

М.С. Зинченко
(Пятигорск, Россия)

ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЗАЦИИ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

На протяжении последних десятилетий мир был свидетелем неуклонного усиления политической роли ислама как во внутреннем, так и во внешнем развитии целого ряда стран. После революции в Иране (1979 год) заговорили о «возрожденческом движении почти всемирного масштаба», «регенерации исламского этноса», о том, что мусульманский мир вступил в «одну из наиболее решающих фаз своей религиозной и культурной истории» [1: 145].

Обобщая взгляды большинства зарубежных и отечественных исследований, можно выделить три генеральных направления политической мысли, ха-

рактерных для современного ислама, каждое из которых активно борется за усиление своего влияния на верующих. Среди них: традиционализм, модернизм и исламизм (политический ислам). Все они появляются как ответ на идеологический вызов Запада и отражают три возможные реакции: попытку консервировать идеи и институты досовременного (т.е. до-западного) мира, признание главенства Запада и приспособление к нему и борьба с Западом через утверждение собственной идейной и практической альтернативы.

Традиционализм означает сохранение статус-

кво и противостояние любым переменам. Данное направление в исламе существенно этнизировано. Его представителей проще всего отличить от сторонников других направлений в исламской политической теории. Как пишет М.З. Хусейн, для традиционалистов характерна: терпимость к «шикру» (многобожию), т.е. неисламским наслоениям в исламе, в частности, положительное отношение к суфизму; аполитичность и нежелание применять насилие (традиционалисты – пример исламского квиетизма); отрицательное отношение к иджитхаду (использование независимого от Корана или Сунны суждения), нежелание применять его [2: 103]. Последнее отличие, на наш взгляд, представляется весьма спорным.

Если анализировать традиционалистов как социальную группу, то она распадается, как минимум, на две составляющие. Во-первых, это представители «народного ислама» (лидеры суфийских орденов, дервиши и т.д.). Во-вторых, несмотря на теоретически отсутствующий институт духовенства в исламе, в нем есть «профессионалы религии» или «исламское духовенство» (улемы, муллы, суфийские шейхи, кадии и т.д.), которые, по словам М.Т. Степанянц, «в не меньшей степени, чем христианское духовенство, претендуют на посредничество между верующими и Богом, присваивают монопольное право толковать слово и закон верховного владыки» [3: 111].

Как отмечает И.П. Добаев, «традиционалисты обычно не ставят перед собой политических задач, они готовы жить в мире и согласии со всеми и способны сотрудничать с властями, представляющими самые разнообразные политические системы и режимы» [4: 11]. Более того, «служитель культа... считает вполне соответствующим исламскому вероучению совместное пребывание в раю мусульман и неверующих», – пишет Н. Аширов [5: 43].

Традиционализм может проявлять большую идейную и практическую гибкость, когда ему надо оправдать сохранение статус-кво и предотвратить протестные политические движения под исламистскими лозунгами. В случае необходимости традиционалисты, вопреки мнению М.З. Хусейна, свободно применяют иджитхад для обоснования идей или практик, иногда откровенно противоречащих исламу. Однако несмотря на общее стремление свободно интерпретировать исламские догмы, традиционализм несовместим с исламизмом, поскольку исламисты намереваются взорвать именно тот установившийся порядок, который защищают традиционалисты [6: 99].

Лидеры «народного ислама» не отличаются такой беспредельной преданностью правящим режимам, поскольку их деятельность не выходит за рамки сельских общин. Гибкость народных традиционалистов проявляется в другом: они не возражают против сохранения доисламских обычаев и верований, иногда превращая ислам в этническую или даже племенную религию. Народные традиционалисты, отмечает М.Хусейн, «презирают политическую деятельность» и поэтому, как и официальное духовенство, «часто легко кооптируются мусульманскими режимами для поддержки статус-кво» [2: 45, 78]. Отсюда вытекает возможность использования традиционалистов для предотвращения распространения политического ислама. «Исламистская тематика находит мало отклика

в сельской местности, где люди часто сохраняют верность народному, марабутскому исламу...», – отмечает крупнейший французский исламовед О. Руа [7: 53].

По мнению С.А. Семедова, слабость традиционного ислама заключается в том, что он не способен дать ответ на важнейшие вопросы современности, «теряет сторонников именно из-за своего квиетизма, иногда превращающегося в рабскую покорность правящим режимам. Традиционалисты полагают, что общество должно быть исламским: если это не так, они скорее объявят «исламской» любую государственную идеологию, чем призовут мусульман к борьбе против неверных и отступников», – пишет исследователь [6: 100].

В отличие от традиционализма, модернизм предполагает реформу ислама с целью приспособить его к западному либерализму или другим заимствованным идеологиям (доказать, например, что исламу эндемичен рационализм, индивидуализм, социализм или феминизм), а в крайних формах – полностью секуляризовать. Представляется, что использование термина «модернизм» по отношению к политическому исламу (как это делает, например, Дж.Эспозито [8]) усложняет проблему классификации политических течений в исламе. Необходимо заметить, что в исламском мире почти не встречаются открытые атеисты. Модернисты – тоже мусульмане, они почитают Коран и Сунну, могут выполнять все необходимые ритуалы. Но для модернистов ислам сводится к достижению личного благочестия и не является основой общественно-политического устройства. «Все, что ислам дал в виде закона... было только религиозным кодексом, связанным исключительно с поклонением Богу», – писал либеральный теоретик Али Абд ар-Разик [9: 53].

Модернизм может носить либеральный характер – в этом случае он, как правило, выливается в открытый или завуалированный отказ от признания политической роли ислама (модернизм Ататюрка, шаха Резы Пехлеви). Вместе с тем XX век дал примеры и нелиберальных версий модернизма (например, арабский социализм (баасизм) и идеология Муаммара Каддафи).

Наиболее активным вариантом выстраивания отношений ислама и политики является исламизм – политический ислам, представляющий собой антизападный и антилиберальный вариант реформизма, который, в отличие от модернизма, не ведет к секуляризации, объясняя политические явления исключительно через события сакрального мира. По своей гибкости и умению приспособливать старую догматику к новым условиям (т.е. активное использование иджитхада) исламизм сравним с традиционализмом. Но исламисты изменяют догмы не для того, чтобы легитимизировать правящие режимы и не для того, чтобы приспособиться к народной религиозности, а для того, чтобы в исламе найти обоснование борьбе против существующего политического порядка. Исламизм – идеология революции. «Все многообразие практики исламского поведения можно распределить между двумя крайними полюсами, которые неизбежно упрутся в общественно-политическую материю: один полюс – это структуры, покорно служащие земной власти, ибо «всякая власть от Бога», а другой – структуры, отрицающие правомочность существу-

ющих земных порядков, нацеленные на мятежное противостояние «миру, забывшему Бога», далекому от того, что было заповедано Им», – пишет Э.Ф. Кисриев [10: 222]. Не зря его иногда называют «исламской теологией освобождения», проводя прямые и косвенные параллели с политизированным гибридом католицизма и марксизма.

Политический ислам представляет собой союз теологии и политики (теории и практики). Они находятся в диалектическом единстве: политическая практика вторична по отношению к теологии, но формы этой практики заставляют изменять теологию. Идеология политического ислама – набор определенных концепций, которые могут произвольно использоваться для конструирования конкретной идейной позиции. Эти концепции могут быть по своему происхождению исламскими («ждахилийя», «шикр»), западно-либеральными («исламская демократия»), марксистскими («исламская революция») и т.д. Многообразие источников концепций служит доказательством постмодернистской природы исламизма. Эклектический характер исламизма, его внутренняя противоречивость никак не обсуждаются идеологами. Они лишь декларируют определенные принципы, которые, взятые вместе, образуют мозаику политической религии [6: 104].

Наш анализ политического ислама как результата современного процесса политизации религии основывается на работах исламистов из разных стран, суннитов и шиитов, основателей исламизма и их современных последователей. Комплексный подход к источникам обусловлен, во-первых, тем, что сами исламисты ссылаются на работы друг друга, во-вторых, тем, что пишут они приблизительно одно и то же, и, в-третьих, тем, что современные идеологи являются больше интерпретаторами и толкователями наследия ранних исламистов, чем оригинальными мыслителями [6: 76]. При этом, рассматривая политический ислам, имеет смысл уйти от жесткого разграничения между суннизмом и шиизмом. Преодоление этого разделения, так же как разделения суннитов по мазхабам, – одна из основных задач исламистов. Они стремятся вернуться к исламу времен Пророка, не знавшему современной раздробленности. «Каждый, кто попытается разделить мусульман на шиитов и суннитов, не принадлежит ни одной из этих общин и должен считаться неверным», – писал Аятолла Хомейни [11: 76]. В этом же ключе высказывался и духовный лидер Судана Хасан ат-Тураби: «Мы не сунниты и не шииты, и не разделены по мазхабам» [12: 21].

Все это обуславливает необходимость рассматривать исламизм как целостное явление, несмотря на наличие внутри него различных направлений и ответвлений. Данный подход, например, применяет А.В.Малашенко, который также считает, что «между суннитским и шиитским вариантами исламизма принципиальной разницы нет» [13: 54]. Единственное различие, имеющее значение, – это различие между умеренным исламизмом (с которым современные государства могут уживаться) и радикальным (оппозиционным вплоть до использования экстремизма, терроризма и восстаний). Умеренные исламисты действуют через легальные политические институты. «Они не ломают систему, но трансформи-

руют ее «под себя», стремясь занять внутри нее стабильное место... Радикалы же ведут борьбу за смену системы» [13: 85]. Остальные различия не имеют особого значения, косвенным доказательством чему является тот факт, что сами исламисты легко преодолевают их.

К классикам раннего исламизма принято отнести Абу Аля Мадуди (1903-1979, Пакистан), Саййида Кутба (1906-1966, Египет), Хасана, ат-Табури (р.1932, Судан), аятоллу Рухоллу Хомейни (1900-1989, Иран), а также их менее известных учеников и продолжателей. Все они жили и проповедовали в XX в., что позволило Ф.М. Мухаметшину сделать вывод о том, что «исламский фундаментализм – феномен второй половины XX века» [14: 63], который возник как результат «глубоко ощутимых» угроз, внешнего давления, разочарований и неудач, пережитых миром ислама еще в первой половине XX в. Однако в качестве идейных и исторических предшественников исламистов часто называются Ахмад Ибн Ханбал (780-855), действовавший еще в IX в. как «решительный противник рационального толкования исламских догматов» и основоположник ханбалитского мазхаба – «наиболее строгой богословско-юридической школы в исламе», его самый известный последователь Ахмад Таки ад-Дин Ибн Таймийя (1263-1328), требовавший «возврата к первоначальной чистоте ислама», а также арабийский религиозный реформатор XVIII в. и основоположник ваххабизма, который считают наиболее законченной формой «пуританского ислама», Мухаммад Ибн Абд аль-Ваххаб.

Идеологическим стержнем учения, заложенного аль-Ваххабом, является идея защиты строгого единобожия (таухид) как главного принципа исламской религии. Кроме того, он выступал против посредничества (тавассуль) между Аллахом и верующими, которое осуществлялось через обожествление камней, отдельных предметов. Человек находится под прямой защитой бога. Абд аль-Ваххаб был непримиримо настроен в отношении нововведений (бида), выходящих за пределы Корана и Сунны. Проявляя определенную терпимость в отношении «людей Писания» – христиан и иудеев, ваххабитский взгляд на такфир (обвинение в неверии) сводился к ужесточению требований к мусульманам.

Одно из системообразующих положений в идеологии ваххабитов – джихад (война за веру). Джихад как вооруженная война является, по мнению ваххабитов, условием распространения их учения. Джихад направлен против «неверных», «многобожников» и «лицемеров». К «неверным» (неверие, безбожие – курф) и «многобожникам» (многобожие, язычество – шикр) отнесены иудеи и христиане, мусульмане-вероотступники (мурдат), совершившие «самое худшее отступление» от принципа единобожия (такфир). К «лицемерам» (мануфикун), которые тоже, по сути, неверные и многобожники, относились мусульмане, которые «высказывают приверженность к исламу и скрывают неверие». Таким образом, к неверным ваххабиты могут отнести любого мусульманина, заподозренного ими в «лицемерии» [1: 151].

Несмотря на то, что сегодня сложилась устойчивая традиция (особенно в России) называть исламизм «ваххабизмом», наша позиция совпадает с предложением ряда ученых использовать как один из

вариантов обозначения современного политического ислама термин «неваххабизм» (к другим названиям исламизма также относятся категории исламский радикализм, исламский фундаментализм, салафийя), наиболее полное представление о котором можно получить из трудов его главных в XX в. идеологов Абу Аля Маудуди и Сейида Кутба, которые считали, что мир ислама страдает от незнания подлинной сути ислама, от поклонения идеалам национализма, демократии или коммунизма, которые противостоят шариату [15].

«Наш принцип, – писал Маудуди, – это подчинение Аллаху, а не секуляризм, планетарная община, а не ограниченный национализм, суверенитет Аллаха и Халифат, а не суверенитет народа и правление масс» [16: 38]. Ислам, по его представлению, вечен, «не является субстанцией прошлого или будущего» и к нему не применимы понятия «вчера, сегодня, в прошлом, сейчас» [17: 4]. В то же время Маудуди как бы перекидывал мостик между фундаментализмом и политическим исламом, заявляя, что политика есть «органическая и неотъемлемая часть исламской веры». Его первая книга называлась «Джихад в исламе». И дабы вести этот джихад, Маудуди связывал также воедино исламский фундаментализм и революцию, основывая в 1941 г. «авангард исламской революции» – партию «Джамаати ислами». Среди исламистов он был вторым (после основателя египетской Ассоциации братьев-мусульман Хасана аль-Банни) политическим идеологом, взявшим на вооружение западные методы борьбы – организацию партии и партийной пропаганды через прессу и другие средства массовой информации, участие в выборах, агитацию в массах, идеологическое состязание с другими партиями путем выдвижения и публичного отстаивания партийной программы.

Почти все чисто политические акции Маудуди закончились провалом: он безуспешно выступал против раздела Индии в 1947 г. и Пакистана (с отделением Бангладеш) в 1971 г., неудачно боролся он и против власти З.А.Бхутто, и против диктатуры Айюб-хана в 60-70-е гг.

Однако почти ничего не добившись на поприще политической борьбы, Маудуди весьма преуспел как теоретик, сформулировав или предвосхитив многое из того, чем оперируют и в наши дни исламские фундаменталисты. Не выходя за рамки легальности (хотя и оказываясь иногда в тюрьме), он в то же время обосновывал и поощрял разрыв с «безбожным обществом», с находящимися у власти «плохими мусульманами». Он продолжил и подтвердил идущую еще от деятелей мусульманской реформации рубежа XIX-XX вв. традицию неприятия как национализма, так и социализма. «И по духу, и по целям ислам и национализм прямо противоположны друг другу», – писал Маудуди. Целью ислама он считал «мировое государство, в котором будут ликвидированы расовые и национальные предрассудки», а «человечество образует единую культурную и политическую систему». Даже утопизм подобных заявлений Маудуди выполнял вполне конкретную политическую задачу – идеологически превзойти и социализм, и капитализм, продемонстрировав, что, в отличие от них, лишь исламский идеал предусматривает полное равенство, братство и благоденствие человечества.

Средством достижения этого идеала Маудуди считал «исламскую революцию» (зadolго до ее совершения в Иране), смысл которой он видел в «воспитании масс в духе ислама», в подготовке «подлинно мусульманской» научной, духовной, юридической и политической элиты, под руководством которой и свершится построение «всемирного общества, опирающегося на истинные принципы ислама» [15].

Вместе с тем Маудуди нельзя отказать в определенной гибкости при выявлении «истинности» тех или иных канонов ислама. Исходя из нужд стремительно приспособившегося к требованиям модернизации современного ему общества XX в., он, в отличие от многих других исламских идеологов, различал три категории законов шариата: 1) обязательные, о которых совершенно недвусмысленно говорится в Коране; 2) рекомендованные, т.е. не обязательные, но все же предпочтительно их исполнять; 3) спорные, позволяющие толковать их в духе требований времени, «если в Коране и сунне на этот счет нет специальных предписаний». Как подчеркивает М.Т. Степанянц, подобного рода подход к шариату был в дальнейшем свойствен многим исламским модернистам от Марокко до Индонезии, включая Индию и Пакистан [3: 150].

Не вызывает поэтому удивления, что именно установками Маудуди в первую очередь руководствуются ныне т.н. умеренные фундаменталисты, предпочитающие (или имеющие возможность) добиваться своих целей сравнительно мирным путем, без террора и насилия, либо подключая к своей деятельности государственные механизмы (например, в Пакистане, Бангладеш, Саудовской Аравии), либо умело используя массовые политические и общественные организации, а также активность мусульманских интеллектуалов типа Мухаммада Икбала (1873-1938) и служителей культа (например, в Малайзии, Индонезии, среди весьма многочисленных мусульман Индии). Характерно, что умеренные фундаменталисты наиболее влиятельны среди мусульман Юго-Восточной и Южной Азии, которым свойствен более широкий и гибкий подход к проблемам религии, чему способствуют и некоторые элементы синтеза ислама с другими религиями, весьма распространенные в регионе. Но есть и исключения из этого правила. В частности, к умеренным фундаменталистам можно причислить таких мусульманских реформаторов первой половины XX в., как египетский теолог Рашид Рида, «отец алжирского возрождения» Абд аль-Хамид Бен Бадис и практически все деятели возглавлявшейся им Ассоциации алжирских улемов, марокканский мыслитель и политический деятель Алляль аль-Фаси и др. [15].

В отличие от Маудуди, творчество которого могло ориентировать его последователей и на мирное отстаивание своих взглядов, и на насилие (при постоянном декларировании нежелания выходить за рамки закона и легальной деятельности), Сайид Кутб был гораздо решительнее и агрессивнее. Он «проповедовал радикальный разрыв с установленным порядком», считал этот порядок режимом «невежества» (по-арабски «джахилии», что означает также период незнания арабами ислама) и подчеркивал, что суверенитет («хакимийя») принадлежит лишь Аллаху, а справедлив только тот правитель, который руководствуется откровениями Аллаха. Кутб при этом отвер-

гал право любого «идола» (в том числе народа, нации, партии, армии) узурпировать суверенитет, считая это абсолютным «злом» и «антисламом» [18: 32].

Призывая вернуться к нормам первоначального ислама, Кутб писал: «Ислам нуждается в возрождении. Возрождение начинается меньшинством, которое изолируется от общества варварства и противится ему, не признает для себя в нем ни родины, ни семьи, ни связи, ни закона, ни обычая. Оно признает только одну бесспорную вещь – разрушение силой и насилием, полное уничтожение, не оставляющее большого и малого... Прежде всякой дискуссии или убеждения необходимо свергнуть правящий режим, так как он варварский, все режимы, так как они варварские, даже те, которые призывают к исламу в своих документах и конституциях» [19: 27]. Как видим, Кутб придерживался крайне экстремистских позиций, причем основывался он на сугубо буквалистском толковании не столько даже «усуль ад-дин» (корней веры), что обычно и означает по-арабски «фундаментализм», сколько понятия «салафия», многими трактуемого тоже как «фундаментализм», но подразумевающего призыв «ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, «праведных предков» (ас-салаф ас-салихун), квалифицируя как бид'а все позднейшие нововведения в указанных сферах» [20: 204]. Разница между этими понятиями не формулируется достаточно четко и, очевидно, может быть сведена к тому, что фундаментализм – это качество, состояние, в то время как салафия – действие, имеющее целью достичь этого состояния [16: 18, 24, 39].

Вместе с тем экстремизм Кутба и его непримиримая враждебность «правящим режимам» объясняются конкретной ситуацией в Египте и положением Ассоциации братьев-мусульман в этой стране, членом руководства и ведущим теоретиком которой и был Сайид Кутб. АБМ так формулировала суть своего кредо: «Ислам – это догма и культ, это родина, нация, религиозная вера и государство, душа и тело» [21: 56]. В 30-40-х годах АБМ стала распространять свое влияние, помимо Египта, также в Сирии, Ливане, Ираке, Трансиордании и Палестине, создавая там свои филиалы и формируя боевые группы. Уже к 1940 г. она только в Египте насчитывала до 1 млн. сторонников и до 200 местных организаций. И хотя основатель АБМ делал упор на «силу веры и единства», не исключал он и «силу оружия», которую члены АБМ не стеснялись пускать в ход во время боев в Палестине в 1936–1939 гг. и 1948–1949 гг., а также в борьбе с англичанами в зоне Суэцкого канала в 1951–1952 гг. После июльской революции 1952 г. АБМ вскоре (в 1954 г.) выступила против режима Насера, за что подверглась жестоким репрессиям, хотя многие сторонники Насера в разное время были членами АБМ (включая будущего президента Египта Анвара Садата). Большинство историков считает, что именно преследования и пытки ожесточили актив АБМ, выработавший концепцию такфира, т.е. отказа считать мусульманами тех, кто пытал арестованных членов АБМ [22: 58].

На этих настроениях и основывал свои положения Кутб, сам также имевший опыт пребывания в египетской тюрьме, из которой он вышел в 1964 г., успев в 1965 г. опубликовать свою главную книгу

«Вехи на пути», сразу же запрещенную. Вновь арестованный, Кутб вскоре был казнен и стал для своих сторонников «мучеником за веру». После этого, естественно, все его мысли и тезисы приобрели почти сакральный характер в глазах единомышленников. Популярность Кутба, несомненно, сыграла роль одного из стимуляторов исламизма, в том числе установки на создание своеобразного «авангарда», призванного свергнуть «джахилию» и установить «власть Аллаха на земле». Однако наиболее негативным результатом популярности Кутба явилось массовое следование его указаниям о «разрушении силой и насилием» [15].

Последователи Кутба (в том числе еще более радикализировавший его установки египтянин Абд ас-Салам Фараг, объявивший джихад шестым столпом ислама и казненный в 1982 г.) старательно реализовывали его предписания. Только в арабских странах от Марокко до Саудовской Аравии в 70-80-е годы действовали, устраивая взрывы, покушения, захваты и практикуя прочие виды террора, 145 исламских неправительственных религиозно-политических организаций (НРПО), в основном придерживавшихся фундаменталистской ориентации [23: 206]. Правда, отдавая дань установкам умеренного фундаментализма, часть их стремилась к политическим методам борьбы и легальным формам деятельности. К такому, по мнению О. Руа, можно отнести основное течение «Братьев-мусульман», тунисскую организацию «Ан-Нахда», пакистанскую «Джамаат-и ислами», афганскую «Джамиат-и ислами», Исламскую партию возрождения (ИПВ) в СССР и др., им подобные, не объявлявшие своих правителей «неверными». Но в большинстве случаев верх в организациях фундаменталистов одержали экстремисты, иногда даже открыто объявлявшие о создании внутри НРПО специальных боевых отрядов для ведения террора. Для них были характерны фанатизм, склонность к насилию, забвению национальной принадлежности ради религиозной идеи и религиозного единства [24: 57].

Основной шиитской политической концепцией стал «хомейнизм» (хотя этот термин не является установившимся), идеология, разработанная аятоллой Хомейни и воплощенная им на практике в виде Исламской Республики Иран. Хомейнизм, по мнению С.А. Семедова, представляет собой современную эклектичную политическую религию, гибко реагирующую на изменения ситуации в мире [6: 139]. Наиболее подробный разбор хомейнизма и доказательство его эклектичной природы предоставлены Э.Абрахамяном, который пишет, что Хомейни «заимствовал идеи, слова и лозунги из немусульманского мира... Конечный продукт имел меньше общего с традиционным фундаментализмом, чем с популизмом «третьего мира», особенно Латинской Америки» [25: 17].

Практика исламского государства в Иране сопровождалась введением большого количества новшеств, в том числе западных заимствований, которые, по ранее опробованной модернистами схеме, инкорпорировались в ислам как нечто «имманентное» ему. При этом Хомейни, следуя учению Кутба, считал, что необходимо постепенно вытеснить неисламское правительство, создавая сеть альтернативных экономических, социальных, юридических, культурных и

других институтов (например, он рекомендовал мусульманам обращаться за юридической помощью не в светские суды, а к исламским судьям). Фактически Хомейни призвал мусульман к кампании гражданского неповиновения. Эта теория была удачно применена на практике. В середине 1970-х гг. управляемая Хомейни религиозная сеть оказалась единственной политической альтернативой шахскому режиму. В Иране установилось двоевластие; экономическая и политическая жизнь страны была парализована забастовками и саботажем. В феврале 1979 г. из Парижа возвращается Хомейни, который призывает к новой фазе революции – переходу к исламскому правлению. На референдуме декабря 1979 г. более 99% избирателей проголосовали за конституцию, основанную на шариате. Иранское исламское государство, созданное в конечном итоге, обладает парламентскими институтами, которые, однако, действуют под контролем духовенства [6: 131].

Несмотря на то, что все теоретики политического ислама вынуждены были создавать теории «построения исламизма в одной стране» (по аналогии с «построением социализма»), они не оставляли идею создания мировой уммы – единого религиозно-политического сообщества, объединяющего все человечество. В работах Маудуди, Кутба, Хомейни и других исламистских идеологов со всей очевидностью проявляется универсализм политического ислама, его претензии на глобальную роль.

Суть исламского сценария глобализации заложена в исламском взгляде на мир, в соответствии с которым мир делится на «дар уль ислам» (местонахождение ислама), «дар уль харб» (местонахождение войны) и «дар уль курф (сульх)» (местонахождение мирного сосуществования, мир неверия) [19: 12].

В пределах dar-al-Islam возобладали дружба и сотрудничество на основе исламских принципов. Dar-al-harb включает арену прямых военных конфликтов, а также тех, кто находится во враждебном отношении к исламу. Странами dar-al-sulh являются те немусульманские страны, которые достигают большой автономии и мира за счет больших выплат и налогов в мусульманскую казну. Исламский проект, отвергая существующий миропорядок, возникающий в результате западной колонизации, отрицает секулярное национальное государство и ориентирует на возврат к идее халифата – «исламского идеального государства».

В рамках концепции исламского миропорядка, которая была озвучена в Декларации международного семинара, прошедшего 3-6 августа 1983 г. в Лондоне, подчеркивается, что одной из политических целей Уммы является объединение всех исламских движений в единое глобальное движение «с тем, чтобы создать исламское государство» [19: 24]. Учитывая то, что «джихад» является «важным делом каждого мусульманина во все времена», он должен стать существенным элементом современного исламского движения. Процесс создания исламского государства сопряжен, по мнению участников семинара, во-первых, с ликвидацией всех видов власти, находящихся в конфликте с Аллахом и его пророком, во-вторых, политическим, экономическим, социальным, культурным и философским влиянием западной цивилизации. Конечной целью исламского варианта

глобализации должно стать установление справедливости «во всех человеческих отношениях на всех уровнях в мире» [19: 24].

Исламская система (порядок), по мнению Шамиса Абд аль-Манама, призывает к полной всеобъемлющей социальной справедливости; свободе народов без какой-либо расовой дискриминации, преимуществ араба над иностранцем, иначе как в набожности; свободе мысли.

Исламский сценарий глобализации связан с превращением исламской традиции в политическую идеологию, стремящуюся, во-первых, к объединению всех мусульман в едином исламском государстве, и, во-вторых, к тотальной войне против всех неверных с целью их обращения в ислам для дальнейшего их включения в состав исламского государства. Современный автор аль-Афгани разработал основополагающие принципы панисламизма: «во-первых, отказ от привнесенных концепций в силу их отчужденности от исламского общества и непригодности для него; во-вторых, подтверждение основного принципа (панисламизма) – ислам верен для любого места и времени» [19: 12].

Перед исламистами стояла задача-максимум – обращение в ислам всего мира и превращение человечества в единую умму. Задача-минимум – добиться хотя бы реисламизации регионов с историческим мусульманским населением. Иранская (шиитская) революция, обозначив прорыв на этом направлении действий мирового политического ислама, по мнению А.В. Малащенко, принесла в суннитский мир идею победы политического ислама [13: 86]. Тем не менее, экспорт иранской революции в суннитские государства не всегда был успешным, что со временем привело к тому, что Иран все меньше стал ощущать себя авангардом исламизации мира и все больше – национальным государством, реализующим собственные интересы.

Эти процессы были вызваны разочарованием не только в панисламистском проекте, но и в возможности постепенной исламизации исторически мусульманских государств. Некоторые авторы даже стали полагать, что происходившие процессы ознаменовали поражение или провал исламизма. Так, Ж. Кепель в 2001 г. утверждал, что «исламистские движения вступили в фазу заката, который с середины 90-х годов XX века становится все более стремительным» [18: 9]. Однако, как справедливо замечает О. Руа, «смягчение позиций крупных исламистских движений и их интеграция в своеобразную форму национализма открыли нишу для нового типа радикализма, который должен был быть суннитским, идеологически консервативным и наднациональным» [26: 74]. Помимо идейного разочарования, значительную роль в обновлении исламизма сыграли отрицательные социально-экономические последствия неолиберальной глобализации.

В начале 1990-х годов поднимается вторая волна исламизма. Для представителей этой волны характерно фундаменталистское видение мира как полностью погибшего и не предназначенного к спасению. Исламисты предполагают, что человечество живет под властью Даджала (антихриста). Все, что может сделать авангард «избранных», – вести партизанскую войну и наносить точечные удары по миру

джахилийи. Конечно, исламистский идеал остается прежним: создание всемирной уммы, но процесс борьбы становится для исламистов новой волной важнее результата. «У этих радикалов очень слабая программа, сводящаяся к введению шариата и игнорирующая важные социальные и экономические требования старых движений», – пишет о «новых исламистах» О. Рой [26: 75]. Разумеется, «новый исламизм» не отменяет «старый», – они сосуществуют, иногда сотрудничая, а иногда враждуя.

Идейной основой нового исламизма (в его радикальном варианте) является фундаментализм, который в политическом исламе сегодня представлен многочисленными международными террористическими организациями. В настоящее время в мире существуют сотни исламистских террористических организаций и группировок. По оценкам западных спецслужб, в 1968 г. их было 13, а в 1995 г. уже около 100, причем общее число активных членов, способных совершить террористические акты, к этому времени составляло не менее 50 тыс. чел. [27]. Ю.П.Кузнецов считает, что «в целом исламский экстремизм несет ответственность за 80% террористических актов в мире, и в конце XX в. на мировой арене действовали почти 150 исламских организаций террористической направленности» [28: 31]. Российский эксперт по проблемам радикализма в исламе А.А. Игнатенко, в свою очередь, называет цифру 200 [29: 15]. Среди наиболее одиозных террористических группировок, действующих в современном мире, можно назвать: международные террористические организации исламских ультра-радикалов «Аль-Каида» и «Мировой фронт джихада», палестинские движения сопротивления «ХАМАС» и «Исламский джихад», египетские «Ал-Гамаат ал-исламийа» и «Ал-Джихад», пакистанские «Джамаат ал-фукра» и «Харакат ал-ансар», ливанскую «Хизбалла» («Партия Аллаха») и «Вооруженную исламскую группу (GIA)» в Алжире, среди северокавказских – многочисленные исламистские «джамааты» и др.

Учитывая преимущественно террористический характер практической деятельности нового исламизма, представляется актуальным раскрыть понятие «терроризм». Будучи сложным социально-политическим явлением, терроризм обусловлен многими эндогенными и экзогенными факторами и до сих пор не имеет единого, общепризнанного определения. В этой связи некоторые исследователи (в частности, С.А. Эфиров) полагают, что вообще не следует стремиться выработать универсальное определение терроризма, а можно ограничиться лишь некоторыми важнейшими признаками, достаточно полно характеризующими это явление. К таковым относятся:

- политическая мотивация насильственных действий;
- направленность насилия на дестабилизацию положения в обществе и запугивание различных социальных групп;
- отсутствие обязательной связи терактов с последующими вооруженными конфликтами;
- и, самое важное, наличие определенной идеологии экстремистской направленности, оправдывающей террористические действия [30; 24].

На наш взгляд, данные признаки существенно уточняют критерии терроризма и позволяют предположить, что терроризм – это идеология (идеологическая доктрина) и основанная на ней политико-криминологическая практика, включающая в себя совокупность насильственных уголовно наказуемых деяний, совершаемых негосударственными субъектами, заключающаяся в нелегитимном воздействии на принятие решений органами государственной власти, органами местного самоуправления или международными организациями, с целью добиться определенных изменений путем нелегитимного и опосредованного устрашения противника [31: 25].

Для фундаменталистов, как и для ваххабитов прошлого, характерна обостренная ксенофобия и эксклюзивизм. Вместе с тем большинство исследователей все же не сводит политический ислам исключительно к его радикальной практике, считая это большой политической ошибкой. Так, В.Я. Белокреницкий полагает, что «в политическом исламе, строго говоря, надо различать две стороны – умеренно-фундаменталистскую, националистическую и радикально-фундаменталистскую, транснациональную и экстремистскую» [15]. По мнению Г.В.Косова, «исламский радикализм образует небольшой сегмент исламского интеллектуального и политического спектра, однако его значение определяется воинственностью и готовностью некоторой части активистов к насильственным действиям, в том числе к крупным террористическим акциям» [1: 159]. «Возможно, умеренных фундаменталистов гораздо больше, но они составляют как бы «молчаливое большинство», а вот радикалы-экстремисты благодаря своей агрессивности, шумной агитации, актам террора и насилия, широко освещаемым в СМИ, у всех на виду и вроде бы доминируют над основной массой мусульман. Однако от того, что собой представляет эта масса и что она думает, зависит слишком многое в судьбах и Востока, и Запада. Поэтому мнение этой очень значительной части верующих мусульман никак нельзя игнорировать», – пишет Р.Г. Ланда [15].

Сегодня политический ислам бурно переживает свое «второе рождение», стремительно распространяя свое влияние практически на всех континентах и в большинстве стран мира. Для России, где нашли отражение все отмеченные выше общемировые тенденции, политизация ислама приобрела радикальный характер и серьезно дестабилизирует политический процесс как на локально-региональном, так и на общенациональном уровнях. Особенно это касается южных территорий страны и, в первую очередь, Северного Кавказа, где ислам традиционно оказывает воздействие на общественно-политическую жизнь. Все это обуславливает наш научный интерес к данной проблематике и заставляет более глубоко разобраться в процессах трансформации изначально неполитического явления, коим является религия ислама, в значимый фактор политического процесса, способный оказывать на него как стабилизирующее, так и дестабилизирующее воздействие.

Таким образом, в современном мире происходит усиление политической роли ислама как во внутреннем, так и во внешнем развитии целого ряда стран. Наиболее активным вариантом выстраивания отношений ислама и политики является исламизм –

политический ислам, представляющий собой антизападный и антилиберальный вариант реформизма. Концепция исламского миропорядка направлена на объединение всех мусульман в единое глобальное движение с тем, чтобы создать исламское государство (Халифат). Одним из инструментов достижения указанной цели является джихад, главным оружием которого с начала 1990-х гг. стал религиозно-политический терроризм, активно применяемый в большинстве регионов мира, в том числе и на Северном Кавказе.

Библиографический список

1. Косов Г.В. Политическая концепция ислама: проблемы цивилизационного и политологического анализа: монография. Ставрополь: Возрождение, 2008.
2. Husain M.Z. Global Islamic Politics. N.Y.: Harper & Collins College Publishers, 1995.
3. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.). М.: Наука, 1982.
4. Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ // Южнороссийское обозрение. 2002. № 7. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ.
5. Аширов Н. Ислам и нации. М.: Политиздат, 1975.
6. Семедов С.А. Ислам в политике: идеология и практика. М.: Экон-Информ, 2009.
7. Roy O. The Failure of Political Islam. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
8. Esposito J.L. The Islamic Threat: Myth or Reality? N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1992.
9. Алиев А.А. Идеология «мусульманского национализма». М.: ИНИОН, 2008.
10. Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004.
11. Алиев А.А. Идеология «мусульманского национализма». М.: ИНИОН, 2008.
12. Поляков К.М. Арабский восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
13. Малашенко А.В. Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир, 2006.
14. Мухаметшин Ф.М. Взгляд на исламский фундаментализм. М., 1998.
15. Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. URL: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-2109.html>.
16. Фундаментализм. М., 2003.
17. Маудуди А. Ислам сегодня. М., 1992.
18. Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004.
19. Жданов Н.В. Ислам на пороге XXI века. М., 1989.
20. Ислам (Энциклопедический словарь). М., 1991.
21. Ислам и исламизм. М., 1999.
22. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1988. С. 195-206; Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. М., 2003.
23. Игнатенко А.А. Халифы без халифата. М., 1988. С. 195-206; Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. М., 2003.
24. Roy O. The Failure of Political Islam. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
25. Abrahamian E. Khomeinism: Essays on the Islamic Republic. Berkeley: Univ. of California Press, 1993.
26. Рой О. Бен Ладен: апокалиптическая секта, отколовшаяся от политического ислама // Конституционное право: восточно-европейское обозрение. М., Чикаго, 2001. № 4.
27. Полонский В., Григорьев А. Джихад всему миру // Общдая газета. 1995. № 17.
28. Кузнецов Ю.П. Террор как средство политической борьбы экстремистских группировок и некоторых государств. СПб., 1998.
29. Мельков С.А. Исламский фактор и военная политика России. М., 2006.
30. Эфиров С.А. Терроризм: психологические корни и правовые оценки // Государство и право. 1995. № 4.
31. Боташева А.К. Терроризм как феномен современной политической реальности: монография. Ставрополь: Ставролит, 2009.