

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**  
( Н И У « Б е л Г У » )

**ФАКУЛЬТЕТ СОЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ**

**Кафедра философии и теологии**

**ЧЕЛОВЕК В ИСЛАМСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ТЕОЛОГИИ  
ВОЙНЫ И МИРА**

**Диссертация на соискание академической степени магистра**

**магистранта  
очной формы обучения  
направления подготовки 47.04.01 Философия  
группы 87001013  
Резника Сергея Васильевича**

Научный руководитель:  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии и  
теологии Кузнецова А.В.

Рецензент:  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры социальной  
работы Кулабухов Д.А.

**БЕЛГОРОД 2016**

## СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Введение	3
<b>ГЛАВА 1. Религиозно-философские и теологические основания исламской антропологии войны и мира.</b>	10
§1.1. Проблемы войны и мира в средневековой арабо-исламской философии.	10
§1.2. Основания антропологии войны и мира в теологии раннего ислама.	24
<b>ГЛАВА 2. Культурно-антропологические парадигмы ислама в современном мире.</b>	41
§2.1. Эволюция антропологии войны и мира в идеологии и практике традиционализма.	41
§2.2. Ментально-антропологические смыслы войны и мира в исламском фундаментализме.	47
§2.3. Ментально-антропологические смыслы войны и мира в сектантских (религиозно-террористических) движениях.	57
Заключение	68
Библиография	71

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования.** В наши дни проблемы войны и мира играют важную роль не только в сфере политики, но и в сфере духовной. Являясь значительной составляющей духовной сферы, религия ислама продолжает влиять на социальные и политические процессы в странах, где он занимает место официальной идеологии. Оказывая влияние на все стороны жизни и деятельности человека и общества, специфику осмысления им сложнейших вопросов современности, ислам тем самым выходит за рамки просто идеологии, и выступает, прежде всего, как образ жизни.

Как показывает история, в регионах традиционного распространения мусульманской религии, в особенности соседство ее со странами, где преобладают иные религиозные традиции, такие как христианство, иудаизм, индуизм, присутствуют скрытые факторы вооруженных конфликтов. Активизация исламских религиозных движений в последней трети XX в., разнообразие социальных условий бытия течений ислама и теологических институтов определили специфику истолкования ими проблем войны и мира. Данные процессы актуализируют научное исследование культурно-антропологических парадигм ислама и ментально-антропологических смыслов войны и мира в основных его направлениях.

Находясь в основе внутренней и внешней политики, концепция «джихада» в эволюции ислама играла противоречивую роль. Различные движения постоянно стремились использовать ее для призыва верующих к реализации политических и духовно-культурных целей. Сложность проблем экзегетики в исламе, равно как и толкования концепции «джихада», определяет исследование места человека в исламской антропологии и теологии войны и мира, а так же общетеоретическую важность научное и практическое значение нашего исследования.

**Степень разработанности проблемы.** Различные стороны вероучения ислама и в наши дни занимают важное место в исследованиях

отечественных, зарубежных авторов. По нашему мнению, поиски подходов к исследованию различных сторон мусульманской религии в европейском исламоведении в немалой степени определялись политическими интересами средневековых европейских держав. Следует отметить, что до середины XIX в. критический характер европейских авторов показывает, что строго научные интересы в средневековом исламоведении отсутствовали. Данный факт был отмечен отечественными востоковедами В.В. Бартольд, Е.А. Резваном, А.В. Малашенко, А.И. Колесниковым, М.А. Заборовым и др. Широкое распространение получили тенденции к историко-философским обобщениям в теориях родоначальников европейского исламоведения А. Массе и У. Монтгомери. Но они сконцентрировались только на классическом исламе, в целом же вопросы взаимосвязи ислама и политики оставались за рамками рассмотрения.

Кратко суммируя отрицательные стороны западного исламоведения, по нашему мнению, следует подчеркнуть следующие: религиозная нетерпимость, неприятие и пренебрежительное отношение к религии ислама, его первоисточникам и личности основателя. Эти особенности являются последствиями раскола христианства, который послужил причиной его вовлечения в политические и расовые противоречия, последствия которых привели к тому, что основные догмы большинства его направлений стали приспособляться к политическим интересам.

В конце XX – начале XXI вв. значительно выросла география и тематика отечественного исламоведения. Опубликовано большое количество научных исследований, посвященных теме современного состояния мусульманского Востока, а так же места и роли ислама в общественно-политической, духовной и интеллектуальной жизни мусульманских стран. Монографии и статьи современных отечественных исследователей (Г.М. Керимова, А.В. Кудрявцева, А.К. Султангалиевой, Р.М. Шариповой, И.В. Кудряшовой, И.П. Добаева и др.) представляют оригинальные подходы к решению проблем типологии различных направлений мусульманской мысли

нового и новейшего времени, анализа философских, социальных и политических идей, получивших распространение в странах мусульманского мира.

В работах отечественных исламоведов Г.С. Евремова, Л.М. Ефимова, С.А. Кирилина, В.Н. Киселева, Т.Т. Милославской представлены исследования причин активизации в 70-80-х гг. XX в. социально-политических движений под лозунгами очищения ислама и джихада. Одно из важных мест в трудах ученых заняла тема «исламской революции» 1978-1979 гг. в Иране. Анализ ее причин и последствий позволил раскрыть сущность религиозного фундаментализма в ряде арабских стран, особенно в связи с деятельностью организации «Братья-мусульмане».

Следует так же отметить большой методологический вклад в разработку проблем взаимоотношения ислама и политики, ислама и национализма известных ученых-исламоведов советского периода: А.Б. Борисова, Л.М. Баширова, А.В. Коровикова, З.И. Левина, Н.Г. Прусова, Е.С. Сулимова, М.С. Капицы, А.В. Малашенко и др. Работы советских авторов публиковались в период «исламского бума» в международных вопросах и после него.

Следует обратить внимание на тот факт, что в многочисленных исследованиях посвященных вопросам содержания и эволюции социальной доктрины ислама отводиться сравнительно незначительное место изучению исламской концепции войны и мира как составной части социальной доктрины. В наименьшей степени исследована проблема эволюции понятий джихад и газават (набег), как ключевых категорий концепции войны и мира в исламе. Исключением в этом плане являются проблемы связанные с сущностью и правовыми нормами джихада.

Значимым аспектом проблемы, требующим дальнейшей разработки в рамках рассматриваемых нами вопросов, является проблема роли международных исламских организаций в деле укрепления мира и международной безопасности, а также вопросы о правах человека в

исламском вероучении в условиях вооруженных столкновений и войн. Отдельные стороны данной проблемы освещены в работах А. Ахмедова, К.А. Меркулова, Н.В. Жданова, А.А. Игнатенко и других. Однако следует отметить, что проблемы эволюции в решении религией ислама проблем войны и мира продолжают оставаться открытыми и в наши дни.

Философский анализ толкований проблем войны и мира в современной теологической мысли (как мусульманской, так и христианской) отражен в работах К.А. Паюсова (особенности современных богословских концепций войны и мира), В.И. Лубского (генезис проблем войны и мира в истории теологии), П.Л. Яроцкого (глобальные проблемы современности в их эсхатологическом толковании), А.Н. Колодного (выявление сущности и выяснение особенностей современного богословия мира), В.К. Танчера (проблема войны и мира в современных социальных доктринах церквей) и других отечественных исследователей.

Значительный интерес для нашего исследования представляют философско-религиоведческие, философско-антропологические исследования природы религии и роли духовно-религиозных процессов в исторической и современной социокультурной динамике и таких ее форм как миф, народная культура, знаково-символические системы, коллективная психология и идеология, представленные в работах современных зарубежных и отечественных философов, религиоведов и культурологов: С.С. Аверинцева, Р. Барта, Л.С. Васильева, В.И. Гараджи, Г.Д. Гачева, Я.Э. Голосовкера, Л.Н. Гумилева, А.Я. Гуревича, П.С. Гуревича, К.Г. Доусона, Б. Луиса, Дж. Лукача, Г.В. Драча, Н.С. Капустина, А.И. Кривелева, С.Д. Лебедева, А.Ф. Лосева, Е.М. Мелетинского, Л.Н. Митрохина, В.П. Римского, А. Дж. Тойнби, Э. Тоффлера, М.А. Шенкао, О. Шпенглера, Д.Н. Угриновича, М. Элиаде, И.Н. Яблокова и многих других.

Актуальность проблемы и степень ее разработанности обусловили объект, предмет и цель исследования, которые определил диссертант.

**Объект исследования** – вероучение и культовая практика ислама, их связь с жизнедеятельностью человека и народов мусульманского цивилизационного ареала.

**Предметом исследования** является развитие проблем войны и мира в традиционном исламе, особенности современной исламской доктрины войны и мира.

**Цель и задачи исследования:** основной целью диссертационного исследования является философско-антропологическая и философско-религиоведческая реконструкция и интерпретация ментально-антропологических смыслов войны и мира в контексте культурно-антропологических парадигм ислама в современном мире.

**Задачи исследования** в соответствии с его общим замыслом состоят в следующем:

- выявить религиозно-философские и теологические основания антропологии войны и мира в раннем исламе;
- проследить эволюцию антропологии войны и мира в идеологии и практике традиционалистской культурно-антропологической парадигмы ислама;
- выявить ментально-антропологические смыслы войны и мира в идеологии исламского фундаментализма;
- проанализировать ментально-антропологические смыслы войны и мира в идеологии и практике сектантских (религиозно-террористических) движений ислама.

**Теоретико-методологические основы исследования:** Специфика предмета исследования диктует потребность в комплексном подходе к его решению. Философско-религиоведческий и философско-антропологический анализ данной проблемы предполагает осуществление исследования средствами понятийного аппарата с использованием сравнительно-исторического, социокультурного, историко-генетического, логического,

историко-типологического анализа, культурно-антропологического и социально-психологического методов.

***Научная новизна исследования:*** Проблемы, исследованные в диссертации, в таком комплексном сочетании и так последовательно в отечественной литературе не рассматривались, что и определило следующие моменты научной новизны:

- выявлены религиозно-философские и теологические основания антропологии войны и мира в раннем исламе;
- рассмотрена эволюция антропологии войны и мира в идеологии и практике традиционалистской культурно-антропологической парадигмы ислама;
- выявлены ментально-антропологические смыслы войны и мира в идеологии исламского фундаментализма;
- выделены основные ментально-антропологические смыслы войны и мира в идеологии и практике сектантских (религиозно-террористических) движений ислама.

***Теоретическая и научно-практическая значимость исследования.***

Значимость настоящего исследования состоит в том, что полученные результаты важны для углубленного и конструктивного понимания исламского вероучения, в частности социальной концепции ислама. Выводы и положения диссертации намечают перспективы новых исследований исторического прошлого и современного состояния ислама, способствуют пониманию особенностей и характера отношений ислама и политики, роли и места ислама в современном мире, а также позволят моделировать процессы, как в глобальном мировом масштабе, так и в контексте России.

Результаты работы могут быть использованы в преподавании основных и специальных курсов по философии, религиоведению и теологии. Возможно применение содержательных моментов исследования в политических технологиях, в управленческой деятельности властных структур, как на федеральном, так и на региональном уровне.



***Апробация результатов работы.*** При подготовке основных положений и выводов диссертационного исследования были использованы материалы выступлений на научных конференциях различного уровня, а также публикации в научных журналах и сборниках.

***Структура диссертации.*** Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии, включающей 100 наименований. Содержание диссертационной работы изложено на 79 страницах.

## **ГЛАВА I. Религиозно-философские и теологические основания исламской антропологии войны и мира.**

Основными задачами первой главы нашего исследования являются выявить религиозно-философские и теологические основания исламской антропологии войны и мира.

### **§1.1. Проблемы войны и мира в средневековой арабо-исламской философии.**

Специфика ислама заключается в том, что последний никогда не был исключительно религией. Со времен образования в Медине в 622 г. мусульманской общины и становления Мухаммеда не только как пророка новой религии, но и политического лидера, ислам утверждается как религиозно-политическое учение, доктринальной установкой которого становится преобразование социальной жизни. Интерес арабо-язычных мыслителей к общественно-политической, в том числе военной проблематике, зачастую был связан с тем, что они непосредственно были вовлечены в решение данных проблем.

Философскому осмыслению сущности войны и мира в средневековой арабоязычной культуре Центральной Азии были посвящены работы крупнейшего среднеазиатского мыслителя, перипатетика Абу Насра ибн Мухаммеда аль-Фараби (870-950 гг.). Аль-Фараби разработал систему классификации войн, дал характеристику военному сословию (армии), а также создал свое учение о войне и общественной жизни. Проблематика войны и мира неоднократно поднималась мыслителем в таких трудах, как «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Книга о достижении счастья», «Указание путей счастья», «Гражданская политика», «Книга о войне и мирной жизни», «Книга изучения общества», «О добродетельных нравах».

Проблема войны и мира для мусульманского Востока эпохи Средневековья стояла очень остро, поэтому упоминание о ней можно встретить даже в трудах, не посвященных непосредственно социально-политическим проблемам. Так, например, в работе аль-Фараби «Математические трактаты», он пишет: «Мы не видели никого из тех, кто, хотя и славится своими предсказаниями по звездам, верой и убежденностью в них, руководствовался бы в своих делах законами, по которым он судит, даже если бы он видел воочию свой собственный гороскоп и спрашивал бы у него все приметы, по которым он мог бы получить сведения, на которые можно было бы положиться в вопросах разорения, поражения в войне, ограбления в пути и тому подобного»<sup>1</sup>.

В истолковании Аристотелем социальной сущности человека лежит предпосылка всех социально-этических взглядов арабского перипатетика. Справедливость в божественном мире не означает презрения к земной жизни. Аль-Фараби заявляет: «Добродетельный человек не должен насильственно ускорять смерть, ибо любовь к жизни сама является великим источником добра»<sup>2</sup>. Тем самым мыслитель придает ценность добру именно в земной жизни.

Согласно аль-Фараби счастье находит основание в достоинстве человека, которое предполагает кроме пронизательности философа глубину ума и кроткий нрав. Хороший нрав аль-Фараби не считает чем-то заранее заданным, а связывает с действиями человека. Интеллектуальные достоинства человека он не отделяет от этических, что приводит мыслителя к этическому интеллектуализму: быть умным человеком – значит быть добрым и нравственным. Также нравственное совершенствование по аль-Фараби подобно совершенствованию тела. Кроме того здоровье телесное связывается им с соблюдением меры в поступках человека. В свою очередь, хороший нрав обязывает придерживаться меры, последняя есть доказательство

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Математические трактаты. – М.: Наука, 1972. – с. 304-305.

<sup>2</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1978. – с. XVI.

душевного здоровья. Плохой нрав есть душевная болезнь. Мера в жизненных отправлениях есть по аль-Фараби середина между двумя крайностями. Таким образом, в философии аль-Фараби нравы объясняются действиями и наоборот<sup>3</sup>.

Особого внимания заслуживает идея аль-Фараби об ответственности человека за свои поступки, которая была характерна для философии мутазилитов. Проводя аналогию между обществом и организмом, аль-Фараби в то же время подчеркивает, что человек, в отличие от органов живого организма, наделен волей, а значит самостоятелен в своих поступках.

По аль-Фараби в основании человеческого общежития лежат социальные инстинкты и чувства, которые служат объединению людей. Философ подчеркивает, что началом объединяющим людей является человечность, воинственность же чужда человечности, поскольку разъединяет их. Говоря о значимости человеческой солидарности и выступая против войн, философ в то же время показывает, что проповедь смирения и покорности в условиях разобщенности общества выгодна только власти имущим, позволяя ограждать свои привилегии и материальные блага от посягательств. Естественно, что философия аль-Фараби оценивалась как подрыв реальных социальных устоев, поэтому была резко осуждена исламской ортодоксией.

Связывая достижение человеком счастья с добром, аль-Фараби утверждал, что людям следует поддерживать мир между собою, а их объединяющим началом является человечность. Мыслитель учил тому, что природа человека нейтральна: «Человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом»<sup>4</sup>. Все нравственные качества, будь то добродетельные или порочные, приобретаются и развиваются человеком благодаря его воле. Только разум является источником всего человеческого в

---

<sup>3</sup> Там же. – с. XVIII.

<sup>4</sup> Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – с. 155.

человеке. В свою очередь сила в сочетании с добродетельным нравом являются главным, по мнению философа, достоинством человека. Считая интеллект основой гуманности, Аль-Фараби доказывал бессмысленность войн между людьми, достичь счастья и мира на земле возможно только через компромиссы.

Итак, в «Социально-этическом трактате» аль-Фараби разрабатывает свое определение войны. По мнению мыслителя, война возможна либо как отражение внешней агрессии; либо для захвата каких-либо территорий и имущества, на которые мусульманское государство имеет право; либо для подчинения населения на подконтрольных мусульманскому государству территориях; либо с целью обращения в рабство тех, кто, не принадлежат к жителям мусульманского государства, но оно имеет на них предписанное право. Следует отметить, что здесь автор трактата подразумевает, что цель войны двоякая: во-первых, возможность получения блага для мусульманского государства, а во-вторых, необходимость осуществить справедливость и правосудие. Последняя относится к войне против преступников, с целью предотвращения прецедентов агрессии в отношении мусульманского государства в будущем. Также автор указывает такой вид войны, которая ведется с целью поголовного истребления врагов, так как их существование несет в себе угрозу для жителей государства, Такая война признается аль-Фараби приобретением блага для граждан государства<sup>5</sup>.

Далее аль-Фараби создает классификацию войн и делит их на справедливые и несправедливые, а так же перечисляет признаки несправедливости политических притязаний. К примеру, ведение войны только с целью подчинения и покорения философ характеризует как несправедливую войну. Так же ведение войны единственной целью, которой является достичь победы в ней, тоже считается несправедливой войной. Ведение войны с единственной целью утолить гнев правителя, или же ради достижения им удовольствия от победы, является несправедливым. И точно

---

<sup>5</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1978. – с. 229-231.

так же, «если те люди разгневали его несправедливостью», а наказание, заслуженное ими за эту несправедливость, меньше наказания войной и убийством, то война и убийство в данном случае, несомненно, несправедливы<sup>6</sup>. Ведь часто люди, охваченные гневом, стремятся убийством утолить свой гнев, недовольство политикой, и «убивают не тех, кто разгневал их, а тех, кто к этому не причастен»<sup>7</sup>.

По мысли аль-Фараби, в основе развития общества лежат определенные системы ценностей. На основе выделенных им добродетелей он создает классификацию человеческих сообществ. На фоне противопоставления «невежественного» и «добродетельного» городов, аль-Фараби развивает свои политические идеалы. Как и Платон, он делит людей в соответствии с родом их общественно-полезной деятельности, однако в отличие от Платона у аль-Фараби подобное деление не создает препятствий для достижения счастья через нравственное самосовершенствование представителями всех сословий, вне зависимости от занимаемого ими положения. Платон же наделяет способностью совершенства только правителей-философов, уделом же остальных остается быть послушными орудиями в их руках.

По аль-Фараби добродетельное общество («добродетельный город») имеет структуру, которая построена на выделенных им сферах общественной жизни. Последние выделяются на основе разработанной мыслителем классификации «мыслительных добродетелей»: денежная (экономическая), этическая (духовная) и военная добродетели<sup>8</sup>. Выстраивая иерархию добродетелей, Аль-Фараби пишет: «Например, военачальник наряду с мыслительной способностью, которой исследуется самое полезное и прекрасное, общее для воинов, должен обладать и этической добродетелью, и если он хочет довершить ее действие, то он использует добродетели,

---

<sup>6</sup> Там же. – с. 231.

<sup>7</sup> Там же. – с. 232.

<sup>8</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1978. – с. 311.

присущие воинам, как таковым. Так, его храбрость должна соответствовать храбрости, проявленной в частных смелых поступках воинами»<sup>9</sup>.

В своей «Книге о войне и мирной жизни» Аль-Фараби выделяет двенадцать качеств правителя, овладев которыми он будет достоин стать истинным лидером и наставником для своих подчиненных: «Истинный правитель является первым главой и именно в нем сочетаются шесть условий: мудрость, совершенная рассудительность, [способность] отлично убеждать, [способность] отлично представлять в воображении, *способность физически вести священную войну и то, что его тело не имеет ничего, мешающего ему заниматься делами, связанными со священной войной*. Тот, кто в себе все это сочетает, является образцом, тем, кому следует подражать во всех поступках и действиях, к чьим словам и советам следует прислушиваться. Такой человек может управлять так, как он считает правильным и как желает»<sup>10</sup>. Если же в добродетельном городе нет идеального правителя, то по мысли аль-Фараби, его место должен занять идеолог, священнослужитель, мудрец, который так же должен быть способен вести священную войну, именно такой человек может называться «правителем по закону», а его власть «правлением по закону»<sup>11</sup>. Таким образом, по мысли философа, во главе общества должен находиться правитель, уполномоченный воспитывать народы, наделенный частной и мыслительной добродетелями, благодаря которым при необходимости он может прекрасно использовать войска на войне<sup>12</sup>.

Размышляя о личности воина, аль-Фараби является одним из первых в числе философов, кто попытался осмыслить профессиональные и этические качества воина. Он считает, что, когда «добродетельный воин рискует собой, он поступает так не потому, что полагает, что он не умрет благодаря такому поступку, так как это было бы глупо. Равным образом, он не думает, умрет

<sup>9</sup> Там же. – с. 313.

<sup>10</sup> Там же. – с. 218.

<sup>11</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1978. – с. 219.

<sup>12</sup> Там же. – с. 330.

ли он или будет жить, потому что это было бы опрометчиво. Скорее всего, он надеется, что не умрет, а спасется. Он не боится смерти и не боится, если она приходит к нему, и он не рискует собой, когда знает или считает, что то, чего он ищет, он получит без риска»<sup>13</sup>. Философ пишет о самоотверженности воина, о его необходимости рисковать собой. Результатом же труда и риска воспользуются другие люди: «Если поступит так, то, возможно, получит это», или «горожане, несомненно, получают это благодаря его поступку, независимо от того, умрет он или будет жить, и, если уцелеет, то разделит с ними это, а если умрет, то они получают это, а он добьется счастья за прежнюю добродетель и за то, что он сейчас пожертвовал собой»<sup>14</sup>.

Самопожертвование мыслитель считает высшей добродетелью воина, а его самого – достойным уважения и почета со стороны государства и общества. О высоком статусе профессии воина мыслитель пишет так: «когда добродетельный человек умирает или его убивают, нужно оплакивать не его, а горожан, в той мере, в какой он был нужен в городе, и завидовать тому состоянию счастья, которого он достиг. В то же время это особая привилегия воина, убитого на войне, быть восхваляемым за его самопожертвование ради жителей города и за то, что он пошел навстречу смерти»<sup>15</sup>.

В данном фрагменте произведения философа раскрывается значимость, «правителя по закону» как военно-политического идеолога, которая выражается в формировании мыслительной способности воина и гражданина «благодетельного города». Необходимо так же отметить, что среди мыслительных добродетелей аль-Фараби настойчиво выделяет «военную мыслительную добродетель»<sup>16</sup>.

По мнению аль-Фараби профессиональные умения воина должны воспитываться принудительно. Гуманизм в воспитании воина не приемлем, так как тому, кто готовится стать воином, предстоит преодолеть

---

<sup>13</sup> Там же. – с. 244.

<sup>14</sup> Там же. – с. 245.

<sup>15</sup> Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1978. – с. 245.

<sup>16</sup> Там же. – с. 308.



сложности военной службы и страх лишать жизни. Мыслитель говорит о том, что мастерство принудительного воспитания выражается «в способности умело распоряжаться войсками и использовать оружие и воинов для достижения победы над народами и городами, которые не повинуются, [когда от них требуется] совершение каких-то действий, ведущих к счастью, ради достижения которого существует человек»<sup>17</sup>.

Заслуга логически обосновать отдельные положения, касающиеся войны, джихада принадлежит другому представителю арабо-исламской средневековой философии Ибн Рушду (Аверроэс, 1126-1198 гг.). Аверроэс дает определение джихада как общественного обязательства, свои убеждения он подкрепляет тем, что обязанность участия в джихаде установлена Кораном. Однако, по его мнению, участие в джихаде является коллективным, но не универсальным обязательством<sup>18</sup>. Участие в джихаде, считает Аверроэс, обязательно для мужчины свободного, совершеннолетнего, пребывающего в добром здравии, и не страдающего хроническими заболеваниями, имеющим средства для участия в войне мужчины. Свои теоретические выкладки, Аверроэс подтверждает установлениями Корана. Однако требование о независимости мужчины Аверроэс берет не из коранических установлений, а из того факта, что по этому поводу нет разногласий между мусульманскими правоведами.

Далее развивая свои идеи о воинской обязанности (участии в джихаде) Аверроэс также утверждает, что мужчина должен получить разрешение от своих родителей. Исключением является недостаток людских ресурсов для участия в военном походе. В таком случае, мужчина не обязан иметь разрешение от своих родителей или же государство может заставить его участвовать в войне.

---

<sup>17</sup> Там же. – с. 324-325.

<sup>18</sup> См.: Ахмедов А. Правовой статус войны в маликитской школе мусульманского права - Режим доступа к изд.: Арба.ру [эл. ресурс] // <http://www.arba.ru/> - Систем. требования: IBM PC, Internet Explorer.

Так же мыслитель рассматривает случаи, которые вывали затруднения в согласии мусульманских правоведов: вопрос о необходимости иметь разрешение со стороны родителей воина, если они не являются мусульманами, а так же вопрос о наличии необходимости разрешении со стороны кредитора, если воин имеет долг. Первый вопрос Аверроэс оставляет открытым. Во втором вопросе, философ считает, что воин не может исполнять свой воинский долг, пока не получит разрешение со стороны своего кредитора, или же он должен оставить в залог кредитору своё имущество.

Размышляя о целях войны, Аверроэс пишет, что джихад имеет две цели: первая - обращение неверных в ислам; вторая - наложение налога на иноверцев в обмен на обеспечение безопасности и защиты (джизья<sup>19</sup>). Аверроэс считает, что джизья не может взиматься с многобожников (мушрикун), а только с людей Писания (ахл ал-Китаб) то есть иудеев, христиан, сабеев и самаритян. При этом, Аверроэс, основываясь на Коране (8:39), считает, что война против многобожников должна вестись, пока они не примут ислам. Так же, основываясь на мнении Пророка Мухаммеда, изложенном в хадисе переданным Маликом, Аверроэс считает, что война против «эфиопцев и турков» не желательна, ее следует избегать.

При этом, по мнению философа джихад не может вестись против тех из людей Писания, которые происходят из племени курайшитов (из которого происходил сам Пророк ислама), и против арабов-христиан, однако допустим против остальных людей Писания. Основываясь на мнении Пророка использовать практику, применяемую к людям Писания, и по отношению к зороастрийцам, Аверроэс причисляет последних к категории ахл ал-Китаб.

Философ допускает причинение вреда имуществу, жизни, личной свободе врага. Так же, Аверроэс считает допустимым порабощение всех

---

<sup>19</sup> Джизья - подушная подать с иноверцев (зимми) в мусульманских государствах. Исламские правоведы рассматривают джизью как выкуп за сохранение жизни при завоевании.

категорий лиц относящихся к многобожникам, за исключением монахов. При этом остается не ясным вопрос, о том входят ли в эту категорию служители других религий кроме христианства, поскольку институт монашества есть только в христианстве. Аверроэс опирается на мнение группы авторитетных исламских правоведов о том, что монахов нельзя захватывать и причинять им вред. Так же данное мнение, обосновывается им на хадисе Пророка, в котором говорится, что те, кто полностью посвящает себя служению Богу, не должны подвергаться никакому насилию.

Опираясь на мнение мусульманских правоведов, Аверроэс подробно рассматривает вопрос о действиях мусульманского правителя (имама) в отношении военнопленных и выделяет среди них следующие: освобождение; порабощение; казнь; требование выкупа; обложение налогом (джизья). Рассматривая расхождения правоведов в вопросе о применении казни в отношении пленников, Аверроэс утверждает, что в данном вопросе должно быть достигнуто единодушное мнение авторитетных лиц (иджма). Причину расхождений между правоведами в данном вопросе Аверроэс объясняет расхождением между исторической практикой Пророка ислама и явным смыслом знамений Корана по данной проблеме. Так, по мысли Аверроэса, указание Корана (47:4): «А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то – удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы» противоречит смыслу другого указания в суре 8 аяте 67: «Ни одному пророку не годилось иметь пленных, пока он не производил избиения на земле». Исходя из первого указания, Аверроэс приходит к мысли о том, что мусульманский правитель может помиловать пленного или потребовать за него выкуп. Однако из второго коранического указания, по мысли философа, следует вывод, что пленных предпочтительнее казнить нежели миловать. Ссылаясь на мнение одного из ближайших сподвижников Пророка Абу Убайда ибн аль-Джарраха о том, что сам Пророк казнил, помиловал и даже порабощал женщин, но при этом никогда не порабощал мужчин арабов, Аверроэс доказывает, что между сподвижниками Пророка

существует единодушное мнение о том, что обращать в рабство мужчин и женщин из категории людей Писания дозволено. Аверроэс уверен, что указания Корана, которые не допускают казнь военнопленных, отменяют указания Пророка в этом вопросе, с другой же стороны указания Пророка, допускающие казнь военнопленных, являются дополнениями, проясняющими аяты Корана о статусе пленников. Таким образом, Аверроэс связывает применение казни в отношении военнопленных в зависимости от обстоятельств военно-политической обстановки. Например, по мысли философа казнь разрешена в случае отсутствия договора о предоставлении безопасности (аман).

Также мыслитель затрагивает еще один важный аспект данной проблемы, это вопрос о том кто может гарантировать пленнику такого рода безопасность. Принадлежит ли в решении данного вопроса прерогатива только мусульманскому правителю или же безопасность может гарантировать любой мужчина мусульманин. Аверроэс отмечает отсутствие единого мнения в вопросе о предоставлении договора о предоставлении безопасности со стороны женщины мусульманки и раба. Так Аверроэс говорит, что большинство правоведов придерживаются мнения о допустимости предоставления такого договора женщиной мусульманкой и рабом, однако есть правоведы, которые исключают возможность заключения такого договора без разрешения правителя правоверных. Аверроэс, основываясь на мнении Пророка, утверждающем, что кровь мусульман равна друг другу, считает, что раб так же может предоставлять договор защиты. И все же, по его мнению, вопрос о предоставлении защиты со стороны раба остаётся спорным, так как раб не обладает теми же правами, что свободный человек.

Рассматривая вопрос о дозволенности убийства многобожников или противников во время военного похода, Аверроэс указывает, что убийство считается дозволенным в том случае, если последние являются мужчинами, достигшими совершеннолетия. Так же он указывает, что убийство женщин и

детей считается недопустимым, если они безоружны и не принимают участия в военных действиях. Однако, по мнению мыслителя убийство женщины дозволено, если она является участницей военных действий.

Продолжателем идей аль-Фараби, был **Абу Али Ибн Сина** (Авиценна, ок. 980-1037). В главном своем труде энциклопедического характера «Книга исцеления», философ рассуждает над проблемами вечности мира, причинности сущего, и совершаемых в обществе действий. Ибн Сина пишет: «Все действия растений, животных и людей, совершаются благодаря определенным силам, возвышающимся не только над действиями, совершающимися в телах, но и над природой самой смеси»<sup>20</sup>.

Но наибольший интерес в рамках рассматриваемой нами проблемы для нас представляет другая работа Ибн-Сины «Книга справедливости». В написанной им энциклопедии наряду с утопическими идеями справедливого общества он высказывает конкретные идеи о сущности войны. Данный философский трактат был утрачен еще при жизни автора. По этому поводу Ибн Сина пишет: «Несчастливая сотня грамотных людей [ученых] в городе. А потом приходит правитель, повелитель алчных воинов, и сажает этих ученых в ямы, выгоняет из дому. И книги горят, исчезают. Так много все рассуждают о силе познания, о торжестве разума. А сила – вот она, в жестокости. И торжествует не разум, а невежество, злое, тупое невежество... Да будет ли когда-нибудь время, когда они, ученые, станут необходимыми людьми? Когда правители будут советоваться со знаниями, а не со своей дикой волей. И весь мир будет объединен в единое, общее, справедливое государство. Без войн, захватов и убийств. Но, несмотря на все отчаяние и боль, надо все-таки подниматься... Ведь завтра сюда придут ученики. И надо будет говорить им что-то о пользе знаний...»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Избранные произведения народов стран Ближнего и Среднего Востока. IX–XIV вв. – М., 2001. – с. 219-229.

<sup>21</sup> Там же.

Однажды Ибн-Сина сказал своему ученику Абдул-Вахиду: «Насколько больше мы могли бы сделать, когда б не отрывались от науки для самого худшего, что есть в мире, – для войны...»<sup>22</sup>. Таким образом, для философа война есть разрушительная сила. Ибн-Сина выступал против захватнических войн. По мнению Ибн-Сины основной причиной войн являются религиозный фанатизм и конфессиональные разногласия: «Я не могу оправдывать и называть священной войной грабительские походы на Индию! Не могу я жить при дворе, где даже вздохнуть надо по правоверному, где каждое слово твое взвешивается на весах пророка Мухаммеда, страной правят чалмоносцы-богословы и губители всякой свободы!»<sup>23</sup>.

Еще одним удачным опытом осмысления проблем войны и мира была книга «Бабур-наме», автором которой является правитель, потомок Тимура Захиреддин Мухаммед Бабур (1483-1530). Последний известен как основатель империи Великих Моголов в Северной Индии, а также своими социально-философскими и антропологическими идеями. Кроме своего монументального жизнеописания «Бабур-наме», он оставил массу газелей, в которых критически оценивает собственный военно-политический опыт и усилия своих современников. В этих оценках слышны мотивы пассивного стоицизма: «Пораженный отвагой моею и силой – мир склонился у ног. / Тщетно! Мир покоренный с собою в могилу унести я не смог». Бабур одним из первых мыслителей Востока рассматривает такой важный момент, как единение командира со своей армией, необходимость полководцу делить нужду с простыми солдатами. В этом самопожертвовании он видит причину собственного успеха, когда мелкопоместный князь-изгнанник сумел завоевать целую империю. «Я подумал, что если мои люди оставались на снегу во время бури, – пишет он, – то как же мог я находиться в удобстве и

---

<sup>22</sup> Смирнова-Ракитина В. Авиценна (Абу-Али ибн Сина). – М.: Молодая гвардия, 1958. – (Серия «Жизнь замечательных людей»). – с. 215.

<sup>23</sup> Там же. – с. 114.

тепле? Это противоречило бы гуманности и воинской солидарности. Умереть со своими друзьями – вот настоящее счастье»<sup>24</sup>.

Таким образом, проведенный анализ взглядов представителей арабо-исламской философии показал, что проблемы войны и мира занимают важное место в их трудах. Всесторонняя разработка различных аспектов проблематики войны и мира оказала влияние на развитие социально-политических идей на мусульманском Востоке. Рассмотренные арабо-язычными философами морально-этические аспекты вопросов войны и мира заложили фундамент исламской антропологии войны и мира.

---

<sup>24</sup> Беренстен В. Империя Великих Моголов. – М.: АСТ, Астрель, 2005. – с. 23.

## **§1.2. Основания антропологии войны и мира в теологии классического ислама.**

По нашему мнению наиболее адекватным методом развертывания предметной проблематики по исламской антропологии войны и мира может быть осуществление реконструкции особенностей исламского учения о человеке с позиции самой культуры ислама. Решение данной проблемы предполагает, в первую очередь, нахождение специфики социокультурного содержания таких ключевых для религии ислама терминов: «Бог», «раб Бога», «свобода», «человек».

Двумя существенными моментами в вероучении ислама, которые непосредственно связаны с вопросом о статусе человека в исламе являются, во-первых, безличный Бог и, во-вторых, догмат о предопределении. Для ислама, как и для любой религии важным является вопрос об отношении Бога и человека. Проблема статуса человека в исламе заключается в ответе на ключевой вопрос, о том обладает ли он свободой воли, а значит нравственностью или же нравственность заключается только в покорности божественной воле. Также значимым аспектом религиозной антропологии ислама является проблема отношений между личностью и обществом. Таким образом, мы выделили основные задачи, решение которых существенно поможет в дальнейшем эксплицировать основное содержание исламской антропологии войны и мира.

Специфика понимания природы Бога в исламе заключается в принципиальном отрицании антропоморфизма Бога, т.е. Он в принципе не может быть описан в терминах внешнего облика. Итак, в исламе Бог есть высшая духовная реальность, в отношении которой принципиально не приемлемы критерии, которые используются при описании человека или какого-либо природного, материального предмета. Из этого положения следует представление о принципиальной непостижимости внутренней сущности и внешнего вида Аллаха для человека.



Из понимания природы Бога вытекает понимание природы человека, отношения между Богом и человеком, определение статуса человека в божественном мироустройстве. Статус человека в исламе определяется положением о том, что человек суть раб Аллаха, имеющий предназначение для исполнения определенной миссии. В отличие от христианства в исламе нет представления о человеке как копии бога, хотя и несовершенной и подверженной греху. Однако в исламе нет представления о греховности внутренней природы человека. Отсюда вытекает отсутствие акцентирования на внутреннем нравственном самосовершенствовании. Следовательно, предназначение человека состоит не в собственно внутреннем нравственном развитии, которое задано ему Аллахом извне, а в том, чтобы быть наместником Аллаха на Земле и исполняя Его волю, осуществлять установленные Им закон и порядок.

Антропология ислама делает акцент не на изменении божественной природы человека, но на исполнении им возложенной Аллахом миссии. «Ее цель - ответить не на вопрос, что есть человек, а на вопрос, что должен и чего не должен делать человек, что есть для него добро и что есть зло, какова его цель в этой жизни... Кораническая антропология разворачивается в трех основных планах: как должен строить человек свои отношения с Богом, как он должен различать добро и зло и, наконец, как он может обрести спасение»<sup>25</sup>.

Иначе чем в христианстве решается в исламе и проблема свободы воли и ответственности человека. В частности, в христианстве свобода выбора и связанная с ней индивидуальная ответственность человека рассматриваются как дар Бога и имманентная сущность богоподобного человека. Наряду с этим в исламе нравственная сторона задается как бы извне, в форме установленного заранее Аллахом порядка. Человек не обременен сложной проблемой самостоятельного различения добра и зла. Ответственность

---

<sup>25</sup> Журавский А.В. Представления о человеке в Коране и в Новом Завете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mission-center.com/islams/zhur.htm>.

человека перед Аллахом заключается, таким образом, в следовании предустановленным Аллахом нормам. То есть исламская нравственность определяется тем, насколько соблюдает или уклоняется от внешне установленных Аллахом эталонов добра.

Принципиальное значение в контексте решаемой нами проблемы имеет также интерпретация в исламе природы греха. В исламе, в отличие от христианства с его представлениями о первородном, общечеловеческом грехе, последний трактуется как неповиновение божественному закону. Самым большим грехом в исламе считается отступничество от веры в Аллаха. Вместе с тем, грех отдельного человека является представляется лишь его собственным грехом. Одной из особенностей исламского мировоззрения, фундаментальной чертой вероучения ислама является отсутствие в нем учения о первородном грехе и представлений о греховности природы человека. Ислам постулирует идею, согласно которой природа человека не является изначально испорченной. Человек не имеет с рождения зла в душе и не имеет его начала.

В исламе статус человека определяется термином «раб Бога», однако следует отметить, что в арабо-исламской культуре понятие «раб» не являлось эквивалентом личной зависимости от чужой воли. В данном случае, «быть рабом» означает не «закрепощенность» или «несвободу», что характеризовало бы некоторую неспособность к чему-либо или пассивность в претерпевании диктата чужой воли. Здесь пассивного подчинения явно недостаточно, чтобы «быть рабом» в рассматриваемом нами смысле. Напротив, в понятии «раб», по нашему мнению, включается способность к «поклонению» («почитанию») в широком смысле этого слова. Стало быть, раб есть понятие существенно позитивное и предполагает наличие степени нагруженности каким-то особым содержанием, а не его отрицания.

Простыми словами, с данной точки зрения невозможно быть «рабом Бога», просто сидя сложа руки или просто подчиняясь Его воле<sup>26</sup>.

Следовательно, термин «раб Аллаха» в арабо-исламской культуре означает осуществление активного и сознательного поклонения Аллаху, но отнюдь не означает быть несвободным, лишенным собственной воли. Кроме того, понятие свободы в арабо-исламской культуре, скорее, рассматривается как уклонение от поклонения Аллаху: «Понятие “свобода” однозначно ассоциируется со свободой от закономерного, правильного, понимается как отход от истинного и желанного, подлинного пути. Это можно считать универсальной интуицией классической исламской культуры, проявляющейся во многих разноплановых и не связанных напрямую причинно-следственными связями ее феноменах. “Вольность” ассоциируется со “своеволием”, то есть в конечном счете с тем рядом понятий, в котором стоит и упомянутая выше “побуждающая ко злу” душа. Это значит, что свобода неистинна в том смысле, что не несет в себе истины»<sup>27</sup>. Итак, одной из главных нравственных ценностей в исламе является практическая реализация человеком служения Аллаху.

Для выяснения специфики исламской антропологии также необходимо раскрыть смысл догмата о божественном предопределении. Следует разобраться, каким образом божественное предопределение в исламе формально и содержательно не отрицает свободы выбора. Если принять положение о божественном предопределении, то возникает вопрос о месте свободы воли и выбора, рассматриваемого как необходимое условие нравственности. Однако сама идея предопределения содержит в себе иной контекст. Согласно вероучению ислама Аллахом были установлены мировой порядок, природа человека и его миссия. Следовательно, необходимость нравственной активности и деятельного служения Аллаху – есть, с одной

---

<sup>26</sup> Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: ежегодник. – М.: Институт философии РАН, 2000. – С. 64.

<sup>27</sup> Смирнов А.В. Указ. соч. – С. 65.

стороны предопределение и, с другой есть сфера свободной нравственной деятельности человека в исламе.

Итак, идея предопределения не отрицает, а предполагает осуществление самостоятельной деятельной активности человека, исполняя божественное предназначение, т.е. служение Аллаху, человек тем самым обладает свободой выбора и в тоже время несет за него ответственность. Кроме того, ислам устанавливает свободу выбора в вопросе веры. В Коране есть множество стихов, которые обосновывают свободу выбора. Суть обоснования исходит из первичности человеческой свободы: «Нет принуждения в религии» (2:256); «И так Мы всякому пророку устроили врагов – шайтанов из людей и джинов; одни из них внушают другим прелесть слов обольщения. А если бы пожелал Господь твой, они бы этого не делали» (6:112); «А если бы Аллах пожелал, Он сделал бы вас одним народом. Однако Он сбивает, кого хочет, и ведет прямым путем, кого хочет, и будете вы спрошены о том, что творили» (16:95); «А человек взывает ко злу так же, как он взывает к добру: ведь человек тороплив» (17:12). «Всевышний так устроил мир, что человеку всегда необходимо делать выбор между Аллахом и шайтаном, т. е. между добром и злом. В философском смысле жизнь человека есть постоянный выбор между разумом и невежеством, ленью и трудолюбием, скупостью и щедростью и т.д.»<sup>28</sup>.

Содержание исламской антропологии в контексте рассматриваемой нами проблемы емко выражено в словах муфтия Рафиля Гайнутдина: «Миссию религии можно определить как открытие и познание Бога в опустошенном сердце эмансипированного человека. Именно там, в сердце-крепости, постоянно ведется война с шайтаном... В противостоянии с ультралиберализмом, т.е. в борьбе со свободной проповедью греха, необходимо идеологическое, а в случае реальной угрозы безопасности

---

<sup>28</sup> Якупов М.Т. Социально-философский анализ проблемы предопределенности в исламе в контексте экстремизма // Вестник Тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. – Вып. 2009. – № 1. – С. 167.

личности, семье, Родине – и физическое противодействие. Поэтому когда мусульмане говорят о великом джихаде, то они думают, прежде всего, о борьбе за свое сердце. Ислам есть только там, где есть смирение собственной воли перед волей Аллаха... Всевышний призывает каждого из нас ответственно исполнить свою миссию, и направляет нас к ней прямым путем»<sup>29</sup>.

Следовательно, на основе реконструкции особенностей исламского учения о человеке можно сделать вывод о том, что его специфическая сущность заключается в деятельной активности, понимаемой нами как активная жизненная позиция мусульманина, направленная на служение Аллаху и установления норм мирового порядка и нравственности. Исламская антропология утверждает практический, деятельный гуманизм в качестве основной формы и способа служения Аллаху. Суть последнего не в отрицании, а в постоянном сознательном нравственном выборе, сопряженного с нравственной ответственностью личности.

Ислам ведь не только религия, но и является образом жизни, основанный на заповедях Корана и Сунны. В силу этого человек должен жить в соответствии с предписаниями этих двух священных источников ислама. Кроме того, верующий обязан постоянно в повседневной жизни соблюдать различие между разрешенным (халал) и запретным (харам). Поэтому знание свода законов Шариата является необходимым для мусульманина.

В числе юридических предписаний Корана рассматриваются также вопросы войны и мира. Им посвящены суры Корана Аль-Бакара (2:217), Аль-Ниса (4:71, 100), Аль-Анфал (8:41, 61). Священная Книга мусульман во многих своих местах содержит призывы к борьбе и непримиримости к врагам ислама, будь то идолопоклонники, противостоящие Пророку, или

---

<sup>29</sup> Равиль Гайнутдин. Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха // Ислам минбаре (Трибуна ислама). – 2014. – № 13 (231).

иудеи, препятствующие установлению его власти, или лицемеры, которые подрывали «промысел Господа».

Коран содержит множество ссылок на войну, однако не абсолютно последователен в этом вопросе. Многие аяты (с араб. знамения) Корана противоречат друг другу в вопросах норм и ограничений в рамках дозволенного теологией ислама и воинственных призывах. Богословский и политический резонанс, связанный с возможностью религиозного противостояния, подтолкнул мусульманских улемов к решению данных противоречий уже в ранний период существования ислама. Постепенно, в процессе эволюции мусульманской теологической мысли данная проблема была решена сведением неоднозначных предписаний содержащихся в Коране к особым случаям в пределах религиозной миссии Пророка. Превратности судьбы Мухаммеда нашли отражение в откровениях Корана. Формируя и возглавляя мусульманское общество, Мухаммед осознавал необходимость изменений с учетом нужд времени и общества. В условиях отсутствия стабильности общество требовало божественной санкции на определенные новшества. В последующие века существования ислама, в случае возникновения противоречий мусульманские улемы были склонны обращаться к предписаниям сложившимся при жизни Пророка. Такая практика сохранялась и в последующие века<sup>30</sup>.

Мухаммед, будучи пророком и главой меккского государства соединил в своих руках светскую и духовную власть. Сура Корана «Сонмы» утверждает: «Не бывает ни для верующего, ни для верующей, когда решил Аллах и Его посланник дело, выбора в их деле. А кто не слушается Аллаха и Его посланника, тот попал в явное заблуждение» (Сура 33, аят 36)<sup>31</sup>. Теократический характер власти в мусульманском государстве предопределил положение о том, что единственным источником любого

<sup>30</sup> См.: Disparity and resolution in the quranic teachings on war: a reevaluation of traditional problem / Journal of Near Eastern Studies. Vol. 56. January 1997. Number 1. P. 2.

<sup>31</sup> Коран. / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – М.: МПО «ВОЛОКНОР»; СП «ТРЕКИНГТУР», 1990. – 727 с.

судебного или законодательного акта может быть только Священное Писание. Впоследствии это положение стало краеугольным камнем мусульманской государственности. Народы, которые не управляют и не судят по священным книгам (Тора у иудеев, Библия у христиан), являются «неверными», а значит истреблять и поработать их есть богоугодное дело. Вторым положением мусульманской государственности является признание законности джихада как войны против «неверных». Данное положение было освящено всей практикой завоевательных войн арабов-мусульман.

Халифы как первые преемники Пророка практически осуществляли все функции правителя теократического государства. Халиф был и первосвященником и главным судьей, распорядителем всей финансово-хозяйственной жизни и полководцем. Преемникам Мухаммеда со времени правления Омара наряду с титулом «халиф» был присвоен титул «эмир ал-муминин», то есть повелитель правоверных<sup>32</sup>. Главное отличие ислама от других мировых религий заключается в том, что ислам во все времена играл роль идеологической основы социального строя мусульманского государства. Нормами ислама регулировались и определялись гражданские и государственно-правовые отношения. Поэтому вопросы мира и войны традиционно решались исходя из их трактовки религией ислама. Следует также обратить внимание на тот факт, что в исламе фактически отсутствует проблема возможной войны между мусульманскими государствами. Фикх (мусульманское право) определяет войну, прежде всего как борьбу за сохранение единства уммы перед лицом внешней угрозы, а верующие при этом объявляются носителями мира на земле.

История ислама свидетельствует о том, что его распространение сопровождали многочисленные сражения. В наши дни умеренные круги мусульманского духовенства отрицают факты, свидетельствующие о воинственности ислама. Современный египетский теолог Абд Ал-аль аш-

---

<sup>32</sup> Шумов С.А., Андреев А.Р. История Ближнего Востока. Документальное историческое исследование. – М., 2002. - С. 157-158.

Шаиб считает ошибочными мнения представляющие Пророка ислама как знамя битвы и войны. Ссылаясь на хадис Пророка: «Покорил с помощью сабли лишь после покорения словом»<sup>33</sup>, он обосновывает свою точку зрения тем, что Мухаммед, перед началом сражения предлагал его противникам сдаться добровольно. Неубедительной выглядит и ссылка на то, что Мухаммед участвовал лишь в девяти сражениях (при Бадре, Ухуде, Ал-Марр-Ясихе, Аль-Хандаке, Курейзе, Хейбаре, в покорении Мекки, Хунейна и Таифа). По мнению отечественного исследователя Керимова Г.М. такие богословские хитросплетения являются попыткой сгладить свойственную исламу (как впрочем, иудаизму и конфессиям западного христианства) фанатичность и ксенофобию<sup>34</sup>.

Традиционно исламу присуще деление людей на «правоверных» и «неверных»: «Не может уподобляться кафир (неверный) верующему, подобно тому, как невежественный ученому»<sup>35</sup>. Однако такое деление было позаимствовано исламом изначально из раввинистического иудаизма с его делением на гоев (неевреев) и изгоев (евреев). Ислам направлял гнев верующих сначала против «идолопоклонников» и «многобожников», а затем против христиан, атеистов, американцев и евреев.

Здесь мы видим и «идолопоклонников», «многобожников», окончательно заблудших и погибших духовно, если не спасутся истинной верой. Вместе с тем, «люди Писания» – иудеи и христиане, почитающие Библию, тоже заблуждаются, но все же ближе к истине. Такая классификация предполагает степень непримиримости и вражды: к первой категории Коран относится враждебно, есть рекомендации по их истреблению (в живых можно оставить при условии обращения в ислам).

---

<sup>33</sup> Керимов Г.М. Проблемы войны и мира в исламе / Вопросы научного атеизма. Вып. 31. - М., 1983. - С. 149.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Цит. по: Керимов Г.М. Проблемы войны и мира в исламе / Вопросы научного атеизма. Вып. 31. - М., 1983. - С. 149.



В отношении первых Коран содержит призывы к их истреблению: «И убивайте их, где встретите, и изгоняйте их оттуда, откуда они изгнали вас: ведь соблазн – хуже, чем убийство! И не сражайтесь с ними у запретной мечети, пока они не станут сражаться там с вами. Если же они будут сражаться там с вами, то убивайте их: таково воздаяние неверных!» (Сура 2, аят 187). При этом, убийство неверных считается дозволенным, так как речь идет о войне во имя ислама.

К иудеям и христианам - «людям Писания», отношение ислама в достаточной мере противоречиво. Одни суры Корана о них содержат дружественные высказывания, другие же выражают неприязнь. По нашему мнению амбивалентность высказываний в большинстве случаев связана с тем, что они относятся к разным периодам истории раннего ислама. Вместе с тем, данное обстоятельство может сыграть на руку руководителям исламских стран, так как позволяет в зависимости от конкретных условий использовать разное, прямо противоположное первому решение вопроса.

И, тем не менее, Священное Писание мусульман содержит также призывы к уважению и дружелюбию в отношении к «людям Писания». В данном аяте об Иисусе Христе говорится как о Слове Божиим и Мессии: «Вот сказали ангелы: «О Марьям! Вот, Аллах радуется тебе вестью о слове от Него, имя которого Мессия Иса, сын Марийам, славном в ближнем и последнем мире и из приближенных. И будет говорить он с людьми в колыбели и взрослым и будет из праведников» (Сура 3, аяты 40-41). Данный аят говорит о Втором пришествии Иисуса Христа: «И он, поистине, – признак часа. Не сомневайтесь в этом и следуйте за Мной! Это – прямой путь» (Сура 43, аят 61). В этом аяте отвергается насилие в принятии религии: «Нет принуждения в религии...» (Сура 2, аят 257). Однако следует отметить, что христианство было воспринято исламом в арианской и несторианской версии, вот почему православие с его идеей Троицы также считалось многобожием. Коран содержит соответствующие аяты: «О вы, которым дано писание! Уверуйте в то, что Мы ниспослали для подтверждения истинности

того, что с вами, раньше, чем Мы сотрем лица и обратим их назад или проклянем их, как прокляли сторонников субботы. Поистине, повеление Аллаха исполняется! Поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает. А кто придает Аллаху сотоварищей, тот измыслил великий грех» (Сура 4, аят 50-51). И в других сурах Корана (Сура 5, аят 19, 76 и Сура 10, аят 67).

Столкнувшись с трудностями в толковании, вызванными противоречиями коранических посланий, мусульманские ученые пришли к выводу, что противоречивость откровений Мухаммеда возникла в период осмысления тех прецедентов, с которыми столкнулась мусульманская община в ранний период. Миротлюбивые аяты возникли в период политической нестабильности мусульманской общины. Их целью было защитить умму агрессивных действий со стороны ее противников. Однако по мере роста уммы в количестве и силе, откровения Корана приобретали более воинственный характер. В итоге, когда умма приобрела достаточно сил, она начала бороться с противниками ислама, вначале это была оборонительная борьба, а затем с целью полного уничтожения язычества и установления ислама в качестве господствующей религии.

И все же в истории становления исламской религии и арабских завоеваний есть факты, свидетельствующие о веротерпимости арабов-мусульман к «людям Писания». Например, при захвате Сирии арабы придерживались миротлюбивой политики в отношении последних. Христиане и иудеи могли беспрепятственно исповедовать свою религию, имущество церквей и монастырей находилось под защитой завоевателей. Только небольшая часть церквей по соглашению отошла к мусульманам в качестве мечетей. Святыни христиан на территории Палестины не только оберегались, но даже почитались, так как Иисус (Иса) почитается в Коране как мессия, предшественник Мухаммеду.

Конечно, идеализировать поведение завоевателей во время военных действий не стоит, однако, по отзывам некоторых христианских авторов,

правление наместника Сирии, а затем халифа Муавии, характеризуется как справедливое, то есть без притеснений христиан. Кроме того, одна из жен Муавии была христианкой по рождению. По этой причине он толерантно относился к христианам, и перед принятием присяги халифа посетил Голгофу и могилу Марии и даже совершил там моление. В конце своей жизни Муавия выделил средства для ремонта, пострадавшего от землетрясения в 680 г., собора в Эдессе. По свидетельству воспоминаний Аркульфа, во время правления Муавии христианские паломники могли без препятствий посещать палестинские святыни<sup>36</sup>.

По нашему мнению, ошибочно возлагать вину за частые в прошлом столкновения между исламом и христианством только на мусульман. Исторические факты убедительно доказывают, что и те и другие в равной мере виновны в распрях между ними. И дело обстоит отнюдь не в специфике вероисповеданий, но в большей степени с социально-экономическими, культурными и политическими причинами, приобретающих воинствующую окраску в условиях господства религии.

Такое развитие событий ведет к переходу целого общества от состояния мира к состоянию войны. В западном исламоведении это получило название «эволюционной теории» войны в Коране. Однако, сама Священная Книга мусульман, является противоречивым доказательством такому сценарию. Как сам Коран, так и толкующая литература (тафсир) свидетельствуют о том, что мусульманское общество не было единогласно в этом вопросе. Современное прочтение текстов ислама предполагает тот факт, что мусульманская умма содержит различные позиции в вопросах войны и мира.

Даже сама этимология понятия «ислам» восходит к слову «силм», то есть «мир». По законам шариата воинам ислама надлежит соблюдать во время войны следующие правила: запрещено убийство детей, женщин,

---

<sup>36</sup> См.: Кучма В.В. Военное искусство // Культура Византии IV - первая половина VII вв. - М.: «Наука», 1984. – С. 356.

стариков, уничтожение посевов и пастбищ. Коран и шариат запрещают войны между мусульманами, и призывают все спорные вопросы решать мирным способом. В Коране говорится о том, что «не следует верующему убивать верующего, разве только по ошибке... А если кто убьет верующего умышленно, то воздаянием ему – геенна, для вечного пребывания там. И разгневался Аллах на него, и проклял его, и уготовил ему великое наказание!» (Сура 4, аят 94-95). И все же вопреки этим указаниям войны между мусульманскими странами возникали как во времена халифатов, так и в другие эпохи – вплоть до нашего времени, джихада «против сионизма и американского империализма», когда возникают вооруженные конфликты между шиитами и суннитами, традиционалистами и сектантами (талибами и ваххабитами).

Термины «война», «джихад», «завоевания» в арабском языке означают «сражение с врагом». Между тем, термин «джихад» означает в том числе «приложение усилий», «усердие» и, по сути, является аналогом христианского термина «подвижничество». Именно это значение данного слова в исламе - «сражение с врагами» - стало преобладающим по отношению к его изначальному смыслу. Значение данного термина с точки зрения шариата, подразумевает борьбу с неверными, после того как они, вначале приняв ислам, затем отступили от него и объявили ему войну. Термин же «война» употребляется в священном Коране в значении «битва», «сражение» в следующих аятах: «Если ты застанешь их в битве, то прогони ими тех, которые позади них» (Сура 8, аят 59/57); «Либо милость потом, либо выкуп, пока война не сложит своих нош» (Сура 47, аят 5/4); «Как только они зажгут огонь для войны, тушит его Аллах» (Сура 5, аят 69/64).

С точки зрения мусульманских улемов (ученых-богословов), враги могут быть трех типов: дьявол, душа и открытый враг. Все они объединены одним высказыванием Аллаха: «И усердствуйте об Аллахе достойным его усердием!» (Сура 23, аят 77/78); «Боритесь своими имуществами и душами на пути Аллаха!» (Сура 9, аят 41). Из смысла этих аятов можно сделать

вывод о том, что джихад может быть использован только для защиты мусульманами своей религии. Таким образом, в исламе термин «джихад» оказался более предпочтительным термину «война», так как последний содержит агрессивный оттенок. Ислам же, будучи универсальной, высоконравственной религией, нацелен на достижение мира для всех народов.

Возвратившись с битвы, Мухаммед сказал: «От малого джихада мы переходим к большому джихаду». Данное высказывание является свидетельством того, что война в исламе, составляет только незначительным аспектом более широкого понятия джихада. Сам Пророк называл войну «малым джихадом». «Большой джихад» подразумевает деятельность направленную на совершенствование человека и общества. Мусульмане должны быть устремлены к таким нравственным ценностям как истина, справедливость, равенство и уважение к человеку, ибо они противостоят пророку и способствуют созданию счастливого человеческого общества.

Кроме требований, предъявляемых исламом к верующим в религиозно-культурном отношении, для нашего исследования не маловажное значение имеет вопрос об этике, провозглашенной новой религией. У арабов, в особенности бедуинов, доисламской эпохи такая черта характера, как воинская доблесть, считалась наибольшей нравственной ценностью. Ислам, сохраняя данное представление, трансформировал его в направлении религии. Именно в борьбе за веру, в войнах с неверными должна проявляться доблесть мусульманина. Другим качеством, высоко ценимым у арабов, была верность близким, готовность заступиться них при любых обстоятельствах. В данном случае речь идет о племенных и родовых общностях, так как защищать следовало своего родственника. Кстати, глава рода из которого происходил Пророк его родной дядя Абу Талиб несмотря на то, что проповедь ислама не вызвала у него сочувствия, весьма последовательно выполнял этот принцип в отношении Мухаммеда. В исламе эта солидарность приняла религиозный характер и стала одним из элементов этической

системы. В целом можно сказать, что вопрос о взаимоотношениях людей, по существу составляющий основу всего нравственного учения, однозначной разработки в исламе не получил. Высказывания Корана в этом вопросе неоднозначны, однако же, в них обязательно присутствуют призывы к человеколюбию и милосердию.

Отечественные исламоведы нередко ссылаются на фрагменты Корана, во многом вторящие евангельской проповеди миролюбия. Так, например Крымский А.Е. указывает на следующую цитату из Корана: «Старайся делать добро за зло, и тогда тот, у кого была вражда с тобою, сделается твоим другом-защитником». Но все же ослабляет эффект цитаты ее продолжением: «Однако этого совершенства достигают только те, которые терпеливы – достигают только большие счастливицы». В переводе А. Николаева это место выглядит еще более выразительно: «Воздай добром за зло, и ты увидишь, как враг твой обратится тебе в друга и покровителя... Но только человек настойчивый достигнет такого совершенства: только тот достигнет его, кому оказывается особое благорасположение». Можно указать в этой связи и на такой коранический текст в переводе А. Николаева: «Воздай им добром за зло» (Сура 23, аят 98)<sup>37</sup>.

Выше перечисленные переводы смыслов Корана, могут создать впечатление, что данные аяты повторяют евангельскую Нагорную проповедь. Однако же в новейшем переводе Корана, сделанном высококвалифицированным отечественным арабистом И.Ю. Крачковским, данное высказывание выглядит в большей мере неопределенно: «Отклоняй зло тем, что лучше» (Сура 23, аят 98). Известно, что И.Ю. Крачковский в своем переводе придерживался принципа буквальной точности, зачастую в ущерб литературности изложения, но и понятности текста. Однако же следует отметить, что данный перевод передает смысл коранического текста во всей его неопределенности. И все же, стремление к миролюбию и взаимопониманию здесь явно присутствует.

<sup>37</sup> Подробнее см.: Крывелев И.А. Указ соч. – С. 49-50.

Для большей убедительности приведем еще одну цитату в переводе И.Ю. Крачковского: «И устремляйтесь к прощению от вашего Господа и к раю, ширина которого – небеса и земля, уготованному для богобоязненных, которые расходуют в радости и в горе, сдерживающих гнев, прощающих людям. Поистине, Аллах любит делающих добро!» (Сура 3, аяты 127-128). В данном контексте добро понимается как прощение обид.

В практике раннего ислама встречаются также примеры, не соответствующие этике всепрощения. Так в сражения при Бедре в плен был захвачен поэт Надр ибн Хариса. Последний навлек на себя гнев Пророка тем, что чтением своих стихов привлек внимание мекканцев, к которым Муххамед обратился с проповедью. Узнав пленника, Мухаммед он изрек приговор: «Голову долой!»<sup>38</sup>. Так же известна беспощадность, с которой мусульмане после «войны у рва» истребили всех мужчин еврейского племени Бену Корейза за то, что те не оказали им поддержку в этой войне<sup>39</sup>.

В целом, проповедь джихада занимала в вероучении раннего ислама важное место. Коран и Сунна содержат много мест, в которых говорится о том, что участие в джихаде есть великое и богоугодное дело. Зачастую материальная выгода становилась главной целью джихада. Конечно, благочестивая мотивировка захватнических войн усиливала воинский дух воинов-мусульман. Да и сама религиозная идеология не исключала правомерности захвата военной добычи. Кораническая сура «Добыча», содержит указания о правилах дележа захваченного в ходе военного похода имущества. Более того, некоторые аяты ее подчеркивают благочестивый характер дележа добычи: «Они спрашивают тебя о добыче. Скажи: «Добыча принадлежит Аллаху и посланнику» (Сура 8, аят 1). Последнее означает, что не вся добыча должна передаваться духовенству. «Если вы взяли что-либо в добычу, то Аллаху – пятая часть, и посланнику, и родственникам, и сиротам,

<sup>38</sup> Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. Т. 1. - СПб., 1895. - С. 126.

<sup>39</sup> См.: Дози Р. Очерк истории ислама. [ч. 1.] - СПб., 1904. - С. 69-71; Цветков П. Исламизм. Т. 1. - Асхабад, 1912. - С. 144.

и бедным, и путнику...» (Сура 8, аят 42). Участникам джихада Коран говорит: «Ешьте же то, что вы взяли в добычу дозволенным, благим...» (Сура 8, аят 70). То есть, пятая часть добычи передавалась духовенству, остальное доставалось самому воину, который, если он считал нужным, выделял некоторую долю «сиротам и бедным».

Таким образом, эсхатология классического исламского вероучения создает условия для устремления верующих активно действовать в земной жизни с целью приближать пророчества Мухаммеда, что и осуществлялось практикой прозелитизма и насильственного обращения в ислам. Вместе с тем, мы не видим существенных подтверждений стереотипа об исламе как крайне воинственной и нетерпимой религии, который сформировался в обыденном сознании западного мира. Коран содержит идеи миролюбия, призывы к кротости и терпению, уважению к человеческой жизни, недопустимость войн между мусульманами, требование идти навстречу своим противникам в деле заключения мирного договора и т.д.



## **ГЛАВА II. Культурно-антропологические парадигмы ислама в современном мире.**

Во второй главе нашего исследования особое внимание уделяется анализу трактовок социально-антропологического и духовно-нравственного измерения проблемы войны и мира в идеологии и практике основных культурно-антропологических парадигм ислама в современном мире (традиционалистская, фундаменталистская, религиозно-террористическая).

### **2.1. Эволюция антропологии войны и мира в идеологии и практике традиционализма.**

Важной характеристикой основных культурно-антропологических парадигм ислама в современном мире является их *религиоцентричность* - то есть признание безусловного монотеизма, основных догматов, запретов и требований религии ислама. Но в тоже время между ними есть существенные различия, в том числе философского и социально-политического характера. Различия заключаются, прежде всего, в неодинаковом соотношении составных элементов главенствующей в исламе триады: *Бог – сообщество верующих* (умма) – *человек* (мусульманин). Сущностной характеристикой арабо-мусульманской культуры является то, что в исламе Бог присутствует как Бог, человек как человек. В этом ее главное отличие от других культур, в частности христианства, где человек в определенной степени приближен к Богу. Ислам утверждает в сознании верующего религиозную доктрину о том, что все происходящее есть результат Божьей воли: «Он творит то, что желает: ведь Аллах над всякой вещью властен!» (Сура 5, аят 20). В исламе сообщество верующих (умма) занимает некое промежуточное место между Богом и конкретным человеком. Следует сказать, что, как и в христианстве, в «учении Мухаммеда те же исходные догматы сотворения мира Богом, тот же монотеизм, но только с меньшей развернутостью онтологически-космической картины творения: пророка больше интересовали

экономические, социальные и политические вопросы, чем объяснение картины мира».<sup>40</sup> Таким образом, неразделенность духовного и светского, сакрального и профанного в исламе всех трех тенденций свидетельствует о единстве религии и политики. Но и в данном аспекте есть определенные различия, как на доктринальном уровне, так и на прагматическом, политико-религиозном уровне.

Сторонники традиционализма (ортодоксы) выступают против каких-либо реформ ислама, и предлагают возвратиться к состоянию ислама каким он сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений, противодействуя при этом переменам в религиозной сфере и в общественной жизни. Как правило, носителями идей традиционализма, являются поддерживающие правящие режимы представители официального духовенства. По мысли отечественного исламоведа А.В. Малашенко, формирование традиционалистского ислама связано с локальными этнокультурными особенностями.<sup>41</sup> При этом следует подчеркнуть, что социокультурные различия исламских государств и регионов реализуются через «обычное право» («адат»), которое допустимо в той степени, в какой оно не противоречит исламской доктрине абсолютного единобожия.

Факторами, послужившими распространению феномена традиционалистского ислама, были включение в VII - XI столетиях в состав арабского халифата множества этносов, и последовавший его распад на гомогенные в этнокультурном отношении государства. В каждом из них ислам приобретал специфические черты, характерные для образа жизни конкретного мусульманского этноса. Включившись в духовную атмосферу исламского мира, этносы с иными культурными традициями, привнесли в ислам свои религиозно-этнические представления, обычаи и правовые

---

<sup>40</sup> Фролова Е.А. Человек – мир – бог в средневековой исламской культуре // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. - М., 1993. - С. 146.

<sup>41</sup> Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М., 2001. - С. 64.

нормы. Однако процесс взаимного влияния «официального» и «народного» ислама проходил не одновременно в разных регионах мира ислама и привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах (Иран, Северная Африка, Индонезия и др.) ислам приобрел специфические черты.

Таким образом, решение проблемы соотношения единого и регионального ислама имеет важное научно-методологическое значение для выявления культурно-антропологических парадигм ислама и ментально-антропологических образов войны и мира в основных его направлениях. Наряду с общеисламскими принципами, которые объединяют мир ислама, существуют различные *региональные нормы бытования ислама*. В данном контексте проблема соответствия различных обычаев, норм, представлений исламу или чуждых ему, переносится в плоскость ретроспективного анализа. Основным же критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека или целого народа, идентифицирующих себя с культурой ислама.

Как указывает А.В. Малашенко, «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 мусульманина, который на бытовом уровне является членом своей этноконфессиональной общины и только на макроуровне – носителем ценностей и атрибутов мировой уммы»<sup>42</sup>. Итак, в наши дни «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 жизни»<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Малашенко А.В. Указ. соч. - С. 64-65.

<sup>43</sup> Добаев И.П. Северный Кавказ: традиционализм и радикализм в современном исламе // Мировая экономика и международные отношения. - 2001. - № 6. - С. 30.

Традиционалисты исходят из догмы о предопределении поступков человека Аллахом. Традиционное мировоззрение, в особенности периода средневековья, характеризует представление о превалировании судьбы уммы как социально-религиозной целостности над земным бытием человека. З.И. Левин указывает, что «мир, община, личность и воля Всевышнего нераздельны»<sup>44</sup>. Безусловно, доминирующее место в этой триаде занимает Бог. Этимология слова «ислам» означает «покорность» верующего воле Аллаха. Мусульманская умма в системе «Аллах - человек» занимает промежуточное положение. Традиционный ислам постулирует безусловный приоритет общественного интереса перед интересами личности. Дело в том, что объектом общественного спасения является именно община. Опираясь на шариат, умма уже в силу этого обстоятельства не может ошибаться, поэтому вне общины для верующего невозможно служение Аллаху. Высшая цель жизни мусульманина состоит именно в познании и выполнении предписаний Аллаха. Последнее обстоятельство исключает для верующего проблему бытия вне божественного.

Во времена правления халифа аль-Кадира, в 1017 г. суннитскими богословами в «Кадирийском трактате веры» («ар-Рисала аль-кадирийя») было сформулировано кредо суннитского традиционализма. В это же время были утверждены четыре мусульманские правовые школы и наложен запрет на практику иджитхада (один из принципов в исламском правоведении, а также соответствующий ему принцип рассуждения, посредством которого выводятся исламские фатвы)<sup>45</sup>. Таким образом, с давних пор наследники традиции всячески оберегают ее от посягательств со стороны реформаторов. По меткому выражению французского исламоведа О. Руа, традиционализм представляет собой то, что «обращено ко всему консервативному», «его тоска по прошлому скорее морализаторская, чем обусловленная стремлением

---

<sup>44</sup> Левин И.З. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. - М., 1993. - С. 43.

<sup>45</sup> См.: Мец А. Мусульманский ренессанс. - М., 1996. - С. 201-203.

к социальной справедливости».<sup>46</sup> С точки зрения традиционалистов, наследие ислама не может являться предметом научно-исторических исследований. Традиционалисты подчеркивают необходимость строгого следования выработанным в основном еще в период средневековья спекулятивным подходам к сакральным текстам, настаивают на незыблемости традиции и непререкаемости убеждений религиозных авторитетов, в чем заключается сущность и принципы *таклида* (т.е. слепое следование какому-либо одному мазхабу). Их позицию характеризует резкое неприятие рационалистического анализа догматов религии. Кроме того, традиционалисты отвергают учение средневековых мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования, как явление, коренным образом чуждое исламу, либо пытаются дать ему религиозно-теологическое истолкование. В целом традиционная теология всегда признавала превосходство веры над разумом.

Вместе с тем, современные традиционалисты, не склонны придерживаться ультраконсервативного традиционализма, что сближает их с модернизаторами в толковании священных текстов. Как правило, неотрадиционалисты, не ставят перед собой политических задач, готовы к мирному диалогу и способны сотрудничать с властями различных политических систем и режимов.

В рамках исследуемой нами проблемы особый интерес представляет восприятие представителями неотрадиционализма одного из главных предписаний ислама – ведение джихада. Ими проповедуется принцип: «В религии нет принуждения» (Сура 2, аят 56). В этой связи, хотя ведение «священной войны» (джихада) признается долгом мусульманина, исходя из представлений о том, что человечество делится на праведных (мусульман) и неправедных (иноверцев), подлежащих обращению любыми путями, не исключая и насильственный, тем не менее, джихад в традиционном исламе, в отличие от фундаментализма, рассматривается в большей степени как *усилие*

---

<sup>46</sup> Цит. по: Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. - Ростов н/Д., 2003. - С. 23.

*над собой*, а не насилие над другими, а «малый джихад» («джихад в форме меча») – как оборонительная война, направленная против притеснения мусульман. Однако в условиях серьезных социальных потрясений (характерных для начала XXI столетия) позиции традиционалистов в отношении джихада могут смыкаться с воззрениями фундаменталистов.

Взгляды представителей традиционного ислама на процесс глобализации можно выразить обращением к тем положениям Корана, где говорится о метафизическом равенстве людей как творений единого Бога, проповедуется верность всем духовным миссиям прежних посланников Божьих (коль скоро не было народа, кому не было дано посланника – 6:31-32, 10:74 и др.). Все пророки проповедовали единую религию (4:163, 21:92 и др.), «единобожие» и «ислам» в этом смысле выступают как равнозначные понятия (3:19,85). Различение веры («дин») и закона («шари'а») также не следует упускать из вида: при единстве веры в разные времена и у разных народов закон может представать по-разному. Разнообразие в мире возводится к Божьей воле и мудрости, а потому тщетны попытки объединения людей в одной-единственной религии: если бы Богу было это угодно, то, как сказано в Коране, Он сделал бы это сам (10:193, 8:39, 22:39-40). Поэтому многообразие – повод не для распрей и войн, а для соревновательности в служении общему благу (5:48), поисков лучшего понимания друг друга (49:13)<sup>47</sup>. Таким образом, во взглядах сторонников традиционного ислама можно проследить влияние современной европейской философии постлиберализма и постмодернизма.

Итак, проведенный анализ идеологии и практики традиционалистской культурно-антропологической парадигмы ислама, позволил выделить характерные для нее ментально-антропологические смыслы войны и мира: признание ведения «священной войны» (джихада) долгом мусульманина; деление человечества на праведных (мусульман) и неправедных

---

<sup>47</sup> Трубникова Н.Н. Этическая мысль Востока и Запада в современных компаративных исследованиях // Вопросы философии. - 2003. - № 3. – С.70.

(иноверцев), подлежащих обращению любыми путями, не исключая насильственный; тем не менее, 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») – как оборонительная война, направленная против притеснения мусульман. Однако в условиях серьезных социальных потрясений (характерных для начала XXI столетия) позиции традиционалистов в отношении джихада могут смыкаться с воззрениями фундаменталистов.

## **2.2. Ментально-антропологические смыслы войны и мира в исламском фундаментализме.**

Современный исламизм (исламский фундаментализм) не представляет собой единой, цельной мировоззренческой системы. Данное течение в исламе можно охарактеризовать как конгломерат большого количества различных теорий, объединенных общностью некоторых изначальных посылок и сходностью взгляда на современный мир. На рубеже 50-60-х гг. XX в. идеолог организации «Братья-мусульмане» Сейид Кутб сформировал свою концепцию, отличавшуюся от классической идеологии «Братьев-мусульман», основывавшуюся на обвинении в неверии (такфир) подавляющего большинства мусульман, оценивая все современные ему общества как антиисламские. Эта концепция была изложена в двух последних книгах С. Кутба – «Под сенью Корана»<sup>48</sup> и «Вехи на пути». Последняя книга является основополагающей работой современного исламского экстремизма.

Поражение арабских государств в войне 1967 г. стало событием, заложившим основу для выхода экстремизма вначале на египетскую, а затем и на общественную политическую арену. В спорах о причинах происшедшего сложились две основные точки зрения, расхоdivшиеся в вопросе о традиции и исламе как ее основной части. Первая точка зрения

<sup>48</sup> См.: Кутб, С. Под сенью Корана / С. Кутб. - М.: UMMA, 2003. – 537 с.

основывалась на представлении о традиции как основном препятствии для движения арабского общества вперед, и основной причине поражения арабских стран в 1967 г. Вторая – напротив, считала причиной поражения забвения арабами ислама и отхождение от его норм. Именно в утрате веры, способной дать человеку духовную силу исламисты видели основную причину того, что арабские солдаты не были готовы сражаться. Таким образом, фундаменталисты рассматривали поражение арабов в войне против Израиля как победу религиозного государства над секулярным.

Причинами, которые обусловили широкое распространение идей исламского экстремизма и сделали его значимой политической силой на Арабском Востоке стали: общий подъем исламизма и усиление религиозности населения; конфликт традиционных исламских ценностей с современным городским образом жизни; дискредитация официального ислама и религиозной элиты. В условиях отсутствия реальных возможностей обеспечить экономическую стабильность возобладала тенденция к тотальному отрицанию всех современных устоев общества. Превалирующей формой такого отрицания стал исламский экстремизм (фундаментализм). Также подъему экстремизма содействовала победа иранской революции. События в Иране 1905-1911 гг. послужили подтверждением практической возможности свержения правителя во имя ислама<sup>49</sup>.

Приступая к анализу фундаменталистских ментально-антропологических смыслов войны и мира, прежде всего, следует обратиться к понятию «религиозный фундаментализм» и раскрыть его смысл. События в мусульманском мире второй половины XX в. привели к возникновению так называемого «политического ислама». Возникновение данного феномена инициировало появление множества зарубежных и отечественных исследований, посвященных раскрытию сущности фундаментализма. Было выработано множество подходов в определении термина «фундаментализм», в которых можно выделить общую линию.

---

<sup>49</sup> См.: Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. – М., 1990. – С. 21.



Итак, религиозный фундаментализм – тенденция, выражающая отрицательную реакцию консервативных религиозных кругов (XIX–XX вв.) на секуляризацию, то есть эмансипацию науки, культуры и общественной жизни от религии, что стало причиной маргинализации последней. Сегодня данный термин получил более широкое значение: под религиозным фундаментализмом понимается устойчивая религиозная установка или один из типов современного религиозного сознания, характерный, прежде всего для так называемых авраамических религий – иудаизма, христианства и ислама, но имеющий также параллели и в других религиях (индуизм, сикхизм, буддизм, конфуцианство).

Являясь, по сути, оппозицией процессу десакрализации культуры, религиозный фундаментализм обращается к абсолютному авторитету божественного откровения, выраженного в Священном Писании (Тора, христианская Библия, Коран) или иных канонических религиозных текстах (Талмуд, святоотеческие писания, папские энциклики, законоположения шариата). Ориентация на буквальное следование тексту предполагает его однозначное понимание, есть отказ от герменевтического подхода, который предполагает возможность множества интерпретаций любого текста. Предлагаемая фундаментализмом «вера помимо интерпретации» на практике приводит к требованию принять собственную интерпретацию его лидеров в качестве истины в последней инстанции.

Религиозный фундаментализм, призывая вернуться к временам преобладания религии в жизни общества, является современным проектом построения «нового мирового порядка», основанного на неприятии гуманистических принципов и демократических институтов, на утверждении тоталитарной религиозной идеологии с использованием технических средств современной цивилизации.

Религиозный фундаментализм объясняет смысл истории борьбой сил Бога и дьявола. Признание фундаменталистской историографии естественно ведет к отрицанию идей исторической эволюции и развития и порождает

усиленные ожидания апокалипсиса. Утверждая догму об изначальной греховности человека, фундаментализм предлагает восстановить теократический порядок в мире. Тенденция к объяснению религии только в терминах власти над человеком, как в духовном, так и в политическом смысле, характеризует религиозный фундаментализм как радикальное неприятие разделения светского и религиозного характерного для современной эпохи<sup>50</sup>.

Исламский экстремизм уходит своими корнями в первый век эры ислама. Предшественниками данного явления мусульманские теологи-традиционалисты не обосновательно считают хариджтов. Движение отделившихся (именно так с арабского переводится их название) возникло в 657 г. когда от войска четвертого праведного халифа Али откололась группировка тех, кто сочли его не достаточно твердым в борьбе за правое дело. Традиционно хариджизм в исламе считается ересью, поэтому в официальных кругах современных экстремистов часто именуют хариджитами, подчеркивая тем самым их неисламский характер.

Из идеологии хариджитов в современный исламский экстремизм перекочевал тезис судить о праведности человека по его действиям, что автоматически переводит человека совершившего тяжкий грех в категорию вероотступников, неверных. Еще одним важным моментом идеологии хариджизма воспринятое современными исламскими экстремистами, является положение о необходимости свергать правителя, отступающего от заповедей ислама.<sup>51</sup>

В среде современных исламских экстремистов определенной популярностью пользуются исламские идеологи XIX – нач. XX вв. Джамаль ад-Дин Афгани и Рашид Рида, которые в своих трудах широко опирались на

---

<sup>50</sup> Новая философская энциклопедия. Т.4. - С. 280-281.

<sup>51</sup> Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. – М., 1990. – С. 40.

наследие Ибн Таймийи<sup>52</sup>. Выступая против вестернизации мусульманского общества, призывая вернуться к первоначальной чистоте ислама, они оправдывали политическое насилие ради достижения своих целей. Решающее влияние на формирование идеологии современного исламского экстремизма оказали работы Хасана аль-Банни, основателя движения «Братьев-мусульман». Однако исламский экстремизм не является просто одним из вариантов идеологии «Братьев-мусульман». Верным, на наш взгляд, является определение последнего как самостоятельного подтипа исламского фундаментализма<sup>53</sup>. К числу неарабских теоретиков исламского фундаментализма следует отнести пакистанского ученого, основателя партии «Джамат-и ислами» Абу-ль-Аля Маудуди.

Большое значение исламисты придают вопросам создания политической и военно-политической организации. Такая организация может представлять собой партию или политическую группировку. Для большинства исламистских организаций характерны жесткая дисциплина и беспрекословное подчинение руководителю (эмиру или имаму). Боевики (особенно шахиды) попадают под сильнейшую идеологическую и психологическую обработку, в основу которой положен зафиксированный в Коране принцип, что «сражающиеся во имя Аллаха... готовы продать настоящую жизнь за будущую» и что им, если они погибнут, будет вскоре дарована «награда великая» (Сура 4, аят 74). При этом в их сознание внедряется идея, что погибшие в «борьбе за веру» попадут в рай немедленно, не дожидаясь дня страшного суда и вне зависимости от совершенных ими ранее прегрешений.

Вышеизложенное подчеркивает необходимость обстоятельного рассмотрения вопроса об отношении представителей исламского

---

<sup>52</sup> Такиюддин Абу Аббас Ахмад ибн Абдулхалим аль-Харрани, более известный как Ибн Таймийя - арабо-мусульманский теолог, правовед ханбалитского мазхаба, критик нововведений в религии; его имя принято связывать с салафизмом.

<sup>53</sup> Антимодернизаторское исламское духовенство как источник и носитель исламизма. – Режим доступа к изд.: <http://piiss.ru/Publications/islam/antimod.html> - Систем требования: IBM PC, Internet Explorer.

экстремизма и религиозного фундаментализм к первоисточникам ислама – Корану и Сунне, а также к традиционным системам их интерпретации. Во-первых, для представителей исламского фундаментализма, характерна опора непосредственно как Коран; убежденность в нормативности Корана для всех времен и народов в его полном объеме. Во-вторых, многие фундаменталисты отрицают любые положения шариата, которые не возводятся непосредственно к Корану или Сунне (например, неприятие такого классического источника права, как иджма и т.п.). В-третьих, ислам и его первоисточники, объявляются единственными человеческими ценностями стандартами.

С данным подходом взаимосвязана довольно четко выраженная в исламском фундаментализме идея дихотомии мира, полярности добра и зла.<sup>54</sup> В борьбе добра и зла критерием добра объявляется вера в Аллаха. Во взглядах на историю фундаменталисты исходят из доктрины провиденциализма. Поскольку люди не в состоянии изменить ход истории, они должны только соотносить свои усилия с волей Аллаха. Исходя из такого рода убеждений, фундаменталисты считают, что общество должно жить по законам шариата, а ответственность за реализацию их на практике они возлагают на себя как истинных мусульман. Таким образом, фундаменталисты обосновывают необходимость захвата власти «истинными» мусульманами, поскольку, только возглавляя государство, можно добиться кардинальной политической, экономической, социальной и культурной перестройки общества.

Теория общественно-политического устройства у исламских экстремистов основывается на двух китах – на хакимийе и на тотальном характере ислама. Его тотальность подразумевает, что ислам есть система,

---

<sup>54</sup> Антимодернизаторское исламское духовенство как источник и носитель исламизма. – Режим доступа к изд.: <http://piiss.ru/Publications/islam/antimod.html> - Систем. требования: IBM PC, Internet Explorer.

регулирующая все без исключения аспекты жизни человека и общества, начиная с супружеских связей и кончая международной политикой.

Политизированное определение «джихада» приводит доктор Вахба Аз-Захаялий: «Джихад является неотъемлемым институтом ислама, используемым как средство восстановления погрязших прав, отражения агрессии, обеспечения свободы распространения панисламизма, защиты проповедников ислама и обеспечения прочного мира».<sup>55</sup> Согласно ему, «джихад» объявляется законным, в том случае если применяется для: во-первых, отражения агрессии в отношении мусульман, их долгов и имущества; во-вторых, обеспечения свободы совести и вероисповедания, распространения панисламизма и предотвращения раскола («фитна») в религии; в-третьих, победы в войне за свободу угнетенных. Подобная трактовка не соответствует классическому подходу к концепции «джихада» и создает прецеденты для ее политизации в нынешних условиях.

Радикальная интерпретация «джихада» была представлена саудовским профессором исламской культуры шейхом Мухаммедом Бен Хусейном Ад-Дарией: «Надо себя готовить к вооруженному «джихаду», потому что каждому разумному человеку ясно, что наших врагов из... евреев, крестоносцев и коммунистов устраивает только наше уничтожение или переход на идейные позиции».<sup>56</sup> Следует отметить, что здесь воедино слиты концепция идеологической агрессии, пропаганда ислама всеми средствами, а также оправдание гонки вооружений.

Свой вклад в разработку концепции «джихада» внес и лидер Аль-Каиды Усама бен Ладен. Его так называемая «фатва» появилась в лондонском издании «Аль-Кудс аль-арабий» 23 февраля 1998 г. Подобные «фатвы» издавал также известный лидер египетской «Аль-Джамаа аль-исламийа» шейх Омар Абдул Рахман, который издал свою «фатву» против египетского президента Анвара Садата. Также Бен Ладену принадлежит

<sup>55</sup> Цит. по: Жданов Н.В. Указ. соч. – С. 81.

<sup>56</sup> Цит. по: Жданов Н.В. Указ. соч. – С.84.

«Декларация войны» (лето 1996 г.), которая была принята после его переезда из Судана в Афганистан.

Официально этот документ назывался «Текст заявления Мирового исламского фронта, призывающего к джихаду против евреев и крестоносцев». Заявление было подписано шейхом Усамой бен Мухаммедом бен Ладеном и еще четырьмя лидерами различных джихадистских организаций. В заявлении говорилось: «Правило убивать американцев и их союзников – гражданских и военных – является индивидуальным долгом каждого мусульманина, который может это сделать в любой стране, где это возможно сделать... Мы с помощью Аллаха, призываем каждого мусульманина, кто верит в Аллаха и желает быть вознагражденным, следовать воле Аллаха убивать американцев и захватывать их деньги, где бы и когда бы они ни находили их. Мы также призываем мусульманских «улемов», лидеров, молодежь и солдат напасть рейдом на сатанинские войска США и дьявольских помощников, сотрудничающих с ними, и оттеснить тех, кто стоит за ними с тем, чтобы они получили урок».<sup>57</sup>

Поскольку данная «фатва» содержит многочисленные ссылки на источники ислама, то уместно будет отметить, чем изложенная в ней трактовка «джихада» отличается от доктрины традиционного ислама. Согласно последней установлен запрет на насильственные действия во время боевых действий в отношении мирных жителей (по крайней мере до тех пор пока они сами не взялись за оружие). Подчеркивается, что «джихад» есть обязанность общины или мусульманского государства применительно к военной форме «джихада». Наконец, «захват денег» противника указанный в «фатве» также не соответствует концепции джихада в традиционном исламе.

Джихадистская терминология также стала атрибутом идеологии движения «ХАМАС» («Харакат мукавамаат исламийа» – Исламского движения сопротивления), активно ведущего террористическую деятельность вплоть до настоящего времени на территории Палестинской

---

<sup>57</sup> Цит. по: Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М., 2003. – С. 87.

автономии и Израиля с 1987 г. Например, в Уставе данной организации говорится следующее: «Мирные инициативы, так называемые мирные решения и международные конференции по решениям палестинской проблемы – все они противоречат Исламского движения сопротивления. Отказ от любой части Палестины означает отказ от религии».<sup>58</sup>

В трактовке неоднократно упомянутого нами идеолога движения «Братья-мусульмане» С. Кутба концепция «джихада» прошла четыре стадии эволюции: от удержания мусульман от «джихада» до требования вести «джихад» против неверных независимо от их отношения к исламу. Первые три стадии объявляются им только подготовительными по своему характеру. Только на четвертом этапе концепция обретает окончательную форму, которой следует придерживаться «истинным» ревнителям чистоты ислама. Джихад, согласно С. Кутбу не может быть ограничен как рамками какого-либо конкретно-исторического периода, национальными или географическими границами, то есть он носит вневременной и наднациональный характер. Следствием универсальности религии ислама, предназначенной для всего мира, является его активность и наступательность.

Так египетский реформатор шейх Мухаммед Абдо, оправдывал арабскую экспансию периода раннего средневековья, происходившую под знаменем ислама, доказывал, что завоевания велись не в захватнических целях, но в интересах распространения «истинной религии», принесшей покоренным народам прогресс и культуру, поэтому «кровь, пролитая в этих войнах, делалась подобной крови, проливаемой хирургом при операции больного».

Обращение к исследованию идеологии исламского фундаментализма позволило выделить следующие ментально-антропологические смыслы войны и мира: опора на Коран, при буквальном его понимании, отрицание других законов и стандартов; идея дихотомии мира, полярности добра и зла

---

<sup>58</sup> Жданов Н.В. Указ. соч. – С. 88.

(«кто не с нами тот против нас»); обоснование необходимости захвата власти и установления и поддержания на земле общества, построенного согласно законам, ниспосланным Аллахом; хакимийя и тотальный характер ислама как основа теории и практики общественно-политического устройства; возможность насильственных методов. Это свидетельствует что, идеология фундаменталистов носит ярко выраженную антизападную и антиглобалистскую направленность и характеризует данное течение в исламе как потенциально радикалистское.



### 2.3. Ментально-антропологические смыслы войны и мира в сектантских (религиозно-террористических) движениях.

Группировка «Исламское государство»<sup>59</sup> (ИГ, ИГИ, ИГИЛ, Даеш) – квинтэссенция процессов, которые охватили Ближний Восток в конце XX и, особенно в начале XXI века. ИГ отрицает политическое устройство, социальную модель, государственные границы, религиозные установки, международные взаимосвязи, которые определяли развитие Ближнего Востока в предшествующие десятилетия. Одной из причин военных успехов ИГ заключается в том, что данная группировка вклинилась в самую гущу запутанных противоречий Ближнего Востока: суннитско-шиитской религиозной войны, борьбы за региональное влияние между Ираном и Саудовской Аравией, клановых и племенных противостояний, политики Запада в отношении мусульманского мира в целом. Не смотря на «предсказанный» западными исследователями «закат» исламизма<sup>60</sup>, последний, возрождаясь, как птица Феникс из пепла, продолжает сеять семена раздора и смерти. Свидетельством тому являются события конца XX – начала XXI столетий, когда на смену одной глобальной террористической организации приходит новая (Талибан, Аль-Каида, ИГ). Религиозный экстремизм не только не утрачивает свои позиции, но и приобретает новые формы. Даже если под ударами мировой антитеррористической коалиции ИГ будет в ближайшей перспективе разгромлена, процесс деконструкции Ближнего Востока уже запущен. Эпоха сооруженного по европейским образцам Ближнего Востока закончилась. Доказательством тому является исход из ближневосточного региона среднего класса, самой вестернизированной прослойки населения.

<sup>59</sup> Решением Верховного суда РФ от 29.12.2014 г. «Исламское государство признано террористической организацией, деятельность которой в РФ запрещена».

<sup>60</sup> Кепель Ж. Джихад: Экспансия и закат исламизма / Пер. с фр. В.Ф. Денисова. – М.: «Ладомир», 2004.

Один из самых ярких атрибутов ИГ – массовые показательные казни. Массовый характер убийств обеспечил ИГ черный пиар, отвратив потенциальных последователей, и нанес вред имиджу ИГ, в результате его лидеру аль-Багдади даже пришлось запретить своим адептам размещать видео подобного содержания в медиа-пространстве. Не смотря на применение средневековых методов для устрашения своих идеологических противников, ИГ активно использует передовые информационные технологии для пропаганды своей идеологии и привлечения в свои ряды новых адептов. Например, стать членом данной радикальной исламистской группировки и присоединиться к глобальному джихаду можно с помощью Internet. ИГ в совершенстве овладела умением воздействовать на психику тех людей, которых она хочет пополнить в свои ряды, предлагая им так называемый «чистый» ислам. Вербовщики ИГ умело используют аяты Корана в оправдание своих насильственных действий.

Данная организация умело противопоставляет свою пропаганду попыткам иностранных СМИ сформировать о ней негативное общественное мнение. «Не слушайте, что говорят о нас, слушайте, что говорим мы» - частая фраза боевиков ИГ. Бывший советник по национальной безопасности Ирака Муваффа аль-Рубай в интервью телеканалу «Аль-Джазира», что рост популярности ИГ происходит под влиянием социальных сетей<sup>61</sup>. В своих видеороликах (например, «Звон мечей») которые боевики и сторонники ИГ продвигают в «Твиттере» и «Фейсбуке» они заявляют «Все должны знать, что мы не то, что они думают. У нас есть инженеры, у нас есть врачи, у нас есть прекрасные медиаактивисты. Мы не танзим (организация), мы - государство».

Явлением, которое должно привлечь к себе внимание социологов, психологов и других специалистов, является одно из наименее исследованных социальных медиа, используемых ИГ Zello – кодированное

---

<sup>61</sup> См.: Вайс М. Исламское государство: Армия террора / Майкл Вайс, Хасан Хасан; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – С. 217.

приложение для смартфонов и компьютеров, которое позволяет пользователям создавать каналы обмена аудиосообщениями. «Часто используемое на Ближнем Востоке продемократическими активистами, скрывающимися от бдительного ока авторитарного правительства, Zello недавно было взято на вооружение ИГИЛ и благодаря сочувствующему «Исламскому государству» продвинутому пользователю Ансару «ад-Дауля аль-Исламийя» стало предоставлять пошаговое руководство по совершению байята<sup>62</sup> аль-Багдади. По существу, это приложение превращает мобильный телефон в портативную рацию, посредством которой любой интересующийся ИГИЛ или ищущий способы вступить в нее может слушать проповеди ее священнослужителей»<sup>63</sup>.

Идеология ИГ представляет собой тщательно разработанный идеологический нарратив, который, по сути, есть мощно воздействующая смесь из исламской герменевтики, истории и политики. Современный авторитетный во всем исламском мире ученый, религиозный деятель Усама ас-Саййид Махмуд аль-Азхари в своей книге «Явная истина»<sup>64</sup> считает, что группировка ИГ - это новая волна такфиристской<sup>65</sup> идеологии, которая зародилась в книге «Фи зыляль аль-Кур'ан» («Под сенью Корана»). Автором, которой является идеолог организации «Братья-мусульмане», египетский политический деятель и мыслитель Саййид Кутб некоторые из которых стали настольными книгами для исламских радикалов. Так же наиболее известно его программное сочинение «Ма'алим фит-тарик» («Вехи на пути»), которое впоследствии было использовано для составления других трудов более

---

<sup>62</sup> **Байят** - арабское слово, означающее «договоренность», «заклучения договора». В шариате понятие байят, имеет собственное значение, относящееся к Пророку Мухаммеду и его халифам. Присягнуть Пророку – имело значение договора о принятии ислама, придерживаться его постулатов, быть верным Аллаху и Его пророку.

<sup>63</sup> Вайс М. Указ. соч. – С. 220-221.

<sup>64</sup> Усама ас-Саййид Махмуд аль-Азхари «Явная истина в ответ тем, кто играет с религией и прикрывается ею, экстремистским течениям (от «Братьев-Мусульман» до ИГИЛ) с точки зрения исламских ученых» (перевод с арабского) - Казань, 2015.

<sup>65</sup> **Такфиризм** - (от араб. «такфир» - обвинение в неверии) - радикальное направление в исламе. Принципы и идеи такфиритов во многом схожи с идеями хариджитов, которые также занимались обвинением мусульман в неверии и их убийством.

радикальных авторов, отколовшихся от «Братьев», с добавлением доводов из Корана и хадисов.

Следует также упомянуть о том, что «Братья-мусульмане», обращаясь к истории своей ассоциации, утверждают, что Сирия стала первой арабской страной, куда из Египта распространилась ее деятельность. Однако, обосновавшиеся в Сирии к августу 2014 г. исламисты, в особенности «Братья-мусульмане» отказались открыто примкнуть к сторонникам джихадизма и позиционировали себя частью продемократического движения. Такая позиция «Братьев-мусульман», как и других исламистских группировок (например, «Ан-Нусра»), привела к тому, что ИГ со своими планами установления всемирного халифата фактически приобрела монополию в салафитско-джихадистском движении. Взгляды кутубитов (сторонников идей С. Кутба) или такфиритов можно сравнить с идеями средневековых хариджитов. С. Кутб добавил от себя в основу веры новую основу. Он объявил, в частности, о том, что дела являются частью вероубеждения. Такого же мнения придерживались и хариджиты, которые заявили о том, что дела - половина веры. Именно поэтому хариджиты стали объявлять неверующим того, кто совершал грех. Саййид Кутб также придерживался идеи о том, что военное противостояние между группой верующих, как он ее называл, и другой группой неизбежно.

Такфириты не признают никаких источников шариата, кроме Корана и Сунны, широко используют иджтихад, свободное обращение напрямую к текстам Корана и хадисам Пророка для нахождения шариатских решений. Смысл одного из важнейших аспектов проповедуемой адептами такфира идеологии состоит в том, что человек, являющийся неверным, не может править государством. Согласно учению такфиритов, каждый правоверный мусульманин обязан вести войну с «неверными», которыми признаются все, кто не задействован в объявленном джихаде, а территорией противника признается любое светское государство, в первую очередь земли, где когда-то были исламские государства.

Представители высших и средних эшелонов власти ИГ, следуя набору строгих догматов, исповедуют особую разновидность такфиризма, не схожую с рассчитанной на широкий охват идеологией. Идеологи этого объединения ставят своей целью установление мирового господства и создание на территории ряда стран единого исламского государства («ад-Даул» - «государство» так называет свой проект ИГ). Они теологически оправдывают использование силовых методов, насильственное изменение конституционного строя, вооруженную борьбу с «неверными» («джихад»).

ИГ – явление во многом парадоксальное, так как, называя себя «исламским», его сторонники борются против режимов, которые обращаются к исламу в политических целях, при этом наносят удары, как по прогрессивным, так и по консервативным правящим режимам. Выступая против США и Израиля, они вместе с тем ослабляют единый фронт реальных борцов против западного империализма.

Данная социальная квазисистема обладает сходной природой с тоталитарными режимами, вытекающей из радикализма, имеет общие с ними источники возникновения как, например системный цивилизационный кризис, и характеризуются такими типологическими чертами как относительная замкнутость, унифицированные террористические архетипы и социокоды, линейность функций, ригидность, идеологическое мифотворчество<sup>66</sup>.

Терроризм как вид насильственного действия в отличие от жертвоприношения или войны нелегитимен, поскольку направлен, прежде всего, на дестабилизацию существующих отношений: он лишен сакральности, нарушает существующий социальный порядок, не совпадает по своим целям с действующими социальными институтами, не вписывается

---

<sup>66</sup> См.: Человек террористический: методология исследования, культурно-антропологические парадигмы, повседневность, региональные угрозы: моногр. / Под ред. Проф. В.П. Римского. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – 224 с.

в доминирующую систему ценностей. Ключевой чертой терроризма является отсутствие каких-либо правил и запретов на применение насилия.

Характерной чертой взглядов современных идеологов сектантских (религиозно-террористических) движений в исламе является обращение к принципу такфир (обвинение в неверии), согласно которому все современные общества объявляются антиисламскими, и пребывающими в состоянии джахилии (доисламского невежества). Носители идеологии такфиризма объявляют себя спасшейся группой, миссией которой является борьба за возрождение «подлинного ислама» и установление «истинного исламского правления» любыми средствами (включая джихад).

Признавая тезис об абсолютной власти Аллаха над людьми и течением истории, такфириты, все же, связывают победу ислама с усилиями мусульман и берут на себя право судить что истинно, а что грешно. В отличие от традиционного ислама, они считают критерием правоверия верующего не его намерения, которые выражаются в принятии и следовании пяти обязательным для исполнения столпам веры, а его действия.

Практика сектантских (религиозно-террористических) движений по реализации своих идей, весьма далека от соответствия нормам шариата. Например, ранний ислам учредил правила участия в джихаде. Напомним, что согласно практике раннего ислама участие в джихаде могли принимать лишь те, кто делает это добровольно и имеет согласие семьи. Примером того как ИГ умеет воздействовать на сознание не только при помощи современных технологий, является событие происшедшее в мае 2014 г., когда боевики ИГ похитили в Минбидже 153 школьника в возрасте 13-14 лет, когда те возвращались домой. Поместив детей в тренировочный лагерь, их удерживали в заложниках несколько месяцев. После того как подростков в сентябре того же года отпустили на свободу, некоторые подростки решили вступить в ряды этой группировки.

Свидетельством того какой вред наносит традиционному исламу идеология и практика данной организации является интервью, состоявшееся

в ноябре 2013 г. с 40-летней школьной учительницей из Ракки Суад Науфаль: «ИГИЛ обещает десятилетним ребятишкам обеспечить их семьи едой и деньгами, этих детей возвышают в их собственных глазах, называя их шейхами, дают им в руки оружие и наделяют властью, превращая в солдат. И вот эти десятилетние мальчишки, никогда не изучавшие богословия, становятся шейхами! Я думаю, что это разрушает саму идею ислама»<sup>67</sup>.

ИГ создало и эксплуатирует образ нового мира, образ нового, не существовавшего прежде государства. Не смотря на то, что фактически ИГ есть антигуманное, террористическое образование, данная новизна и альтернатива привычному миру привлекает многих людей, в особенности молодежь. Миллионы людей в традиционных мусульманских сообществах, терпящие нищету и бесправие, тем не менее, не принимают моральные и духовные ценности западной цивилизации. Индустриальные и культурные новшества воспринимаются ими враждебно. Выступая за сохранение традиционного и религиозного характера устоев общества, они становятся сторонниками примитивных в своей прямолинейности доктрин и насильственных способов решения социально-экономических и политических проблем. Это обстоятельство делает их благоприятной питательной средой для различных сектантских религиозно-террористических движений.

Однако новая жизнь и новое государство, существуют главным образом только в воображении кандидатов на вступление в ИГ, тогда как на практике все рассказанное вербовщиками ИГ не имеет ничего общего с действительностью. ИГ нельзя отнести к обычным сектам, в том смысле, что – это «легальная» секта, так она обладает огромной подконтрольной себе территорией, на которой она вполне легальна. Данный факт усиливает эффект «проповедей» ее вербовщиков. В отличие от других сект, предлагающих своим адептам вымышленный, виртуальный мир, ИГ

---

<sup>67</sup> Вайс М. Исламское государство: Армия террора / Майкл Вайс, Хасан Хасан; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – С. 237.

предлагает реальное государство нового типа, государство с реальными границами, идеологией и законами. Теперь мусульмане могут сражаться за него и расширение его границ, при этом им не нужно для этого даже ехать в Ирак и Сирию. Однако тот факт, что данное государство построено на чудовищных, антигуманных законах и идеологии, новый гражданин «ад-Даул» узнает тогда когда возврата назад (к прежней, нормальной жизни) не будет.

Подлинное исламское государство должно обеспечить своим подданным личную и общественную безопасность. Согласно законам мусульманского права представители других конфессий, проживающие на его территории, платят определенную часть налога (джизья) взамен на то, что им предоставляют полную свободу вероисповедания, гарантию безопасности жизни и защиты имущества. Боевики ИГ такую безопасность обеспечить не могут, но это не мешает им регулярно взимать налоги с тех же христиан.

В публичных выступлениях ИГ оправдывает свои действия, ссылаясь на хадис, повествующий о последней битве между армией мусульман и «неверными» в городе Дабик, расположенном в провинции Алеппо. Обращение к эсхатологии легло в основу идеологии ИГ, даже главное издание ее пропаганды носит название места решающего сражения. Каждый номер журнала «Дабик» начинается словами «От искры, вспыхнувшей здесь, в Ираке, разгорится пламя, оно будет пылать все сильнее и сильнее – с позволения Аллаха, - пока не сожжет армии крестоносцев в Дабике»<sup>68</sup>. Заявление о том, что против ИГ в Сирии будет бороться международная коалиция, было представлено как знак того, что пророчество сбывается. Вслед за этим последовало еще одно событие предсказанное пророком Мухаммедом – провозглашение халифата. Идеологи ИГ ссылаются на хадис, в котором говорится о том, что на смену царству насилия и тирании придет

---

<sup>68</sup> Цит. по Вайс М. Исламское государство: Армия террора / Майкл Вайс, Хасан Хасан; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – С. 237.



новый халифат. Следует также отметить, что к данному пророчеству обращались и другие джихадистские группировки.

Также с целью привлечения в свои ряды мусульман и поднятия боевого духа своих бойцов ИГ использует исламскую символику. Поскольку генеалогия происхождения халифов является важным аргументом для приверженцев идей джихадизма, ИГ умело использует легенду о том, что Аль-Багдади является потомком внука Мухаммеда Хусейна. «Исламское государство Ирака и Леванта» так звучало полное название этой террористической организации, теперь она носит официальное название «Исламское государство». Идеологические противники ИГ для ее обозначения используют термин «Даеш»<sup>69</sup>, который представляет собой звуковую аббревиатуру арабского названия «Ад-Дауля аль-Исламийя фил Ирак ва Шам» («Исламское государство Ирака и Аль-Шама»). Ирак и Сирия были колыбелью первых мусульманских империй, они являются местом рождения многих пророков и местом, где были погребены многие сподвижники Мухаммеда, здесь, согласно преданию Пророка, должен наступить конец времен. ИГ умело использует религиозную символику для продвижения своей идеологии и отстаивания собственной легитимности в среде консервативных мусульман. Многие преступления совершаемые боевиками ИГ, будь то разрушение святынь или массовые убийства мирного населения, служат им тому, чтобы заявлять об исполнении пророчеств.

Теперь обратимся непосредственно к тексту Корана и перечислим его аргументы, свидетельствующие против экстремистов. Пророческие суры ранних и поздних периодов содержат указания о неправомерности суждения человека об истинности веры других людей: «Разве я пожелаю судьей кого-либо, кроме Аллаха!..» (6:114), и в следующих сурах Корана: 6: 160; 16: 9, 94-95, 126; 32:25. Вот места Корана свидетельствующие о недопустимости

---

<sup>69</sup> Данный акроним считается уничижительным из-за жесткости звуков при его произношении, в арабском языке такое сочетание букв ассоциируется с жестокостью и грубостью.

насильственного обращения в ислам: «Нет принуждения в религии» (2: 257); «Если бы Мы пожелали, Мы бы всякой душе дали прямой путь, но правдиво было слово Мое: «Наполню я геенну гениями и людьми вместе!» (32:13); «Не на тебе лежит руководство ими, но Аллах ведет прямым путем кого хочет» (Сура 2, аят 272, 274). И другие: 16: 38-39; 2: 5-6; 3: 170; 6: 25, 33, 35, 125.

Есть в Коране также предостережение для тех, кто субъективно судит о дозволенном и запретном в исламе: «Не говорите о том, что описывают ваши языки лживо. «Это – дозволено, это – запрещено», чтобы измыслить на Аллаха ложь. Поистине, те, которые измышляют на Аллаха ложь, не будут счастливы!» (16:117). И в других местах: 2:7-12, 73; 11:21. «Однако, если неверие немусульман «ни в чем не повредит Аллаху» (3: 170), то такие преступления мусульман не только их лишают «доли» в «жизни последней», но и возможно отвращают от Ислама его новых последователей (пусть даже не надолго по часам Вечности, но все же!..) и вооружают врагов мусульманской веры или просто опасующихся ее по своему незнанию. Поистине, Аллах рассудит в день воскресения и воздаст каждому по заслугам!». <sup>70</sup> Таким образом, данные обращения к кораническому тексту подчеркивают антиисламский характер идеологии и практики движений подобных ИГ.

Анализ деятельности исламистских и джихадистских группировок, действующих на Ближнем Востоке, в течение длительного периода показывает, что ислам используется ими в качестве инструмента политики. Обращаясь к религии, группировки подобные ИГ осуществляют свои политические цели. «Понятия, категории, лозунги, почерпнутые из исламского идейного арсенала, способны, как считают эти политические деятели, служить средством воздействия на массы в желательном для данных режимов направлении. Предпринимаются попытки разъяснить мусульманам

---

<sup>70</sup> Юсуфзода М. Современный джихад война во имя... дискредитации ислама? - Режим доступа к изд.: <http://www.stability.uz/pravia.html> - Систем. требования: IBM PC, Internet Explorer.

на наиболее доступном для них языке религиозных образов и символов светские по существу положения и принципы политической доктрины, которой руководствуется тот или иной режим»<sup>71</sup>.

Проведенный анализ идеологии и практики исламского сектантства в лице его главных представителей - движение Талибан, Аль-Каида, группировка «Исламское государство» - позволил выделить характерные для них ментально-антропологические смыслы войны и мира: обращение к концепции джихада и признание его шестым и основным столпом веры; представление террористической деятельности как формы служения Аллаху и личного спасения (в религиозном понимании); обращение к принципу такфир (обвинение в неверии) в полемике с другими исламскими конфессиями. Что позволяет сделать вывод о том, что идеология исламского сектантства имеет не только антизападную направленность, но в первую очередь несет в себе опасность для исламской цивилизации и традиционного ислама в целом, как культуросозидающей религии и имеет деструктивную направленность.

---

<sup>71</sup> Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. М., 1988. – С. 157.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Комплексное исследование обширной литературы мусульманских, западных и отечественных авторов о проблемах войны и мира в исламе позволило сделать следующие выводы.

Исследовав труды представителей арабо-исламской средневековой философии (аль-Фараби, Ибн Рушд, Ибн Сина, Ибн Халдун), можно утверждать, что проблемы войны и мира занимают важное место в их воззрениях. Всесторонняя разработка различных аспектов проблематики войны и мира оказала влияние на развитие социально-политических идей на мусульманском Востоке. Рассмотренные арабо-язычными философами морально-этические аспекты вопросов войны и мира заложили фундамент исламской антропологии войны и мира.

На основе реконструкции особенностей исламского учения о человеке можно сделать вывод о том, что его специфическая сущность заключается в деятельной активности, понимаемой нами как активная жизненная позиция мусульманина, направленная на служение Аллаху и установления норм мирового порядка и нравственности. Исламская антропология утверждает практический, деятельный гуманизм в качестве основной формы и способа служения Аллаху. Суть последнего не в отрицании, а в постоянном сознательном нравственном выборе, сопряженного с нравственной ответственностью личности.

Эсхатологическое учение раннего ислама создает условия для устремления верующих активно действовать в земной жизни, имеющие цель приблизить пророчества Мухаммеда, что и осуществлялось практикой прозелитизма и насильственного обращения в ислам. Вместе с тем, мы не видим существенных подтверждений стереотип об исламе как крайне воинственной и нетерпимой религии, который сформировался в обыденном сознании западного мира. Коран содержит идеи миролюбия, призывы к кротости и терпению, уважению к человеческой жизни, недопустимость войн

между мусульманами, требование идти навстречу своим противникам в деле заключения мирного договора и т.д.

Исследование эволюции антропологии войны и мира в идеологии и практике традиционалистской культурно-антропологической парадигмы ислама, позволило выделить характерные для нее ментально-антропологические смыслы войны и мира: признание ведения «священной войны» (джихада) долгом мусульманина; деление человечества на праведных (мусульман) и неправедных (иноверцев), подлежащих обращению любыми путями, не исключая насильственный; тем не менее, 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») – как оборонительная война, направленная против притеснения мусульман. Однако в условиях серьезных социальных потрясений (характерных для начала XXI столетия) позиции традиционалистов в отношении джихада могут смыкаться с воззрениями фундаменталистов.

Обращение к исследованию идеологии исламского фундаментализма позволило выделить следующие ментально-антропологические смыслы войны и мира: опора на Коран, при буквальном его понимании, отрицание других законов и стандартов; идея дихотомии мира, полярности добра и зла («кто не с нами тот против нас»); обоснование необходимости захвата власти и установления и поддержания на земле общества, построенного согласно законам, ниспосланным Аллахом; хакимийя и тотальный характер ислама как основа теории и практики общественно-политического устройства; возможность насильственных методов.

Проведенный анализ идеологии и практики исламского сектантства в лице его главных представителей - движение Талибан, Аль-Каида, группировка «Исламское государство» - позволил выделить характерные для них ментально-антропологические смыслы войны и мира: обращение к концепции джихада и признание его шестым и основным столпом веры;

представление террористической деятельности как формы служения Аллаху и личного спасения (в религиозном понимании); обращение к принципу такфир (обвинение в неверии) в полемике с другими исламскими конфессиями. Что позволяет сделать вывод о том, что идеология исламского сектантства имеет не только антизападную направленность, но в первую очередь несет в себе опасность для исламской цивилизации и традиционного ислама в целом, как культуросозидающей религии и имеет деструктивную направленность.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аль-Фараби. Математические трактаты. - М.: Наука, 1972. - 316 с.
2. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. [Пер. с арабского]. - Алма-Ата: Наука, 1973. – 400 с.
3. Антимодернизаторское исламское духовенство как источник и носитель исламизма. – Режим доступа к изд.: <http://piiss.ru/Publications/islam/antimod.html> - Систем. требования: IBM PC, Internet Explorer.
4. Арон, Р. Мир и война между народами / Р. Арон. - М., 2000. – 355 с.
5. Ахмедов А. Правовой статус войны в маликитской школе мусульманского права - Режим доступа к изд.: Арба.ру [эл. ресурс] // <http://www.arba.ru/> - Систем. требования: IBM PC, Internet Explorer.
6. Баширов, Лема Учение ислама о войне и мире // Власть. – 2008. - №10. – С. 102-105.
7. Баязитов А. Отношение ислама к науке и к иноверцам. – С.-Петербург, 1887. – 102 с.
8. Беренстен В. Империя Великих Моголов. – М.: АСТ, Астрель, 2005. – 160 с.
9. Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. - М.: Наука. Издательская фирма: «Восточная литература», 1993. - 224 с.
10. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр. - М.: Изд-во КДУ, 2006. - 386, [2] с.
11. Вайс М. Исламское государство: Армия террора / Майкл Вайс, Хасан Хасан; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – 346 с.
12. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. Т. 2. Общ. ред. А.В. Гулыги. Пер. с нем. П.П. Гайденко и др. – М., «Мысль», 1977. - 327 с.
13. Гуревич П.С. Мифология социальная. Современная западная социология. Словарь. – М., 1990.

14. Добаев, И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. / И.П. Добаев; Отв. ред. Волков Ю.Г.; Рост. гос. ун-т, Кавказ. акад. гос. Службы. – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. – 414 с.
15. Дози Р. Очерк истории ислама. [ч. 1.] - СПб., 1904.
16. Дугин, А.Г. Философия войны / А.Г. Дугин. - М.: Яуза, 2004. - 253,[2] с.
17. Журавский А.В. Представления о человеке в Коране и в Новом Завете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mission-center.com/islams/zhur.htm>.
18. Жданов, С.В. Исламская концепция миропорядка. / С.В. Жданов. – М.: Междунар. отношения, 2003. – 568 с.
19. Игнатенко, А.А. Халифы без халифата: Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. / А.А. Игнатенко. – М.: Наука, 1988. – 205, [2] с.
20. Избранные произведения народов стран Ближнего и Среднего Востока. IX–XIV вв. – М., 2001. – 634 с.
21. Капто, А.С. От культуры войны к культуре мира / А.С. Капто. - М.: Республика, 2012. - 431 с.
22. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
23. Кепель Ж. Джихад: Экспансия и закат исламизма / Пер. с фр. В.Ф. Денисова. – М.: «Ладомир», 2004. – 468 с.
24. Керимов, Г.М. Проблемы войны и мира в исламе / Г.М. Керимов // Вопросы научного атеизма. – Вып. 31. – М., 1983. – С. 148-162.
25. Коран. / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – М.: МПО «ВОЛОКНОР»; СП «ТРЕКИНГТУР», 1990. – 727 с.
26. Коровиков, А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. / А.В. Коровиков; АН СССР, Ин-т востоковедения. - М.: Наука, 1990. - 167,[3] с.



27. Кривелев, И.А. История религий: Очерки в 2-х тт. Т. 1. / И.А. Кривелев; Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР; Ин-т научного атеизма АОН при ЦК КПСС. – 2-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1988. – 445 с.
28. Кривелев, И.А. История религий: Очерки в 2-х тт. Т. 2. / И.А. Кривелев; Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР; Ин-т научного атеизма АОН при ЦК КПСС. – 2-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1988. – 382 [2] с.
29. Кутб, С. Под сенью Корана / С. Кутб. - М.: УММА, 2003. – 537 с.
30. Кучма В.В. Военное искусство // Культура Византии IV - первая половина VII вв. - М.: «Наука», 1984. – с. 393-408.
31. Ларкин, Л.Г. Феномен войны в культуре: аналитика социо-антропологических взаимодействий / Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии по специальности 24.00.01 – Теория и история культуры. – Тамбов, 2016. – 179 с.
32. Лебедев, С.Д. К пониманию религиозного фундаментализма / С.Д. Лебедев // Религия в изменяющейся России. Материалы II Российской научно-практической конференции (11-12 мая 2004 г.). В 2-х тт. Т.1. – Пермь: Изд-во Пермского гос. тех ун-та, 2004. – С. 85-87.
33. Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX-XX вв. - М.: «Наука», Издательская фирма «Восточная литература», 1993. - 245 с.
34. Лучицкая, С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С.И. Лучицкая; Отв. ред.: А. Я. Гуревич. - СПб.: Алетейя, 2001. - 396, [1] с., [8] л. цв. ил., факс. - (Библиотека средних веков).
35. Малашенко, А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа / А.В. Малашенко; Моск. Центр Карнеги - М.: Гендальф, 2001. - 180 с.
36. Медведко, Л.И. Россия, Запад, Ислам: «столкновение цивилизаций»? Миры в мировых и «других» войнах на разломе эпох. / Л.И. Медведко. – Жуковский; М.: Кучково поле, 2003. - 512 с.

37. Мельков, С. Ислам и война / С. Мельков // Религия и право. - 2000. - № 2 (17) - С. 18-19.
38. Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. Т.1. - СПб., 1895.
39. Набиев, З.Т., Арунова, М.Р. Талибский Афганистан как опорная база международного терроризма / З.Т. Набиев, М.Р. Арунова // Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке. – М., 2000. – С. 158-169.
40. Новая философская энциклопедия. Т.4. - М.: Мысль, 2010. - 744 с.
41. Ольшанский, Д. Психология терроризма. / Д. Ольшанский. – СПб.: Питер, 2002. – 288 с.
42. Поляков, К.И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. / К.И. Поляков - 2. изд., стер. - М.: УРСС, 2003. - 157 с.
43. Постановления и рекомендации Совета исламской академии правоповедения (фикха) – фетвы. / Пер. с араб. М.Ф. Муртазина. – М.: Ладомир, 2003. – 278 с.
44. Почта, Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества Филос.-методол. Анализ. / Ю.М. Почта. - М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1993. - 145,[1] с.
45. Равиль Гайнутдин. Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха // Ислам минбаре (Трибуна ислама). – 2014. – № 13 (231).
46. Рагузин, В.Н. Роль религиозного фактора в межнациональных конфликтах / В.Н. Рагузин; Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации. – М.: РАГС, 1998. – 100 с.
47. Ражбадинов, М.З. Радикальный исламизм в Египте: На прим. деятельности орг. «Аль-Джихад» и «Аль-Гамаа аль-исламийя» / М.З. Ражбадинов; Ин-т востоковедения РАН, Ин-т изуч. Израиля и Ближ. Востока. - М.: Ин-т востоковедения РАН, 2003 - 271 с.
48. Ракитянский, Н.М. Исламский менталитет в контексте принципа политической субъективности // Теодицея. – 2012. - №3. – С. 83-92.

49. Резван, Е.А. Коран и его толкования: (Тексты, пер., коммент.) / Е.А. Резван. - СПб.: Петербург. востоковедение, 2000. - 200, [3] с.
50. Ренан Э. Ислам и наука. Перевод А. Ведрова. – С.-Петербург, 1883. – 25 с.
51. Родионов, М.А. Ислам классический. / М.А. Родионов. - СПб.: Азбука-классика: Петерб. Востоковедение, 2003. - 218 с.
52. Роллин, Армур Христианство и ислам: не простая история. [Текст] / А. Роллин. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 336 с. - (Диалог).
53. Ротарь, И. Ислам и война / И. Ротарь. – М.: АИРО-XX, 1999. – 69, [1] с.; 20 см. – (Серия «АИРО – научные доклады и дискуссии. Темы для XXI века» / Ассоциация исследователей рос. о-ва XX века; Вып. 2.).
54. Руновский, А. Мюридизм и газават по объяснению Шамиля. / А. Руновский. – Махачкала: ИПО «Юпитер», 1996. – 95 с.
55. Сагадеев, А. Джихад: концепция войны и мира в исламе /А. Сагадеев // Наука и религия. - 1986. - № 6. - С. 18-20.
56. Саят, Абу. Мусульмане и христиане: друзья или недруги? / Изложил Абу Саят; Акад. гуманитар. исслед., Междунар. фонд защиты от дискриминации, за соблюдение конституц. прав и основных свобод человека. - М.: Гуманитарий, 2001. - 31 с.
57. Саят, Абу. Позволительно ли мусульманину воевать с христианином за веру в Бога? / Изложил Абу Саят; Акад. гуманитар. исслед., Междунар. фонд защиты от дискриминации, за соблюдение конституц. прав и основных свобод человека. - М.: Гуманитарий, 2001. - 23 с.
58. Саят, Абу. Что скрывается за призывами к джихаду? / Изложил Абу Саят; Акад. гуманитар. исслед., Междунар. фонд защиты от дискриминации, за соблюдение конституц. прав и основных свобод человека. - М.: Гуманитарий, 2001. - 25 с.

59. Севостьянов, И. Исламский фундаментализм и исламский экстремизм - это не совсем одно и то же / И. Севостьянова // Международная жизнь. - 1996. - № 5. - С. 31-40.

60. Селиванова, Н.А. Мусульманское сектантство. Анализ причин образования сект и их классификация /Н.А. Селиванова // Материалы Второй научной конференции преподавателей и студентов Восточного института. – Владивосток, 1997. – С.24-25.

61. Сенявская, Е.С. Военно-историческая антропология как отрасль исторической науки [Текст] / Е.С. Сенявская; М-во образования и науки Российской Федерации, Федеральное гос. бюджетное образовательное учреждение высш. проф. образования Петрозаводский гос. ун-т, Ист. фак. - Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. - 223 с., ил.

62. Серебрянников, В.В. Природа человека: источник войн или миролюбия? [Текст] / В.В. Серебрянников; Ин-т социально-политических исследований РАН. – М.: Науч. мир, 2007. - 354 с., ил., табл.

63. Сиван, Э. «Радикальный ислам»: причины и последствия террористического насилия / Э. Сиван // International Politik. - 1997. - № 8. - С. 6-15.

64. Сикоев, Р.Р. Талибы (религиозно-политический портрет). / Р.Р. Сикоев. – М.: Институт востоковедения РАН, 2002. – 159 с.

65. Славой Жижек О насилии – М.: Издательство «Европа». – 184 с.

66. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: ежегодник. – М.: Институт философии РАН, 2000. – с. 46-69.

67. Смирнова-Ракитина В. Авиценна (Абу-Али ибн Сина). – М.: Молодая гвардия, 1958. – (Серия «Жизнь замечательных людей»). - 240 с.

68. Сорокин, П.А. Социологическая интерпретация «борьбы за существование» и социология войны [Текст] / П.А. Сорокин. - М., 2004. – 233 с.

69. Сутягина Л.Э. Антропология войны и мира. По взглядам русских религиозных философов рубежа XIX и XX столетий. – СПб.: МАЭ РАН, 2013. – 188 с.
70. Сюкияйнен, Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура / Л.Р. Сюкияйнен; РАН Ин-т гос-ва и права. – М.: Ин-т гос-ва и права РАН, 1997. – 46 с.
71. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник / Пер. с англ. Е.Д. Жаркова. - М.: Рольф, 2001 - 640 с.
72. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. - М.: Рольф, 2002 - 592 с.
73. Трубникова, Н.Н. Этическая мысль Востока и Запада в современных компаративных исследованиях /Н.Н. Трубникова // Вопросы философии. - 2003. - № 3. - С. 62-73.
74. Усама ас-Сайид Махмуд аль-Азхари «Явная истина в ответ тем, кто играет с религией и прикрывается ею, экстремистским течениям (от «Братьев-Мусульман» до ИГИЛ) с точки зрения исламских ученых» (перевод с арабского) - Казань, 2015.
75. Философия войны [Текст] / под общ. ред. А.Б. Григорьева – М.: Анкил-воин. – 1995. – 238 с.
76. Флиер, А.Я. Культура насилия [Текст] / А.Я. Флиер // Личность. Культура. Общество. - 2004. - Вып. 4 (24). - С. 202-210.
77. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности [Текст] / Э. Фромм. - М: АСТ, 2015. – 621 с.
78. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. - М.: Academia, 1999. – 631 с.
79. Хассан, Х.Х. Свобода вероисповедания (Религ. права немусульман в ислам. обществе) / Х.Х. Хассан; Перевод Жемкова С. И. – Новосибирск, 1995. - 16 с.

80. Хомейни, Р.М. Религиозное и политическое завещание / Имам Р.М. Хомейни. - М.: Палея, 1999. - 103 с.
81. Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия: Межконфессион. и межрелигиоз. диалог / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Журавского. - М.: Библ.-богосло. ин-т Св. Апостола Андрея, 2000. - 558 с.
82. Цветков П. Исламизм. Т. 1. - Асхабад, 1912.
83. Человек террористический: методология исследования, культурно-антропологические парадигмы, повседневность, региональные угрозы: моногр. / Под ред. Проф. В.П. Римского. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – 224 с.
84. Шавдонаев, Х. Записки из лагеря муджахедов / Х. Шавдонаев // Диа-Логос Религия и общество 2000-2001. Альманах. – Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2001. – 218-227 с.
85. Шевелев, В.Н., Каид Мусаед А. «Исламская угроза» как теоретическая проблема современной социогуманитарной мысли и культуры / В.Н. Шевелев, Мусаед А. Каид; Изв. вузов Сев.-Кавк. регион. Обществ. науки. - Ростов н/Д., 2001. - № 3. – С. 24-29.
86. Шпенглер О. Закат Европы. М: «Наука», 1993. - 592 с.
87. Шумов С.А., Андреев А.Р. История Ближнего Востока. Документальное историческое исследование. – М.: Евролинц, 2002. - 514 с.
88. Элебаева, А. Распространение ваххабизма / А Элебаева // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. – М.,1998. - № 19. – С. 70-71.
89. Эткин, М. Ваххабизм и фундаментализм: термины-«страшилки» / М. Эткин // Центральная Азия и Кавказ. - 2000. - № 1 (7). - С. 126-137.
90. Юсуфзода, М. Современный джихад война во имя... дискредитации ислама? / М. Юсуфзода. - Режим доступа к изд.: <http://www.stability.uz/pravia.html> - Систем. требования: IBM PC, Internet Explorer.

91. Якупов М.Т. Социально-философский анализ проблемы предопределенности в исламе в контексте экстремизма // Вестник Тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. – Вып. 2009. – № 1. – С. 167.
92. Ярлыкапов, А.А. Проблема ваххабизма на Северном Кавказе. / А.А. Ярлыкапов. - М., 2000. - 22 с.
93. Ярлыкапов, А. Кредо ваххабита /А. Ярлыкапов // Диа-Логос: Религия и общество. 2000-2001. Альманах. – Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2001. – 228-249 с.
94. Яхья, Х. Ислам прокликает террор / Х. Яхья. - Астана: Classic-M, 2002. - 105 с.
95. Арзуманов, И.Г.-огли. Еволюція проблем війни і миру в ісламі: Автореф. дис. ...канд. филос. наук: (09.00.06) / И.Г.-огли Арзуманов; Ин-т філософії Нац. АН України. – К., 1995. – 24 с.
96. Лубський, В.І. Сучасний іслам і питання війни і миру. / В.І. Лубський. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1990. – 48 с.
97. Emadi, H. Radical Islam, Jihad and civil war in Afghanistan / H. Emadi // Intern. Asien forum = Intern. quart for studies. – Munchen etc., 1999. – Jg. 30, H. ½. – P. 5-26.
98. Firestone, R. Disparity resolution in the quranic tiachings on war: A reevaluation of a traditional problem / R. Firestone // J. of Near Eastern Stadies. – Chicago, 1997. – Vol. 56, №1. – P. 1-19.
99. Griffel, F. Toleration and exclusion: al-Shafii and al-Ghazali on the treatment of apostates / F. Griffel // Bull. of the School of Oriental a. Afr. Studies. – L., 2001. – Vol. 64, pt. 3. – P. 339-354.
100. Simon, R. Muhammad and the jihad / R. Simon // Acta orientalia. – Budapesht, 1999. – Vol. 52, № 314. – P. 235-242.