко. – М, 1999. – С. 39.

³⁰ См., например: Малащенко А.В. Указ. соч.; Добаев И.П. Традиционализм и салафийя в этнополитических процессах современной Чечни / Современное положение Чечни / Под ред В.В.Черноуса. – Ростов н/Дону: СКНЦ ВШ, 2001. – С. 18-36; Левин З.И. Мусульманское реформаторство и политика / Ислам и исламизм и др.

³¹ Сагадеев А. «Исламский фундаментализм»: жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульманский мир. – 1993. - № 10- - С. 56-62; Он же. Исламский фундаментализм: что же это такое? // Азия и Африка сегодня. – 1994. - № 6. – С. 2-7.

характер этого явления, якобы угрожающего безопасности России, ее позициям в мусульманском мире³².

Вместе с тем, все большее количество зарубежных и отечественных ученых выступают за более взвешенную оценку как самого явления «исламский фундаментализм», так и высказываются против чрезмерно вольного подхода к использованию этого и других понятий в качестве терминов - «страшилок»³³. Такой точки зрения, в частности, придерживаются американский профессор М.Эткин, отечественные ученые Д.Макаров, А.Малашенко и др.³⁴ Авторитетный израильский исследователь проблем исламизма, профессор Института философии и истории (Иерусалим) Эммануэль Сиван также подчеркивает, что основным поставщиком и главным распространителем экстремизма и терроризма выступает «радикальный ислам», который ни в коем случае не следует отождествлять с исламом вообще³⁵.

Мировоззренческие позиции суннитских фундаменталистов, как отмечалось, были заложены в идеологии религиозно-политического движения ханбалитов – сторонников багдадского хадисоведа и факиха Ахмада бен Ханбала. Ханбалиты призвали выступать против нововведений – бид'а, добиваясь восстановления авторитета коранического текста. Они осудили его рационалистические и аллегорические толкования и потребовали воспринимать текст буквально, «не задавая вопроса как» (би-ла кайфа). Именно ханбалиты стали наиболее решительными сторонниками сунны Пророка (совокупность хадисов – преданий о жизни, словах и поступках Мухаммада), в которой, по их мнению, был воплощен опыт раннемусульманской общины. Ханбалиты обосновали необходимость социально-политической активности, потребовав от своих сторонников решительно вмешиваться в дела общины, наставлять и направлять ее рядовых членов и даже правителей. Взяв на себя роль носителей суннитского «правоверия», ханбалиты уже с конца IX в. начали разрабатывать систему правовых и моральных норм. Ее основа была заложена в сочинениях основателя движения Ахмада б. Ханбала (ум. в 855 г.), его учеников и последователей - Абу Мухаммада ал-Барбахари (ум. в 941 г.) и Ибн Батты ал-

³² См.: *Беляев И.* Ислам, религия и политика // Диалог. – 1990. - № 6. – С. 96; *Данилов В.* Турция и постсоветская Центральная Азия // Азия и Африка сегодня. – 1994. - № 2; *Кудрявцев А.* Ислам и государство в Чеченской Респубоике // Восток. – 1994. - № 3; *Лившиц В.* Политическая ситуация в Таджикистане // Россия и мусульманский мир. – 1993. - № 1; *Микульский Д.* Исламский фундаментализм вчера и сегодня // Заря Востока.– 1992. - № 1. – С. 117, 119; *Титоренко В.* Ислам и интересы России // Международные отношения. – 1995. - № 1; *Тыссовский Ю.* Исламский фундаментализм // Modus vivendi. – 1993. - № 11.

³³ *Арухов З.С.* Экстремизм в современном исламе. – Махачкала: Изд-во «Кавказ», 1999; *Макаров Д.* Радикальный исламизм на Северном Кавказе: Дагестан и Чечня // Конфликт-Диалог-Сотрудничество (Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе). Центр стратегических и политических исследований. – М., 1999. - № 1; *Малашенко А.В.* Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // Независимая газета. «НГ-Религии». – 1997. – 25 дек.; *Полонская Л.Р.* Современный исламский фундаментализм: политический тупик или альтернатива развития // Азия и Африка сегодня. – 1994. - № 11; *Юнусова А.* Ислам в контексте современных этнополитических процессов в России / Ислам в Евразии / Под ред. *М.В.Иордана*. – М.: «Прогресс-Традиция», 2001. – С. 269-273; *Эткин М.* Ваххабизм и фундаментализм: термины-«страшилки» // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - № 1(7). – С. 126-137; *Esposito J.L.* The Islamic Threat. - New York: Oxford University Press, 1992. - P. 7-8; *Voll J.O.* “Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan”, in M.E. Marty and R.S. Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1991. - P. 347, 350.

³⁴ *Эткин М.* Указ. соч.; *Макаров Д.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. – М.: ИВ РАН, 2000; *Малашенко А.* Религиозный фундаментализм в контексте глобальных перемен // Глобальные социальные и политические перемены в мире: Мат. рос.-амер. семинара (Москва, 23-24 окт. 1996 г.). – М., 1997.

³⁵ *Сиван Э.* «Радикальный ислам»: причины и последствия террористического насилия // Internationale Politik. 1997. - № 8. – С. 6-15.

Укбари. Окончательную форму догматико-правовым воззрениям ханбалитов придали работы Ибн ал-Джаузи (ум. в 1200 г.) и Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.)³⁶.

Ханбалитское религиозно-политическое движение сыграло важную роль в истории арабомусульманского общества. Ханбалитская идеология с ее концепцией «обновления» оказывалась в центре внимания в особые, переломные моменты истории мусульманского Востока. В XVIII в. именно ханбалитская идеология легла в основу движения ваххабитов, выступивших за восстановление норм «истинного» ислама в Аравии и создавших государство Саудовская Аравия. В наши дни идеи ханбалитов развивают теоретически и применяют практически современные сторонники фундаментализма.

Как подчеркивает А.А.Игнатенко, современные салафитские (фундаменталистские) группировки в своих мировоззренческих установках от представителей иных идейных течений в исламе отличаются тем, что «в их учении... присутствуют два неперменных, системообразующих, органично присущих салафизму положения – о такфире и джихаде»³⁷. Такфир – это обвинение в неверии (куфр) всех тех, кто не согласен с салафитами. Причем, неверными (кафирами) признаются не только немусульмане, но и все те мусульмане, которые не следуют той, специфической интерпретации ислама, которую салафиты провозглашают единственно правильной. Такфир салафиты распространяют и на представителей власти в исламских государствах, на правоохранительные органы и силовые структуры и т.д. Другим системообразующим положением в идеологии салафитских группировок выступает особо интерпретируемое понятие джихада. Джихад ими трактуется как вооруженная борьба против кафиров (неверных), которая вменяется в обязанность каждого мусульманину. И поскольку кафирами объявляются все, кто не согласен с салафитами, то этот джихад ведется в первую очередь против мусульман, не согласных с его салафитской трактовкой³⁸.

Следующей тенденцией в современном исламе выступает модернизм, который определяется тем, что его сторонники (их еще называют реформаторами) стремятся реформировать, приспособить мусульманскую догматику к нуждам современного развития, отбрасывая или замалчивая одни положения и развивая другие. Они настаивают на возможности синтеза ислама с современными западными либеральными (ранее – и социалистическими) ценностями и институтами. Носителями этого типа религиозного сознания являются, в частности, сторонники «исламского социализма». К модернистам относятся приверженцы эволюции ислама путем его реформ, «обновления», переосмысления Корана и Сунны, предписаний шариата и фикха. Реформаторы в догматике, социальной доктрине, культуре, шариате во всех направлениях ислама стремятся осуществить «очищение» от разного рода архаичных элементов, чрезмерных ограничений и излишних запретов.

Движение за модернизацию ислама с рационалистических позиций зародилось на рубеже 70-80-х гг. XIX в. в Египте и позднее распространилось во всем мусульманском мире. Формально реформаторы выступили с консервативных позиций под лозунгом возрождения ислама в первоизданной чистоте, призвали к освобождению вероучения от накопленных за прошедшие века искажений и наслоений. Однако, в отличие от фундаменталистов, добивающихся преодоления социально-экономической отсталости мусульманских народов через возврат к идеализированному «золотому веку» правления Пророка и первых четырех праведных халифов, сторонники модернизации ислама

³⁶ Хрестоматия по исламу. Пер. с арабского. – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1994. – С. 135.

³⁷ Игнатенко А.А. Указ. соч. – С. 124.

³⁸ Игнатенко А.А. Указ. соч. – С. 124-125.

озабочены поиском путей прорыва к социальному прогрессу, преследуют цель трансформации традиционного, в основном феодального общества, в современное и включение его в цивилизованный мир.

Первым крупным деятелем современного реформаторского движения, разработавшим его исходные положения был знаменитый мусульманский мыслитель Джемаль-ад-дин аль-Афгани (1838-1897). Выдвинутые им религиозно-философские идеи развил один из его учеников – муфтий Египта, профессор мусульманского университета аль-Азхар в Каире Мухаммед Абдо (1849-1905).

Конструируя собственную идеологическую доктрину, мусульманские реформаторы, по сути, возрождали средневековую му'тазилитскую рационалистическую теорию. Му'тазилиты отвергали как мистицизм суфиев, их учение о возможности познания Божества интуитивным путем, так и буквалистский подход средневековых традиционалистов (нынешних фундаменталистов – И.Д.) к священным вероучительным источникам – Корану и сунне Пророка. Они создали схоластическое богословие в виде законченной системы догматов, которой пытались дать философское и логическое обоснование, отсутствовавшее в первоначальном исламе. При этом они многое позаимствовали у своих предшественников – кадаритов (противники учения «джабаритов» об абсолютном детерминировании Богом поступков человека – И.Д.) и мурджи'итов (приверженцы теории «откладывания», согласно которой решение о греховности того или иного человека «откладывалось» до вынесения приговора самим Аллахом – И.Д.)³⁹. В основе теоретических установок му'тазилитов лежал принцип божественной справедливости. Назначение разума они видели, прежде всего, в его нравственной функции различения добра и зла, справедливого и ложного. При халифе ал-Ма'муне (813-833) впервые в истории Халифата была предпринята попытка «сверху» ввести в качестве государственного вероисповедания систему догматов, в основу которой легли элементы богословского учения му'тазилитов, что вызвало резкий протест суннитов-традиционалистов того времени во главе с Ахмадом ибн Ханбалом. В результате последующие халифы не только отказались от этого учения, но и начали преследовать му'тазилитов.

Однако тысячелетие спустя учение му'тазилитов о «свободе воли», «божественных атрибутах» и «сотворенности Корана», как и вообще законченная система рационалистической апологетики, были взяты на вооружение современными мусульманскими реформаторами. Последние утверждали, что вера должна основываться на внутреннем убеждении каждого верующего в обоснованности доказательств существования Бога. В противоположность доктринальной нетерпимости традиционалистов, и особенно фундаменталистов, настаивавших на принятии постулатов веры без их рационального осмысления, реформаторы выступили за возрождение права на свободное толкование священного мусульманского наследия (иджихад), за независимость в суждениях относительно сути религиозных текстов. Примером нового рационалистического толкования священной книги мусульман стал фундаментальный труд Мухаммеда Абдо «Толкование Корана»⁴⁰.

Религиозно-реформаторские движения на мусульманском Востоке, начиная с XIX в., подвергают переосмыслению догмы и предписания вероучений в целях подведения идеологического, в том числе и этического, обоснования необходимости радикальной трансформации традиционного общества. В этом смысле указанные движения

³⁹ Фильштинский И.М. История арабов и халифата (750-1517 гг.). – М.: «Муравей-Гайд», 1999. – С. 90, 94.

⁴⁰ Абдо Мухаммад. Тафсир ал-Кур'ан ал-карим. – Каир, 1983.

сравниваются с Реформацией в христианстве⁴¹. В современном исламе существуют многочисленные варианты реформаторских онтологических построений: для них в целом характерна интенция – не отрицая основополагающий исламский догмат о божественном всемогуществе, признать за человеком свободу воли⁴². В противовес доминирующему в традиционализме представлению о том, что человек и червь состоят из одной и той же субстанции, что индивид лишен внутренних потенций и совершает лишь предписанное свыше⁴³, реформаторы так возвышают человека, что позволяют считать его даже соучастником творения. «Человек, - писал выдающийся мусульманский реформатор М.Икбал, - обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога только он способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца»⁴⁴.

Иначе говоря, особое место в творчестве реформаторов заняла проблема уяснения места человека в мире и роли познания в постижении Бога и созданного им мироздания. Они акцентируют внимание на пересмотре онтологических посылок, подкрепляющих фатализм ислама в духе джабаритов, видя свою задачу в обосновании признания за человеком свободы воли. Они отстаивают способность человека познавать окружающий мир, его право на активное овладение реальностью бытия. Реформаторы выступают с критикой «слепой» веры, аргументируя правомерность «сознательного» соучастия человека в созидательной деятельности Творца. Осуждая традиционалистов «за то, что они сначала верят, а затем уже требуют доказательств», выдающийся арабский реформатор М. Абдо писал: «Вера в авторитет без разума... отличает безбожника, потому что верующим становятся только тогда, когда религиозное учение осознается разумом»⁴⁵. Закрытые в течение веков «врата иджитхада» (самостоятельного суждения) применительно к толкованию священного писания, предания и закона Божьего – шариата - модернистами объявляются открытыми для каждого мусульманина. Более того, спасение верующих усматривается в отказе от «ложной религии традиционалистов»⁴⁶. По мнению модернистов, человек обладает свободой волеизъявления, как естественно присущим ему качеством, несет ответственность за свои поступки⁴⁷.

Рационализм концепции реформаторов определил значительную гибкость их подходов к фундаментальной проблеме взаимоотношения веры и знания. Они признавали правомочность научно-философского знания, считая, что знание наряду с верой явилось результатом божественного откровения. Реформаторы значительное внимание уделяли доказательствам того, что ислам содержит в себе все послышки для научного исследования. Они утверждали, что Коран определяет широчайшие возможности познания, и только неверное понимание духа и сути ислама приводило к отрицанию пользы научного знания. С помощью иносказательного толкования священных текстов реформаторы стремились доказать, что в Коране содержатся указания на законы эволюции природы и общества, на современные достижения человеческой мысли.

В противоположность традиционалистам и особенно фундаменталистам, реформаторы утверждают, что ислам – религия универсального гуманизма (инсания), проповедующая

⁴¹ *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. - Lahore, 1962. - P. 163.

⁴² *Степаняц М.Т.* Реформаторство как антитеза традиционности / Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока / Отв. ред. М.Т. Степаняц. – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1993. – С. 220.

⁴³ См.: *Григорян С.Н.* Из истории Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.). – М.: Наука, 1960. – С. 298.

⁴⁴ *Iqbal M.* Ibid. - P. 72.

⁴⁵ Цит. по: *Adams Ch.* Islam and Modernism in Egypt. - L., 1933. - P. 132.

⁴⁶ См.: *McDonough S.* The Authority of the Past. A study of Three Muslim Modernists. - Chambersburg, 1970. - P.

46.

⁴⁷ *Степаняц М.Т.* Указ. соч. – С. 18.

общечеловеческое братство. Инсания модернистами противопоставляется национализму как идеологии, разделяющей человечество. Исходя из таких мировоззренческих установок, реформаторы настаивают на том, что религиозная терпимость представляет собой основополагающий принцип ислама⁴⁸. Отсюда, например, «джихад» толкуется либо как исключительно оборонительная война, либо как «битва» за экономическое процветание, либо как борьба за духовное обновление. Так, например, современный мусульманский реформатор Фазлур Рахман даже настаивает на необходимости «интеллектуального джихада»: «Священная война» такого рода должна быть направлена на изменение правил прошлого в соответствии с новой обстановкой (при условии, что эти изменения не нарушают общих традиционных принципов и ценностей) и одновременно на изменение современной ситуации там, где это требуется, чтобы привести ее в соответствие с этими общими принципами и ценностями»⁴⁹.

Таким образом, нетрудно заметить, что ислам как идеологическая система исторически формировался и продолжает функционировать в борьбе идей и мнений, находится в состоянии поисков дальнейшего пути развития. В каждой стране имеются разные группы, которые предлагают свой путь и выступают за решение возникающих проблем на базе предлагаемых ими концепций. Однако с достаточной долей уверенности можно утверждать, что единого для всех исламских стран, всех мусульман, одного исламского пути все же не существует, а в центре общественного внимания оказываются различные, нередко противоречащие друг другу, модели.

Одновременно следует подчеркнуть, что все три идейные течения в исламе (традиционализм, фундаментализм и модернизм) как в теории, так и на практике носят довольно условный, расплывчатый характер, нередко наблюдается их наложение друг на друга, определенное смешение, что вносит путаницу в процесс их научного осмысления, определения и исследования. Иными словами, неоднозначность трактовки этих терминов всегда представляла серьезную проблему, как на научном уровне, так и в массовом сознании, а наличие достаточно широкого спектра подходов к определению их понятий в теоретическом и практическом плане оставляет проблему терминологии открытой.

Так, нами, в частности, уже отмечалось, что в эпоху средневековья то течение в исламе, которое сегодня определяется суннитским фундаментализмом, обозначалось как традиционализм. Поскольку авторитетнейшие зарубежные и отечественные ученые в отношении одного и того же явления использовали и продолжают еще использовать разные термины⁵⁰, то неискушенному читателю или начинающему исследователю очень непросто разобраться в сути проблемы.

Определенную нечеткость в терминологии отмечают практически все известные исследователи проблем ислама. Так, А.В.Малашенко считает, что «в идеологии исламского возрождения доминируют традиционалистская и возрожденческая тенденции. Обе они характерны для исламского мира. Они взаимопересекаются, вступают в противоречия и вместе с тем составляют единое целое»⁵¹. Эти тенденции на примерах Ближнего и Среднего Востока, Индии, Юго-Восточной Азии проанализированы крупнейшими российскими исламоведом, в первую очередь А.Ионовой, Л.Полонской,

⁴⁸ См.: *Shepard W.* The Faith of a Modern Muslim Intellectual. The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin. - Delhi, 1982. - P. 132.

⁴⁹ *Rahman F.* Islam and Modernity. - Chicago, London, 1982. - P. 7.

⁵⁰ См.: *Меу А.* Мусульманский ренессанс. – М.: «ВиМ», 1996. – С. 185-204; *Фильштинский И.М.* Указ. соч. – С. 65, 135.

⁵¹ *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. – М., 1998. – С. 93.

А.Сагадеевым, М.Степанянц⁵². Другой российский ученый К.И.Поляков, понимая под «исламским фундаментализмом» одну из трех основных разновидностей исламской модели общественных отношений (традиционалистская, фундаменталистская и модернистская), в основе которой лежит идея очищения ислама через возврат к его истокам как условия дальнейшего успешного развития «уммы» (мусульманской общины), также приходит к выводу о том, что собственно исламский фундаментализм представляется явлением, зачастую возникающим на основе традиционализма в период очередной революционной (или перестроечной) фазы, когда появляется необходимость радикального возвращения к истокам по принципу: «назад – в будущее»⁵³.

А.Ю.Умнов, указывая на два основных идейных течения в исламе – традиционализм и модернизм, выделяет в традиционной форме еще одно, нетрадиционное содержание – исламский фундаментализм. Он считает, что «внешне традиционализм и фундаментализм схожи – и тот, и другой выступают за возрождение традиционных исламских норм поведения, обычаев, наказаний. И тот, и другой порой применяют, хотя в разной степени, экстремистские методы. Но за общей формой существуют серьезнейшие расхождения. Традиционализм использует традиционную форму для сохранения традиционных отношений. Фундаментализм же делает то же самое, стремясь к радикальной перестройке или даже к революции». Кроме того, различие между традиционализмом и фундаментализмом этот исследователь видит в том, что традиционалисты ограничиваются территорией собственной страны, а фундаменталисты стремятся выйти за ее пределы⁵⁴.

Некоторые исследователи, рассматривая соотношение между традиционализмом и фундаментализмом, наряду с революционной направленностью последнего отмечают также его конфликтный характер⁵⁵. Так, американский ученый Ю.Хувейри считает, что «идеологическая основа фундаментализма обнаруживает неприязненное отношение, как к традиционализму, так и к официальным религиозным институтам»⁵⁶.

Вопрос сочетания многовековых традиций и новаций в исламе для мусульманского мира не является откровением. Инициаторы «реформаций», как правило, выступали либо за «обновление» ислама, его «очищение», либо за приспособление к новым условиям научно-технического прогресса. Почти всякий раз подобные движения (несмотря на взаимоисключающие цели – от «обновления, очищения ислама» до его модернизации) прилагали к себе названия, которые являются производными от арабского слова «джадид» (новый)⁵⁷. В этой связи неудивительными представляются, например, те наименования-характеристики, которые давались и продолжают даваться внешними наблюдателями суннитскому фундаментализму (салафизму): революционеры, реформаторы, фундаменталисты, экстремисты, традиционалисты, радикалы и даже модернисты⁵⁸. По мнению А.А.Игнатенко, некоторых исследователей в данном случае вводит в заблуждение

⁵² См.: *Ионова А.И.* Современный ислам и панисламизм // Вопросы научного атеизма. – 1989. – С. 120-139; *Она же.* Концепция личности в современном исламе // Вестник РАН, 1993. - № 1. – С. 18-26; *Полонская Л.Р.* Указ. соч.; *Сагадеев А.В.* «Исламский фундаментализм: жизненный факт или пропагандистская фикция? // Россия и мусульманский мир. – 1993. - № 10. – С. 55-62; *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. – М.: Наука, 1982.

⁵³ *Поляков К.И.* Указ. соч. – С. 14.

⁵⁴ *Умнов А.Ю.* Религия возвращения // Ближний Восток и современность. Институт изучения Израиля и Ближнего Востока. – М., 1996. – С. 187-188; 237-242.

⁵⁵ *Поляков К.И.* Указ. соч. – С. 12.

⁵⁶ *Choueiri Youssef.* Islamic Fundamentalism. – Boston, 1990. – P. 11.

⁵⁷ *Бабаджанов Б.* Среднеазиатское духовное управление мусульман: предыстория и последствия распада / Многомерные границы Центральной Азии / Под ред. М.Б.Олкотт и А.Малашенко; Моск. Центр Карнеги. – М.: Гендальф, 2000. – С. 59.

⁵⁸ См.: *Graham Fuller.* De puissantes forces modernisatrices // Le Monde diplomatique. - 1999. - Sept. - P. 17-18.

именно слово «обновлять» (джаддада, обновление – таждид, новый – джадид), употребленное в хадисе Пророка, гласящем: «В начале (ая ра'с) каждого столетия Бог посылает того, кто обновляет этой (мусульманской – И.Д.) общине дело ее веры»⁵⁹. Это хадис Пророка сопрягается с другим, где также упоминаются столетние периоды, в конце каждого из которых мусульманская община будет подвергаться испытанию (михна) или смуте (фитна)⁶⁰. Более того, общеизвестно, что в ходе исламской истории неоднократно составлялись разные списки обновителей этой религии⁶¹. Однако, как однозначно подчеркивает А.А.Игнатенко, термин «обновлять» в салафитском варианте означает «возобновлять», т.е. «восстановливать в прежнем состоянии»: «Жизнь мусульманской общины – уммы на протяжении истории подчинена цикличности: следование истинной вере, постепенный отход от нее, кризис общины, появление восстановителя истинной веры, возрождение общины. Затем цикл повторяется»⁶².

В то же время, А.В.Малашенко подчеркивает, что «в известном смысле можно говорить и о близости салафитского к исламскому реформаторству, поскольку обе они ориентированы на выполнение одного и того же общественного заказа – придать глобальному мусульманскому социуму (исламской нации – «аль-умма аль-исламийя») импульс развития, сделать его конкурентоспособным относительно Запада»⁶³. Аналогичной точки зрения придерживается и З.И.Левин, утверждающий в своих научных трудах, что реформизм в исламе представляет собой «салафитский модернизм», а фундаментализм – «охранительный салафизм»⁶⁴. По мнению ученого, «и модернизаторы, и охранители равно хранят верность мусульманской догматике, равно опираются на морально-этическую платформу своих учителей. Но, отталкиваясь от общих принципов, они приходят к разным выводам относительно путей развития мусульманской общины, средств и методов достижения идеальной цели. ...Одни ориентированы на модернизацию мусульманской общины при сохранении ее своеобразия на фундаменте «чистого» ислама... Модернизаторы стремятся примирить раннеисламский идеал с действительностью. Приоритет исламских ценностей они признают едва ли не исключительно в духовной сфере жизни человека. Они выступают за государство в духе ислама, а не на основе господства шариата. Их пароль: «Вперед с Кораном»⁶⁵. Что касается «охранителей», то они «напротив призывали (и призывают) мусульман к активной борьбе с колониализмом, засильем Запада... Они отвергают западный образ жизни и мыслей как противный исламу. Они стремятся архаизировать действительность, изменить современные политические и социокультурные структуры в духе раннеисламского идеала – мединской общины времен пророка, внедрить шариат в жизнь уммы в качестве ее единственного регулятора. Их пароль: «Назад к Корану»⁶⁶.

Важным также представляется определение соотношения между исламом, его идейными течениями (традиционализм, фундаментализм, модернизм) и исламским радикализмом (исламизмом). Сегодня в науке существуют два полярных подхода к рассмотрению указанной взаимосвязи.

⁵⁹ Игнатенко А.А. Указ. соч. – С. 116-117.

⁶⁰ См.: Landau-Tasserou Ella. The “cyclical reform”: a study of the mujaddid tradition // Studia Islamica. - Paris, 1989. - Vol. LXX. - P. 81.

⁶¹ См.: Ibn' Asakir's apology // The Theology of al-ash'ari / Publ. by Richard J. McCarthy. - Beirut: Imprimerie catholique, 1953. - P. 157-158.

⁶² Игнатенко А.А. Указ. соч. – С. 116-117.

⁶³ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М., 2001. – С. 69.

⁶⁴ См. об этом: Левин З.И. Общественная мысль на Востоке. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – С.43-53.

⁶⁵ Левин З.И. Мусульманское реформаторство и политика / Ислам и исламизм / Под общ. ред.

Е.М.Кожюкина, В.М.Максименко. – М., 1999. – С. 52.

⁶⁶ Там же.

Первый заключается в утверждении, что радикалы ислам просто используют, исламом прикрываются, маскируются, не имея при этом никакого отношения к нему. При этом утверждается, что ислам – религия любви, умеренности, милосердия и справедливости, следовательно, он (ислам) не имеет и не может иметь никакого отношения к дестабилизирующим общество процессам, сопровождающимися акциями насилия, вплоть до терроризма.

Второй подход, в противоположность первому, напротив, сознательно формирует образ ислама как религии насилия и вражды, утверждая о наличии эндогенных оснований радикализма в исламе.

Как представляется, и в теоретическом и практическом плане реально может проявляться и первая и вторая модель, как впрочем, что наблюдается еще чаще, их промежуточные формы. Однако в любом случае можно утверждать о том, что существует сложная и напряженная связь исламизма с исламом: всякий исламист – мусульманин, но не всякий мусульманин – исламист⁶⁷.

В отношении определения самого термина «исламский радикализм» также имеются различные точки зрения. Если в середине 90-х годов «исламизм» трактовался как «новый фундаментализм»⁶⁸, в конце 90-х – как «предельно политизированная составляющая часть ислама»⁶⁹, то сегодня его чаще употребляют в значении «политический ислам», а «исламистами» («исламийюном») на Ближнем Востоке нередко называют уже всех тех, кто активно использует исламскую религию как средство достижения политических целей⁷⁰.

Одновременно подчеркнем, что исламский радикализм, как социально-политическое явление, существует в двух основных формах: как идеологическая доктрина и в качестве основанной на этой доктрине социально-политической практике. Радикализм, как теоретико-философское течение, – явление, характерное не только для эпохи индустриального общества, но и для более ранних фаз его исторического развития. Однако при нарастании социально-политических и экономических кризисов, неизбежных в условиях трансформации и модернизации общества, обращение к радикальной идеологии, ее развитие, представляются вполне закономерной реакцией людей. Основное содержание теоретико-философского направления радикализма заключается в поиске всеобъемлющей альтернативы: когда по тем или иным причинам рушится господствующая в обществе вера или идеология, жизненные ценности также теряют свой смысл, поскольку смысл этим ценностям придает определенная идеология (или религия). Идеология и религия, ислам в частности, неразделимы, рост силы одной всегда связан с ослаблением другой. На определенных исторических этапах развития общества религия-вера трансформируется в религию-идеологию. Замена же религиозной веры идеологией выражает собой попытку «спасения мира от зла» насилием, то есть, по сути, политическими средствами⁷¹.

Для достижения такого рода целей задействуются структурно оформленные, иерархически упорядоченные объединения граждан: как официально зарегистрированные

⁶⁷ Исламизм: глобальная угроза?/Серия: Научные доклады. № 2. Ноябрь 2000 г. – М.: Научно-исследовательский институт социальных систем, 2000. – С. 5.

⁶⁸ См.: Умнов А.Ю. Исламский фундаментализм на Среднем Востоке // Вести Моск, ун-та. Сер. 13, Востоковедение. – 1994. - № 3. – С. 46, 50.

⁶⁹ Сажин В.И. Указ. соч. – С. 207-209.

⁷⁰ Поляков К.И. Указ. соч. – С. 14.

⁷¹ Поздняков Э.А. Философия политики. – М., 1994. – С.233.

политические партии и общественно-политические движения, так и нелегальные организации, выступающие за немедленное отстранение от власти правящей элиты, слом утвердившихся в государстве социальных, правовых и экономических отношений.

Таким образом, когда мы говорим об «исламском радикализме», речь идет о реализации проекта по созданию политических условий для применения исключительно исламских (шариатских) норм общественной жизни во всех сферах человеческой жизнедеятельности. Именно поэтому исламизм называют политическим исламом или политизированным исламом. Поскольку же нигде в мире в настоящее время не существует государства, в котором все без исключения аспекты жизнедеятельности общества регулировались бы только и исключительно исламскими (шариатскими) нормами, то реализация исламистского проекта, без сомнения, предполагает глубинную и широкомасштабную социальную трансформацию всего мирового сообщества.

Однако, по нашему мнению, наиболее точно сущность явления «исламизм» определена шведской исследовательницей Л.Йонсон, которая считает, что радикальные исламские политические движения (в теории и на практике – И.Д.) выступают частью (выделено мною – И.Д.) более широкой тенденции реисламизации общества и политизации ислама⁷². Другими словами, «исламский радикализм» представляет собой лишь крайнюю часть всех течений в рамках «политического ислама».

Исходя из такой постановки вопроса, можно говорить о том, что все три разновидности, или идейные течения в исламе (традиционализм, фундаментализм и модернизм) неоднородны. В аналитических целях каждое из них достаточно условно можно подразделить на несколько составляющих, например, на «нормальную» («религия-вера») и «аномальную» («религия-идеология», или радикальная часть «политического ислама»). Разумеется, возможна и иная, более детальная, классификация.

Иначе говоря, понятие «исламский радикализм» (или «исламизм») применимо только к определенным частям всех трех идейных течений. Отсюда, в частности, следует, что термины «исламский радикализм» и «фундаментализм» (а также «традиционализм» и «модернизм») далеко не тождественны. «Нормальный» фундаментализм, как и «нормальные» составляющие других идейных течений в исламе («религия-вера»), вполне имеют право на существование. Более того, эта их составляющая в максимальной степени согласуется с эталонным исламом, или с исламской ортодоксией. Радикальная же часть присутствует (или может присутствовать) во всех трех течениях.

Аналогичной точки зрения придерживается и российский исследователь В.И.Сажин, который, выделяя четыре основные течения исламизма (радикального ислама), предлагает следующую его классификацию: первое он характеризует как «адаптацию и синтез», второе – как «консервативное», или «традиционалистское», третье – фундаментализм и четвертое – радикальный фундаментализм, непосредственно связанный с терроризмом⁷³.

Как представляется, степень радикализации фундаментализма сегодня выше, чем других течений, но, в принципе, это обстоятельство не меняет существа вопроса. Поэтому, говоря о радикализме в исламе, мы должны иметь в виду некую суммарную слагаемую «радикализма»: в традиционализме, реформизме и фундаментализме.

⁷² Йонсон Лена. Политический ислам и конфликты в Евразии // Центральная Азия и Кавказ. – 1999. - № 4(5). – С. 56.

⁷³ Сажин В.И. Указ. соч. – С.207-209.

Одновременно можно говорить о двух уровнях исламизма – умеренном и ультрарадикальном. Именно второй уровень и проявляется в форме экстремизма и терроризма. Такой точки зрения придерживается большинство современных исследователей этого явления. В ряде стран (Египет, Ливан и др.) такого рода теоретическая посылка используется на практике: здесь дифференцированно подходят к двум главным течениям в радикальном исламе. С одной стороны, «умеренных» привлекают к участию в политической (в том числе парламентской) борьбе, интегрируют их в сферу экономики, органы управления всех уровней и т.п. при сохранении контроля со стороны властей за проводимой ими деятельностью, а с другой стороны применяют жесткие административные, порой даже репрессивные, меры против исламских экстремистов⁷⁴.

В то же время, из общей теории радикализма⁷⁵ известно, что данный феномен (радикализм) не имеет однозначно позитивного или негативного смысла, поскольку тот или иной оценочный момент зависит от конкретного политико-культурного контекста. Действительно, релятивизм является одной из наиболее существенных черт радикализма, в том числе и «исламского». Радикализм не стоит считать крайним течением в политизированном исламе (в качестве таковых выступают экстремизм и терроризм – И.Д.), поскольку существует, или может существовать, например, радикализм решительных мусульманских реформаторов конструктивного толка.

Однако вопрос о наполнении термина «исламский радикализм» конкретным содержанием до сих пор остается открытым, поскольку единого, общепринятого определения этого явления до сих пор не существует. Имеется лишь точка зрения конкретных исследователей или исследовательских структур на этот счет.

В частности, в научном отчете Российского института стратегических исследований исламский радикализм (или «исламизм») определяется «как использование политическими группировками исламских лозунгов и элементов учения ислама как идеологической платформы, отличающих их от других общественных формирований, в ходе борьбы за власть со своими политическими противниками. Эта борьба может проходить как в пределах законных для той или иной страны методов, так и выходить за их рамки»⁷⁶.

В свою очередь, А.А.Игнатенко квалифицирует «исламизм» «как идеологию и практическую деятельность, ориентированные на создание условий, при которых социальные, экономические, этнические и иные проблемы и противоречия любого общества (государства), где наличествуют мусульмане, а также между государствами будут разрешаться исключительно с использованием исламских норм, прописанных в шариате (системе нормативных положений, выведенных из Корана и Сунны)»⁷⁷.

⁷⁴ Тишков В.А. Стратегия противодействия экстремизму // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. ИЭА РАН. – М., 1999. – № 23. – С. 7.

⁷⁵ См.: Авцинова Г.И. Политический радикализм в России: концептуальные подходы к понятию и пути нейтрализации // Вестник Московского университета. Серия 12. Социально-политические исследования. – 1995. – №№ 3-4; Она же. Политический радикализм как одна из российских традиций // Власть. – 1996. – № 3; Демидов И.И. Политический радикализм как источник правового нигилизма // Государство и право. – 1992. – № 4; Кириллова Е.А. Очерки радикализма в России XIX века. Философско-исторические концепции 40-60-х годов. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1991; Neumann M. What's left? Radical politics and the radical psyche. – N.Y., 1988; Trainer F.E. Reconstructing radical development theory // Alternatives. Social transformation and humane governance. – 1989. – October. – Vol. XIV. – N 4.

⁷⁶ Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России / Научный отчет РИСИ / Под. общ. ред. Е.М.Кожокина. – М., 1995. – С. 13.

⁷⁷ Исламизм: глобальная угроза? / Серия: Научные доклады. № 2. Ноябрь 2000 г. – М.: Научно-исследовательский институт социальных систем, 2000. – С. 4.

В то же время, как уже отмечалось, исламизм и его крайние формы проявления свойственны не только фундаментализму. Особенно остро процесс исламизации происходит в периоды резкой трансформации общества (революции, перестройки, смуты и другие социально-политические явления, как правило, обусловленные системными кризисами), когда стремительно политизируются и радикализуются все течения в исламе, происходит их видимое сближение по основным категориальным параметрам с фундаментальным исламом. Сказанное, прежде всего, относится к традиционному исламу, модернистские же тенденции в такие периоды и вовсе затухают.

При таком понимании проблемы термин «исламский радикализм» можно определить следующим образом: это - идеологическая доктрина и основанная на ней социально-политическая практика, которые характеризуются нормативно-ценностным закреплением идеологического, политико-мировоззренческого и даже вооруженного противостояния мира «истинного ислама» по отношению к миру «неверных» вовне и миру «неистинной веры» внутри ислама и требуют абсолютного социального контроля и мобилизации (служения идее) своих сторонников⁷⁸.

Из этого следует, что основу духовной базы современного радикального исламского движения составляют, прежде всего, системообразующие элементы фундаментализма (как суннитского, так и шиитского). Но чаще на практике идеологическими обоснованиями практических действий исламских радикалов, экстремистов и террористов выступают доктрины в смешанных формах (синтетические, синкретические и даже эклектические), например, фундаментализма и национализма. В частности, в идеологическом обосновании экстремистской деятельности афганского движения «Талибан», палестинской «Джихад Ислами», турецкой «Боз курт», групп чеченских «ваххабитов» и т.д. лежат идеи смешанного фундаменталистско-националистического типа. Даже проиранские группировки, такие как ливанский «Хезболлах», нельзя назвать полностью фундаменталистскими, поскольку в основании их идеологических воззрений лежит концепция «веляят-е факих» («хокумат-е эслами», или «исламское правление»), полностью не совпадающая с принципами шиитского фундаментализма.

Что касается крайних и наиболее опасных проявлений радикализма в исламе, то они выступают в форме экстремизма и терроризма. «Исламский экстремизм»⁷⁹, по нашему мнению, представляет собой ультра-радикализм, который, в отличие от радикализма, не амбивалентен, однозначно имеет негативный смысл и в практическом плане характеризуется использованием таких методов ведения борьбы, которые выходят за рамки законных с точки зрения международного права. В свою очередь, «исламский терроризм»⁸⁰ выступает крайним проявлением экстремизма. Наиболее «узким» и опасным

⁷⁸ *Добаев И.П.* Исторические и доктринальные корни исламского радикализма, его современные проблемы и течения // Центральная Азия и Кавказ. – 2001. - № 2(14). – С. 148.

⁷⁹ См., в частности, об этом: *Арухов З.С.* Экстремизм в современном исламе. – Махачкала: «Кавказ», 1999; *Грачев А.С.* Тупики политического насилия. Экстремизм и терроризм на службе международной реакции. – М., 1982; *Добаев И.П.* Исламский радикализм в международной политике. – Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2000. – С. 13-14; *Коровиков А.В.* Исламский экстремизм в арабских странах / АН СССР. Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1990; *Морозов И.Л.* Левый экстремизм в современном обществе: особенности стратегии и тактики // Полис. – 1998. - № 3; Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России / Научный отчет РИСИ / Под. общ. ред. *Е.М.Кожокина*. – М., 1995 и др.

⁸⁰ См. о терроризме: Белая книга российских спецслужб. – М.: ИИА «Обозреватель», 1996. – С. 124; *Витюк В., Эфиров С.* «Левый» терроризм на Западе. История и современность. – М.: Наука, 1987; *Гаджикович Р.* Терроризм и пропаганда / Сб. ИНИОН «Актуальные проблемы Европы. Проблема терроризма. – М., 1997; *Корни и психология террора* // Дуэль. – 1999. - № 14; *Ляхов Е.Г.* Терроризм и межгосударственные отношения. – М.: Международные отношения, 1991; *Ляхов Е.Г., Попов А.В.* Терроризм: национальный, региональный и международный контроль. – М., Ростов н/Д: Изд-во РЮИ МВД РФ, 1999; *Jenkins B.*

явлением в цепочке радикализм – экстремизм - терроризм следует считать феномен последнего. Поэтому сводить понятие «исламский радикализм» к более узким явлениям – «экстремизму» и «терроризму» - нельзя. Игнорирование этого требования в теории ведет к тому, что ставится знак равенства между ними, их идеологиями и практикой. Зачастую эти понятия, как уже отмечалось выше, также отождествляются с фундаментализмом, что в принципе неверно.

В то же время подчеркнем, что экстремизм и терроризм, как и радикализм, проявляются в качестве идеологических доктрин и основанных на них социальной и политической деятельности. При этом их идеологические доктрины опираются на разнообразные теоретические конструкты. Основной функцией радикальных и ультрарадикальных идеологий является оправдание практической деятельности исламских радикалов, экстремистов и террористов, а также социальная и политическая мобилизация своих сторонников для участия в «священной борьбе» за «истинную веру». Как социально-политическая практика исламизм выступает инструментом конкретных политических сил, средством и одновременно способом давления на политику.

1.2. Классификационные основания исламского радикализма

Исламизм существует не только как некая система представлений, но реализуется в деятельности конкретных мусульманских государств, партий, движений, групп и т.д. Деятельность радикальных исламских организаций обширна и многообразна. Исламисты используют весь арсенал имеющихся в их распоряжении средств и методов: от законных до противоправных, вплоть до террористических.

Сегодня исламские радикалы находятся у власти только в Иране и Судане. В 1996-2001 гг. Афганистаном управляли представители радикального движения «Талибан», в Турции исламисты входили в правительственную коалицию до конца июня 1997 г., а в Йемене – до мая 1997 г.

В других странах они действуют либо легально, либо нелегально, подвергаясь преследованиям со стороны правящих режимов, либо находятся на полуполюгальном положении. И везде, кроме Ирана и Судана, они находятся в оппозиции к правящим режимам, выступают их основными противниками.

Вместе с тем, несмотря на все многообразие современного радикального исламского движения и происходящих в нем процессов, в нем можно выделить два основных течения (крыла), различающихся друг от друга по методам деятельности: «умеренно-радикальное» и «ультрарадикальное» (экстремистское). Хотя такая классификация носит достаточно условный характер, тем не менее, она способствует выработке правильного подхода при изучении той или иной исламистской группировки и определения соответствующего к ней отношения. Следует также отметить, что далеко не все радикальные исламские организации можно однозначно отнести к тому или иному крылу, так как во многих из них присутствуют обе эти составляющие. Такого рода структуры будем называть исламистскими организациями «смешанного» типа.

Тем не менее, несмотря на такую классификацию, следует подчеркнуть, что все радикальные исламские группировки объединяет общая цель по созданию на территории своих стран (либо отдельных их частей) «исламских государств», что предполагает радикальные преобразования по исламизации всех социально-экономических и политических институтов государства. Речь идет об образовании законодательных органов в соответствии с законами шариата, формировании всех ветвей исполнительной власти по исламской модели общества и построении так называемой «исламской экономики».

Единого представления о характере формирования законодательной и исполнительной властей на исламских принципах среди идеологов мусульманского радикализма нет. Поэтому наибольший интерес в этом плане, естественно, представляет опыт Исламской Республики Иран (ИРИ), где уже более двадцати лет осуществляется исламское правление. Известно, что лидер «исламской революции» аятолла Р.Хомейни предпринял попытку реализации в своей стране разработанной им концепции «исламского правления» («веляят-е факих»), которая входит в противоречие с шиитским догматом о невозможности справедливого правления в исламском государстве до прихода скрытого двенадцатого имама («махди»), поскольку, согласно имеющемуся в шиизме положению, именно через посредничество «махди» осуществляется связь между шиитской общиной и Аллахом⁸¹. Р. Хомейни порвал с этим схоластическим подходом, заявив о возможности существования третьего, исламского, пути развития на принципах справедливости и улучшения благосостояния всего населения в результате правильного управления страной со стороны одного лидера – факиха.

Несмотря на непринятие этой концепции практически всеми высшими религиозными авторитетами в иранском государстве, которые отстаивают принцип невмешательства духовенства в непосредственное управление государственными делами⁸², «веляят-е факих» до сих пор является определяющей в деле государственного строительства и управления в ИРИ.

Согласно этой концепции, органы власти в Иране построены таким образом, что ведущее положение в политической системе на всех уровнях занимают религиозные деятели, а главным звеном этой системы является духовный лидер государства (первоначально аятолла Хомейни, а после его смерти – аятолла Хаменеи). Согласно статье 110 Конституции ИРИ, ему предоставлены беспрецедентные права в области законодательной, исполнительной и судебной властей, решении вопросов войны и мира, назначении и смещении ряда должностных лиц и т.д.

Хотя в Конституции (статьи 58 и 114) говорится о том, что именно народ выбирает президента и членов «Собрания исламского совета» («Маджлес-е шоура-йе эслами», или парламента), решающую роль в определении всех аспектов политики играют религиозные деятели. Они составляют абсолютное большинство в «Собрании», которое выполняет скорее не законодательные, а служебные функции – поиск в «священных источниках» положений и установлений, которые отвечали бы на возникающие жизненные проблемы. Следует отметить, что над «Собранием» стоит так называемый «Совет экспертов» («Наблюдательный совет» или «Совет по охране конституции»), состоящий из знатоков шариата. Они, как правило, представляют консервативное крыло в политическом спектре

⁸¹ Табатабаи, Сейид Мохаммед Хосейн. Баррасиха-йе эслами (Исламское исследование). – Тегеран, 1976. – С. 169-229.

⁸² Дружиловский С.Б. О теории и практике исламского правления в странах Среднего Востока (Иран, Афганистан, Турция) / Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. – М.: ИВ РАН, «Крафт», 2001. – С. 61

республики. Из двенадцати его членов шесть одобряются парламентом, а остальные назначаются духовным лидером. В задачу этого Совета входит проверка решений межджлиса на предмет их соответствия шариату. По сути, этот орган имеет право вето в отношении любого решения.

Однако характерным моментом в политическом курсе Ирана после победы на президентских выборах 1997 г. представителя реформистского течения Хатами является то, что растущие разногласия в правящей верхушке в последние годы становятся все более очевидными. Некоторые существенные элементы шиитско-исламского радикализма, содействовавшие в период «исламской революции» сплочению большей части оппозиции на борьбу против шахской диктатуры, ныне служат интересам лишь консервативного крыла исламистов. По этой причине, пытаясь перехватить инициативу, их либеральное крыло, возглавляемое М.Хатами, добивается построения «гражданского общества» в рамках существующего исламского строя, обеспечения некоторого развития демократии и свободы слова. Именно Хатами ввел в политический лексикон Ирана понятие «исламская демократия», назвав ее одной из главных целей исламской революции 1978-79 гг.⁸³

Одновременно существенно снизился «экспорт исламской революции» вовне страны. Через два десятилетия после победы идей «исламского правления» в Иране постепенно наблюдается отход, по крайней мере, части ее руководства от идей и практики экстремизма к исламизму в его умеренной форме.

В определенной степени аналогичная ситуация наблюдается и в Судане, где у власти с 1989 г. находится радикальный исламский режим генерала аль-Башира, духовным авторитетом которого является лидер суданских фундаменталистов Хасан ат-Тураби. Если «раннего» ат-Тураби можно было отнести к добросовестным последователям идеологов египетского движения «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банни, и особенно экстремистски настроенного Сейида Кутба, то его более поздние работы свидетельствуют об известном изменении взглядов автора в сторону исламского «модернизма» и «реформизма». Реалии общественной жизни потребовали от суданских «возрожденцев» отказа от использования в качестве главных методов реализации своих исламистских устремлений обвинение мусульман в ереси (такфир) и духовный уход из погрязшего в греховности общества (хиджра). Более того, они избрали путь относительно широкой консолидации не только со своими сторонниками и единомышленниками, но, временами, даже с идейными попутчиками. Утрачивая, таким образом, свой крайний радикализм с точки зрения чистоты идеологической доктрины фундаментализма, сторонники исламистского «Национального исламского фронта» уже не могли быть полностью отождествляемы с ультра-радикальными исламскими группировками⁸⁴.

Таким образом, на примере Ирана и Судана можно видеть, что со временем ультра-радикализм и экспансионистские замыслы приходящих к власти радикальных исламских режимов постепенно под воздействием геополитических и иных реалий угасают. Реализуется известный в политологии принцип: «левые» - «правеют», а «правые» - «левеют».

Что касается так называемой «исламской экономики», то она, согласно идеологическим концепциям теоретиков исламизма, базируется на трех основных положениях: система

⁸³ Алиев С.М. Современное исламское возрождение и его особенности (на примере Афганистана, Ирана и Турции) / Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. – М.: ИВ РАН, «Крафт», 2001. – С. 30-31.

⁸⁴ См.: Поляков К.И. Указ. соч. – С. 64-66.

наследования определяется только шариатом, должно действовать особого рода налогообложение – «закят», категорически запрещается ростовщический процент – «риба».

Система наследования исключает волеизъявление владельца имущества и заранее определяет дробление наследства на части, распределяемые между многочисленными родственниками. Тем самым, по мнению теоретиков «исламской экономики», исключается концентрация капитала в одних руках. В течение жизни нескольких поколений капиталы, проходя через такую систему наследования, распределяются примерно поровну между всеми членами мусульманского общества.

Закят (своеобразный подушный налог с богатства, идущий на помощь бедным членам общины, на развитие Ислама, его размер строго расписан для различных видов имущества – И.Д.) должен способствовать поступлению значительных средств в бюджет «истинно исламского государства». В результате подобного рода благотворительности, якобы, создается возможность решения социальных проблем беднейших слоев населения за счет богатых, которые станут 2-3 % своей собственности ежегодно отдавать в общинный фонд. Запрещение ростовщического процента, по мнению теоретиков «исламской экономики», не позволяет приобретать и накапливать богатства, источником которых не являются усилия самого человека в той или иной области «законной» экономической деятельности. На этом, в частности, построена работа так называемых «исламских» (или «беспроцентных») банков.

Сочетание трех вышеуказанных принципов и гарантирует, по убеждению теоретиков исламизма, равенство и гармонию в экономической сфере социальных отношений, материальное благополучие населения.

«Исламское государство», согласно взглядам идеологов исламского радикализма, может быть построено как мирным, так и вооруженным путем. Если первого пути придерживаются «умеренные» исламисты, то второй в качестве главного выбрали «экстремисты».

К умеренно-радикальному крылу относятся организации, группы, отдельные лидеры, отказавшиеся (по крайней мере, на словах – И.Д.) от экстремистских, а, тем более, террористических, методов борьбы. «Исламское государство», согласно взглядам идеологов «умеренных», может быть построено мирным путем. В этой связи главный упор они делают на ведение пропагандистской работы среди населения, осуществляя так называемый «исламский призыв» (да'ва), с целью завоевания их голосов в ходе свободных выборов и прихода к власти легальным путем. Характерным представляется то обстоятельство, что исламские радикалы, в принципе отвергая демократические принципы государственного управления, тем не менее, используют их для достижения своих целей. Отмеченный парадокс объясняется тем, что их отказ от террористической деятельности, как правило, является вынужденным шагом, продиктованным опасением репрессий со стороны властей. Ведение исламистами политической игры по общепринятым в современных условиях правилам рассматривается ими всего лишь как временное перемирие с «неверными», выступающими в лице официальных властей. Предпосылкой такого перемирия, согласно традиционному исламскому толкованию права, является временная (военная или политическая) слабость «правверных». После восстановления силы борьбу с «неверными» следует продолжить. Таким образом, нет сомнения в том, что в случае прихода к власти исламисты отбросят демократические принципы государственного устройства и приступят к претворению в жизнь идей по

радикальному переустройству политической и социально-экономической системы государства.

Одним из наиболее известных идеологов этого крыла «исламского радикализма» является основатель и лидер партии «Джамаат-и Ислами» пакистанец ал-Маудуди, признанный теоретик исламского фундаментализма, автор популярной в исламском мире теории «исламского государства». Теоретическое наследие Маудуди, насчитывающее более 120 книг и тысячи статей, затрагивает самый широкий спектр проблем: от вопросов государственного устройства и исламской конституции до положения женщины в исламском обществе. Выдвинутые им в рамках исламского фундаментализма идеи оказали значительное влияние на государственное строительство в Пакистане. Однако характерным представляется то обстоятельство, что за историю существования Пакистана взгляды Маудуди претерпели значительную эволюцию от консервативно-утопических идей в духе «мединской модели» к признанию возможностей ограниченного использования демократических институтов в современном исламском государстве⁸⁵.

Сразу же после возникновения в 1947 г. государства Пакистан Маудуди выдвинул лозунг о необходимости его превращения в «истинно исламское» государство и активно включился в политическую и идеологическую борьбу вокруг проектов будущей конституции государства. Итогом этого стали 22 принципа построения «исламского государства»⁸⁶. В основе этой теории лежит принцип верховного суверенитета Бога. Это положение интерпретируется как обладание им (Богом) законодательной властью в юридическом и политическом смысле этого слова. Суверенитет принадлежит Богу, промежуточной инстанцией между ним и народом выступает эмир (или халиф), на которого возлагается управление делами исламского государства. Как писал Маудуди, «при проведении выборов эмира особо учитываются праведность, всестороннее знание ислама, умение управлять народом в мирное и военное время...»⁸⁷. Эмир контролирует работу всех ветвей власти, а окончательное решение принимается только им. Функции остальных органов заключаются в необходимости разрабатывать рекомендации, которые могут быть приняты, а могут и не быть приняты халифом⁸⁸. В этих целях для оказания помощи эмиру всеобщим голосованием избирается совещательный орган – Маджлис-и Шура (Консультативный Совет). Эмир при управлении страной обязан консультироваться с членами Шуры. В то же время, эмир имеет право накладывать вето на решения Консультативного Совета, а также распускать Шуру. Спорные вопросы, возникающие между эмиром и Шурой, выносятся на всеобщее обсуждение (референдум)⁸⁹.

Однако следует особо подчеркнуть, что первоначально Маудуди был сторонником диктаторской формы правления, выступая за предоставление правителю (эмиру) неограниченных полномочий, против проведения выборов на партийной основе, за ограничение избирательных прав женщин и немусульман. Однако уже к началу 70-х годов его взгляды претерпели существенные изменения. Маудуди и его партия признают необходимость всеобщих выборов на партийной основе, требуют созыва выборной ассамблеи, получающей ограниченное право законотворчества, допускают участие немусульман и женщин в работе парламента.

⁸⁵ Гарева Г.И. Исламский фундаментализм и опыт государственного строительства в Пакистане / Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. – М.: ИВ РАН, «Крафт», 2001. – С. 237.

⁸⁶ Binder Leonard. Religion and politics in Pakistan. – Berkley and Los Angeles, 1960. – P. 217.

⁸⁷ Маудуди А.А. Образ жизни в исламе – М.: «Сантлада», 1993. – С. 40.

⁸⁸ Плешов О.В. Исламизм и номинальная демократия в Пакистане / Ислам и политика / Отв. ред. В.Я.Белокриницкий и А.З.Егорин. – М.: ИВ РАН и «Крафт», 2001. – С. 222.

⁸⁹ Bahadur K. The Jama'at-i-Islami of Pakistan. – New Delhi, 1977. – P. 142.

Законодательная и правовая деятельность в исламском государстве, по Маудуди, должна была осуществляться строго в рамках шариата: «В отношении вопросов, допускающих неоднозначное толкование, преданные религии люди обязаны стараться выявлять правильное решение, наиболее отвечающее истинному смыслу шариата». Подобные вопросы должны передаваться на рассмотрение комиссии из богословов и правоведов при Шуре⁹⁰.

Оптимальной формой государственного устройства Маудуди считал «теодемократию». Во главе исламского государства, писал он, должны стоять «улемы нового типа», сочетающие в себе «набожность муджтахидов с современным мировоззрением»⁹¹.

Создание исламского государства Маудуди рассматривал как конечный результат «исламской революции», отличительной чертой которой является моральное совершенствование граждан на основе постулатов ислама, а не радикальное изменение социально-экономической структуры общества. Эта революция, считал Маудуди, приведет к утверждению «совершенного общественного порядка, при котором сможет процветать добродетель, а все формы эксплуатации, несправедливости ...будут предотвращены и подавлены». Речь идет, подчеркивал он, об образе правления, подобном правлению пророка⁹².

В наибольшей степени идеи Маудуди нашли отражение в практике государственного строительства в Пакистане с приходом к власти в 1977 г. военного диктатора Зия-уль-Хака, выдвинувшего программу по исламизации страны. Тогда в Пакистане была введена система выборов по религиозным общинам, были учреждены «Консультативные советы» провинциального и общегосударственного уровней. Был осуществлен возврат к шариатской системе уголовного права «хууд». В рамках исламизации экономики были введены налоги «закат» и «ушр», запрещено взимание ростовщического процента «риба», был создан исламский идеологический Совет, призванный осуществлять контроль за соблюдением предписаний ислама в сфере искусства, литературы и образования⁹³.

Маудуди последовательно выступал против построения исламского государства силовым путем. В одной из своих лекций, обращаясь к молодежной аудитории, в целях достижения стоящих перед исламским обществом задач, он не рекомендовал осуществлять свою деятельность по типу подпольных группировок и призывал исключить применение насилия и оружия для изменения существующего строя. Более того, насильственный метод характеризуется им как поспешный и малоперспективный, хотя он, казалось бы, и подразумевает достижение цели кратчайшим путем. По его мнению, наиболее приемлемое решение для мусульманской общины и каждого, кто занимается распространением исламского призыва – это проведение мирного и верного в своей конечной цели переворота посредством открытой и самой широкой пропаганды, обращенной к умам и сердцам людей⁹⁴.

В комментарии к книге «Ал-‘Акида ат-тахаввийа» другой представитель «умеренного радикализма» в исламе Насир ад-Дин ал-Албани указывает на необходимость создания государства ислама в сердцах мусульман, а не путем военного переворота и низложения власти правителей. Подобную практику он относит к нововведениям («бид’а», мн.

⁹⁰ Маудуди А.А. Образ жизни в исламе. – С. 41.

⁹¹ Maududi A.A. Islamic law and constitution / Khurshid Ahmad trans. and edit. – Lahore, 1960. – P. 47-60.

⁹² Гареева Г.И. Указ. соч. – С. 235.

⁹³ Гареева Г.И. Указ. соч. – С. 236.

⁹⁴ Маудуди А.А. Ислам сегодня. – М.: «Сантлада», 1992. – С. 26-27.

«бида'») современной эпохи⁹⁵, противоречащим текстам шариата, так как, согласно им, изменению и реформированию, прежде всего, подлежит душа человека: «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними»⁹⁶.

Сирийский ученый Мухаммад Са'ид Рамадан ал-Бути, развивая тезис о не силовом пути построения исламского общества, напоминает, что установление в стране исламского строя и развитие основ исламской государственности должно происходить не иначе, как по воле Всевышнего. Для этого необходимо, во-первых, чтобы требования ислама выполнялись самими людьми, стремящимися к построению исламского общества, затем – их родственниками и детьми; во-вторых, тем, кто к ним стремится, и, в-третьих, всем им следует многократно поминать Аллаха, всецело уповать на его волю и просить господней помощи. Практика, основанная на этих принципах, считает ал-Бути, сама собой исключает возможность применения силы для того, чтобы изменить существующую ситуацию. В то же время это свидетельствует о необходимости ориентироваться исключительно на распространение исламского призыва, призванного подготовить благоприятные условия для грядущих изменений в общественной жизни мусульман⁹⁷.

Сегодня «умеренно-радикальные» исламские группировки в одних странах действуют легально (например, алжирское «Движение общества мира», йеменский «Ислах», иорданские «Братья-мусульмане» и др.), в других же – полужизненно (египетские «Братья-мусульмане», «умеренные» крылья алжирского «Исламского фронта спасения» и тунисской «Ан-Нахды» и др.) и даже нелегально (сирийские «Братья-мусульмане», филиалы международной организации «Аль-Каида» и др.).

Легально действующие радикальные исламские организации имеют возможность беспрепятственно распространять свои идеи, правда, зачастую в завуалированном виде, заявляя при этом о своей приверженности демократическим принципам государственного устройства, к миру, отказу от насилия. При этом они ведут постоянную работу по координированию усилий всех исламистских сил в целях достижения власти. Правящие режимы во многих странах вынуждены терпеть деятельность «легальных умеренных» из опасения, что запрет может привести к определенному расколу в обществе, заставит «умеренных» перейти на экстремистские позиции, что укрепит роль и значение ультра-радикалов.

Полужизненно действующие группировки, как правило, относятся к исламистским организациям «смешанного» типа, то есть к таким, которые нередко для реализации своих далеко идущих планов создают в своих структурах две подструктуры: легальную и нелегальную (например, египетские «Братья-мусульмане», ливанская «Хезболлах» и др.). Их легальные части осуществляют публичную деятельность, практически не отличающуюся от деятельности собственно «легальных умеренных группировок». В частности, их сторонники привлекают на свою сторону широкие слои населения путем чтения в мечетях проповедей соответствующего содержания, предоставления гуманитарной помощи нуждающимся в ней людям, строительства мечетей и больниц, сбора пожертвований и т.д.

Члены нелегальных структур полужизненных группировок, как и собственно нелегальных организаций «умеренных», загнанные властями своих стран в подполье, как правило, являются носителями экстремистских взглядов и допускают применение насилия во всех

⁹⁵ См. об этом: Ал - 'Акида ат-тахаввийа. Комментарии и примечания *Насир ад-Дин ал-Албани*. Ал-Матаб ал-ислами. – Бейрут, 1404/1984. – С. 47.

⁹⁶ Сура «Гром», аят 11. Перевод И.Ю.Крачковского.

⁹⁷ *Ал-Бути, Мухаммад Сайид Рамадан*. Хаказа фа-л-над'у ила-л-ислам. – Дамаск, б/г. – С. 48-49.

его формах. В этом смысле они ничем не отличаются от ультра-радикалов (экстремистов и террористов).

Немаловажное значение организации «умеренных» исламских радикалов придают налаживанию связей и координации совместных усилий, с тем, чтобы повысить эффективность своей деятельности. В этих целях ими регулярно проводятся встречи, консультации, диалоги и т.п. Например, в мае 1996 г. в Стамбуле (Турция) состоялась первая международная конференция радикальных исламских группировок, на которой было принято решение о создании Всемирной исламской организации с единым централизованным управлением.

Сознавая угрозу, исходящую от исламистов, в том числе и «умеренных», власти некоторых мусульманских стран препятствуют им в проведении «исламского призыва», запрещая участвовать в политической борьбе. Там же, где они действуют легально, правящие режимы предпринимают меры по недопущению чрезмерного роста их влияния среди населения, нередко при этом прибегая к весьма решительным мерам.

В частности, после победы в ходе состоявшегося в декабре 1991 г. первого тура парламентских выборов в Алжире радикальной группировки «Исламский фронт спасения» власти АНДР аннулировали его итоги, а затем запретили деятельность этой организации. Другим примером является отставка под нажимом военных с поста премьер-министра Турции лидера исламистской партии «Рефах» Н.Эрбакана.

Таким образом, для «умеренного» крыла исламистов характерными представляются следующие признаки: отказ (как минимум, декларативно) от насилия как способа достижения политических целей; признание легитимности светских режимов, готовности к компромиссу с ними; использование пропаганды в качестве основного метода деятельности по осуществлению «исламского призыва»; использование имеющихся демократических институтов общества и демократических процедур для укрепления своего положения в обществе и степени влияния на население; стремление добиться как можно больших возможностей для распространения своих идей; ведение пропаганды в завуалированной форме при внешней демонстрации лояльности к властям и принципам государственного устройства; наличие нелегальных структур (особенно для полулегальных и, разумеется, для полностью нелегальных группировок), в том числе, для проникновения в государственный аппарат и авторитетные неправительственные структуры; координация деятельности с аналогичными структурами как в своей, так и других странах и т.д.

К экстремистскому крылу исламских радикалов относятся организации, группы, отдельные лидеры, которые в качестве основного метода достижения своих целей используют вооруженную борьбу, в том числе и террористическую деятельность. Ведение пропаганды для них является вспомогательным средством, в основном, для привлечения в свои ряды новых сторонников. Наиболее известными теоретиками этого крыла исламистов выступают Саййид Кутб, Мустафа Шукри, ‘Али ‘Абду Исмаил и др.

С.Кутб – теоретик и идеолог египетской ассоциации «Братья-мусульмане» - написал целую серию работ, в которых им развивались различные аспекты идеологии «исламского возрождения». Фанатическая убежденность в правоте своего дела, незаурядный литературный и полемический талант, мученическая смерть (в 1966 г. он был казнен через повешение, согласно приговору египетского трибунала – И.Д.) превратили Кутба в одну из наиболее почитаемых фигур среди ультра-радикалов., а его сочинения, публикуемые сегодня огромными тиражами, в том числе издательствами «Бадр» и «Сантлада» в России и на русском языке, составляют одну из основ современной исламистской пропаганды.

Вокруг наследия С. Кутба и сегодня идет упорная борьба, и не только в лагере его прямых оппонентов, но и среди сторонников различных направлений «исламского возрождения». В частности, одним из элементов теоретических разработок Кутба выступает его концепция джахилии (доисламское, языческое состояние арабийского общества – И.Д.). По его мнению, в состоянии джахилии пребывает весь современный мир – не только страны, где господствует «материалистический коммунизм» или «торгашеский капитализм», но и мусульманские страны, где принципы веры подверглись длительному и значительному искажению. На этот тезис строят свои доводы как сторонники экстремистского направления, считающие, что «джахилийский характер» современного египетского и, шире, мусульманского общества позволяет осуществлять такфир (обвинение в неверии) по отношению к нему и вести борьбу против правящих режимов. Более умеренные деятели, напротив, утверждают, что С.Кутб, говоря о мусульманских странах, вкладывал в понятие джахилии прежде всего моральный и интеллектуальный смысл и никогда не призывал к такфиру.

Вместе с тем, использование в политической борьбе террористических методов под знаменем ислама имеет давнюю историю. Достаточно сказать, что трое из четырех «праведных» халифов (Омар, Осман и Али) пали жертвами подосланных убийц. В XI в. исмаилитская подсекта низаритов в противостоянии с более сильным противником практиковала террористическую деятельность, исполнителями которой выступали профессиональные убийцы – ассасины. Однако масштабного террора, сравнимого с современным, история ислама не знала никогда.

К наиболее крупным и активно действующим экстремистским исламским группировкам относятся: алжирские «Вооруженная исламская группа» и «Фронт исламского спасения», египетские «Ал-Гамаат ал-исламия» и «Джихад ислами», палестинские «Исламский джихад» и военное крыло «Хамас», пакистанские «Харакят уль-Ансар» и «Джамаат уль-факра», а также «Аль-Каида» («арабы-афганцы»), «Мировой фронт джихада» и др. Лидеры и идеологи этих и им подобных организаций и группировок выступают в качестве сторонников силовых методов решения политических проблем. Они, в отличие от теоретиков «умеренного» крыла исламистов, признают исключительно вооруженный путь построения «исламского государства». В этой связи они отрицают легитимность светских правящих режимов, обвиняют их в «неверии», призывают к свержению таких властей.

Указанная позиция нашла свое отражение, в частности, в движении «ат-такфир валь-хиджра» («обвинение в неверии и уход от мира»), которое теоретически в своих трудах обосновал С.Кутб. Это выражение фигурирует в качестве названия ряда экстремистских исламских группировок в различных странах мира. Оно означает, что современное общество в любом из государств исламского мира (за исключением, возможно, Ирана) не является мусульманским. Это – общество «неверных», которые отошли от «истинного ислама». Поэтому «истинным мусульманам» необходимо изолироваться от такого общества, от мира, совершить духовную «хиджру» по аналогии с хиджрой (переходом) пророка Мухаммеда из Мекки, где не признавали его учения, в Ясриб (нынешнее название – Медина).

Так, С. Кутб писал: «Ислам нуждается в возрождении. Возрождение начинается меньшинством, которое изолируется от общества варварства и противится ему, не признает для себя в нем ни родины, ни семьи, ни связи, ни закона, ни обычая. Оно признает только одну бесспорную вещь – разрушение силой и насилием, полное уничтожение, не оставляющее большого и малого. Чтобы верующее сообщество дошло непосредственно до сердец людей, оно нуждается в сметении варварских преград, отделяющих его от людей... Прежде всякой дискуссии или убеждения необходимо

свергнуть правящий режим в Египте, так как он варварский, все режимы, так как они варварские, даже те, которые призывают к исламу в своих документах и конституциях»⁹⁸.

В качестве примера группировки, в идеологической доктрине и политической деятельности которой наиболее ярко проявляются идейные установки ультра-радикальных исламских групп, можно также назвать египетскую ассоциацию «Ал-Гамаат ал-исламийя». Эта организация была создана в конце 60-х в Верхнем Египте как объединение студентов г.Асьют. Первоначально она была тесно связана с ассоциацией «Братья-мусульмане» и определенное время действовала под ее покровительством. Однако в середине 70-х после отказа «Братьев» от использования в практической деятельности методов насилия, «Гамаа исламийя» вышла из-под их контроля.

Окончательное их организационное оформление и начало активной самостоятельной деятельности относится к концу 70-х гг. Именно тогда своими главными целями приверженцы этой организации провозгласили создание в Египте «исламского государства» и борьбу против американских и израильских интересов в регионе.

Начав с организации массовых беспорядков, «Гамаа исламийя» затем перешла к осуществлению террористической деятельности, которая особенно активизировалась после победы в 1979 г. «исламской революции» в Иране. Из логики этих событий группировка сделала вывод о возможности захвата власти в стране вооруженным путем. Своих оппонентов она стала обвинять в том, что их нерешительность объясняется полным невежеством по отношению к духу ислама, или боязнью коренных реформ в обществе⁹⁹. Начиная с 1992 г., «Ал-Гамаат ал-исламийя», с целью дестабилизации внутривнутриполитической обстановки и подрыва экономической базы Египта, осуществляет нападения на иностранных туристов.

Ответные репрессии властей привели к тому, что сформировалась определенная организационная структура «Гамаа исламийя», особенности которой характерны для многих других экстремистских исламских группировок, действующих в аналогичных условиях. Так, определенная часть руководства организации находится в тюремном заключении, другая часть выехала за рубеж и оттуда пытается осуществлять руководство деятельностью своих сторонников в Египте. В этой связи группировка, в целом, в настоящее время фактически не располагает единым руководством и жесткой организационной структурой. Ее костяк составляет множество небольших по численности групп, во главе с командирами («амирами»), действующими достаточно автономно.

Отсутствие жесткой вертикали в управлении группировкой, с одной стороны, снижает ее возможности в борьбе за влияние в массах, ведет к децентрализации деятельности, усилению разногласий между отдельными группами и их командирами и т.д. Однако, с другой стороны, сложившаяся ситуация позволяет организации успешно противостоять репрессиям властей, делая ее неуязвимой, так как разгром одной или даже нескольких отдельных групп не приводит к краху всей организации.

Террористическую деятельность «Гамаа исламийя» сочетает с легальными формами работы. В частности, через функционеров организации она осуществляет пропаганду, проводит семинары, митинги, манифестации, привлекая в свои ряды новых членов. За пределами Египта деятельность «Ал-Гамаат ал-исламийя» фиксируется (или фиксировалась) в Англии, Афганистане, Дании, Пакистане, Саудовской Аравии,

⁹⁸ Кутб С. Ценности исламского представления. – Баку, 1997. – С. 64.

⁹⁹ Арухов З.С. Вооруженные конфликты на Северном Кавказе в свете теории и практики джихада / Ислам и политика на Северном Кавказе / Под ред. В.В.Черноуса. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2001. – С. 123.

Сингапуре, Судане, Сирии, США, Турции, Швейцарии, Йемене. Ее боевые группы укомплектованы преимущественно египтянами-ветеранами афганской войны. Организация в своих боевых структурах насчитывает от 10 до 50 тысяч членов. Кроме того, она располагает широкой базой поддержки среди населения. Египетские власти предполагают, что деятельность группировки, главным образом, финансирует Иран и Судан¹⁰⁰.

Как подчеркивает Мухаммад 'Аммара, проблема насилия, или по его выражению «проблема меча», в целях создания или воссоздания исламского государства – проблема спорная. Однако такие экстремистские группировки, как «Ал-Гамаат ал-джихад» и ей подобные, готовы в теории и на практике опровергнуть любые возражения своих идеологических оппонентов, выступающих против использования насилия на пути создания основ исламской государственности¹⁰¹.

Свою деятельность «Гамаа исламийя» координирует с другими аналогичными структурами. Причем такое сотрудничество и взаимодействие постоянно укрепляется и расширяется.

Указанная тенденция была направлена на создание мощной международной организации с единым центром управления. И, надо отметить, что ее прообраз под названием «Мировой фронт джихада» в феврале 1998 г. при личном участии Усамы бен Ладена был создан. Только мощнейшие атаки международных террористов против объектов США 11 сентября 2001 г. заставили мировое сообщество сообща выступить против исламского экстремизма и терроризма.

В последние годы отчетливо наблюдалась также тенденция в деятельности экстремистских исламских группировок по их сращиванию с организованной преступностью и наркобизнесом, формированию в ряде случаев совместных структур для проведения операций криминального характера. Участие в преступном бизнесе обеспечивает экстремистам солидные денежные поступления, позволяющие обеспечивать ту деятельность, ради которой их организации и создавались. Например, по данным зарубежных экспертов, доходы только афгано-пакистанской наркомафии до последнего времени составляли до 10 млрд. долларов в год¹⁰².

Таким образом, для экстремистского крыла исламистов органично присущими представляются следующие основные характеристики: использование вооруженной борьбы, в том числе проведение террористических акций, как основного метода действий; непризнание легитимности правящих светских режимов, бескомпромиссная борьба с ними; использование легальной пропаганды исключительно в качестве вспомогательного средства для привлечения в свои ряды новых членов; аморфность организационных структур, децентрализация руководства в целях повышения живучести группировок; интернационализация экстремистского исламского движения и координация деятельности входящих в него организаций; сращивание экстремистского исламского движения с международной организованной преступностью и наркобизнесом.

Несмотря на имеющиеся определенные различия между «умеренным» и «экстремистским» крыльями радикального исламского движения, тем не менее, наблюдается определенный уровень их взаимодействия. С одной стороны, «умеренные» в

¹⁰⁰ Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. – С. 70-71.

¹⁰¹ 'Аммара, Мухаммад. Ал-Фарида ал-гайба. 'Ард ва хивар ва такиййим. – Каир, 1980. – С. 29-30.

¹⁰² Олкотт М.Б., Удалова-Зварт Н. Наркотрафик на великом шелковом пути: безопасность в Центральной Азии.

своих официальных и публичных заявлениях всячески стараются отмежеваться от деятельности ультра-радикалов, выступают с осуждением осуществляемых теми террористических акций. В свою очередь, экстремисты обвиняют «умеренных» в чрезмерно лояльном отношении к властям и даже предательстве интересов ислама. С другой стороны, наличие общей цели (построение исламского государства) объективно подталкивает оба крыла к взаимодействию.

Особенно наглядна взаимосвязь между «умеренными» и экстремистами в исламистских организациях «смешанного» типа, включающих в себя оба крыла одновременно, сочетающих легальные и нелегальные методы работы одновременно. Некоторые исламистские организации (палестинский «Хамас», алжирский «Исламский фронт освобождения», тунисская «Ан-Нахда» и др) действуют, не имея официального статуса, то есть полулегально. Другие (ливанская «Хезболлах», суданский «Национальный исламский фронт», пакистанские «Джамаат-и Ислами» и «Джамаат-и улема-и ислами») действуют легально, открыто осуществляя пропаганду исламистских идей. В частности, только в провинции Пенджаб (Пакистан) одна лишь «Джамаат-и улема-и ислами» имеет 2500 медресе, где занимаются десятки тысяч человек.

Одновременно эти же организации располагают лагерями, где военную подготовку проходят как их собственные боевики, так и члены экстремистских исламских организаций других стран, которые затем перебрасываются в различные «горячие точки», в том числе и в республики Северного Кавказа. Таким образом, деятельность подобного рода организаций «смешанного типа», связанная с вооруженной борьбой, направлена, как правило, не против правящих в их странах режимов, к которым они сохраняют видимую лояльность, а на поддержку радикального международного исламского движения, в том числе и его экстремистского крыла.

Впрочем, аналогичная деятельность в последние годы осуществляется и многими другими группировками исключительно экстремистской направленности. Разница между ними и группировками «смешанного» типа заключается в том, что «чистые» ультра-радикалы выступают, прежде всего, против политических режимов в своих странах.

На основании изложенного выше материала можно сделать вывод о том, что «умеренное» и экстремистское крылья в современном радикальном исламском движении являются фактически двумя сторонами одной медали. Принципиальное отличие между ними на практике заключается лишь в тактике действий, которая может меняться в зависимости от складывающейся обстановки: вооруженная борьба против властей, либо отказ от нее и использование пропаганды в качестве основного метода.

Аналогичного мнения придерживается также целый ряд зарубежных и отечественных исследователей. В частности, израильский профессор Э.Сиван, считает, что те, кого западные наблюдатели называют «умеренными», так и те, кого они относят к «экстремистам» придерживаются одной и той же идеологии (ислам оказался перед лицом смертельной опасности быть уничтоженным из-за распространяемой неверными «западной отравы» в виде современных светских и материалистических идей и соответствующего образа жизни. Чтобы противостоять этому злу, мусульмане должны объединяться в добровольные союзы – джамааты, действующие вне рамок государства. Затем эти автономные анклавов должны попытаться захватить власть в государстве путем участия в парламентской и иной выборной деятельности; оказания влияния на элиты; дискредитации и компрометации серией пропагандистских акций «неверных» властей, не применяющих закон ислама; развязывания дестабилизирующего террора). В этой связи, по мнению ученого, проводить различие между умеренными радикалами и экстремистами означает упускать из виду то обстоятельство, что выбор «лекарственных средств» от

«западной отравы» производится ими исключительно с точки зрения возможности реализации своих планов. Это зависит от ряда обстоятельств: имеющихся возможностей для проникновения в политические структуры, эффективности деятельности аппарата подавления, политического режима, социального и экономического состояния государства, наличия сторонников в армии и спецслужбах и т.п. Однако каким бы ни был конкретный образ действий радикалов в той или иной стране, их цель всегда остается постоянной: захват политической власти и установление режима, руководствующегося исламским законом (шариатом)¹⁰³.

Признавая логичность доводов и аргументов израильского ученого, в то же время, следует все же отметить, что в тех странах, где исламисты имеют возможность легально участвовать в политической деятельности (Турция, Иордания, Йемен и др.) террористические проявления с их стороны незначительны, так как большинству из них выгоднее быть «умеренными», чем подвергаться репрессиям со стороны правящих режимов. В тех же государствах, где они такой возможности лишены (например, Алжир, Египет), вооруженная борьба исламских радикалов против властей достигает особого накала.

Вместе с тем, имеется ряд стран (Ливия, Тунис, Сирия), где, несмотря на запрет деятельности «умеренных» радикалов, какой-либо значительной террористической активности с их стороны не фиксируется. Данное обстоятельство, по нашему мнению, носит все же исключительный характер и объясняется наличием в этих странах жестких авторитарных режимов, которые вообще не допускают никакой политической борьбы и с помощью спецслужб подавляют всякое инакомыслие.

¹⁰³ Сиван Э. Указ. соч. – С. 6-7.

Глава 2. Историко-социокультурные основания исламского радикализма

2.1. Доктринальные корни исламизма

Ислам, как третья и последняя из развитых монотеистических религий, хотя и сложился на базе иудаизма и христианства, тем не менее, имеет свой неповторимый облик, весьма специфичен по характеру, что обусловлено как его вероучением, так и всем периодом исторического развития.

Священными вероучительными источниками ислама выступают Коран, состоящий из 114 сур (глав), разделенных на неравное количество аятов (аят, то есть «знамение», «чудо», в переносном смысле – стих – И.Д.), и Сунна (сборник хадисов - устных преданий о жизни и деятельности пророка Мухаммеда). На каноническом тексте Корана и многочисленных хадисах Сунны, с течением времени также канонизированных, основывается шариат (букв. правильный путь), комплекс сакральных предписаний, моральных и правовых норм, запретов и ритуалов, соблюдение которых означает ведение правильной, угодной Аллаху жизни. Однако Коран и Сунна не являются кодифицированными сборниками норм, правил и предписаний на все случаи жизни. Как пишет крупнейший отечественный знаток мусульманского права Л.Р.Сюкияйнен, разъясняя сущность исламского правопонимания, шариат «в точном, собственном понимании» представляет собой совокупность предписаний Корана и Сунны. Но эти источники не предусматривают всех проблем, возникающих перед человеком (мусульманином) и обществом (исламской уммой – сообществом правоверных). Готовые правила поведения можно обнаружить не более чем в 300 стихах (аятах) Корана и 500 хадисах. И уж совсем немного в Коране и Сунне положений чисто правового характера (в основном по вопросам брачно-семейных отношений и наследования)¹⁰⁴.

Поскольку ни Коран, ни Сунна сами по себе оказались не в состоянии определить абсолютно все аспекты жизни мусульманской уммы, то для разрешения данной проблемы стали использоваться и труды мусульманских ученых – сборники тафсиров (толкование изречений Корана и Сунны), фикха (мусульманское право) и т.д. Для составления такого рода трудов компетентными исламскими богословами (улемами) и правоведами (факихи) была разработана процедура выведения (истинбат) общих норм, правил, установлений и суждений по отдельным вопросам, которая получила название иджтихад. Другими словами, иджтихад – это деятельность мусульманских ученых (муджтахидов) в решении вопросов религиозной и общественной жизни на основе Корана и Сунны. Самыми авторитетными муджтахидами в суннизме считаются основатели четырех школ исламского права – мазхабов; ниже их по уровню стоят другие знатоки шариата - факихи и муфтии.

Основными методами иджтихада выступают: рай, т.е. индивидуальное толкование какого-либо из муджтахидов; иджма – согласованное мнение многих, а то и всех авторитетов данного времени; кьяс – заключение по аналогии; истислах (или истихсан) – признание

¹⁰⁴ Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М.: Изд-во инст-та гос-ва и права РАН, 1997. -С. 12-13, 18.

возможности изменения некоторых хадисов Сунны, если их содержание оказалось в противоречии с тем, что признано благом.

По способам толкования источников и различных событий общественной жизни различают четыре школы (мазхаба) суннитского богословия, которые в разной степени используют вышеназванные методы иджтихада:

- ханифитский мазхаб, основанный Абу-Ханифом (699-767 гг.) - наиболее гибкий и распространенный в исламском мире. Последнее объясняется тем, что этот мазхаб наиболее лоялен по отношению к адату (обычное право), учитывает местные условия. Наибольшее внимание уделяет методам рая и кыяса, в меньшей степени – иджмы. Однако на первый план ханифизм в качестве метода выдвигает истислах, т.е. критики отдельных положений некоторых хадисов;
- маликитский мазхаб, основанный Маликом ибн Анасом (713-795 гг.), из всех методов предпочитает иджму, опирается на методику истислаха и рая, а методом кыяса почти не пользуется;
- шафиитский мазхаб, основатель аш-Шафия (767-820 гг.), отдает предпочтение иджме, допускает кыяс, однако выступает против рая и истислаха;
- ханбалитский мазхаб, основанный ибн Ханбалом (780-855 гг.), опирается в основном на хадисы и таклид (строгое следование традициям), лишь ограничено использует методы рая, иджмы и кыяса. Именно в рамках этого мазхаба в XVIII в. на арабийском полуострове возник ваххабизм.

Шариат, аккумулирующий в себе религиозные, нравственно-эстетические и правовые предписания, практически охватывает все сферы жизнедеятельности верующих. Законы шариата – это правовая систематизация поведения правоверных, их обязательств перед людьми, обществом и Аллахом. Авторизованный догматическими нормами ислама, кодекс шариата подразделяется на три основные части: ибадат (обязанности, относящиеся к религиозному культу), муамалат (чисто юридические нормы) и укубат (система наказаний). Вместе с тем, выступая как Божественный закон, шариат опирается не только на Коран и Сунну, но и на труды исламских богословов, в частности, сборники фикха, выработанные соответствующими школами исламского права. Фикх, мусульманское правоведение, являясь частью шариата, базируется на строгой дифференциации пяти категорий действий в исламе: обязательные (фарз), желательные (суннат), добровольные (мухаб), нежелательные (макрух) и запрещенные (харам). В каждом из существующих мазхабов используются свои сборники фикха, которые составлены мусульманскими учеными-правоведами (факихами), сторонниками того или иного мазхаба. Именно этими сборниками при решении правовых вопросов руководствуются мусульманские судьи (кади, или кадии).

Поскольку нормы шариата и фикха формировались различными богословами, приверженцами различных мазхабов, то не удивительно, что толкование (тафсир) мусульманскими учеными (улемами) текстов основных источников ислама приводит к разным результатам и выводам. Л.Р.Сюкияйнен по этому поводу точно подметил, что «...согласно преобладающему среди мусульманских ученых мнению, по одному и тому же вопросу разные муджтахиды (авторитетнейшие богословы) могут придерживаться несовпадающих взглядов, которые в равной степени имеют право на существование. Именно это лежит в основе разнообразия мусульманско-правовых школ – мазхабов»¹⁰⁵.

Тем не менее, несмотря на наличие целого ряда мазхабов, сложившихся в исламе, все они равнозначны, равноправны и основываются на главных, священных источниках ислама -

¹⁰⁵ Сюкияйнен Л.Р. Указ. соч. -С. 9.

Коране и Сунне, достаточно мирно сосуществуют между собой. Мусульманин может придерживаться в своей жизнедеятельности любого мазхаба.

Однако уже в XI в., после того как в суннитском исламе сложились вышеназванные школы исламского права, стало считаться, что новые мазхабы создавать нельзя, более того, нельзя и прибавлять что-то новое к существующим мазхабам, «врата» самостоятельного суждения, «иджтихада», закрылись. Самым большим грехом для правоверного становится «бида» (недозволенное нововведение), которое, согласно исламской ортодоксии, может дезинтегрировать мусульманскую умму, нарушить ее спокойствие и плавное течение жизни. С возможностью такого рода дезинтеграции ислам спасается борьбой с нововведениями, которую обязано вести исламское государство и все общество (умма)¹⁰⁶.

Этика ислама проста и элементарна. Ислам предписывает быть справедливым, воздавать за добро добром, за зло злом, быть щедрым, помогать бедным и т.п. По утверждению крупного знатока мировых религий С.А.Токарева, в исламе, в отличие от христианства, невыполнимых моральных предписаний нет¹⁰⁷.

Ислам, как мировая религия, весьма толерантна, выступает религией мира, милосердия и терпимости, что лежит в основе ее вероучения, зафиксированного в Коране и Сунне. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что «эндогенные, внутренние факторы, которые радикализуют ислам», как подметил А.А.Игнатенко, нетрудно обнаружить в текстах все тех же священных источников мусульманства - Коране и Сунне, а также в трудах некоторых исламских ученых, начиная от Ахмада ибн-Ханбала (783-855) и Ибн-Таймийя (1263-1328), вплоть до идеологов современного фундаментализма Аль-Маудуди (Пакистан), Сайида Кутба (Египет) и т.д.¹⁰⁸

Анализируя базовые политико-мировоззренческие постулаты основных доктринальных течений в исламе, можно выделить некоторые общие характерные особенности, лежащие в основе его радикальной составляющей.

Среди них – молодость ислама, поскольку мусульманская религия возникла значительно позже других мировых монотеистических систем и в отличие от них не исчерпала своих возможностей. В аналогичном «возрасте», например, христианство также нередко демонстрировало радикализм, в частности, организовав целую серию «крестовых походов» против мусульман. Ислам же сегодня находится в расцвете своих сил, играя активную роль в современном мире.

Другой особенностью выступает тотальность ислама, под которой большинство современных ученых понимают широкий охват исламской религией всех сфер жизнедеятельности верующих. Это не только вера, но и экономическое и социальное устройство, и управление, и семья, и быт. Шариат определяет как правовые, так и нравственные отношения. Все это в совокупности приводит к тому, что ислам выступает как образ жизни, всецело определяющий мировоззрение и поведение людей¹⁰⁹. Идеолог фундаменталистской организации «Братья-мусульмане» С.Кутб в этой связи отмечает: «Ислам – последнее, полное послание всему человечеству, гласящее о человеческом благоразумии, включающее всеобъемлющее толкование, на котором основывается уклад

¹⁰⁶ Фурман Д. Послесловие к кн. Ан-Наим Ахмед Абдуллахи. На пути к исламской реформации. – М.:Изд-во «Полиформ-Галбури», 1999. – С.273.

¹⁰⁷ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986. - С.525.

¹⁰⁸ См.: Игнатенко А.А. Указ. соч. – С. 118-120.

¹⁰⁹ Аль-Маудуди. Основы ислама. - М.: «Сантлада», 1993. - С.102-126.

человеческой жизни, выводящий людей из невежества к божественности, а их реальную жизнь – к шариату Аллаха, их совесть – к богобоязненности»¹¹⁰.

Характерной для мусульманства, как системы, выступает неразрывная связь ислама и политики. Так, иранский автор М.Санаи подчеркивает: «Безусловно, общепризнанным является то, что ислам по сравнению с другими религиозными учениями имеет наиболее тесные и глубокие связи с политикой и властью как важнейшими средствами реализации своих принципов. Поэтому среди мусульман сохраняется особая приверженность политике, подпитываемая непосредственно исламским учением»¹¹¹. В свою очередь, С.Кутб поясняет причины этому: «Приверженцы исламской религии должны хорошо знать, что Ислам по сути своей – небесная религия, и что его руководство к действию – также небесный закон, совпадающий с природой этой религии. Ни в коем случае нельзя отделять истину этой религии от ее руководства к действию. ...Шариат Аллаха означает все то, что законодательно ниспослано Всевышним для организации человеческой жизни. Шариат находит свое воплощение в основах веры, в принципах власти...»¹¹².

Другой особенностью выступает идея "завершения пророчества", которая в трактовке мусульманских теологов означает, что пророк Мухаммед был последним посланником Бога на земле, «печатью пророков», и принес человечеству окончательную истину: «...Исламский призыв, с которым выступил Мухаммед, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, представляет собой последнее звено в долгой цепи призывов к Исламу, проводившихся под руководством целой плеяды благородных посланников...»¹¹³. Это свидетельствует об исключительности мусульман как избранной общности и особом положении ислама по сравнению с другими религиями¹¹⁴.

Важным фактором выступает и аутентичность ислама личности мусульманина, под которой понимается полное выражение мусульманской религии в личности верующего: «Ислам заявил о том, что объединяет или разделяет людей не цвет кожи, не пол, не происхождение, не общая территория и не общие интересы, а вера, являющаяся связующим звеном между ними и Господом их и определяющая собой их отношения друг с другом»¹¹⁵. Иначе говоря, мусульмане всех стран одинаковы, независимо от этнических, расовых и иных отличий. Это люди, сформированные исламом, составляющие единую общность - "умму"¹¹⁶. Поэтому мусульмане независимо от страны, в которой они проживают, тянутся друг к другу как братья по вере. Отсюда различные панисламистские концепции, пропагандирующие объединение всех мусульман мира в единое государство.

В восприятии же мусульманина-радикала религиозная община единоверцев-мусульман выступает в качестве главной мировоззренческой ценности. С.Кутб по этому поводу пишет: «...ислам предполагает существование Исламского общества, под покровительством которого каждый отдельный мусульманин мог бы жить, придерживаясь своей религии и обязательных с точки зрения этой религии нравственных установок. ...вне такой среды жизнь мусульманина становится невозможной или, по меньшей мере, весьма трудной...»¹¹⁷. Этот же автор в своей книге «Вехи на пути Аллаха» идет еще дальше: «Что касается подлинно богоизбранного народа, то это – мусульманская Умма,

¹¹⁰ Кутб С. Будущее принадлежит исламу. – М.: «Сантлада», 1993. – С.19.

¹¹¹ Санаи М. Исламская революция, международное право и диалог цивилизаций // Исламская революция в Иране: прошлое, настоящее, будущее. - М.: ИВ РАН, 1999. - С. 13.

¹¹² Кутб С. Вехи на пути Аллаха. - Махачкала: «Бадр», 1997. - С. 221, 300.

¹¹³ Там же. – С.226.

¹¹⁴ Аль-Умар. Религия истины – Ислам. – М.: 1997. - С. 11.

¹¹⁵ Кутб С. Эта религия. – Махачкала: «Бадр», 1997. – С. 174.

¹¹⁶ Аль-Мавдуди. Образ жизни в исламе. – М.: «Сантлада», 1993. - С. 44.

¹¹⁷ Кутб С. Эта религия. – С. 135.

которая осенена знаменем Аллаха, независимо от относящихся к ней рас и народов, независимо от цвета их кожи и места жительства»¹¹⁸:

«Вы были лучшей из общин, которая выведена для людей: вы приказывали одобряемое и удерживали от неодобряемого и веровали в Аллаха...»
(Семейство Имрана, аят 110)¹¹⁹.

Для фундаменталистского течения в суннитском исламе отличительным свойством также выступает идеализация и мифологизация государственно-политической системы, которая существовала в мусульманском мире в период правления пророка Мухаммеда и первых четырех "праведных" халифов (Абу-Бакр, Омар, Осман, Али), стремление к ее возрождению.

Интеллектуальное и политическое движение, ставящее целью возвращение к первоосновам (фундаменту) религии, в исламском мире получило название «салафизм» (а в трудах западных ученых – фундаментализм). Сторонники салафизма выступают за то, чтобы мусульмане во всех своих действиях и верованиях, нормах и правилах следовали тому, что существовало и делалось в период первоначального ислама.

Необходимо отметить, что сама по себе логика возвращения к первоисточкам для исправления недостатков, привнесенных временем и людским несовершенством, является вполне законной с точки зрения религиозного сознания. Более того, для мусульманской цивилизации подобная логика представляет собой базовую модель, обеспечивающую сохранение и развитие духовной традиции и социально-религиозного самосознания. На протяжении всей истории Ислама обращение к истокам, к фундаменту традиции выступало как средство преодоления кризиса и упадка в переходную эпоху. Однако, как подчеркивает автор статьи «Ваххабизм: история проблемы» Идрис Абдуллах, «реальное преодоление этого кризиса могло быть достигнуто лишь при полностью адекватном понимании Откровения не только с точки зрения буквы, но и с точки зрения духа исламского учения. Эта духовно-историческая миссия осуществлялась великими подвижниками, на которых была возложена сакральная функция обновления (таджид), согласно хадису о том, что Бог посылает обновителей (муджаддидун) Уммы каждое столетие»¹²⁰.

Современная салафитская литература основательно насыщена восхвалением периода «золотого века» ислама. Например, пакистанский автор, основатель современной фундаменталистской организации “Джамаат-и-Ислами” Аль-Маудуди, идеализируя состояние первоначального ислама, пишет: "Вы можете наблюдать, несмотря на жалкое положение, до которого докатилась исламская умма, следы того отпечатка, который она носила на первом этапе своей истории. Если вы заглянете в душу любого мусульманина, каким бы порочным и безнравственным он ни был, и копнете ее, то узнаете, что больше всего он тоскует по тому идеальному обществу, которое основал Мухаммед, да благословит его Аллах и приветствует, и его праведные халифы. Каждый мусульманин рассматривает этот золотой этап в качестве образца и примера, испытывая к нему пылкую любовь, и мечтает увидеть его еще раз воплотившимся в жизнь"¹²¹. Ему вторит С.Кутб: «Уникальное кораническое поколение - ... это поколение асхабов – сподвижников Пророка. ...Таких людей больше никогда не было. ...никогда не было так, чтобы в одном

¹¹⁸ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. -С. 322.

¹¹⁹ Коран / Пер. И.Ю.Крачковского. (Здесь и далее в скобках слово указывает суру Корана, а цифра – аят).

¹²⁰ Идрис Абдуллах. Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане, 2000. - № 1(4) .-С. 36.

¹²¹ Аль-Маудуди. Ислам сегодня. - С. 13.

месте и одновременно проживало бы столь огромное число таких людей, как случилось в первые годы становления Ислама»¹²².

Следующей особенностью радикального ислама выступает его фатализм, фанатизм, мусульманский энтузиазм и воинственный характер, стремление к мировому господству.

Одним из первых в монотеистическом исламе возник вопрос о предопределении, о совместимости существования единовластного Бога с присутствием в мире зла. Сторонники учения об абсолютном предопределении получили наименование «джабариты» (от слова «джабар» - принуждение, насилие). Свои представления об обусловленности всех поступков человека, равно как и всего того, что происходит в мире, божественной волей, джабариты основывали на соответствующих текстах Корана.

Главная цель догмата божественного предопределения - это беспрекословное исполнение воли Бога, а в реальной, земной жизни - его пророка и халифа на земле. Учение джабаритов о предопределенности человеческих поступков божественной волей имело важное практическое значение, поскольку на его основании утверждалось правомочие любых лиц или групп, добившихся политической власти. Догмат предопределения оказался важным духовным оружием в период завоевательных войн, так как из него вытекало, что, какая бы опасность не угрожала мусульманину, он не погибнет, если это ему не предопределено, а потому вел к фанатизму и бесстрашию.

В непосредственной связи с фатализмом находится и мусульманский энтузиазм. Он также вытекает из идейной сущности ислама и его системы. Религиозный энтузиазм в исламе проявляется в высшей степени эмоционально, особенно в отношении к немусульманам. Ислам требует от своих последователей неукоснительного следования кораническим идеям и хадисам во всех практических делах.

Развитию религиозного фанатизма в исламе способствовали такие основоопределяющие положения как вера в загробную жизнь и Судный день, в рай и ад. Вера в то, что "шахид" (погибший за веру) обязательно попадет в рай:

«...А у тех, которые убиты на пути Аллаха, - никогда Он не собьет с пути их деяний: Он поведет их и сохранит в порядке их состояние и введет их в рай, который Он дал им узнать».

(Мухаммад, аяты 5-7).

Выдающийся юрист Абу-Юсуф (713-798), последователь мазхаба Абу-Ханифы и Верховный судья халифата при халифах ал-Махди, ал-Хади и Харун-ар-Рашиде так описывает исламский фанатизм, ссылаясь на предание, сущность джихада в работе "Китаб-ал-харадж" ("Книга о харадже"): "Затем рассказывается о походе Халида в Ирак. Перед Хирой он говорит: "Я приглашаю вас признать бога и ислам; если вы это сделаете, то у вас будут такие же права и обязанности, как и у мусульман; если же вы откажетесь, то уплатите нам поголовную подать, если же откажетесь, то ведь я пришел к вам с людьми, для которых смерть желательнее нежели для вас жизнь".¹²³

В условиях мусульманской экспансии фанатизм как один из идеологических факторов сыграл важную роль. Завоевание чужих территорий проходило под лозунгами ислама, тем более что в Коране зафиксированы идеи необходимости завоевания всего мира

¹²² *Кутб С.* Вехи на пути Аллаха. – С. 194.

¹²³ Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов (по арабским источникам). - СПб, 1903. - С. 132.

мусульманами как исполнителями миссии Аллаха: «Мы послали тебя только как милость для миров» (Пророки, аят 107), «напоминание для миров» (Йусуф, аят 104) и др. Ислам в данном случае стал выполнять идеологическую функцию оправдания мусульманских завоевательных войн.

От завоевания мирового господства не отказываются и современные исламские мыслители радикального толка, утверждающие, что именно исламу принадлежит будущее человечества. В частности, С.Кутб в работе «Будущее принадлежит исламу» пишет: «Мы полагаем, что будущее – за этой религией, считая ее, таким образом, путем жизни, который охватывает все эти взаимосвязанные и неотделимые составные элементы, регулирующие все сферы человеческой жизни, удовлетворяющие все потребности человека, господствующие над всеми сторонами человеческой деятельности»¹²⁴. Ему вторит аль-Маудуди: «...Ислам не является субстанцией прошлого или будущего. Он есть бессмертная, вечная истина, очевидная и бесспорная еще миллиарды лет назад, она останется таковой, пока существуют небеса и земля»¹²⁵.

Для ислама, как религии, характерна и нетерпимость, которая проявляется в том, что правоверные всегда отчетливо ощущают свое превосходство над неверными, что это превосходство с самого возникновения ислама фиксировалось на государственном уровне (мусульманин платит более легкие налоги и освобожден от подушной подати, джизии), что выше всего, как уже отмечалось выше, ценится принадлежность человека к умме, что неверный всегда рассматривается в мусульманском государстве как не вполне равноправный. Впитанное веками и опирающееся на всю толщу религиозно-культурной традиции, такого рода высокомерное чувство превосходства и нетерпимости к неверным – одна из важнейших и наиболее значимых характерных черт ислама. Это чувство совершенства образа жизни в сочетании с всеобщностью и всесторонностью ислама всегда было залогом крайнего консерватизма и конформизма мусульман. Естественно, что все это не могло не отразиться не только на нормах поведения и ценностных ориентациях всех тех, кто с гордостью всегда причислял себя к умме, но и, в конечном счете, на психике людей, точнее, на их социальной психологии¹²⁶.

Отсюда столь характерное для мусульман-радикалов состояние как нацеленность на борьбу с врагом, определение его понятием "кафир" (неверный). В узком смысле – это "...люди, которые, рождаясь мусульманами и оставаясь ими подсознательно всю жизнь, не используют свои способности и интеллект для признания своего Господа и Создателя. Более того, они неправильно используют свободу выбора, выбирая отрицание Бога. Такие люди становятся неверующими, что на языке Ислама называется КАФИР»¹²⁷. В широком смысле слова радикалами под термином "неверные" понимаются не только "неистинно верующие" внутри ислама, но и немусульманское общество в целом: «Джахилистским (джахилийя – эпоха язычества, доисламский период и одновременно религиозное состояние жителей Аравии до начала проповеди пророка Мухаммеда – И.Д.) обществом является всякое немусульманское общество, ... которое не исповедует принцип поклонения Аллаху, и только Ему, с учетом того, что такое поклонение должно проследиваться в вероисповедальном представлении, в обрядах поклонения и юридических законоположениях. ...это ...коммунистические общества ..., ... общества ... Индии, Японии ... в Африке ..., которые придерживаются вероисповедального мировоззрения, основывающегося на обожествлении кого-либо, кроме Аллаха ... Сюда

¹²⁴ Кутб С. Будущее принадлежит исламу. – С. 3.

¹²⁵ Маудуди А. Ислам сегодня. – С. 3-4.

¹²⁶ Васильев Л.С. История Востока. М.: Высшая школа, 1998. - Т. 2. - С. 185-186.

¹²⁷ Аль-Маудуди. Основы ислама. - С. 9.

же относятся христианские и иудейские общества...»¹²⁸. Аналогичных взглядов придерживается и «практик» радикального исламского фундаментализма, известный по современным чеченским войнам полевой командир иорданец Э.Хаттаб: "Аллах предостерег нас от всего плохого: от евреев, христиан, от зина (прелюбодеяния), вина, от тех, кто поклоняется камню и огню (буддистов к примеру)¹²⁹".

Действительно, священное писание ислама содержит многочисленные призывы к борьбе с неверными. Оно пронизано враждой к отступникам от ислама и тем, кто не признает аллаха за единого бога:

“Поистине, те, которые не веровали и умерли, будучи неверными, -над ними проклятие Аллаха, и ангелов, и людей - всех!”
(Корова, аят156).

В аятах 160,161, 162 этой же суры немусульман называют “нечестивыми”, им грозят наказанием, подчеркивая, что “они не выйдут из огня”.

Коран запрещает дружественные отношения мусульман с иноверцами:

“О вы, которые уверовали! Не берите неверных друзьями вместо верующих”.
(Женщины, аят143).

В другой суре Корана дается объяснение причин подобного запрещения:

“Они не преминут вам вредить, они хотели бы того, чтобы вы попали в беду”.
(Семейство Имрана, аят114).

Подобными поучениями Коран воспитывает непримиримость и вражду у мусульман к иноверцам, призывает к неповиновению последним:

“О вы, которые уверовали! Если вы будете повиноваться тем, которые не веровали, они обратят вас вспять, и вы вернетесь понесшими убыток”.
(Семейство Имрана, аят142).

Многие положения Корана даже призывают к физической расправе над иноверцами:

“...бейте же их по шеям, бейте их по всем пальцам!” (Добыча, аят12); *“...берите их и избивайте, где бы не встретили вы их. Над этим Мы дали вам явную власть!”*
(Женщины, аят 93).

Более того, в ряде аятов содержится призыв к мусульманам убивать упорствующих в своих взглядах иноверцев:

“...Не берите же из них друзей, пока они не выселятся по пути Аллаха; если же они не отвратятся, то схватывайте и убивайте их, где бы ни нашли их...”.
(Женщины, аят 91).

В другой суре говорится:

“И убивайте их, где встретите... Если же они будут сражаться с вами, то убивайте их: таково воздаяние неверных!”

¹²⁸ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. – С. 268-269.

¹²⁹ Аль-Каф. – 1998. – апр.

(Корова, аят 187).

А в суре “Мухаммад” содержится следующее указание:

“А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то - удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы”.

(Мухаммад, аят 4).

Хотя эти и другие приведенные выше аяты Корана, сложившиеся в раннюю эпоху ислама, отражали период борьбы против язычников, а затем отступников от ислама и «лицемеров», будучи зафиксированы в священном писании, они превратились в догмат. И впоследствии направлялись не только, а затем уже не столько, против язычников и других категорий «неверных», сколько против всех иноверцев, хотя в самом Коране имеются аяты, свидетельствующие, что в эпоху его создания авторы отличали “людей писания” (ахль-китаб), под которыми преимущественно имелись в виду христиане и иудеи, от идолопоклонников, язычников. Если к последним Коран неукоснительно и непримиримо относился враждебно, то за “людьми писания” он признавал определенные права. Однако впоследствии, когда ислам стал идеологическим и военно-политическим знаменем завоевателей-халифов, аяты Корана и слова пророка Мухаммеда, направленные первоначально против идолопоклонников и отступников от ислама, стали направляться против всех иноверцев, всех немусульман¹³⁰.

Ввиду вышеизложенного неудивительно, что носители идеологии радикального ислама, существенно расширяя круг обвиняемых в «неверии» по сравнению с исламской ортодоксией, как правило, настороженно, подозрительно и враждебно относятся к «людям Писания», «...прежде всего потому, что [они] исповедуют извращенное вероисповедальное мировоззрение, в соответствии с которым Аллах, хвала Ему, не наделяется таким атрибутом как божественность. ... они придают ему сотоварищей в одной из форм многобожия, как называя сына Божия, так и причисляя Троицу. ...еще с древних времен Аллах заклеил их позором причастности к многобожию...»¹³¹:

«Они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Аллаха, и Мессию, сына Марьям. А им было повелено поклоняться только единому Богу, помимо которого нет божества. Хвала Ему, превыше Он того, что они Ему придают в соучастники!»

(Покаяние, аят 31)

С.Кутб пишет: «К тому же, по их представлениям, Аллах, хвала Ему, не таков, каковым Он является. Они также представляют связь Его творений с Ним в превратном свете»¹³²:

«И сказали иудеи: «Узайр – сын Аллаха». И сказали христиане: «Мессия – сын Аллаха». Эти слова в их устах похожи на слова тех, которые не веровали раньше. Пусть поразит их Аллах! До чего они отвращены!»

(Покаяние, аят 30).

«Не веровали те, которые говорили: «Ведь Аллах – третий из трех»,- тогда как нет никакого божества, кроме единого Бога. А если они не удержатся от того, что говорят, то коснется тех из них, которые не уверовали, мучительное наказание».

(Трапеза, аят 77).

¹³⁰ Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. – Ставрополь: Кн. изд-во, 1973. - С. 34.

¹³¹ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. – С. 269-270.

¹³² Там же. – С. 270.

«И сказали иудеи: «Рука Аллаха привязана!» У них руки связаны, и прокляты они за то, что говорили. Нет! Руки у Него распростерты: расходует Он, как желает...»
(Трапеза, аят 69).

«И сказали иудеи и христиане: «Мы – сыны Аллаха и возлюбленные Его». Скажи: «Тогда почему Он вас наказывает за ваши грехи? Нет, вы -только люди из тех, кого Он создал...».
(Трапеза, аят 21).

Аналогичные взгляды в своих трудах пропагандирует и известный турецкий миллиардер, глава религиозной общины «Нурджалар» («Свет»), активный сторонник распространения идей исламского радикализма и пантюркизма Мухаммед Фетуллах Гюлен: «Истоки вражды, испытываемой к исламу иудеями и христианами и длящейся до наших дней, уходят во времена, когда в Медине закладывалась основа исламской государственности. Борьба ислама против всякого рода ложных и извращающих истину мнений, его горячее стремление вернуть людям утерянное достоинство, война против сословных предрассудков настроили против него и идолопоклонников, и церковь, и синагогу. С тех пор кровоточат раны, наносимые исламу этой зловредной троицей, - меняются только имена и звания»¹³³.

Одновременно в Коране, по мнению исламских радикалов, зафиксированы также «конечные цели» иудеев и христиан в отношении мусульман:

«Многие из обладателей писания хотели бы обратить вас после вашей веры в неверных по зависти в них самих, после того как ясна стала им истина. Извините и отвернитесь, пока придет Аллах со Своим повелением. Поистине, Аллах мощен над каждой вещью!»
(Корова, аят 103).

"И никогда не будут довольны тобой ни иудеи, ни христиане, пока ты не последуешь за их учением...". "...А они не перестанут сражаться с вами, пока не отвратят вас от вашей религии, если смогут...".
(Корова, аяты 114, 214).

Аналогичные суждения можно встретить и в сборниках хадисов: «Не спрашивайте ни о чем у людей Писания. Они не укажут вам правильного пути, после того как сами попали в заблуждение. Вы либо примете ложь за правду, либо правду сочтете ложью. Воистину, если бы, Аллах тому свидетель, Муса был живым и находился среди вас, ему ничего не оставалось бы, кроме как следовать за мной»¹³⁴.

Как уже отмечалось в первой главе настоящего исследования, в учении практически всех салафитских (фундаменталистских) группировок и организаций присутствуют два системообразующих, органично присущих фундаментальному исламу положения – о такфире и джихаде. Причем, главным объектом такфира выступают, прежде всего, те мусульмане, которые не согласны с фундаменталистской интерпретацией ислама, а потому провозглашающиеся салафитами неверными. Так, по этому поводу С.Кутб пишет: «...под категорию джахилистского общества попадают и те общества, которые утверждают, что они – общества мусульманские. Эти общества являются неисламскими не потому, что они веруют в божественность еще кого-либо, кроме Аллаха. Они являются неисламскими потому, что они не претворяют в системе своей жизни поклонение

¹³³ Гюлен М.Ф. Сомнения, порожденные веком (Перевод с турецкого). – Измир: KAYNAK, 1999. – Том 1. – С. 156.

¹³⁴ Цит. по: Кутб С. Вехи на пути Аллаха. - С. 308-309.

Единому Аллаху, и только Ему. Хотя они и не веруют в божественность кого-либо, кроме Аллаха, они отдают наиболее специфичную особенность божественности кому-то иному, кроме Аллаха. Отталкиваясь от такого принципа высшей власти, они строят свою систему, свои законоположения, свои ценности, свои критерии, свои обычаи...»¹³⁵. В этом случае мусульмане, которых радикалы-салафиты обвиняют в неверии – куфре, автоматически приобретают статус вероотступников (ар.: муртадд), т.е. людей, которые были мусульманами, а затем отошли от ислама. В отношении же вероотступников в шариатских нормах предусмотрена исключительная мера – смертная казнь или убийство, которое становится похвальным делом для всякого мусульманина¹³⁶. Такфир фундаменталисты распространяют на представителей власти в исламских государствах, на правоохранительные органы и силовые структуры, а также на тех мусульман, которые это государство защищают и поддерживают:

«...А кто не судит по тому, что низвел Аллах, то это – неверные. ...А кто судит не по тому, что низвел Аллах, те – несправедливы».
(Трапеза, аяты 48-49).

А, говоря о тех, кто подчинен таким правителям, авторы священного писания подчеркивают:

«Разве ты не видел тех, которые утверждают, что они уверовали в то, что ниспослано тебе и что ниспослано до тебя, и они желают обращаться за судом к тагуту, в то время как им приказано не веровать в него...»
(Женщины, аят 63).

С.Кутб подчеркивает, что такие люди – «неверующие. Никто ни на одно мгновение не сможет остаться среди сторонников этой религии и быть мусульманином, утверждая, что конкретный интерес заключается в том, что, по его мнению, противоречит шариату Аллаха»¹³⁷.

На основании вышеизложенного радикально настроенными фундаменталистами делается вывод о том, что существуют лишь «две разновидности человеческих обществ: общество исламское и общество джахилистское. Исламским обществом является такое общество, в котором реализуется Ислам, т.е. религиозные исламские убеждения, поклонение Аллаху, исламские законоположения и система, исламские нравственные и этические нормы. Джахилистским обществом является такое общество, в котором не реализуется Ислам...»¹³⁸.

Поэтому, по убеждению радикалов, экстремистов и террористов от ислама с таким (джахилистским) обществом надо вести неустанную борьбу, для чего ими используется особо интерпретируемое понятие джихада¹³⁹, планетарной миссии пророка Мухаммеда и его последователей.

¹³⁵ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. - С. 271.

¹³⁶ Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе. - С. 124.

¹³⁷ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. - С. 275.

¹³⁸ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. - С. 283.

¹³⁹ См. о джихаде подробнее: *Агрономов А.И.* Джихад. Священная война мухаммедан. – Казань, 1877; *Арухов З.С.* Концепция джихада в раннем исламе. Дис. канд. философ. наук. – Махачкала, 1995; *Ахмадуллин В., Мельков С.* Государственно-исламские отношения в России. – М., 2000. – С.65-84; *Дельмаев Х.В.* Сущность и социальная роль исламской концепции джихада. Дис. канд. философ. наук. – М., 1987; *Керимов Г.М.* Проблемы войны и мира в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 31. – М., 1983. – С. 148-162; *Ротарь И.* Война и мир в исламе. – М., 1999; *Сагадеев А.* Джихад // Наука и религия. – 1986. - № 6. – С. 18-20; *Тегин Ю.А.* Идеологическая концепция ассоциации «Братьев-мусульман» как орудия реакции

В целом под этим термином в мусульманской богословской литературе понимается борьба за веру, которая ведется в следующих основных формах¹⁴⁰:

- «джихад сердца» – борьба с собственными дурными наклонностями;
- «джихад языка» – «повеление достойного одобрения и запрещение достойного порицания»;
- «джихад руки» – принятие соответствующих мер наказания в отношении преступников и нарушителей норм нравственности;
- «джихад меча» – вооруженная борьба с неверными, павшему в которой уготовано вечное блаженство в раю¹⁴¹.

«Джихад в исламе, пишет современный египетский исламский теоретик умеренного направления аль-Ашмави, полностью определяется хадисом Пророка, обратившегося к верующим после битвы при Бадре, в которой они одержали победу: «Мы вернулись к Малого джихада – к Великому джихаду». И война против врагов, в которой подвергается риску жизнь и имущество, это – меньший, малый джихад с точки зрения правильного (ортодоксального – И.Д.) ислама. Что же касается настоящего Великого джихада, то это сопротивление души испытаниям, преодоление человеком порицаемых свойств характера и поведения, содействие тому, чтобы нрав [человеческий] возвышался, приучение собственного духа к щедрости»¹⁴².

В противоположность сказанному, исламские теоретики-радикалы, делая упор на то, что вышеупомянутый хадис Пророка является «слабым» (содержание «слабого» хадиса вызывает критику или кто-либо из его передатчиков рассматривается как недостойный доверия – И.Д.), делают заключение, что в исламе нет никакого разделения на Малый и Великий джихады, а есть один джихад, который представляет собой военные действия против неверных – кафиrow. «На языке Шариата,- пишет аль-Маудуди,- слово «джихад» употребляется для войны, которая ведется во имя Аллаха против тех, кто является врагом Ислама. ...если Исламское государство подвергается атаке со стороны немусульман, в этом случае каждый должен выступить на стороне джихада. В случае нехватки сил для сопротивления, соседние мусульманские государства должны помочь, в этом заключается их религиозный долг. Если же они потерпят неудачу, тогда мусульмане всего мира должны бороться против общего врага. Джихад является такой же обязанностью мусульманина, как и ежедневная молитва и пост. Тот, кто уклоняется от этого, является грешником»¹⁴³.

(критический анализ). Дис. канд. философ. наук. – М., 1983; Peters Rudolf. Jihad in Mediaeval and Modern Islam. – Leiden: E.J.Brill, 1977; Schwarts W. Gihad unter Musterheiten. Studien Jum Musterheiten problem in Islam. – Wiesbaden, 1980; Ferguson G. War and Peace in the world's religions. – L., 1977; Watt W.M. Muhammad at Mecca. – L., 1953; Watt W.M. Muhammad at Medina. Oxford, 1956; Khadduri Majid. The Islamic Conceptor of Gusstice. – Baltimore: Gohus Hopkins Press, 1984; Maududi A. Jihad in Islam. – Lahore: Islamic Publications, 1980; ал-Алайаний Али Нафайа. Ахдаф ал-джихад ва гайатуху. – ар-Рийад, 1411; Вахба Тауфик Али. Ал-Харб фи-л-ислам ва фи-л- муджтама ал-дували ал-му асыр. – ал-Кахира, 1393; ал-Кадурри Мухаммад ибн Абдаллах. Ал-Джихад фи сабили ллах. – Джидда, б/г; ат-Тантави Мухаммад. ас-Сарайа ал-харбийя фи-л-аср ан-набави. – ал-Кахира, б/г.

¹⁴⁰ Энциклопедия «Религии мира». - М.: Аванта, 1996. - Т. 6, ч. 2. – С. 538.

¹⁴¹ Имеются и другие классификации *джихада*. Например, ал-Джаузи и М.Д.Зину: «джихад ан-нафс» (борьба за духовное самоусовершенствование), «джихад аш-шайтан» (противоборство с дьяволом), «джихад ал-куффар» (борьба с неверными) и «джихад ал-мунафикин» (борьба с лицемерами). См.: ал-Джаузи Ибн ал-Дин Мухаммад ибн Бакр. Заад ал-ми ад фи хадйа хайр ал-ибад. – Бейрут, 1412/1991; Мухаммад ибн Джамил Зину. Исламская Акида (вероучение, убеждение, воззрение) по священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммада. – Баку, 1997. – С. 54.

¹⁴² Мухаммад Саид аль-Ашмави. Джихад в исламе // Аль-ислам ас-сийяси (Политический ислам). 3-е изд. - Каир, 1992. – С. 116.

¹⁴³ Аль-Маудуди. Основы ислама. - С. 100-101.

Однако наиболее радикально настроенные исламисты категорически отрицают оборонительный характер джихада: «...Если мы неизбежно должны назвать движение Джихада в Исламе оборонительным движением, то мы непременно должны изменить смысл слова «оборона» и понимать под ним «защита человека»... Ислам, устремляясь к миру, не имеет в виду тот дешевый мир, суть которого сводится лишь к тому, чтобы обезопасить территорию, на которой проживает население, воспринявшее исламское вероучение. Ислам желает такого мира, под сенью которого вся религия полностью бы принадлежала Аллаху, то есть, чтобы люди, все люди под сенью этого мира поклонялись только Аллаху...»¹⁴⁴. Правда, этот же автор допускает возможность разделения джихада на военную и невоенную составляющие, подчиняя вторую первой: «Прежде чем вступить в битву на пути Джихада, мусульманин обязан иметь опыт еще более крупного боя с шайтаном на пути Джихада внутри себя, где он дал отпор сатанинским вождениям и желаниям, прихотям и страстям, опыт сражения с собственными корыстными интересами своего рода и племени; опыт боя против всякого символа, который не является символом Ислама; опыт боя против всякого мотива к действию, исключая поклонение Аллаху; опыт боя за установление власти Аллаха на земле и ликвидацию власти тиранов – тагутов, узурпировавших власть Аллаха¹⁴⁵. То есть здесь речь идет о необходимости первоначального сплочения собственных рядов, а уже затем борьбы с миром «неверных». Согласно теории джихада, весь мир разделен на «область ислама» (дар-ал-ислам) и «область войны» (дар-ал-харб). К первой относятся страны, находящиеся под властью мусульман, ко второй – «неверных» правителей. «Область ислама» теоретически всегда должна находиться в состоянии вечной войны с «дар-ал-харб». В исключительных случаях ислам допускает временное перемирие сроком до десяти лет. Кроме этих категорий стран некоторые факихи выделяют еще одну категорию земель – «область мира» (дар-ал-сульх). Это такие земли, которые не принадлежат мусульманам и не управляются ими, но их правители считают себя вассалами мусульманских государств и платят за это определенную дань.

В Коране, особенно в мединских сурах, война за веру вменяется в обязанность последователей ислама как священная, она возводится в ранг выполнения божественной миссии, подкрепленной авторитетом Аллаха. Так, в Коране сказано:

«Пусть же сражаются на пути Аллаха те, которые покупают за ближайшую жизнь будущую! И если кто сражается на пути Аллаха и будет убит или победит, Мы дадим ему великую награду.

И почему вы не сражаетесь на пути Аллаха за слабых из мужчин и женщин, и детей, которые говорят: «Господи наши! Выведи нас из этого селения, жители которого тираны, и дай нам от Тебя покровителя и дай нам от Тебя помощника».

Те, которые уверовали, - сражаются на пути Аллаха, а те, которые не веруют, - сражаются на пути тагута. Сражайтесь же с друзьями сатаны; ведь козни сатаны слабы!»

"Сражайся же на пути Аллаха! Вменяется это только самому тебе, и побуждай верующих..."
(Женщины, аяты 76-78, 86).

¹⁴⁴ Кутб С. Вехи на пути Аллаха. - С. 245-246.

¹⁴⁵ Там же. - С. 256-257.

Однако, если первые мусульмане, как было сказано выше, объявили джихад против арабских многобожников, а затем против отступников от ислама и «лицемеров», то после смерти Мухаммеда подобные войны за веру велись против соседних стран и народов и в отдельных исторических условиях приобретали исключительное значение в мире ислама как выполнение мусульманами священной "небесной" миссии.

Очевидно, что религиозные проповедники, стремящиеся использовать ислам в политических целях, ссылаются на те аяты Корана, в которых прямо говорится, что выполнение только религиозных обрядовых предписаний недостаточно для того, чтобы попасть в рай. И тот, кто верует в Аллаха, совершает намазы, платит искупительную милостыню, держит пост в месяц рамазан, совершает хадж, но воздерживается от войны с неверными, боится вооруженного сражения, рассматривается как человек, предпочитающий земную жизнь загробному раю. А такое поведение недостойно мусульманина.

Поэтому Коран дает сильные средства воздействия на сознание правоверного. Тем мусульманам, которые не хотят вступать в борьбу за веру, авторы Корана и Сунны угрожают такими же мучительными наказаниями, как и неверным и отступникам от ислама. Уклоняющихся от битвы священное писание грозит превратить в немусульман:

“Если вы не выступите, накажет вас Аллах мучительным наказанием и заменит вас другим народом...”
(Покаяние, аят 39).

Все эти поучения, содержащиеся в основополагающих источниках ислама, и легли в основу лозунга джихада в форме «меча» (газавата), то есть войны за веру. Как подчеркивает Э.Сиван, теория джихада в интерпретации исламских радикалов исходит из того, что конфликт есть и будет правилом, по крайней мере, до тех пор, пока Мессия (Махди) не придет на конец света. Поэтому исламисты считают, что единственно возможным ответом мусульманского мира нынешним режимам в странах распространения ислама, при которых там господствуют западные идеалы, может быть только священная война в ее силовом понимании. Лишь после свержения этих режимов и восстановления единства всех мусульман, как это было в золотую эпоху Халифатов, внутри Уммы могут быть установлены мирные взаимоотношения¹⁴⁶.

Безусловно, джихад и другие отмеченные выше признаки, присущие радикальному исламу, являются неизменными атрибутами практически всех современных идеологических доктрин исламистов.

2.2. Историческая эволюция исламского радикализма

После рассмотрения структурно-функциональных положений, лежащих в основе практически всех идеологических доктрин радикального толка в исламе, еще раз подчеркнем, что радикализм в исламе вовсе не является исключительно современным феноменом. Более того, он регулярно, можно сказать циклически, повторяется, что подтверждается многовековой историей этой религии, особенно связанной с расколами, которые, безусловно, оказали мощное воздействие на усиление в ней радикальной составляющей.

¹⁴⁶ Сиван Э. Радикальный Ислам. Причины и последствия террористического насилия // Internationale Politik. – 1997. - № 8. – С. 14.

Дело в том, что как цельное учение ислам сохранялся только при Мухаммеде и при двух последующих халифах - Абу-Бакре и Омаре. В этот период ислам возник и стал формироваться как религиозная система. Однако впоследствии он распался на направления, течения, секты и различные толки. По утверждению мусульманского теолога XII века аш-Шахрастани, "...в результате расколов в исламе возникли четыре большие секты: кадариты, сифатиты, хариджиты, шииты. Затем одни из них соединяются с другими, и от каждой (большой) секты ответвляются ветви, достигая семидесяти трех сект"¹⁴⁷.

Мысль аш-Шахрастани, по всей видимости, опирается на приписываемое пророку Мухаммеду высказывание о том, что его община (ал-умма) распадется на 73 общины (фирка, или милла), из которых 72 погибнут (т.е. попадут в ад) и только одна – «люди сунны и согласия» (ахл ас-сунна ва-л-джама'а), следующие его примеру, спасутся (т.е. попадут в рай). Вопрос о «спасшейся группе», о том, кто следует сунне Пророка, т.е. исповедует «истинную веру», стал одним из центральных в теории и практике ислама. Наиболее активно на роль хранителей «наследия Пророка», «правоверия» претендовали сунниты-традиционалисты (асхаб ал-хадис). Однако в силу того, что в исламе не было религиозного учреждения или единоличного духовного главы, решения которых по религиозным вопросам имели бы силу закона, а формирование общественного мнения находилось в руках частных лиц, людей религии (улемы, факихи и т.д.), авторитет которых основывался на их знаниях, понятие правоверие было в значительной мере субъективным и относительным. Попытки отдельных халифов (ал-Ма'мун, ал-Кадир и др.) ввести в законодательном порядке ту или иную версию ислама в качестве единой для всех мусульман, к успеху не привели. Проблема «правоверия» в исламе оказалась неразрешимой вплоть до наших дней.

С учетом изложенного, с точки зрения исторической «цикличности радикализма» рассмотрим некоторые наиболее характерные, крупные расколы в исламе, оказавшие наиболее осязаемое воздействие на возникновение в нем экстремистских тенденций (хариджиты, основополагающий раскол в исламе на суннитов и шиитов и т.д.); на тех моментах, которые предопределили панисламистские тенденции, а также тех течениях, которые в прошлом и в настоящее время стали знаменем религиозно-политической мобилизации верующих на джихад против «неверных» в «специфических» условиях Северного Кавказа в XIX-XX вв. Такой подход позволит убедиться в повторяемости базовых (сущностных и структурно-функциональных) черт радикализма в исламе, инспирируемых «раскольниками» на доктринально-идеологическом и социально-политическом (практическом) уровнях и одновременно установить суть их отступлений от общепризнанной суннитской ортодоксии.

Хотя понятие "суннитская ортодоксия" раннего ислама как критерий определения расколов достаточно относительное, так как в "...в тот период в исламе еще не было единой системы догматов. ...в течение первых трех веков ислам существовал в виде сект и учений разных направлений..."¹⁴⁸. Ортодоксальный ислам суннитского направления окончательно сложился в XI в., когда крупнейший представитель мусульманской ортодоксальной схоластической системы, суннитский теолог и создатель умеренного суфизма имам Абу Хамид Мухаммад аль-Газали (1058-1111) в своей знаменитой работе "Воскрешение наук о вере" смог преодолеть противоречия, существовавшие между правоверным ортодоксальным исламом того времени и суфизмом¹⁴⁹. В этих целях аль-Газали убрал из ортодоксального ислама крайний формализм, сводивший весь процесс к

¹⁴⁷ *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. – М.: Наука, 1984. - С. 29.

¹⁴⁸ *Аш-Шахрастани*. Указ. соч. - С. 15-16.

¹⁴⁹ *Аль-Газали Абу Хамид*. Воскрешение наук о вере: Избранные главы. – М.: Наука, 1980.

механическому исполнению ритуальной обрядности, и добавил ряд мистических и чувственных элементов, заимствованных из суфизма. Версия аль-Газали и является эталонным ортодоксальным суннитским исламом, получившим в дальнейшем практически повсеместное распространение в мусульманском мире.

Анализ истории расколов в исламе наглядно показывает, что их образование явилось результатом сложившихся в мусульманском обществе в конкретных исторических ситуациях социально-политических разногласий между различными кланами, династиями, регионами, группировками, течениями и партиями. Авторитетнейший венгерский ученый-исламовед И.Гольдциер о причине возникновения сект в исламе говорил: "На первом плане стоят, по-видимому, не вопросы религии, а вопросы государственного строения... На политические вопросы неизбежно смотрят с религиозной точки зрения, политика облекается в религиозные формы, придающие политическим раздорам своеобразную окраску"¹⁵⁰. Ярким доказательством сказанному являются все без исключения расколы в исламе.

Почти вся история мусульманской мысли представляет собой перманентное возникновение идейных течений, рождавшихся в ходе столкновения различных мнений по тем или иным проблемам. При этом ислам отнюдь не утратил своей общей мировоззренческой целостности и системной устойчивости. В средневековом исламе движения и течения возникали, как правило, в связи с полемикой по вполне конкретным проблемам. Так, полемика по вопросам права породила, как уже отмечалось выше, целый ряд мазхабов, по вопросу о власти - три существующие и поныне направления (сунниты, шииты и хариджиты) и т.д.

Религиозно-политическая группировка хариджитов образовалась во время гражданской войны в Халифате в VII в. в ходе борьбы за власть между сторонниками Имама Али – четвертого праведного халифа, и Муавии – будущего первого халифа династии Омейядов. После битвы при Сиффине, когда Али согласился на мирное разрешение конфликта, 12 тысяч воинов из лагеря его сторонников отделились (т.е. стали хариджитами – И.Д.) и выступили как против него, так и против Муавии. Идеологическим обоснованием такого поступка стал первый, возникший в недрах исламской общины богословский спор, который был связан с различным пониманием «греховности» и «суверенитета общины». В раннем исламе сложилось представление о том, что грехи бывают «тяжкими» и «малыми», а самым великим грехом считалось неверие. В этой связи возник вопрос, можно ли считать мусульманином человека, совершившего «тяжкий грех». Хариджиты считали, что такой человек перестает быть мусульманином, должен рассматриваться как вероотступник и подлежит наказанию смертью¹⁵¹.

Поставленная хариджитами проблема имела одновременно и догматический и политический смысл, поскольку халифат был теократическим государством, а халиф был одновременно политическим и религиозным главой. Требуя от правителя «уммы» совершения праведных дел и искренности в вере, хариджиты, тем самым, подняли вопрос о соотношении политической деятельности и религиозной совести. В связи с тем, что, по их мнению, представители обеих халифских династий (Омейяды и Аббасиды) были тиранами и узурпаторами, совершили тяжкий грех, развязав войну внутри мусульманской общины, они обвинялись как лицемеры, принявшие ислам из корыстных соображений, а не по велению сердца. Поэтому хариджиты отказывали им в моральном праве стоять во главе правоверных, требовали вести с ними борьбу как с неверными.

¹⁵⁰ Гольдциер И. Лекции об исламе. – СПб, 1912. - С. 177.

¹⁵¹ Фильштинский И.М. Указ. соч. – С.63.

Итак, впервые в истории мусульманства сторонники этого движения выдвинули тезис о возможности обвинения в неверии (такфир) мусульман, совершивших большой грех и необходимости вести против них джихад. Эта логика возводила убийство такого вероотступника в религиозный принцип. Именно от руки хариджитов погиб сам имам Али и его сыновья Хасан и Хусейн¹⁵².

Центральной идеей хариджитского учения является строгое соблюдение "чистоты ислама и его канонов". Хариджиты выступали за возвращение к «первоначальному исламу», под которым они понимали строй социального равенства, общее владение землей, равный раздел военной добычи. Они считали себя поборниками равенства и справедливости, выдвигали идею суверенности власти мусульманской общины, рассматривали ее как источник всякой власти, считали, что община должна выбирать правителя и община имеет право его низложить¹⁵³. За строгость религиозной этики хариджитов (сами они называли себя "людьми поста и молитвы") не без основания называли «пуританами ислама»¹⁵⁴. Иначе говоря, хариджиты были более требовательны к соблюдению догматических норм ислама, чем сама официальная ортодоксия.

Если говорить в целом об их учении, "...то оно никогда не было кодифицировано и подвергалось изменениям в многочисленных подсектах. Но они сыграли значительную роль в развитии мусульманского богословия"¹⁵⁵. В частности, они сформировали такое ключевое в исламской догматике понятие как «вера», а также в области политической идеологии ислама выработали свою доктрину верховной власти. Хариджиты считали, что халиф должен получить власть только выборным путем, причем, если он проводил политику, не соответствующую предписаниям Корана и интересам общины, его, согласно учению хариджитов, можно было низложить и даже убить. Халиф не обязательно должен был происходить из племени курайш (племя пророка Мухаммеда – И.Д.), но им мог быть избран кто угодно, даже не араб, но всякий, кто искренен в своей вере и готов с оружием в руках ее защищать.

Хариджитские общины, действовавшие в разное время и в разных частях Халифата, распались приблизительно на 20 течений, в том числе на секты ибадитов, азракитов и суфритов¹⁵⁶. Наиболее радикальной являлась секта азракитов, учение которых отличалось крайней нетерпимостью. Их предводитель и основатель общины Нафи' ибн аль-Азрака (ум. в 685 г.) требовал неукоснительно соблюдать установленный им принцип – убивать своих противников, как неверующих, в том числе и тех хариджитов, которые «отсиживаются» во время восстаний. Он разрешал также убивать женщин и детей своих противников, предвещая ад детям многобожников, как и мусульман, совершивших «тяжкий» грех¹⁵⁷. Экстремизм азракитов оттолкнул от них большинство мусульман, создал вокруг них вакуум, способствовавший в дальнейшем их полному исчезновению. В настоящее время сохранилась только одна община, относящаяся к умеренному крылу хариджитов - ибадиты, проживающая в Омане и в некоторых районах Африки, преимущественно в Магрибе.

¹⁵² Идрис Абдуллах. Указ. соч. - С. 37.

¹⁵³ Прошина Е.М., Добин А.В. Ислам и политика // Ежегодник СЗАГС. -СПб.: «Образование-Культура», 1999. -С. 170.

¹⁵⁴ Гольдциер И. Лекции об исламе. - С. 180.

¹⁵⁵ Беляев А.Е. Мусульманское сектантство. – М.: Политиздат, 1957. - С. 23.

¹⁵⁶ Шакирла М. Экстремистские течения в Исламе // Нурул Ислам. – 1998. - апр.

¹⁵⁷ См. об этом: *Ал-Аш'ари Абу-л-Хасан 'Али б. Исма'ил*. Книга макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин. Ат-таб'а ас-санийа. – Висбаден, 1963. – С. 86-89; *Ал-Багдади 'Абд ал-Кахир б. Тахир*. Ал-Фарк байна-л-фирак. – Каир: Изд-во 'Абд ал-Хамид, б/г. – С. 82-87; *Аш-Шахрастани*. Указ. соч. – С. 21.

Хариджитский раскол в исламе не был последним, а стал началом в цепи дальнейших расколов в мусульманском мире. Вслед за ним произошел крупнейший в истории ислама раскол на два ныне наиболее известные направления: суннизм и шиизм, который изначально был связан с чисто политической проблемой, с разногласиями по поводу того, кому и на каком основании должна принадлежать верховная власть в исламском государстве и исламском мире в целом. После смерти в 661 г. Али в вопросе о наследнике сложились две различные концепции. Первая, суннитская, исходила из того и настаивала на том, что наследник (по арабски «халиф») является признанным главой исламской уммы, при этом его нельзя считать посланником Бога. Вторая, шиитская, утверждала, что только специальный посланник Бога, имам вправе возглавить умму, и что таким имамом был Али и в дальнейшем может быть только кто-либо из потомков его и дочери пророка Фатимы (алиды, или фатимиды)¹⁵⁸. С тех пор, как халифат перешел под власть Муавии и других Омейядов, которые не были прямыми потомками Пророка, шииты, считая их узурпаторами, дистанцировались от власти, но не переставали лелеять надежду заменить их и возвести на трон объединенной исламской империи истинного потомка Мухаммеда.

Вместе с тем, следует подчеркнуть, что в догматических основах суннизма и шиизма много общего: нет или почти нет никаких принципиальных разногласий в отношении «пяти столпов» веры (признание единого Аллаха и посланнической миссии Мухаммеда - шахада, молитва – саят, пост – саум, паломничество в Мекку – хадж и обязательная узаконенная милостыня в пользу бедных – закят). Те и другие с незначительными оговорками принимают такие основные догматы ислама, как учение о судном дне, об аде и рае, о пророках и ангелах, бессмертии души и предопределении, о джихаде и т.д. Коран является священной основой для последователей обоих направлений. Шииты считают также священной часть Сунны, где речь идет о Мухаммеде и членах его семьи, не признавая других авторитетов. Указывая на это, А.Массэ отмечает, что в сборниках суннитских преданий (хадисах) и шиитских преданий (ахбарах) большинство текстов одинаковые и различаются лишь по именам тех, кто передавал их¹⁵⁹. Все это свидетельствует о том, что между суннизмом и шиизмом по основным вопросам мусульманского вероучения существует единство и последователи обоих направлений считают себя мусульманами, при этом обвиняя в сектантстве своих оппонентов.

Шииты полагают, что суннитский ислам вовсе не является истинным исламом, но выдумкой изнеженных, светских омейядских халифов, поддержанных выдающимися, но несколько педантичными мусульманскими правоведами IX-X вв. Шиитский ислам, по их утверждению, древнее суннитского и строже придерживается политических установлений Пророка и первых четырех халифов. Сунниты, отвергая это предположение, в свою очередь заявляют, что именно они представляют настоящий ислам, который практичен, терпим и сострадателен, а вот «шииты, в поисках личного очищения и в своей приверженности метафизике, как раз и представляют ту форму ислама, которая известна своей нетерпимостью, теоретизированием и экстремизмом»¹⁶⁰.

Наиболее нетерпимо по отношению к шиитам и их вероучению относились и относятся суннитские фундаменталисты (салафиты), которыми шиитские идеи всегда рассматривались как еретические¹⁶¹. Поэтому следует иметь в виду, что, когда говорят об

¹⁵⁸ Антес П. Ислам в современном мире // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. – М.: «Прогресс-Традиция», 2001. – С. 43.

¹⁵⁹ Массэ А. Ислам: Очерк истории. – М.: Наука, 1982. – С. 115.

¹⁶⁰ Максуд Р. Ислам. М.: Изд-во «Торговый дом Гранд», 2000. – С. 40-41.

¹⁶¹ См.: Ибн-Таймийя. Минхадж ас-Сунна ан-набавийя (Метод пророческой Сунны). В 9-ти томах / Публ.: Мухаммад Рашад Салим. - Эр-Рияд, 1986.

иранском (т.е. шиитском) фундаментализме, то из этого вовсе не следует, что он идентичен салафизму.

Отличием шиитов от суннитов является и то, что они отвергают суннитский принцип «единодушного мнения общины» - иджму и заменяют его учением об имама – духовном вожде, ведущем свое происхождение от Али. По этому поводу И.Гольдциер пишет: «... если мы захотим охарактеризовать в краткой форме существенное отличие между исламом суннитов и исламом шиитов, то мы должны сказать: первый – церковь, основанная на иджме, второй – церковь, основанная на авторитете»¹⁶². Хотя автор явно неудачно употребляет слово «церковь» в отношении ислама (в исламе нет клира), тем не менее он правильно, с нашей точки зрения, определил суть расхождений. Шииты верят в «авторитет» имама, полагая, что он предопределяется высоким происхождением, восходящим к самому Пророку, что неизбежно исключает всякую возможность ошибок имама, свойственных человеку. Неотъемлемым достоинством имама, по их мнению, является его божественная, сверхчеловеческая, непогрешимая мудрость.

Следует также подчеркнуть, что шииты, в отличие от суннитов ортодоксального толка, крайне враждебно и нетерпимо относятся к последователям других конфессий. По отношению к немусульманам в шиитской теологической литературе разработана целая программа, в которой предусматриваются различные нормы отчуждения. Так, немусульман шииты считают нечистыми и соприкосновение с ними крайне нежелательным.

Со временем, как и в ортодоксальном исламе (сунниты), шииты раскололись на множество более мелких групп и подгрупп, среди которых наиболее известны зайдиты, исмаилиты (семеричники) и имамиты, которые в некоторых регионах исламского мира сумели захватить власть. Наиболее бурно эти события происходили в XVI в. в Иране, где к власти пришли шииты-имамиты, которые до сих пор оказывают влияние на судьбу этой страны.

Зайдиты, последователи Зайда ибн Али, возглавившего в 739 г. восстание против Омейядов, в вопросах исламской догматики занимают промежуточную позицию между суннитами и большинством шиитов. Как и сунниты, они отрицают божественную природу имамата, однако считают, что имамом может быть избран только наследник Али – любой Алид, способный защищать Ислам с оружием в руках. В современном арабском мире зайдиты преобладают в Северном Йемене.

Имамиты признают всех двенадцать имамов из рода Али. При этом считается, что 12-й имам – малолетний сын умершего в 843 г. имама Аль-Хасана Аль-Аскарри вскоре после его провозглашения имамом исчез, или «скрылся», и этот «скрытый имам» и является тем «махди», который должен вернуться и восстановить справедливость. Имамиты наиболее последовательно придерживаются теории божественной сущности имамата и приписывают имамам непогрешимость. Шиизм в форме имамизма является государственной религией в современном Иране.

Исмаилизм, крупнейшая секта шиитского ислама, возник в VIII в., когда сторонники халифа Али и дочери пророка Фатимы совместно с последователями имама Исмаила выступили против нарушения принципа наследования имамата: Исмаил умер раньше своего отца имама Джафар ас-Садыка, и после смерти последнего имамом был признан не

¹⁶² Гольдциер И. Указ. соч. - С. 200.

сын Исмаила – Мухаммад, а его младший брат Муса Казим¹⁶³. Исмаилиты вели активную борьбу против центральной халифской власти в Багдаде. В результате возникшего мощного антиаббасидского движения в X в. в Северной Африке возникло могущественное шиитское исмаилитское государство – Фатимидский халифат, что фактически означало окончательный раскол в исламском мире. Образовалось три враждебных друг другу халифата: аббасидский со столицей в Багдаде, фатимидский со столицей в Кайраване и омейядский в Испании, где, следуя примеру Фатимидов, омейядский эмир Абд ар-Рахман III (912-961) также провозгласил себя в 961 г. халифом¹⁶⁴.

По мнению мусульманского теолога Мохаммада ат-Таласи, "исмаилиты принесли исламскому Халифату гораздо больше вреда, чем все остальные иноверцы вместе взятые. Именно они явились причиной распада Халифата, именно они сеют вражду и раздоры и в сегодняшнем мусульманском мире. Ложь, обман, предательство - вот методы действий исмаилитов"¹⁶⁵.

Центральным вопросом учения исмаилитов на протяжении всей истории его существования оставалось учение об имамате, о необходимости беспрекословного повиновения имаму времени, имаму данной эпохи, который считается источником всякого религиозного и философского знания¹⁶⁶. Именно этот вопрос стал причиной неоднократного раскола в исмаилитском обществе, оно распалось на многочисленные ответвления (карматы, фатимиды, друзы, низариты, мусталиты, даудиты, сулейманиты, бетаниты и др.), часть которых отличалась крайними, весьма радикальными нормами поведения.

Наиболее экстремистской считается исмаилитская подсекта низаритов (ассасинов или хашишинов), которые в результате внутридинастических противоречий были вынуждены в XI в. покинуть пределы Фатимидского государства и организовать новые центры имамата. В частности, на севере Ирана низариты во главе с исмаилитским «даи» (проповедником) Хасаном Саббахом сумели создать небольшое исмаилитское государство, центром которого стал горный замок Аламут¹⁶⁷. Оттуда низаритские хашишины-смертники совершали набеги на халифат, ставя своей целью принудить официальные органы власти к самоочищению. Загнать всех в аскетизм истинной веры, уничтожить роскошь (от бога все равны) – таков незамысловатый набор, составлявший их программу. Не рассуждать, не учить других, а действовать, добром или силой вывести всех на истинный путь. Особенностью их мировоззрения была готовность к беспрекословному подчинению и даже к смерти. Единственной мирской радостью было употребление наркотиков – гашиша, откуда и пошло название «хашишины» («ассасины»)¹⁶⁸.

Такая мировоззренческая ориентация просуществовала до наших дней. Фундаменталистские террористы на Ближнем и Среднем Востоке считают себя наследниками этого ордена. А.Тахери утверждает, что именно такого рода установками

¹⁶³ См.: *Фархад Дафтари*. Тарих ва акаед-е исмаилия (История и вера исмаилитов). - Тегеран, 1375 (1996). - С. 112.

¹⁶⁴ *Фильштинский И.М.* Указ. соч. - С. 215-218.

¹⁶⁵ *Мохаммад ат-Таласи*. Кавказ и исламский Халифат // Исламская нация. -1998. - янв.

¹⁶⁶ *Шохуморов С.* Исмаилизм: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. - 2000. - № 2(10). - С. 129.

¹⁶⁷ Подробно см.: *Строева Л.В.* Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. - М., 1978. - С. 61-201.

¹⁶⁸ *Милованов Е.Ю.* Лидерство в малых группах, управлении и политике. - Ростов н/Д: Изд-во РГУ, 1996. - С. 88.

был вызван отказ Хомейни обменять заложников-американцев на захваченных ЦРУ боевиков «Хезболлах»¹⁶⁹.

Шииты и сегодня Западом рассматриваются как главные возмутители спокойствия. Противники шиитов считают их фанатиками и террористами, которые истолковывают слова Корана о джихаде в выгодном для них смысле и «прилагают все свои силы к очищению мира от дьявольской скверны и обращению оногo в ислам»¹⁷⁰. Напомним, что не так давно Запад у шиитов назывался не иначе, как «Великий шайтан», а Советскому Союзу был навешен ярлык «Малого шайтана»¹⁷¹.

Однако следует подчеркнуть, что имам Р.Хомейни еще задолго до революции 1979 г. неоднократно подчеркивал, что его теория (теория «хокумат-е эслами» - «исламское правление» - И.Д.) не бросает вызова современному научно-техническому прогрессу и тем более частной собственности, на которой базируется рыночная экономика. Она лишь призывает положить конец западному засилью в политической и экономической жизни иранского государства, покончить с коррупцией и несправедливым распределением национального богатства между отдельными слоями иранского общества, заменить западную «порочную» мораль мусульманской нравственностью¹⁷². В своем завещании Хомейни объясняет выбор им «третьего пути» тем, что ислам не приемлет коммунизм и марксизм-ленинизм из-за того, что они выступают против частной собственности и за обобществление, но одновременно ислам осуждает капитализм, рассматривая его как противоречащий социальной справедливости¹⁷³.

Помимо многочисленных направлений, течений и сект в середине VIII и начале IX вв. в исламе (как в суннизме, так и в шиизме) возникает и формируется мистико-аскетическое направление - суфизм (ат-Тасаввуф), связанное с именем крупнейшего богослова раннего ислама аль-Хасан аль-Басри. Суфизм в мире ислама - уникальное социально-духовное явление. Он отличается многоликостью и крайней неоднородностью. Суфизм был и остается теоцентрическим и пантеистическим защитником интересов обездоленных масс и интересов власть имущих. В одних случаях он призывал к социальному смирению и уходу от мирской суеты, в других - к повстанческим движениям и т.д. Мусульманский мистицизм, глубоко чуждый христианскому феномену монашества, всегда оставался деятельной и активной общественной силой. Высоко оценивая общественные отношения, многие суфийские наставники стремились к реформированию моральных оснований мусульманского общества. В этой связи достаточно упомянуть имена таких выдающихся теологов и суфийских шейхов, как Мухаммад аль-Газали (1058-1111), Мухьи ад-Дин Ибн Араби (ум. В 1240 г.), Омар ас-Сухраварди (ум в 1235 г.), Абу-ль Хасан аш-Шазили (1196-1258), в проповедях и трудах которых важное место занимали концепции совершенствования духовного содержания личности, соблюдения морально-этических норм мусульманской общины. Одновременно на протяжении своей истории тасаввуф неоднократно становился идеологией повстанческих движений (например, движение Бадр ад-Дина в Анатолии в начале XV в., бабидское движение в Иране, сенуситская война против итальянских колонизаторов или восстание Шамиля на Кавказе в XIX в. и т.д.).

Прежде всего, родоначальники и идеологи суфизма были пропагандистами и проводниками аскетического образа жизни, что явилось идеологической реакцией на

¹⁶⁹ Тахери А. Священный террор // Ближний и Средний Восток: зарево исламского фундаментализма. - М.: Прогресс, 1988.

¹⁷⁰ Максуд Р. Ислам. - М.: «Гранд». - С. 41.

¹⁷¹ Кургинян С., Мамиконян М., Подкопаева М. Четвертый Рим или вторая орда? // Завтра. - 1998. - 20 янв.

¹⁷² Дружиловский С.Б. Указ. соч. - С. 62.

¹⁷³ Имам Хомейни. Религиозное и политическое завещание. - М., 1999. - С. 92.

вопиющее расслоение исламского общества, насилие и несправедливость, которые допускались как властями арабского халифата, так и прислуживавшим ему духовенством. Чем больше мусульманская знать предавалась земным наслаждениям, тем больше появлялось противников подобного образа жизни.

Другой характерной чертой суфизма является мистицизм, т.е. непосредственное духовное общение (созерцание и соединение) человека с божеством. Суфизм характеризуется как учение о постепенном приближении прозелита (мюрида) через мистическую любовь к познанию Бога и конечному слиянию с ним. Значительная роль при этом отводится наставнику (мюршиду), который ведет мюрида по мистическому пути (ар.: тарика) до момента слияния с Богом. Суфии, вступившие на путь тарика, познают Бога не через разум, а через интуитивное познание, озарение, экстаз, который достигается посредством зикра - многочисленного повторения формулы таухида (единобожия): "Ла илаха иллаллаху..." ("нет божества, кроме Аллаха..."). Все суфии претендуют на цепь откровений, называемую силсила, которая восходит к самому Пророку и его сподвижникам.

Первые объединения суфиев создавались в Куфе в VII-VIII вв. и Басре в VIII в. Багдад стал центром этого движения во второй половине IX в. В последующем суфийские объединения получают распространение по всему мусульманскому миру. В XIII-XIV вв. в эпоху своего наибольшего расцвета в суфизме сложилось 12 основных орденов (тарикатов): рифаййя, ясавийя, шазилийя, чиштийя, сухравердийя, кубравийя, бадавийя, кадирийя, мавлавийя, бекташийя, халвагийя, накшбандийя. Они дали начало всем многочисленным ветвям, сформировавшимся впоследствии в самостоятельные ордена, число которых достигло 40. В последующем суфизм теряет свою творческую потенцию, начинается период его постепенного упадка.

Исламовед из Великобритании, мусульманка по вероисповеданию Р.Максуд отмечает, что «суфизм весьма поощряет всяческое обновление, возрождение и воинственный дух в надежде восстановления – в чистом, первоизданном виде – послания Пророка и всегда готов призвать к духовному руководству тех, кто наиболее последователен в подражании жизненному пути Пророка». Отсюда становится очевидным, что суфизм представляет собой реальную угрозу упадническому и экстравагантному образу жизни многих так называемых «мусульманских правителей». Тем не менее, достаточно трудно найти среди правителей суннитских мусульман такого, который не принадлежал бы к тому или иному суфийскому ордену¹⁷⁴.

В конце XVIII – начале XIX вв. на Северо-Восточном Кавказе (Дагестан, Чечня и Ингушетия) также получил распространение суфизм в форме накшбандийского тариката. Этот суфийский орден, занимая видное место среди других тарикатов, первоначально был известен как тарикат аль-хваджаган (букв.: путь учителей), его родоначальником считают Абу Якуба аль-Хамадани (ум. 1140). Но в дальнейшем течение стало называться по имени уроженца Бухары Мухаммеда Баха аль-Дина аль-Накшбанди (1318-1389), который придал ему существующую ныне форму. Учение накшбандийя с самого начала носило строго ортодоксальный характер и сыграло исключительно важную роль в привитии тюркским народам суннитских традиций¹⁷⁵.

В условиях Кавказской войны (1817-1859 гг.) суфийский орден накшбандийя в конкретных исторических условиях Северо-Восточного Кавказа приобрел оттенок

¹⁷⁴ См.: Максуд Р. Указ. соч. – С. 167-174.

¹⁷⁵ Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. - М.: Крон-Пресс, 1998. - С. 69.

воинствующего тариката, а его учение стало идеологией движения так называемого «кавказского мюридизма». «Важнейшей особенностью кавказского тариката, придававший ярко выраженный политический оттенок, - отмечал проф. Н.А.Смирнов,- было совмещение под его религиозным флагом высшего, с точки зрения ислама, познания пути человека к богу с проповедью газавата, т.е. религиозной борьбы против неверных за торжество ислама. Если ранее бывшие направления тариката обычно выставляли на первый план идеи, касающиеся внутреннего мира человека, то кавказский тарикат главным своим требованием сделал газават»¹⁷⁶.

Однако вопрос относительно идеологии горцев в период Кавказской войны остается одним из наиболее запутанных. Большинство ученых в новейших разработках выступает против утвердившегося еще в дореволюционной историографии определения этой идеологии как «кавказский мюридизм», считая его искусственным понятием, не отражающим сущности явления. Так, современный ученый-кавказовед, ведущий специалист по истории суфизма на Северном Кавказе А.С.Яндаров подчеркивает, что «в идеологии горцев предлагают видеть тарикатский суфизм, исламский традиционализм, фундаментализм, просто ислам или самостоятельную идеологию (шамилейю)»¹⁷⁷, хотя ни одна из этих версий не находит достаточно полной поддержки научного сообщества. Этот же ученый предлагает признать «наибольший мюридизм» явлением политическим, одновременно подчеркивая: «Однако на практике грань между мюридизмом и тарикатом (суфизмом) была условной, зыбкой, переходящей. Суфизм как бы «отпустил» (если пользоваться гегелевской терминологией) себя в мюридизм на время: он неизменно присутствовал рядом»¹⁷⁸.

Такая же концептуальная неопределенность относительно понятия «кавказский мюридизм» наблюдается и в трудах западных ученых. Так, Б. Льюис подчеркивает, что «так называемый мюридизм» представляет собой одно из множества однотипных общественных движений, объединяемых общим названием «исламский бунт»¹⁷⁹. В своей обстоятельной научной работе о Кавказской войне М.Гамер также придерживается этой точки зрения, одновременно подчеркивая включенность «кавказского мюридизма» в общеисламское движение мусульманских фундаменталистов: «Недаром восстание Шамиля иногда сравнивают с борьбой Абд аль-Кадира в Алжире, аль-Саида Ахмада Барелви в Индии и Эйка на Суматре. Его вполне можно сопоставить с другими выступлениями исламских фундаменталистов против западного влияния в странах Азии и Африки: движение Махдийи в Судане, Ваххаба на Аравийском полуострове и т.д.»¹⁸⁰

Другой суфийский тарикат кадирийя, получивший на Кавказе название зикризма (кавказский вариант кадирийского тариката), возник в Чечне и Дагестане только в конце XIX в. в результате проповеднической деятельности чеченского шейха Кунта-хаджи Кишиева. В тот период времени он был известен как «мирный» тарикат, однако и этот орден сыграл свою радикальную роль в годы гражданской войны, а также в начале 90-х годов XX в. в период известных событий, связанных с именем генерала Д.Дудаева.

Усилиями суфиев в исламе распространился культ святых, о существовании которых не было и речи в годы жизни пророка, составления Корана или хадисов Сунны. Когда в XI в. ортодоксальный суннизм несколько сблизился с умеренными течениями суфизма,

¹⁷⁶ Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. - С. 142.

¹⁷⁷ Яндаров А.С. Мюридизм – учение политическое // Кавказская война: спорные вопросы и новые подходы. - Махачкала, 1998. - С. 15.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ Lewis Bernard. The Middle East and the West. - N.Y., 1966. - P. 5.

¹⁸⁰ Гаммер М. Указ. соч.– С. 11.

институт святых (вали) был признан и официальным каламом (калам – суннитское богословие). Культ святых стал быстро распространяться по всему исламскому миру, а в некоторых его районах, как у берберов северной Африки, едва ли не оттеснил на задний план культ Аллаха - настолько распространилось и заняло первостепенное место почитание святых и их мест захоронений (мазаров). Стремясь вернуть исламу его чистоту и избавить его от самозванных святых, в XVIII в. в рамках суннитского направления в исламе зарождается мощное движение - ваххабизм, получившее свое название по имени его создателя и идеолога - Мухаммада ибн-Абд-аль-Ваххаба из Неджда (1703-1787).

Основными положениями ваххабизма XVIII в. являлись: строжайшее соблюдение принципа единобожия (таухид), отказ в этой связи от культа святых (вали) и поклонения святым местам (мазары и зияраты); очищение ислама от нововведений (бида') и возврат к первоначальному исламу времен пророка Мухаммеда; строгое соблюдение морально-этических норм ислама, осуждающих стяжательство, роскошь, блуд, пьянство и т.д.; проповедь мусульманского единства, братства, социальной гармонии; пропаганда джихада против язычников, к которым относились и мусульмане, отошедшие от принципов «чистого», первоначального ислама. Ваххабитам XVIII в. были свойственны фанатизм и экстремизм в борьбе со своими противниками во имя установления власти, базирующейся на шариате. Иная власть не имела права на существование, поскольку политика и ислам, по их убеждению, не могут существовать раздельно¹⁸¹.

Аль-Ваххаб был последователем идей крайне ортодоксального мазхаба ибн-Ханбала (783-855 гг.) и исламского правоведа-ортодокса ибн-Таймийи (1263-1328 гг.), выступавших против введения в ислам каких-либо новшеств, не согласованных и не освященных с помощью иджмы.

В отличие от других мазхабов в суннитском исламе – ханифитского, шафиитского и маликитского, ханбалитский возник как религиозно-политическое движение, и уже затем оформился в правовую школу. В теории и практике это движение выразило взгляды наиболее консервативных сторонников традиционализма того времени (нынешних фундаменталистов – И.Д.) и систематизировало соответствующую концепцию вероучения. Ханбалиты отвергают как буквальное, так и аллегорическое толкование текстов Корана и хадисов, отрицают возможность любого рационалистического истолкования догматов веры, отрицают любые нововведения в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в Коране и хадисах и т.д. Сириец Таки ад-дин ибн-Таймийя, развивая ханбалитские идеи, также резко осуждал любые новшества, ратовал за восстановление норм раннего ислама, боролся против распространения культа святых, паломничества к гробнице пророка в Медине, как несовместимого с духом ислама. Отстаивал чистоту ислама, в том числе от влияния суфизма, подвергал критике учение аль-Газали и т.д.

Именно таких последователей ранней традиции в суннитском исламе, как ибн-Ханбала и ибн-Таймийю, (т.е. тех, кто в своих взглядах и действиях строго придерживался предписаний Корана и сунны) в средние века сами мусульмане называли салафитами. В новое и новейшее время этим термином стали обозначать аравийских и индийских ваххабитов, фараидитов, «братьев-мусульман» и т.д.¹⁸²

¹⁸¹ Лукоянов А.К. Игры в «ваххабизм» // Ислам и политика. - С. 99.

¹⁸² См.: Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М., 1987. - С.100-101; Ислам. Энциклопедический словарь. - М., 1991. - С. 204.

В контексте сказанного можно утверждать, что и абд аль-Ваххаб, вслед за ибн-Ханбалом и ибн-Таймийей, являлся салафитом, о чем свидетельствует набор источников, на которых базируется ваххабитское вероучение. Среди них - Коран (буквальное его содержание, при отрицании существования скрытого смысла – батин – И.Д.); шесть «канонических» суннитских сборников хадисов – ал-Бухари, Муслима, Ибн Маджа, Абу Дауда, ат-Тирмизи и ан-Насаи; два тафсира – Ибн Касира и ал-Бадави, а также труды Ахмада ибн-Ханбалы, Таки ад-дина ибн-Таймийи, Ибн-Кайима аль-Джавзийи и др.

В учении ваххабизма, как составной части салафизма, центральное место занимает безоговорочный возврат к священным источникам ислама - Корану и "неповрежденной" Сунне и неукоснительному соблюдению основных догматических предписаний и культовых действий "чистого" ислама. В этом и состоит сущность учения ваххабизма по наиболее важным проблемам мусульманской догматики (иман) и культа (ибадат).

Ваххабиты категорически осуждают культ святых в исламе. В частности, они против признания культа святых и паломничества к мавзолеям мусульманских святых, против обетов, жертвоприношений и просьб о помощи и т.д. Это отход от главного принципа ислама - единобожия. Чрезмерное признание и почитание праведников, сподвижников и святых приводит к передаче атрибутов Аллаха его творениям. Создание "сотоварищей" Аллаху в мусульманском богословии считается величайшим грехом, что официально было закреплено еще в 1017 г. в Багдаде при аббасидском халифе аль-Кадире (991-1031) в соответствующем «Послании» («ар-Рисала аль-кадирийя») [См.: Приложение №1].

Одновременно следует подчеркнуть, что, по мнению некоторых авторов, ваххабиты отрицали и отрицают все классические суннитские мазхабы¹⁸³. Являясь по своей сути разновидностью салафизма (исламского фундаментализма), ваххабизм трансмазхабен, то есть жестко не привязан к какому-либо одному суннитскому мазхабу. Хотя принято считать, что салафиты-ваххабиты по своей мазхабной принадлежности являются ханбалитами, это верно лишь в том смысле, как подчеркивает А.А.Игнатенко, что они обращаются к наследию Ахмада Ибн-Ханбалы как салафита и пользуются разработанной им методикой понимания Богоданных текстов. Салафиты обращаются к исламу времен пророка как бы через голову основателей-эпонимов мазхабов. В этом один из секретов достаточно успешного распространения салафизма на российском Северо-Восточном Кавказе, где распространен в основном суфийский суннитский ислам в форме шафиитского мазхаба мусульманского права – фикха¹⁸⁴.

Однако центр тяжести ваххабитской доктрины лежит не в религиозной и даже не в социальной, а, скорее, в политической плоскости. Важнейшим моментом этой доктрины является специфическое представление о джихаде как непримиримой борьбе не только против язычников, но и против мусульман, не разделяющих ваххабитские идеи. Ибн Абд аль-Ваххаб считал таких мусульман гораздо худшими многобожниками, чем люди джахилии, и прямо обвинял их в неверии и отступлении от истинного Ислама (такфир). Убеждение ваххабитов в том, что их противники – кафиры, даже если формально являются мусульманами, оправдывало нетерпимость и жестокость по отношению к ним. Одновременно такой фанатизм сплачивал и дисциплинировал ваххабитов, создавая религиозно-идеологическое оправдание вполне антиисламским по своему духу и характеру действиям. Благодаря этому учение аль-Ваххаба с самого начала стало идеологией военной экспансии и грабительского набега. Впоследствии, эта имеющая отнюдь не исламское происхождение логика, согласно которой оправдывается убийство

¹⁸³ Бобровников В. Исламофобия и религиозное законодательство в Дагестане // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. - № 2(10). - С. 151.

¹⁸⁴ Игнатенко А. Эндогенный радикализм в исламе. - С. 120.

иноверца и просто оппонента, легла в основу террористической деятельности современных т.н. «мусульманских фундаменталистов»¹⁸⁵.

Тем не менее, в свое время ваххабизм способствовал объединению арабских племен Аравийского полуострова под эгидой саудовской династии и ныне суннитский ислам в форме ваххабизма является государственной религией Саудовской Аравии. Однако, когда задача по восстановлению ислама в Аравии была благополучно реализована, идеология ваххабизма претерпела определенную эволюцию в сторону смягчения и впоследствии она сблизилась с идеологией нормативного ислама. В частности, в настоящее время саудовскими властями идеология раннего ваххабизма основательно выхолощена. Наблюдается отход от одной из главных ваххабитских идей – непримиримой борьбы с «вероотступниками в исламе», отрицаются экстремизм в отношении мусульман друг с другом, взаимная нетерпимость мусульман с представителями других религий, отвергается принцип «кто не с нами – тот против нас» и т.д.¹⁸⁶ Современному ваххабизму, как учению, сегодня следуют до 100 миллионов верующих в странах Персидского Залива, Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африке, подавляющее большинство которых далеки от радикализма и экстремизма, а тем более – от терроризма. В то же время, следует подчеркнуть, что "ваххабизм" - название, которое дали этому движению его противники, неаравийцы. Сами последователи этого течения в исламе именуют себя либо салафитами (араб. салафийюн), либо единобожниками (муваххидун), либо просто мусульманами (муслимун).

Учение аль-Ваххаба, первоначально казавшееся чисто аравийским явлением, получило свое распространение и за пределами Аравии. Осуждение идолопоклонства, культа святых, борьба с бида', священная война против «многобожников» и «неверных», сочетание классовых и эгалитаристских лозунгов – догматика и политическая практика ваххабитов – находили почву в странах с различной общественной и политической структурой, соответствующим образом преломляясь, приспособляясь и трансформируясь. Так, последователем идей аль-Ваххаба являлся индийский мусульманский проповедник и политический деятель Сайид Ахмад Барелви, провозгласивший в 1824 г. джихад против неверных (англичан и, отчасти, индийских немусульман). Индийские ваххабиты проповедовали принципы социальной справедливости, выступали за создание справедливого исламского общества, основанного на «чистом исламе» времен Пророка и первых халифов. Последователи Сайида Ахмада признавали в качестве достоверных шесть наиболее авторитетных суннитских сборников хадисов, отвергая при этом тафсиры, выступали за применение практики иджтихада, но против иджмы. Стержнем учения являлось строгое единобожие и осуждение почитания пророка, святых и имамов, паломничества к святым местам; запрещалось использование четок, употребление табака и спиртных напитков¹⁸⁷. В русле индийского ваххабизма сложилось и отделившееся от него более радикальное течение – фарази, фаразиты («сторонники строгого выполнения религиозного долга») во главе с Хаджи Шариатуллоу, действовавшее в XIX в. преимущественно в Бенгалии. По своим воззрениям они имели много общего с ранними «братьями-мусульманами», хотя возникли намного раньше¹⁸⁸.

Ваххабизм вдохновил на «реформаторскую» деятельность некоторых индонезийских паломников, посетивших Мекку в первом десятилетии XIX в. На Суматре возникло религиозно-политическое движение, которое использовало ряд ваххабитских лозунгов.

¹⁸⁵ Идрис Абдуллах. Указ.соч.– С. 37.

¹⁸⁶ См.: Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. – Ростов-на-Дону: «Ростиздат», 2000. - С. 55-60.

¹⁸⁷ Милославский Г.В. Указ. соч. - С. 77-78.

¹⁸⁸ Там же. – С. 78.

Сначала оно было направлено против местных немусульман, затем приняло антиголландский характер. В течение полутора десятка лет, начиная с 1821 г., голландские колонизаторы вели войну против ваххабитов Суматры¹⁸⁹.

Некоторые исследователи считают, что ваххабизм оказал какое-то влияние и на движение Османа дан Фодио в Западном Судане в начале XIX в., которое привело к образованию обширного государства Сокото, и на сенуситов Ливии¹⁹⁰.

Наследниками ранних ваххабитов можно считать также членов и сторонников современных радикальных исламских фундаменталистских организаций, начиная от египетских «Братьев-мусульман» и завершая «Аль-Каида» и «Всемирным фронтом джихада», созданных Усамой бен-Ладеном. Как отмечает М.Шакирла, «идеолог современного исламского фундаментализма Сайид Кутб в своей книге «Художественное иллюстрирование Корана» прямо призывает членов организации «аль-Ихван аль-Муслимин» («Братья-мусульмане») и «аль-Джамаа аль-Исламия» (Исламское общество) брать власть в свои руки, уничтожать существующие государственные системы, провозглашать революцию и осуществлять государственные перевороты. Он явно призывает к экстремизму и фанатизму, к войне»¹⁹¹.

Вместе с тем, современный ваххабизм, как явление, отнюдь не монолитен не только в различных мусульманских странах, но даже в самой Саудовской Аравии, родине этого религиознополитического течения, где идеология ваххабизма поднята на государственный уровень¹⁹². Религиозная среда в королевстве Саудовская Аравия (КСА) неоднородна. Ее основным сегментом выступает масса верующих, т.е. большая часть населения, сохраняющая глубокую веру в ислам, но политически в целом пассивная, и клерикальные проправительственные круги (традиционалисты). К ним относятся «придворные исламисты», прежде всего, члены Комитета высших улемов, назначаемые королем.

Другую часть исламистского корпуса КСА составляют умеренные оппозиционно настроенные религиозные деятели. При этом их оппозиционность также неодинакова. Некоторые только выражают несогласие с некоторыми мерами правительства, не предпринимая никаких практических мер.

Третья, и наиболее опасная категория,- религиозное антиправительственное подполье экстремистского толка, настроенное враждебно к режиму и США, практикующее крайние формы борьбы, в том числе террористические. Последняя составляющая и представляет собой наиболее опасную «ваххабитскую» часть исламистского спектра в КСА. Их активность в зависимости от обстановки может повышаться (например, во время войны в Афганистане, военных действий в зоне Персидского залива и Чечне, событий вокруг Ирака, этнических и религиозных конфликтов). В то же время с ростом уровня образованности населения страны, укрепления ее разносторонних связей с Западом, их социальная база сужается. К тому же, саудовские власти проводят довольно успешные комплексные акции против исламских экстремистов, в том числе и по выдавливанию их разрушающей активности за пределы страны¹⁹³.

Последователи экстремистского крыла в современном ваххабизме, как и ранние последователи аль-Ваххаба, проповедуют крайнюю нетерпимость не только к

¹⁸⁹ Васильев А.М. История Саудовской Аравии. - М.: «Классика плюс», 1999. - С. 173.

¹⁹⁰ Васильев А.М. История Саудовской Аравии. - С. 173.

¹⁹¹ Шакирла М. Указ. соч.

¹⁹² См.: Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. - С. 46-47.

¹⁹³ Time. - 1992. - Febr.3. - P.13.

представителям других вероисповеданий, но и к своим единоверцам-мусульманам, отошедшим, по их мнению, от исполнения предписаний Аллаха. Они, объявляя себя непримиримыми борцами за «чистоту» веры, считают кафирами (неверными) всех мусульман, не принимающих их учения, поэтому требуют вести с ними священную войну. Концепция джихада в доктринально-идеологических установках ваххабитов-экстремистов практически трансформировалась в шестой столп веры.

В то же время, идеологи современного умеренного ваххабизма, стоящие на страже интересов правящей саудовской верхушки, отказавшись от ставки на осуществление джихада против тех, кто не признает их учения, основное внимание для расширения своего влияния в мусульманском мире уделяют мирным средствам: создают опорные пункты пропаганды, бесплатные учебные заведения, строят теле-, радиоцентры, расширяют миссионерскую деятельность среди населения, большими тиражами выпускают религиозную литературу на доступных читателям языках, которую распространяют бесплатно и т.д.

Еще одной основополагающей идеей, которой руководствуется большинство современных мусульманских экстремистов, является панисламизм.

Под этим термином понимается течение, возникшее на волне реформаторского движения в исламе, ставящее своей задачей воссоздание в той или иной форме единого исламского государства в виде халифата, а в краткосрочной перспективе – проведение мусульманскими странами согласованной внешней политики¹⁹⁴.

Указанное течение возникло во второй половине XIX в. Его основал Саид Джемаль ад-Дин аль-Афгани (1839 - 1897), который сформулировал идею «религиозно-политического союза мусульманских народов». Он не видел на Востоке иной, кроме ислама, основы преобразующей деятельности, иного средства защиты от колониализма и иного объединяющего начала для всех мусульман. По его мнению, организатором объединительных реформ могло стать просвещенное мусульманское духовенство. Вместе с тем пропагандируемый им союз должен был носить духовный характер и не иметь отношения к вопросу политического объединения мусульманских стран.

Позднее последователи панисламизма трансформировали идеи и лозунги аль-Афгани, провозгласив своей целью создание единого государственного образования, объединяющего всех мусульман. Исламские экстремисты, выдвигая идею надклассовости и наднациональности «мусульманского единства», всемирной общности правоверных, стремятся к распространению своей деятельности на все регионы, где, по их мнению, попираются права приверженцев ислама.

В отличие от панисламизма с его ставкой на чистоту ислама, исламский национализм, хотя и связанный с панисламизмом, а подчас и выращенный на его почве, с самого начала высказывался в пользу последовательной и всесторонней модернизации. Пример наиболее радикальных реформ в этом направлении показала Турция, которая после кемалистской революции, отказавшись от верховенства в исламском мире, сделала ставку на националистическую идеологию пантюркизма.

В основе теории пантюркизма лежит религиозно-шовинистическая доктрина о создании Великого Турана. Ее тремя основополагающими постулатами являются: объединение народов по их этнической принадлежности к тюркам, приверженность исламу, а также

¹⁹⁴ Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности России: Научный отчет Российского института стратегических исследований / Под общ. ред. *Е.М.Кожокина*. – М., 1995.

общность языка, исторической культуры и восточного менталитета¹⁹⁵. То есть пантюркизм, как социально-политическое явление – идеология и политическая практика – представляет собою синкретическое объединение этнического и конфессионального компонентов, которые на протяжении новейшей истории Турции как бы пребывали в различных пропорциях (тюркизм – пантюркизм – пантуранизм), но в любом случае национальное и конфессиональное в феномене пантюркизма находятся в неразрывном единстве, образуя некий тюркско-исламский синтез.

Так, недавно умерший лидер турецких националистов Тюркеш фактически признавал необходимость синтезирования турецкого национализма с исламом. Еще в 70-е годы в своей книге «Основные взгляды» он писал: «В моральном плане человек следует божьей воле ... Наша цель - ... исламская цивилизация ... от турецко-исламской цивилизации мы не откажемся никогда»¹⁹⁶. Другой турецкий националист Агях Октай Гюнер, бывший соратник Тюркеша, в опубликованной в 1977 г. книге «Производительная экономика» пишет: «Мы уверены, что турецкая нация выступает от имени мирового тюркизма, мирового исламизма и всего человечества. Мы уверены, что такое представительство станет спасительной надеждой для людей, ощущающих свое одиночество как в капиталистической атмосфере потребительства и вещизма, так и в коммунистическом мире, обрекающем человека на добывание хлеба насущного»¹⁹⁷.

Есть сторонники идеи туркизации/тюркизации ислама и среди религиозных авторитетов и университетских богословов. Так, декан богословского факультета Стамбульского университета Я.Н.Озтюрк в статье «Религия и национализм» высказывает мысль, близкую идеям исламо-тюркского синтеза и соответствующего этому девизу мессианства: «Самая важная миссия в приобщении к Корану падает на тюрка, который вот уже тысячу лет волею Аллаха служит исламу... Страной, которая должна возглавить в исламском мире эту историческую миссию, является Турецкая республика»¹⁹⁸.

К разновидностям «исламского национализма» относятся также и афганский «талибанизм»¹⁹⁹, и северокавказский «ваххабизм», сторонниками которого выступают кавказские националисты, такие как, например, М.Тагаев, М.Удугов, З.Яндарбиев и др., а также и другие явления этого ряда.

¹⁹⁵ Никитенко Е., Пиков Н., Шиловский С. Дуга нестабильности // Независимая газета. – 1996. – 4 дек.

¹⁹⁶ Turkes A. Temel gorusler. - Istanbul, 1977. – С. 464, 473, 475.

¹⁹⁷ Guner A.O. Verim ekonomisi. - Istanbul, 1977. - С. 475.

¹⁹⁸ Islam'I anlamaya dogru. - Istanbul, 1996. – С. 184.

¹⁹⁹ См., напр.: Босин Ю.В. Роль и соотношение исламского и этнического факторов во внутриафганском конфликте // Ислам и политика. – С. 180-187.

Заключение

Исламский радикализм, как социально-политическое явление, становится одним из важнейших факторов, непосредственно воздействующим на мировой политический процесс. Его крайние составляющие – экстремизм и терроризм – многими отечественными и зарубежными политологами рассматриваются несущими в себе реальную угрозу существующему мировому порядку. Более того, имеются основания полагать, что, несмотря на проводимую американцами антитеррористическую операцию, направленную на слом международных структур радикального исламского движения, угроза миру, исходящая от исламистов останется или даже возрастет в обозримом будущем.

В этой связи недооценка «исламского фактора» может обернуться и для России, уже столкнувшейся с экспансией международного исламского экстремизма, нежелательными для нее последствиями в плане ее внутривнутриполитической дестабилизации, а также ослабления ее геополитических, геоэкономических и геостратегических позиций в мире.

Обострение межконфессиональных и межнациональных противоречий в ряде регионов России, борьба за власть между различными группировками внутри страны, острый системный социально-политический кризис, беспрецедентное обнищание самых широких слоев населения, рост оппозиционных настроений в обществе стали привычными факторами в жизни нашей страны. Они детерминируют сепаратистские, националистические и иные нежелательные явления в зоне традиционного распространения ислама в России, одновременно создавая питательную среду для политизации этой религии, возникновения и расширения здесь движения исламских радикалов. Причем зачастую «исламский фактор» используется различного рода сепаратистами и националистами, а порой и просто криминальными элементами, для оправдания своей антигосударственной деятельности, а также для привлечения в свои ряды все новых сторонников. В этом и заключается живучесть различного рода радикальных исламских доктрин.

Власть – главный предмет интереса радикального исламского движения во всем мире, в России в частности. Именно с властью связан набор главных идей исламистов: исламское общество было введено в заблуждение «неверными» и мусульманами-отщепенцами, последние более опасны по сравнению с первыми; по примеру стран Запада или под принуждением «отщепенцев» мусульмане отошли от принципов Корана, сунны Пророка и приняли «неверные» (светские) законы и ценности; все зарубежные идеологии (либерализм, консерватизм и т.д.) есть зло, поскольку они противопоставляют мусульман друг другу; в настоящее время исламский мир переживает последствия отхода от законов Корана и обычаев Шариата, культивируя варварские ценности «неверных»; главным средством борьбы с этой тенденцией является джихад – священная война за веру; после неизбежной победы над «врагами ислама» в мусульманских странах и реисламизации общества наступит эпоха длительной войны исламских стран с «неверными», которые узурпировали решение главных вопросов устройства мира.

Иначе говоря, специфика исламского радикализма выражается в своеобразной коллективистски ориентированной форме социальной мобилизации, где община единоверцев (мусульманская умма) предстает в качестве главной мировоззренческой ценности в восприятии мусульманина-радикала. При этом все общество представляется своеобразно выстроенной иерархией общин: от первичных исламских джамаатов – через

формирование исламского государства – к панисламистской концепции, предусматривающей солидарность исламского мира в целом.

Как свидетельствует многовековая историческая практика «обновителей» и «реформаторов» от ислама, их идеологические установки, провозглашающие необходимость бескомпромиссного противостояния неверию и «тирании куфра», оказываются тождественными по своему содержанию независимо от конкретно-исторических условий. Построенные на их базе архетипические идеологемы (до конкретного потенциального «воина ислама», участника экстремистского движения или, скажем, террористической организации, радикальные установки их пропагандистами доводятся в виде лозунга или призыва, который провозглашается нормой или установлением ислама как такового), которые лежат в основе исламского радикализма как способа социальной и политической мобилизации своих адептов, допускают и даже предусматривают экстремистские методы борьбы с противниками, включая террористические акции и открытые вооруженные столкновения (низариты-ассасины, ранние ваххабиты, кавказские мюриды, многочисленные современные экстремистские группировки), представляемые ими как джихад. Поэтому при всем различии между хариджитами и, скажем, современными «неоваххабитами», орудующими на Северном Кавказе, они остаются типологически схожими явлениями.

При этом «исламский радикализм», как идеологическая доктрина, не является какой-то раз и навсегда заданной, застывшей величиной, а выступает в качестве универсального понятия, поскольку может базироваться на идейно-доктринальных установках и «суннитского салафизма», и «шиитского фундаментализма», и «пантюркизма»..., продуцируя, тем не менее, зачастую внешне идентичную, например террористическую, политическую практику.

На этой основе, как свидетельствует обширная мировая и отечественная практика, культивируются определенные модели социального и политического поведения в исламских обществах. Такие модели зачастую оказываются несовместимыми с государственно-политическими институтами (в том числе и с институтами традиционного, умеренного ислама), а потому в своем развитии требуют формирования новых институтов власти, форм общежития и социальной организации.

Сегодня во многих странах мира действуют многочисленные радикальные исламские организации. За последние 15-20 лет они укрепили свои международные связи, создали инфраструктуру, позволяющую нелегально перебрасывать в различные регионы значительные силы боевиков, оружие, материальные и финансовые средства. У них появились хорошо оснащенные военные формирования, по численности сравнимые с армиями отдельных государств, со своими базами подготовки, укрытий боевиков и оружия. Личный состав этих формирований, как правило, имеет боевой опыт. Одновременно исламисты в совершенстве овладели пропагандистскими методами работы, в том числе с использованием широких возможностей разнообразных средств массовой информации и глобальной сети Internet, как на государственном, так и международном уровне.

В последние годы деятельность радикальных исламских организаций все более приобретает интернациональный характер. Отмечалась тенденция усиления взаимодействия между ними, приведшая к созданию таких координационных центров, как «Аль-Каида» и «Мировой фронт джихада», осмелившихся бросить вызов единственной сверхдержаве мира – США. Однако до этого исламисты получали опыт сотрудничества в ходе совместных действий в Афганистане, Боснии, Таджикистане,

Чечне и других «горячих точках», выискивая там «слабое звено», нередко не без определенного содействия со стороны тех же США и их союзников.

События 11 сентября 2001 г. стали той вехой, когда мировое сообщество, кажется, наконец-то осознало серьезность угрозы жизни на земле со стороны радикального исламского движения, приступило к координации усилий для организации совместного противодействия этому злу.

Однако, как показывает уже имеющийся мировой опыт противодействия исламскому экстремизму, без реализации усилий по решению социально-экономических проблем, создающих благодатную почву для распространения его идей и привлечения в свои ряды новых сторонников, только силовыми методами добиться долгосрочных успехов в борьбе с ним невозможно.

Приложение № 1. «Кадирийский трактат веры» («ар-Рисала аль-кадирийя») ²⁰⁰

«Человеку необходимо знать: Аллах един, нет у него товарищей, не породил он никого и никем не порожден, нет равного ему, он не брал себе ни товарища, ни дитя и нет у него соправителей в царстве его. Он первый, который извечно был, и он последний, который никогда не избудет. Он властен над всем и ни в чем не нуждается. Пожелает он что-либо, он говорит: Будь! – и это станет. Нет божества, кроме него, вечно живого; ни сон его не одолевает, ни дремота; он дарует пищу, но сам в ней не нуждается. Он один, но не чувствует себя одиноким и нет у него друзей. Годы и время не старят его. Да и как могут они его изменить, когда он сам сотворил и годы и время, и день и ночь, и свет и тьму, и небо и землю, и всех родов тварей, что на ней; сушу и воды, и все, что в них, и всякую вещь – живую, мертвую и постоянную! Он единственный в своем роде и нет при нем ничего, он существует вне пространства, он создал все посредством своей силы. Он создал престол, хотя он ему и не нужен, и он восседает на нем, как пожелает, но не для того, чтобы предаться покою, как существа человеческие. Он правит небом и землею и правит тем, что на них есть, и тем, что живет на суше и в воде, и нет правителя кроме него, и нет иного защитника кроме него. Он содержит людей, делает их больными или исцеляет их, заставляет их умирать и дарует им жизнь. Но слабы его создания – ангелы, и посланники, и пророки, и все прочие твари. Он всемогущ своею силою и всемогущ знанием своим. Вечен он и непостижим. Он внимающий, который слушает, и он взирающий, который видит; из свойств его познаваемы лишь эти два, но ни одно из созданий его не может их достичь. Он говорит словами, но не при помощи сотворенного органа, подобно органу речи творений его. Ему приписываются лишь те свойства, которые он сам себе приписал, или те, что приписал ему пророк его, и всякое свойство, что он сам себе приписал, – есть свойство его существа, преступать которое нельзя.

Следует также знать: Слово Аллаха не сотворено. Он произнес его и открыл его посланнику своему через Гавриила, Гавриил, услышав его от него, повторил его Мухаммаду, Мухаммад – сподвижникам своим, а они – общине. И повторение слова существами человеческими не есть сотворенное, ибо это само слово, произнесенное Аллахом, а оно не было сотворено. И так остается во всех случаях: будет ли оно повторено или сохранено в памяти, будет ли написано или услышано. Тот же, кто утверждает, что оно было сотворено в каком бы то ни было состоянии, тот неверующий, кровь которого разрешается пролить, после того как он будет приведен к покаянию.

Следует также знать: вера – это слово, дело и разум. Слово – посредством языка, дело – посредством опор (аркан) и членов (джаварих). Вера может становиться и больше и меньше, больше – путем повиновения, меньше – путем послушания. Вера имеет различные ступени и отделы. Высшая ступень есть признание: Нет божества кроме Аллаха! Воздержание есть один из отделов веры, но терпение есть в вере то же, что голова на теле. Человек не ведает о том, что записано у Аллаха и что лежит ему у него под печатью, а посему говорим мы: Он верующий, если пожелает Аллах; или: Я надеюсь, что я верующий. Нет иного пути к спасению, кроме надежды: пусть не сомневается он в этом и не проявляет недоверия, ибо ею достигнет он того, что скрыто от него в будущем, в судьбе и во всем, что ведет к Аллаху. С чистым намерением должен он покорно исполнять законы и обязанности и в избытке совершать добрые дела, ибо все это принадлежит к вере. И нет конца вере, ибо никогда не имеют предела избыточные добрые деяния.

²⁰⁰ Цит. по: Мец А. Мусульманский ренессанс. – М.: «ВиМ», 1996. – С. 201-203.

Следует любить всех сподвижников пророка, ибо они лучшие из созданий после посланника Аллаха. А самый лучший из всех и благороднейший после посланника Аллаха – Абу Бакр ас-Сиддик, за ним ‘Омар ибн ал-Хаттаб, затем ‘Осман ибн ‘Аффан, потом – ‘Али ибн Абу Талиб. Аллах да благословит их, да общается с ними в раю и да будет милостив к душам сподвижников и посланника своего! Кто поносит ‘Айшу – нет тому доли в исламе, а о Му’авии следует говорить только хорошее и не пускаться в споры из-за них обоих, обо всех нужно молить милости у Аллаха. Аллах сказал: «Те, которые пришли после них, говорят: Господи наш! Прости нам и нашим братьям, которые опередили нас в вере! Не утверждай в сердцах наших злобы к тем, которые уверовали. Господь наш! Ведь ты – кроткий, милостивый!» И он сказал о них: «И изъяли Мы злобу, что в их груди; братьями они на седалищах обращены друг к другу».

Не следует обвинять в неверии кого-нибудь, если он упустил что-либо из законных установлений веры, исключая, конечно, предписанную молитву. Ибо тот, кто без причины не совершает молитвы, тот неверующий, даже если он не отрицает обязательность молитвы, согласно следующим словам пророка: К неверию относится неисполнение молитвы – кто в этом совершает упущение – тот неверующий и останется неверующим, пока не покается и не станет молиться. А если он умрет до того, как покается, и даже будет умолять Аллаха о помощи словами или молчанием, то не будет он принят, но восстанет в день Страшного Суда вместе с фараоном, Хаманом и Каруном. Упущение прочих дел не делает неверующим, если даже быть столь дерзким, что не признавать обязанности их совершения. Такова вера верующих по старине (ахл ас-сунна) и общины. Кто придерживается этой веры, тот стоит у истоков чистой истины, под правильным руководством и на верном пути. В отношении его можно питать надежду, что он будет спасен от адского пламени и войдет в рай – если Аллаху будет угодно.

Как-то спросили пророка: «По отношению к кому следует быть исполненным добрых намерений?» Он ответил: «По отношению к Аллаху и слову его, к посланнику и всем верующим». И он сказал: «Если приходит к человеку предостережение Аллаха через религию его, то это благодеяние Аллаха. Внемлет он ему, значит, он благодарен, если же нет, то это свидетельство против него. Он умножает этим свои прегрешения и навлекает на себя гнев Аллаха». Да сделает нас Аллах благодарными за доброту его и даст нам помнить благодеяния его, да сделает он нас защитниками благочестивых обычаев и да простит он нас и всех верующих».

Научное издание

Добаев Игорь Прокопьевич

Исламский радикализм: социально-философский анализ

Редактор Т.И. Жданова

Компьютерная верстка И.В. Басовой

Сдано в набор 21.02.02. Подписано в печать 14.03.02.

Формат 60x84/16 Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. п.л. 7,5. Уч.-изд. л. 8.

Тираж 500 экз.

Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы

344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 140.

Тел.: 64-30-52.