

# ИСЛАМ И ПОЛИТИКА

АЛЕКСАНДР ИГНАТЕНКО

институт религии и политики



Institute of religion and policy

**Александр Александрович Игнатенко**  
**Ислам и политика:**  
**Сборник статей**

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=3134345](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=3134345)*

*Ислам и политика: Сборник статей: Институт религии и политики;*

*Москва; 2004*

*ISBN 5-98379-018-8*

**Аннотация**

В книге известного российского востоковеда Александра Игнатенко на основе обширного фактического материала рассматриваются теоретические и практические вопросы взаимосвязи и взаимовлияния ислама и политики. Автор анализирует исторические обстоятельства возникновения, движущие силы и идеологию апеллирующих к исламу религиозно-политических движений рубежа XX и XXI веков в разных странах мира, включая Россию.

# Содержание

К читателю	4
Эндогенный радикализм в исламе	6
Всеохватность и нерасчлененность ислама	8
Нормотворчество в исламе: божественное и человеческое	13
Неизбежность фундаментализма (салафизма)	18
Обремененность прошлым	23
Салафитская трактовка джихада	33
Кто прав?	41
Салафитская практика	45
Проблема квалификации	49
Конец ознакомительного фрагмента.	51

# **Александр Игнатенко**

## **Ислам и политика:**

### **Сборник статей**

#### **К читателю**

Не сегодня – так обязательно завтра информационные агентства сообщат о новых событиях в той или иной стране мира, в которых примут участие религиозно-политические группировки со словом «исламский» в названии либо программном документе. Так получилось в недавней мировой истории, что ислам подвергся политизации – стал важным фактором внутренней, региональной и даже международной политики.

Почему это произошло? Каковы исторические обстоятельства и движущие силы драматических событий, в которые вовлекаются как мусульмане, так и те, кто к исламу не имеет отношения? Неужели ислам – какая-то особая религия, которая чуть ли не подталкивает своих последователей к экстремизму? Кто стоит за теми или иными акциями? Как получается, что от имени ислама и мусульман выступают люди, которым такого права не давалось? Как воздействует политизация ислама на эту религию? Почему ислам спорит с

самим собой, раскалываясь на враждующие группировки? Есть ли в исламе внутренние ресурсы терпимости к неисламскому миру?

Это – малая толика вопросов, которые волнуют всех – и немусульман, и мусульман. Попытайтесь ответить на них можно только при сочетании двух подходов – политологического и исламоведческого. Если политологические аспекты политического ислама достаточно ясны, хотя и дискуссионны, то исламоведческие, как правило, остаются «закрытыми» и неизвестными – хотя бы потому, что они требуют специализированных исследований. А ведь в них «душа» происходящего.

Эта книга – поиск по преимуществу исламоведческих ответов на все те вопросы, которые наверняка еще долго будут всех волновать. Анализ тесно привязан к фактуре политического ислама последних пяти лет. Более того, в подавляющем большинстве здесь воспроизводятся публикации, сделанные по «горячим следам» событий. Это позволяет увидеть, какие ответы подтверждаются последующими событиями, а какие оказались сомнительны и требуют дальнейших исследований.

# Эндогенный радикализм в исламе

События последней трети XX века заставили ученых, политиков, военных, религиозных деятелей искать объяснение так называемому радикальному исламу (он же исламский фундаментализм, он же исламский экстремизм, он же исламизм). Подобное объяснение могло бы стать отправным пунктом для решения проблем, которые обострились во всех без исключения регионах мира – в Чечне и Дагестане, в Синьцзяне и Ферганской долине, в Косове и на Крымском полуострове, в Британии и Северной Америке, в Латинской Америке и Южной Африке. То есть везде, где в настоящее время действуют движения, партии, группировки, ориентированные на изменение *status quo* (в политической, социальной, экономической, геополитической сферах) с использованием радикальных, насильственных методов и руководствующихся (или, как нередко утверждают противники этих движений, «прикрывающиеся») исламом, точнее, определенными положениями, почерпнутыми в нормативном наследии этой религии и соответствующим образом интерпретированными.

Учеными России, Западной Европы, Ближнего Востока очень детально рассмотрены общественно-экономические, внутри– и внешнеполитические условия возникновения радикального ислама. Но есть ли какие-то эндогенные, внут-

ренние факторы, которые радикализируют ислам? Или же эти движения, которые и сами себя провозглашают исламскими и признаются в качестве таковых международным исламским сообществом или какой-то его частью, не имеют к исламу никакого отношения?

# **Всеохватность и нерасчлененность ислама**

Общим местом научных и популярных публикаций об исламе стало утверждение о его всеохватности. Утверждается, и совершенно справедливо, что ислам как система норм<sup>1</sup> регулирует все области жизни. Чаще всего этот тезис понимается так: установлениям, нормам и правилам ислама должна быть подчинена не только религиозная жизнь мусульманина, но и такие области, как политика, экономика и так далее. Однако в ходе дискуссий о всеохватности ислама участники обсуждений, как показывает опыт, сосредотачиваются на разных трактовках политики, экономики и их соотношениях с религией. Впрочем, здесь есть ряд проблем, связанных с тем, что современная трактовка политики не совпадает с той, которая была характерна, например, для эпохи первоначального ислама, когда и были заложены нормообразующие принципы этой религии.

Попробуем понять проблему всеохватности, посмотрев на нее с несколько иной стороны, а именно со стороны конкретных проявлений индивидуально-групповой человеческой деятельности. Ислам регулирует буквально все без исключения жизненные отправления, действия и поступки. Возьмем в качестве некоего отправного пункта начало дня

какого-то мусульманина. Вставание с постели и туалет должны совершаться по определенным правилам. Облачение в определенную одежду. Дорога на работу или в лавку. Разговоры с людьми. Совершение сделок, в том числе элементарных (покупка в магазине). Участие (или неучастие) в манифестации или митинге в поддержку той или иной партии. Молитвы. Обед, возвращение домой и послеобеденный сон...

Читатель может дорисовать массу других, больших и малых, дел. Для того чтобы представить себе все разнообразие, порой совершенно неожиданное для немусульманина, тех вещей, которые регулируются исламом, достаточно было бы перелистать какой-нибудь сборник фетв, например более сорока томов Ахмада Ибн-Таймийи (1263–1328). Наряду с такими вещами, как раздел наследства между многочисленными родственниками, соблюдение мер и весов, ведение джихада на пути Бога, там обнаружатся и религиозно мотивированные предписания относительно неожиданных для нас ситуаций. Можно ли в мечети пользоваться зубочисткой? Можно ли пить воду из колодца, если в него упала собака? Правильно ли поступает тот, кто говорит: я не выдам за тебя замуж свою дочь, пока ты не выдашь свою дочь за моего брата? Новые времена – новые вопросы и новые фетвы: допустимо ли для мусульманина пользоваться ипотечными кредитами в странах Запада с выплатой процентов по ним (ислам запрещает участие в банковских сделках с ис-

пользованием ссудного процента); можно ли мусульманину вести межрелигиозный диалог; имеет ли мусульманин право жертвовать своими органами для спасения жизни другого человека, и должен он это делать за плату или бесплатно. Как относиться к Интернету: разрешено или предписано мусульманину им пользоваться; может ли мусульманин пользоваться уксусом, произведенным из вина; дозволено ли мусульманину заниматься табакокурением (понятно, что пророк Мухаммад ничего не мог об этом говорить: табак попал в исламский мир только после открытия Америки европейцами); каково шариатское суждение относительно участия мусульман в политической жизни Соединенных Штатов Америки<sup>2</sup>. И одна из самых актуальных проблем современного исламского права: что такое джихад, как и против кого надлежит его вести.

У европейца подобные действия, несомненно, регулируются определенными нормами, принадлежащими к *разным* нормативным системам. То, что европейец на себя надевает, зависит от навязанной ему моды и/или определенных опытно-рационалистически обоснованных представлений о гигиеничности, комфортности и тому подобной одежды. То, как человек разговаривает с людьми, регулируется правилами хорошего тона, а если он выходит за некий предел – кодексом административных правонарушений. Если вдруг наш воображаемый европейец захочет или вынужден будет совершить преступление, то его действия встретятся с обще-

ственными санкциями, которые регулируются уголовным и процессуальным кодексами. Молитва в храме предполагает определенный ритуал, установленный религиозным институтом (церковью). Обед определяется установками, созданными рекламой или опытом и рациональными доводами. То, как спать после обеда, кажется, вообще никак и ничем не регулируется – кроме наличия желания и свободного времени.

У мусульман как последователей ислама (а не как, скажем, граждан конкретного государства<sup>3</sup>) все проявления человеческой активности регулируются (в идеале, конечно) единой и всеохватной системой норм и правил. Эта система, при своей всеохватности, характеризуется *нерасчлененностью* или *единством* – генетически (в смысле общности истоков и правил построения), структурно (в отношении взаимосвязи всех элементов системы), а также в плане контроля и санкций (одновременное их распространение на веру-знание и все действия и поступки). Эти нормы и правила называются *шариатскими* – от слова *шариат*, Божественное законоустановление.

Но сразу необходимо констатировать: в исламе не предусмотрена жесткая и заранее заданная регламентация всех человеческих поступков и действий – притом что все они, вплоть до самых незначительных, должны осуществляться в соответствии с единой системой норм и правил. Нормативно-поведенческий императив ислама можно сформулировать следующим образом. *Поступать так, как поступил*

*бы (или порекомендовал бы поступать) Божий Посланник, Пророк Мухаммад в тех условиях, которые наличествуют в каждый данный момент*<sup>4</sup>.

Кто-то может посчитать это парадоксом, но при всеохватности ислама он характеризуется тем, что человеку (или группе людей) предоставляется своего рода *обязательное право* выбора норм и правил и даже их формулирования.

# Нормотворчество в исламе: божественное и человеческое

Ислам – религия закончившегося Божественного Откровения. Это значит, что в период жизни Пророка Мухаммада ему Богом был ниспослан Коран, который почитается мусульманами как вечная, несотворенная и истинная речь Бога. Зафиксированные в виде речений или описаний действий *хадисы* Мухаммада составили Сунну Божьего Посланника. Со смертью Пророка Мухаммада (632 год) Откровение прекратилось, в последующем не возобновлялось и возобновляться не будет<sup>5</sup>. Мухаммад – последний пророк истинного единобожия, то есть ислама.

В этом пункте ислам существенным образом отличается от христианства, в котором наличествует таинство священства, представляющее собой передачу благодати Святого Духа все новым и новым священникам, доносящим догматы христианской веры до людей. Говоря иными словами, в исламе нет священников, которые могли бы ответить на некий вопрос, донося до людей свято-духовную истину, переданную им от Святого Духа.

Таким образом, оказалось, что мусульмане в последующие периоды существования ислама имели возможность узнать нормы и правила (все то, что нужно делать и знать)

единственно из Корана и Сунны, то есть *текстов*, которые расценивались как абсолютно истинные и обязательные для верующего – потому, что являются результатом Божественного Откровения. Эти положения, содержащиеся в Коране и Сунне, и являются *шариатом* (буквально *правильный путь*).

Однако Коран и Сунна не являются кодифицированными сборниками норм, правил и предписаний на все случаи жизни. Как пишет российский знаток исламского права Л.Р. Сюкияйнен, разъясняя сущность исламского правопонимания, шариат «в точном, собственном понимании» представляет собой совокупность предписаний Корана и Сунны. Но эти источники не предусматривают всех проблем, возникающих перед человеком (мусульманином) и обществом (исламской уммой – сообществом правоверных). Готовые правила поведения можно обнаружить не более чем в 300 стихах (аятах) Корана и 500 хадисах. И уж совсем немного в Коране и Сунне положений чисто правового характера (в основном по вопросам брачно-семейных отношений и наследования)<sup>6</sup>. Ученые-мусульмане также констатируют это положение. Египетский юрист-мусульманин Мухаммад Саид аль-Ашмави отмечает, что Коран «содержит только немногочисленные нормы, касающиеся отношений между людьми, и эти немногочисленные нормы не регулируют все отношения»<sup>7</sup>.

Со смертью Пророка Мухаммада оказалось, что многие важные аспекты жизни исламской общины (уммы) текстуально, в виде сформулированного положения, не регулируются.

ются ни Кораном, ни Сунной. В этом отношении характерно, что буквально первая возникшая проблема – наследование Пророку в его функциях предводителя общины – привела к далеко зашедшим спорам и даже расколу мусульман на суннитов, шиитов и хариджитов.

Необходимость найти ответы на все новые и новые вопросы привела к тому, что была разработана процедура выведения (*истинбат*) общих норм, правил, установлений и суждений по отдельным вопросам, которая получила название *иджстихада*. Этим стали заниматься не священники (их, напомним, в исламе нет), а ученые. Такая ситуация была охарактеризована Пророком Мухаммадом в одном из хадисов: «Ученые – наследники пророков» (*Аль-уляма' вараса аль-анбийя'*). Отвлекаясь от детального рассмотрения правил этой процедуры, отметим только, что это была деятельность *человеческая* (и она остается таковой до сих пор). В дополнение к собственно шариату, как своего рода обязательной основе всех социально значимых норм и правил, существует громадная надстройка – по преимуществу правовое истолкование Корана и Сунны (исламское правоведение – *фикх*). Мухаммад Саид аль-Ашмави абсолютно правильно характеризует исламское правоведение (фикх) как «законодательство людей и для людей»<sup>8</sup>. Об этом же точно и доходчиво говорит один из исламистских теоретиков, глава оппозиционной саудовскому королевскому режиму организации Комитет защиты законных прав (КЗЗП) Мухаммад аль-

Масари. «Иджтихад – это человеческий процесс, и он не застрахован от ошибок. Результат иджтихада не является ни Откровением, ни Шариатом. Он – понимание муджтахидом (человеком, осуществляющим иджтихад. – А.И.) или факихом (знатоком Корана и Сунны, исламским правоведом. – А.И.) Откровения и Шариата. То же самое должно быть сказано и о подавляющем большинстве положений, содержащихся в книгах по фикху (исламскому правоведению). И в принципе является неподобающим, нескромным и вызывающим говорить: «Это – установление Аллаха» или «[это] – норма ислама». Более подходящим и скромным будет такое утверждение: «Это – мое понимание установления Аллаха или нормы ислама»<sup>9</sup>.

У европейских исследователей-немусульман принято рассматривать иджтихад только в приложении к правовым (вернее, к тем, которые расцениваются сторонними наблюдателями, немусульманами, как таковые) вопросам. Однако фикх как человеческая надстройка над Богоданной основой (шариатом) тоже характеризуется всеохватностью и нерасчлененностью. Фикх охватывает вопросы и правоведения, и нравственности, и вероучения<sup>10</sup>. При этом важно обратить еще раз внимание на то, что правоведение – фикх – являлось (и является до сих пор) результатом человеческой деятельности. Известный европейско-американский специалист по исламскому праву Йозеф Шахт совершенно справедливо отмечал: «Исламский закон есть крайний пример *права юри-*

стов. Он создавался и развивался независимыми специалистами»<sup>11</sup>. Это, кстати сказать, было причиной того, что «исламский закон никогда, ни в какой момент своей эволюции не был единообразным»<sup>12</sup>. Значительно реже исследователи обращают внимание на то, что и в области вероучения так называемые *акиды*, «символы веры», тоже были индивидуальными и иные авторы создавали по несколько различавшихся между собой в деталях *акид*. Так, Ахмад Ибн-Ханбаль написал их шесть, Ибн-Таймийя тоже создал несколько *акид*, называя их по тем местам, в которых они были написаны – «Васитская *акида*», «*Акида*, [сочиненная в] Хаме» и тому подобное. Эти *акиды* могли оспариваться (и нередко оспаривались) современниками как небезошибочные *человеческие* произведения.

Сложившаяся в этом виде система нормотворчества в исламе сделала данную религию исключительно динамичной, постоянно эволюционирующей, адаптирующейся к трансформирующемуся обществу и влияющей на его изменение. Высочайшие достижения исламской мысли – тоже следствие применения такой системы нормотворчества, которая соединяет в себе Божественную основу и человеческую интерпретацию, заданные общие параметры и свободу мыслителя.

# Неизбежность фундаментализма (салафизма)

Система иджтихада (как нормотворчества на основе Корана и правильной Сунны) не задана в однозначном и детализированном виде Кораном и Сунной, а сама является результатом иджтихада, то есть человеческой интерпретации результатов Божественного Откровения. Тем самым любой мусульманин обладает правом подвергнуть сомнению и даже отвергнуть какие угодно результаты иджтихада какого бы то ни было религиозного ученого (факиха – законоведа, теолога – мутакал-лима, муфтия и кадия, халифа или султана) как сугубо *человеческие* идеи – притом, что они могут сколько угодно представляться в качестве рациональных, правильных, прогрессивных (или, если кому нравится, консервативных) и даже соответствующих Корану и Сунне.

Сомнение в истинности (правильности, соответствии Божественному Откровению) имеющихся интерпретаций, чем бы это сомнение ни вызывалось и ни мотивировалось, оставляет верующему мусульманину, если он остается в рамках ислама, один путь. Отказавшись от всех сомнительных (повторим: сомнительных, ибо человеческих) интерпретаций, обратиться к абсолютно достоверному первоисточнику – результату Божественного Откровения, то есть к Корану и практике мусульманской общины того периода, когда

ее жизнь направлялась Божьим Посланником – Пророком Мухаммадом, получившим Божественное Откровение, и его соратниками – первыми мусульманами (включая Праведных Халифов – Абу-Бакра, Омара, Османа и Али, которые наследовали Божьему Посланнику). Предполагается, что только в этом случае можно установить (точнее, *восстановить*) те нормы и правила жизни общины, которые *гарантированно истинны*, ибо имеют Божественный источник (Откровение). На этот счет существует известный хадис (точнее, хадисы, есть несколько вариантов) Пророка Мухаммада, в котором говорится, что после его смерти исламская община расколется на семьдесят три секты, из которых все попадут в адский огонь, кроме одной, состоящей из «*тех, кто держится [точно] того, что я (т. е. Пророк Мухаммад. – А.И.) и мои сподвижники сегодня*»<sup>13</sup>.

Здесь-то как раз и возникает в исламе то интеллектуальное и политическое движение, которому внешние наблюдатели дали не совсем точное название *фундаментализм*, понимая под ним возвращение к первоосновам (фундаменту) религии. Сами мусульмане предпочитают называть это движение *салафизмом* – от выражения *ас-салаф ас-салих* (*праведные предки*) или просто *ас-салаф* (*предки*). Сторонники салафизма выступают за то, чтобы мусульмане во всех своих действиях и верованиях, нормах и правилах следовали тому, что существовало и делалось в период первоначального ислама.

Важно отметить, что такой *фундаментализм* в исламе – явление не новое. Более того, оно регулярно, циклически повторяется. Своего рода документальным свидетельством того, что сами мусульмане достаточно рано заметили наличие этих циклов, является издавна распространенная среди суннитских ученых – алимов концепция *обновления* ислама каждые сто лет. С некоторого времени (речь идет о достаточно раннем периоде) в среде мусульман получил распространение хадис Пророка, гласящий: «*В начале (аля ра'с) каждого века Бог посылает того, кто обновляет этой (мусульманской. – А.И.) общине дело ее веры*». Этот хадис Пророка сопрягается с другим, где также упоминаются вековые периоды, в конце каждого из которых мусульманская община будет подвергаться испытанию (*михна*) или смуте (*фита*)<sup>14</sup>. В ходе исламской истории составлялись разные списки *обновителей*<sup>15</sup>.

Может ввести в заблуждение слово *обновлять* (*джадда-да, обновление – тадждид*), употребленное в процитированном хадисе. Кто-то может подумать, что речь идет о том, чтобы ислам *делать новым*, то есть как-то реформировать, изменять, совершенствовать и тому подобное. Но это не так. *Обновлять* в данном случае означает *возобновлять*, то есть *восстанавливать в прежнем состоянии*<sup>16</sup> Жизнь мусульманской общины – *уммы* на протяжении истории подчинена цикличности: следование истинной вере, постепенный отход

от нее, кризис общины, появление *восстановителя* истинной веры, возрождение общины. Затем цикл повторяется.

Особая проблема – выявление того, как, почему и с какой регулярностью (вековые циклы мусульманские историки не понимали слишком буквально) накапливаются такие изменения в исламе, которые требуют его возобновления. Но в любом случае это возобновление обязательно реализуется как *возвращение* к истокам с одновременным отказом от накопившегося груза человеческих (и потому как минимум сомнительных и, очень вероятно, ошибочных) интерпретаций.

Такого рода фундаменталистский возврат предполагал бы отказ не только от накопившихся интерпретаций исламских норм, но и от всего того, что появилось в окружающей жизни за период VIII–XX веков, на том основании, что ничего этого не было в VII веке – периоде жизни и деятельности праведных предков, которые руководствовались Словом Божьим и потому поступали безошибочно (не в прагматическом смысле слова, а, как постулируется салафитами, в соответствии с Божественной волей и знанием этой воли). И салафиты выступают не только, например, против принятия законов избранными населением законодательными органами (какие могут быть человеческие законы, если есть шариат?), но и против всего того, чем не пользовались праведные предки (фотография и телекоммуникации, авиация и железные дороги и так далее). Конкретный исторический пример своего рода *идеальных салафитов* – члены египетской орга-

низации «Мусульмане» (в СМИ и в исследованиях она получила название *Ат-Такфир ва-ль-хиджра* – «Обвинение в неверии – *куфре* и уход от мира»). Они готовились вести джихад против всех «неверных» (в первую очередь правительства Египта), но с использованием только того оружия, которое существовало во времена Пророка (мечи, копья, лук и стрелы и тому подобное), твердо веря в то, что Бог, если будет на то Его воля, поможет им сокрушить их врагов.

Но подавляющее большинство салафитов не брезгают достижениями современной цивилизации, которых явно не было во времена Пророка, – используют автоматы Калашникова и американские «Стингеры», спутниковые и мобильные телефоны, Интернет. Упоминаю об этом не для того, чтобы поймать салафитов на непоследовательности. Речь о другом. Использование упомянутых достижений цивилизации – зримое проявление сложнейшей проблемы, с которой сталкиваются салафиты. Это внешние, заметные признаки того, что они попадают в охарактеризованный выше цикл – следование истинной вере, постепенный отход от нее, кризис общины, появление *восстановителя* истинной веры, возрождение общины. И в этом процессе свою, достаточно влиятельную роль играют конституциональные характеристики ислама.

# Обремененность прошлым

Салафизм недаром называют (в основном в СМИ) *чистым исламом*. Это название отражает интенцию очищения ислама от исторически наложившихся на него слоев. Именно это и подразумевается, когда говорят о фундаменталистском возврате к нормам и установлениям, теории и практике ислама времен праведных предков. По замыслу и провозглашаемой цели этот процесс представляет собой в первую очередь, если не исключительно, обращение к Корану и истинной Сунне как к *текстам*.

Салафиты провозглашают отказ от накопившихся интерпретаций этих текстов как результата человеческой интеллектуальной, рациональной деятельности и просто рассматривают эти тексты как сумму норм, рекомендаций и правил, которые вообще не нуждаются в интерпретации, а понимаются как таковые. Подобную позицию салафиты обосновывали всегда тем, что Коран, ниспосланный людям Богом, понятен им без всяких интерпретационных ухищрений, ибо абсурдом и богохульством было бы предположение о том, что Бог ниспослал людям непонятное, требующее каких-то сложных истолкований Писание<sup>17</sup>. И не говорится ли в самом Коране о том, что он ниспослан на *ясном* арабском языке?<sup>18</sup>

Например, сказано в Коране: «Не повинуйся неверным...»<sup>19</sup> Понятно. Кто такие неверные (*кафирун, куффар*, единственное число *кафир*)? В Коране тоже есть ответ: «А кто судит не по тому, что низвел Аллах, то это – неверные»<sup>20</sup>. Эта фраза также представляется достаточно понятной, она значит, что неверными являются те, кто судит (или правит, употребленное слово *яхкум* имеет и это значение) не в соответствии с ниспосланным Кораном. В конечном счете салафиты эти и некоторые другие аяты Корана понимают таким образом, что неверными провозглашаются все немусульмане и политические деятели исламских государств, которые судят (или правят) в соответствии с законами, принятыми людьми (парламентами, королями и т. п.). Им настоящий мусульманин не должен повиноваться. Более того, против них нужно вести джихад. «Выступайте легкими и тяжелыми и боритесь своими имуществами и душами на пути Аллаха»<sup>21</sup>, то есть ведите *джихад* (именно это слово употреблено в процитированном аяте), не щадя того, чем владеете, – ни имущества, ни самой жизни.

Но все это кажется таким простым и понятным только на первый взгляд. Уже само по себе цитирование Корана в определенном (внекораническом) контексте может рассматриваться как интерпретация, то есть человеческое понимание Божественной речи. И наверняка является интерпретацией установление некой смысловой связи между опреде-

ленными явлениями современности (например, светским законодательством, парламентом и тому подобное) и отдельными частями коранического текста. Говоря иными словами, салафиты не могут не вступать на путь иджихада, то есть человеческой адаптации Богооткровенной речи к условиям современности. И, кстати, они используют один из приемов правоведения – фикха: «Назидание извлекается из общего смысла, а не из частной причины» (*Аль-ибра би-умум аль-ляфз, ля би-хусус ас-сабаб*), что означает: смысл того или иного положения Корана определяется общим значением употребленных выражений, а не тем, по каким конкретным причинам был ниспослан аят. Но этот прием не задан в самом Коране, поэтому он может подвергаться сомнению, и ему может быть противопоставлен другой принцип – выяснение того, что называется в фикхе *причинами ниспослания [аятов Корана] (асбаб ан-нузуль)*. Тогда может оказаться, что приведенные выше положения Корана связаны с некими конкретными обстоятельствами пророческой миссии Мухаммада, Божьего Посланника, которому был Богом ниспослан Коран, и имеют не общее, а частное значение. Более того, если будут использованы другие приемы фикха, например сравнение более поздних, отменяющих (*насих*), и более ранних, отмененных (*мансук*), аятов Корана, вполне возможна ситуация, при которой из Корана могут быть извлечены иные положения, на основе которых могут быть сделаны практические рекомендации, по смыслу противополож-

ные тем, что постулировались выше.

Вспомним еще об одной проблеме – относительной количественной ограниченности положений, регулирующих все аспекты жизни мусульманина. Салафиты не могут выдерживать линию на то, чтобы ограничиться только текстами Корана и правильной Сунны в качестве единственных источников всех практических норм и рекомендаций в современных условиях. Строго говоря, салафиты приходят к тому, против чего боролись. Они вынуждены в полной мере использовать человеческий фактор для понимания результатов Божественного Откровения. Они не только интерпретируют Писание и Сунну, но и обращаются к салафитскому наследию прошлого. Салафитских авторов в прошлом было достаточно, ведь салафизм, как уже отмечалось, – явление не новое. Пожалуй, самый популярный автор у современных салафитов – это неоднократно упоминавшийся выше Ахмад Ибн-Таймийя. Исследователи достаточно давно, еще в начале восьмидесятых годов, обратили на это внимание, характеризуя его как «отца исламской революции»<sup>22</sup>. Салафитские фолианты – неотъемлемая часть интерьера для исламских экстремистов. На одной из самых распространенных фотографий Усамы бен Ладена он изображен с автоматом через плечо на фоне стеллажей с книгами в золоченых переплетах. Это традиционная салафитская библиотека с трудами Ибн-Таймийи, Ибн-Кайима аль-Джавзийя и других.

Но в случае массированного использования салафитско-

го наследия положения современного салафизма – притом, что они реально утрачивают прямые привязки к вечным Богооткровенным текстам, – приобретают черты анахроничности, оказываются подчиненными логике прошлого<sup>23</sup>. Оказывается, что, следуя положениям салафитского наследия, современные салафиты применяют результаты иджтихада, которые в своем обязательно присутствующем человеческом, субъективном содержании обуславливались конкретными обстоятельствами бытия того или иного салафитского авторитета прошлого.

Например, обязательность для мусульманина вести джихад против неверных обосновывается с привлечением мнений салафитских авторитетов прошедших эпох. Так, в феврале 1998 года в одном из пакистанских городов состоялась пресс-конференция, в которой участвовали руководители салафитских объединений Усама бен Ладен, а также Айман аз-Завахири, один из руководителей египетской организации «Священная война» (*Аль-Джихад, Аль-Гихад*); Рифаи Ахмад Та-ха, лидер египетской «Исламской группы» (*Аль-Джама'а аль-исля-мийя*); Мунир Хамза, секретарь Ассоциации пакистанских улемов (*Джаммат-уль-Улема-е Пакистан*); Фадль-ар-Рахман Халиль, глава «Движения ансаров» (*Харкат-уль-ансар, Пакистан, действует в индийском штате Джамму и Кашмир*); Абд-ас-Салям Мухаммад Хан, глава движения «Священная война» (*Джихад*) в Бангладеш. Они заявили о создании «Всемирного исламского

фронта борьбы против иудеев и крестоносцев» (*Аль-Джаб-ха аль-ислямийя аль-алямийя ли-киталь аль-яхуд ва-с-са-либийин*). Главная заявленная цель фронта – ведение джихада против Соединенных Штатов, Израиля и иудеев в любой точке земного шара. Они же издали фетву о том, что индивидуальной обязанностью (*фард айн*) каждого мусульманина, у которого есть такая возможность, является убийство американцев и их союзников – как гражданских, так и военных – в любой стране мира. Это ответ на оккупацию Соединенными Штатами и Израилем Святых мест ислама, их агрессию против исламских стран. Текст этой фетвы<sup>24</sup> весьма интересен в свете рассматриваемой проблемы. Необходимость борьбы с американцами обосновывается ссылками не только на Коран и Сунну, но и на средневековые салафитские авторитеты – Ибн-Кудаму, аль-Кисаи, аль-Кур-туби и Ибн-Таймийю (его имя в фетве не упоминается, он назван там *шейхом Ислама*).

Обязанность мусульман вести джихад (тракуемый как вооруженная борьба) против мусульманских правителей, которые, по их оценке, отступают от ислама, салафиты обосновывают (или выводят), обращаясь к фетвам того же Ибн-Таймийи. Особую популярность приобрели у них так называемые «фетвы против татар» (так в эпоху Средневековья арабоязычные мусульмане называли тюркско-монгольских завоевателей, которые в XIII веке, после захвата всех мусульманских территорий к востоку от Сирии, приняли ислам суннитского толка)<sup>25</sup>.

Салафитское наследие оказывает серьезнейшее воздействие на идеологию и политический курс салафитских движений. Так, враждебность движения «Талибан» к шиитам может объясняться, как это нередко делается, тем, что это суннитское по своей общей ориентации движение пользуется поддержкой геополитических конкурентов шиитского Ирана в Центральной Евразии – по преимуществу суннитских Пакистана и Саудовской Аравии<sup>26</sup>. Но нельзя игнорировать заданности антишиитской настроенности этого движения тем, что оно восприняло эту враждебность как составную часть салафитского наследия<sup>27</sup>.

Иначе говоря, для того чтобы внешний наблюдатель (исследователь, политик) мог правильно понять нюансы идеологии какого-то салафитского движения и, если удастся, предсказать действия этого движения на перспективу, ему недостаточно рассмотреть общественно-экономические и политические условия, в которых это движение возникает и функционирует. Для этого нашему наблюдателю нужно стряхнуть пыль со средневековых трактатов того же Ибн-Таймийи и там поискать возможные ориентиры. Но и это еще не все.

Именно здесь, в обращении к салафитскому наследию, проявляется коренная непоследовательность салафитского движения. Притом, что салафизм по замыслу есть обращение к Корану и правильной Сунне, то есть к Божественным источникам норм, в реальности он представляет собой обра-

щение к человеческим источникам (к Ибн-Таймийе и всему наследию салафизма). И оказывается, что обосновываемая салафитами обязательность для мусульманина вести джихад против правителей-вероотступников (будь то Хосни Мубарак в Египте, Ислам Каримов в Узбекистане, Магомед-Али Магомедов в Дагестане и другие) обосновывается не обращением к вечному, абсолютно истинному (ибо Божественному) источнику, а к источнику человеческому и потому, очень вероятно, ошибочному. Ведь, строго говоря, надо еще доказать, что Ибн-Таймийя не ошибался, когда составлял свои «фетвы о татарах», либо признать беспорочность этого ученого и безошибочность всех его суждений, что в исламе невозможно. Беспорочностью (*исма*) характеризовался только один человек – Божий Посланник, Пророк Мухаммад.

И в связи с этим – еще один момент, исключительно важный для понимания политической практики в странах распространения ислама. Радикальные (или экстремистские) идеи, содержащиеся в салафитском наследии, в случае возрождения этого наследия или его имплантации в общественное сознание вполне могут приобретать некое практическое, организационное выражение и там, где отсутствуют социально-экономические и политические условия для радикализма или экстремизма. Так, отмечалось, что работы Ибн-Таймийи были буквально настольными книгами экстремистов в 1970-1980-х годах в Египте (организации «Джихад» и «Исламская группа»), Саудовской Аравии (ваххабитская группа

Джухаймана аль-Отейби, совершившая захват главной мечети *Аль-Масджид аль-Харам* в Мекке в ноябре 1979 года)<sup>28</sup>. По свидетельству людей, встречавшихся с руководителем дагестанских ваххабитов Мухаммедом Багавутдином у него дома, трактаты Ибн-Таймийи занимают (точнее сказать, занимали) центральное место в его библиотеке. Активнейшими распространителями салафитского наследия в последнем десятилетии XX века стали «арабские афганцы», в том числе на территории России. Печально знаменитый Хаттаб – салафит. Конечно, боевики, совершившие летом 1999 года нападение на Дагестан, вероятнее всего, и слыхом не слыхивали об Ибн-Таймийе. Но удуговский сайт «Кавказ» предоставляет пользователю в обилии именно салафитские материалы<sup>29</sup>. Для того чтобы установить их происхождение, достаточно сравнить содержание удуговской «Исламской библиотеки» с материалами интернетовского сайта, принадлежащего, вероятнее всего, «Лиге исламского мира», где помещено множество материалов салафитских авторов – от того же Ибн-Таймийи до недавно скончавшегося верховного муфтия Королевства Саудовская Аравия Абдуль-Азиза бен База<sup>30</sup>. Пусть и сайт в Интернете не показатель проникновения салафитского наследия на Северный Кавказ. Тогда можно обратиться к свидетельству, опубликованному в доступных СМИ. Например, необходимость вести джихад в Дагестане обосновывалась дагестанскими ваххабитами не только

ссылками на Коран и Сунну, но и на Ибн-Таймийю<sup>31</sup>. До конкретного потенциального салафита – возможного будущего участника группировки, которая прибегает к вооруженному насилию в конкретном месте и в конкретное время, – салафитское наследие доводится пропагандистами в виде лозунга или призыва, который провозглашается нормой или установлением ислама как такового.

Радикализация мусульманского сообщества в подобных случаях происходит не по схеме: *обострение социально-экономических проблем – поиск идеологического выражения – исламский радикализм в форме салафизма*, а по другой: *пропаганда салафитских идей – исламский радикализм*.

Распространение салафитских идей облегчается в разных зонах расселения мусульман-суннитов из-за его *трансмазхабности*: салафизм не привязан жестко к какому-либо одному суннитскому *мазха-бу*<sup>32</sup>. Салафиты обращаются к раннему исламу как бы через голову основателей-эпонимов мазхабов. В этом один из секретов достаточно успешного распространения ваххабитского салафизма на российском Северном Кавказе, где распространен по преимуществу шафитский мазхаб исламского права – фикха<sup>33</sup>.

# Салафитская трактовка джихада

Есть одна тема, которая в последнее время стала, пожалуй, главной в теоретических разработках мусульман всего мира. Это – *джихад*, или священная война мусульман на пути Бога (*аль-джихад фи сабиль Аллаха*). Эта тема особенно актуализировалась в связи с так называемым радикальным исламом, или исламизмом. Появилось целое направление мысли и действия – *джихадизм*, или джихадистские исламистские группировки, которые ставят своей целью ведение вооруженной борьбы (именно так они трактуют *джихад*) с целью установления «истинно исламской власти» либо в исламских странах, где, по их оценке, правят вероотступнические режимы, либо там, где власть над мусульманами принадлежит немусульманам. Все джихадисты-сунниты принадлежат к салафитам.

Традиционным для ислама является разделение на Великий и Малый джихад, которое восходит к одному из хадисов Пророка. По возвращении с битвы при Бадре (624 год), в которой победили мусульмане, он сказал: «*Мы вернулись с Малого джихада – к Великому джихаду*». Распространенное объяснение этих слов Божьего Посланника заключается в том, что вооруженная борьба (то есть Малый джихад) не является для мусульманина первой и главной. Главной же борьбой (Великим джихадом) является борьба человека с са-

мим собой, с «душой, приказывающей совершать зло», то есть нравственное самосовершенствование.

Современные исламские теоретики умеренного направления трактуют джихад в целом именно как моральный процесс борьбы мусульманина с самим собой. «*Джихад в исламе*, – пишет современный египетский исламский теоретик умеренного направления, – полностью определяется хадисом Пророка, обратившегося к верующим после битвы при Бадре, в которой они одержали победу: „*Мы вернулись с Малого джихада – к Великому джихаду*“. И война против врагов, [в которой подвергают риску] жизнь и имущество, это – меньший, малый джихад с точки зрения правильного ислама. Что же касается настоящего Великого джихада, то это сопротивление души испытаниям, преодоление человеком порицаемых [свойств характера и поведения], содействие тому, чтобы нрав [человеческий] возвышался, приучение собственного духа к щедрости»<sup>34</sup>.

Но салафиты отвергают разделение на Великий и Малый джихад и соответственно утверждение о том, что джихад в исламе полностью определяется приведенным выше хадисом Пророка. Проследим заходом их мысли<sup>35</sup>.

Несмотря на то что рассмотренное выше положение приводится в хадисе Пророка, оно может быть опровергнуто во многих отношениях.

*Первое.* Доказательность именно этого хадиса неприемлема, если следовать строгим правилам рассмотрения тех вы-

сказываний, которые приписываются Пророку. Этот хадис приведен аль-Хатибом аль-Багдади в его книге «История Багдада» со ссылкой на Яхйю Ибн-аль-Аля'. Он не может рассматриваться как довод, так как его *иснад* (то есть цепочка передатчиков от Мухаммада до того человека, который записал и стал далее передавать этот хадис) является *слабым*, согласно особой шкале оценок хадисов, применяемой в фикхе. Суждение о слабости этого хадиса высказывали авторитетные авторы – аль-Байхаки, а также ас-Суюти в своей книге *Аль-Джами' ас-сагир* («Малое собрание»). Кто-то может сказать, что слабые хадисы принимаются в качестве доказательства в отношении дополнительных добродетельных действий<sup>36</sup>. Но это соображение неприемлемо в данном случае, так как мы не верим, что джихад может быть дополнительным (то есть факультативным, необязательным. – А.И.) действием.

Более того, упомянутый в качестве источника Яхйя Ибн-аль-Аля' является личностью достаточно сомнительной. Ибн-Хаджар аль-Аска-лани в своей книге *Ат-Такриб* («Приближение») сообщает о нем, что он «обвиняется в сочинении фальшивых хадисов»<sup>37</sup>. Аз-Захаби в книге *Аль-Мизан* («Весы») отмечает, что различные авторитеты считали упомянутого Яхйю *слабым* передатчиком хадисов, а Ахмад Ибн-Ханбаль сказал, что он является «лжецом и сочинителем фальшивых хадисов».

*Второе.* Рассматриваемый хадис находится в явном про-

тиворечии с ясными аятами Корана, в которых говорится следующее: «Те из верующих, которые отсиживаются дома, не испытывая тягот, не равны [по воздаянию Аллаха] тем, кто сражается во имя Аллаха (*аль-муджахи-дун фи сабиль Аллах*), жертвуя своим имуществом и жизнью. Аллах возвысил тех, кто жертвует своим имуществом и жизнью, на целую степень над отсиживающимися дома. Хотя Аллах обещал наибольшее благо всем [верующим], Он отличил усердствующих (*аль-муджахи дун*, то есть, буквально, муджахедов. – *А.И.*) от отсиживающихся дома великим вознаграждением – степенями [поощрения] от Него, прощением и милосердием. Аллах – прощающий, милосердный»<sup>38</sup>.

*Третье.* Рассматриваемый хадис противоречит многим хадисам, которые характеризуются как *мутаватир*, то есть переданные по нескольким независимым одна от другой цепочкам от Пророка вплоть до тех людей, которые этот хадис зафиксировали после устной передачи в течение какого-то времени (примерно 150–200 лет). Вот несколько таких хадисов. «Утро или вечер, проведенное на пути Бога, лучше, чем весь [дольний] мир с тем, что в нем есть» (приводится в сборниках достоверных хадисов аль-Бухари и Муслима). «Быть один час в боевых порядках на пути Бога лучше, чем быть [на молитве] шестьдесят лет». «О, Божий Посланник! Почему верующие подвергаются [Божьему] испытанию [после смерти] в саванах, за исключением геройски погибших (*шухада'*)?» На это Пророк ответил: «Звон мечей над его (по-

гибшего за веру. — А.И.) головой был для него достаточным испытанием».

Таким образом, делают заключение ученые-салафиты, *нет в исламе никакого разделения на Малый или Великий джихады, а есть один джихад, который представляет собой военные действия против неверных — кяфиров.*

В приведенных выше рассуждениях решающую роль играют два момента, во-первых, обращение к Священному Писанию (Корану) и Преданию (Сунне), во-вторых, делаемые на основе этих источников заключения. Указанные заключения, что очевидно, являются *человеческими интерпретациями Богооткровенных источников.* И уже сам подбор отрывков (при умышленном или случайном игнорировании других, при особой компоновке этих отрывков в современном тексте, при использовании этих отрывков в иных, чем сами Богооткровенные источники, контекстах) свидетельствует о том, что это есть не что иное, как специфическая форма интерпретации Корана и Сунны. Еще один признак приведенных рассуждений — стремление понять (и объяснить читателю) смысл джихада в исламе именно в опоре на Богооткровенные источники, а не на, предположим, так называемый *здравый смысл*, так называемые *рациональные доводы*, так называемый *политический прагматизм* и тому подобное. Здравый смысл (ограниченное человеческое понимание, сформировавшееся на основе интуиции или навязанное обществом) не может быть использован при пони-

мании речи Всемогущего Бога, который «творит, что пожелает». Что касается рационализма, то это вообще исключительно сложный вопрос, и только люди, никогда не читавшие исламских теологических и законоведческих трактатов, могут говорить об «иррационализме» исламских мыслителей. Иное дело, что рационализм мыслителей ислама был ориентирован на экспликацию (понимающее истолкование) Богооткровенных текстов – в отличие от, скажем, западноевропейских рационалистов, которые ставили перед собой задачу объяснения природы, общества и мышления. Наконец, четко не просматривается и политический прагматизм: вполне можно представить, что приведенные выше рассуждения салафитов почерпнуты не из сочинений конца XX века, а из книг, скажем, XII века.

Для сравнения, не столько в отношении содержания, сколько в методологическом отношении, рассмотрим ход мысли еще одного автора – бывшего депутата Государственной Думы Федерального собрания РФ Надиршаха Хачилаева. Он утверждает, что джихад имеет три ступени. Первая ступень – это Высший джихад, в котором мусульманин должен пребывать всегда. Это – *джихаду нафс*, «борьба с самим собой, со своими недостатками, со своим невежеством и вытекающим из него неверием». Вторая ступень – Большой джихад, «систематическое овладение и распространение научных знаний, как богословских, так и по изучению материального мира, как разумной созидательной деятель-

ности всевышнего Аллаха». И наконец, третья ступень – это «джихад, в том случае, когда мусульманин вынужден защищать себя от агрессивного зла неприятеля, а также когда мусульманин борется на пути Аллаха, не пожалев своей жизни, и это – основной, классический джихад, то есть священная война против неверия и тирании куфра (неверия. – *А.И.*), в борьбе с которым необходима вера в происхождение всего по воле Аллаха и вера в ахират, в последнюю жизнь, куда мы уйдем по воле Аллаха». Вывод автора: «Отводить священную войну за веру на третью ступень джихада нельзя, она есть основная и самая большая ступень, через которую испытывается глубина имана (веры. – *А.И.*) и к которому должны присовокупиться многие и лучшие качества верующего мусульманина»<sup>39</sup>.

Притом, что нет оснований отрицать наличие у автора религиозного рвения и искреннего стремления понять (и объяснить другим) то, что такое «основной, классический» джихад (кстати сказать, употребляемые им в отношении этой формы джихада определения не соответствуют шариатским понятиям, в системе этих понятий невозможно представить выражение *классический*), он не приводит доводов, основанных на Коране и Сунне<sup>40</sup>, и имплицитно (неявно) основывает свои рассуждения и окончательный вывод на соображениях здравого смысла<sup>41</sup>. Строго говоря, эти рассуждения находятся вне шариатского поля – не потому, что они верны

или не верны, а потому, что они, даже, возможно, совпадая в чем-то с некоторыми интерпретациями проблемы джихада, строятся не по правилам иджтихада.

# Кто прав?

На этот вопрос нет и не может быть однозначного ответа. Оба утверждения – и то, что джихад в исламе есть мирный труд, и то, что джихад есть обязательные для мусульманина военные действия против неверных, – правильны в той степени, в какой они соответствуют Корану и Сунне Божьего Посланника. Или в иной формулировке: в той степени, в какой правильно или неправильно был осуществлен идж-тихад, то есть была реализована интерпретация избранных мест из Корана и Сунны. Однако установление степени их соответствия Божественному Откровению может быть осуществлено только одним способом – опять-таки через иджтихад. И эта оценка тоже будет оценкой человеческой и, следовательно, неокончательной и неабсолютной. Она может приниматься, а может и отвергаться – так же как мусульманином может быть выражено согласие как с одним тезисом, так и с другим.

Мусульманин имеет право и обязан осуществлять иджтихад. Но окончательное суждение об истинности результатов иджтихада может дать только Бог. На этот счет существует достоверный хадис Пророка Мухаммада: *«Если выносящий суждение вынес суждение<sup>42</sup>, [тем самым] совершил иджтихад и попал в цель, то ему двойное воздаяние [от Бога]. А если выносящий суждение вынес суждение, [тем самым] со-*

вершил иджтихад и ошибся, то ему [простое] воздаяние [от Бога]». (Иза хакама аль-хакиму фа-дждахад, сумма асаб, фа-ля-ху аджран. Ва иза хакама ва-дждахад, сумма ахтаа фа-ля-ху аджр.) Из хадиса со всей очевидностью следует, что иджтихад – деяние похвальное, но оценить правильность иджтихада и вознаградить муджтахида соответствующим образом может только Бог.

То же самое касается и тех группировок (сект – *фирак*, единственное число *фирка*, общин – *миляль*, единственное число *милля*), на которые расколота мусульманская умма в целом из-за различий во взглядах, применяемых нормах и тому подобное. В достоверных хадисах Пророка о расколе его уммы на 73 секты говорится о том, что всем им суждено гореть в адском пламени, кроме одной-единственной. При рассмотрении этого хадиса важен один момент. Вопрос о том, какая секта спасется от геенны, а какая нет, откладывается до времени Страшного суда, и определение этого вопроса, разумеется, принадлежит только Богу. Тем самым никто, кроме самого Бога, не может утверждать вплоть до Судного дня, что некая группа мусульман не имеет права называться и быть мусульманами, если эта группа верует в Единого и Единственного Бога, его Пророка, Ангелов и джиннов, посмертное воздаяние – рай и ад и так далее.

Тем самым ислам, как это всегда было на протяжении его истории, оказывается внутренне разнообразным и динамичным. Он не исключает, а предполагает поиски истины

и споры о ней. При этом сторонники разных взглядов остаются мусульманами, то есть людьми, принадлежащими к одной общине. Пожалуй, в этом один из секретов постоянного изменения ислама – религии вечной и изменяющейся. Возможно, именно это и имел в виду Пророк Мухаммад, когда сказал в одном из хадисов: *«Расхождение в моей общине – [Божья] милость» (Ихтиляфум-мати рахма)*.

Из признания того факта, что все направления ислама в принципе равноправны, могут быть сделаны разные выводы. *Вывод первый* заключается в том, что истинны, имеют право на существование в качестве соответствующих Корану и Сунне любые формы ислама, любые интерпретации тех или иных положений и норм этой религии. Но при этом важно иметь в виду, что подобного рода нормы ислама являются результатом *человеческой* деятельности. И тот же салафизм – это не прямой результат Божественного Откровения, не то, что дано Богом именно в такой и не в иной форме людям, а человеческая интерпретация (*одна из возможных и имеющих право на существование интерпретаций*) Богооткровенного Писания и Сунны Божьего Посланника. Естественно, в доброй ли вере или из иных соображений утверждается, что именно та или иная конкретная форма ислама и является исламом как таковым. Кстати сказать, в одном из вариантов хадиса о 73 сектах говорится, что спасется от адского пламени всего одна, но в дольней жизни, пока не настал Судный день, каждая из 73 утверждает, что она-то и есть та,

которой уготовано спасение. (*«...И все они станут претендовать на то, что они-то и являются той одной, спасенной».*)

Эта ситуация внутреннего плюрализма в исламе обусловлена *неизбежным присутствием человеческого фактора* в исламском нормотворчестве и нормоприменении.

# Салафитская практика

Салафизм не существует только как некая система представлений. Он реализуется в деятельности соответствующих организаций. Салафитские группировки отличаются тем, что в их учении, которое они расценивают как единственно правильную трактовку ислама, присутствуют два непеременимых, системообразующих, органично присущих салафизму положения – о *такфире* и *джихаде*. *Такфир* – это обвинение в неверии (по-арабски *куфр*) всех тех, кто не согласен с салафитами. При этом важно подчеркнуть, что главным объектом *такфира* не являются немусульмане, ведь они с точки зрения ваххабитских салафитов и так *кяфиры* – неверные. Целью *такфира* являются мусульмане. Другими словами, салафиты провозглашают *кяфирами* всех *мусульман* (подчеркну это особо еще раз), которые не следуют той специфической интерпретации ислама, которую салафиты провозглашают единственно правильной. А в этом случае мусульмане, которых салафиты обвиняют в неверии – *куфре*, приобретают, по оценке самих салафитов, статус *вероотступников* (по-арабски *муртадд*), то есть людей, которые были мусульманами, а потом отошли от ислама. В отношении же вероотступников в шариатских нормах предусмотрена исключительная мера – смертная казнь или убийство, которое становится похвальным делом для всякого мусульмани-

на. (Правда, кровь вероотступника в шариатских терминах «разрешена» после выяснения действительного положения вещей и троекратного предложения покаяться и вернуться в лоно ислама, но салафиты об этом как-то забывают.) *Такфир* салафиты распространяют на представителей власти в исламских государствах, на правоохранительные органы и силовые структуры, которые это государство защищают и поддерживают, на тех мусульман, которые самим фактом отказа салафитам в поддержке ставят себя в один ряд с правителями-«вероотступниками»<sup>43</sup>. Что касается немусульман как таковых, например иудеев и христиан, то их салафиты-ваххабиты, определенным образом интерпретируя Коран и Сунну, квалифицируют уж подавно как неверных (*кяфи́ров*)<sup>44</sup> – с вытекающими отсюда практическими последствиями.

Еще одно системообразующее положение в идеологии салафитских группировок – особо интерпретируемое понятие *джихада*. Салафитские группировки, во-первых, трактуют *джихад* в первую очередь как вооруженную борьбу, во-вторых, вменяют в обязанность каждому мусульманину (естественно, физически и умственно способному к этому) ведение *джихада*, в-третьих, объектом *джихада* определяются *кяфи́ры*. Но поскольку *кяфи́рами* – неверными – объявляются все, кто не согласен с салафитами, то этот *джихад* ведется в первую очередь против мусульман, в частности против тех, кто не согласен с салафитской трактовкой *джихада*<sup>45</sup>.

В настоящее время существует всемирная сеть радикальных исламских организаций салафитского толка. Для того чтобы получить некоторое представление об этой сети, можно поработать в Интернете, начав движение с сайта SalafiNet<sup>46</sup> и переходя затем через кнопки links ко все новым идеологически родственным группам. В результате выяснится, что салафитских организаций в мире довольно много<sup>47</sup>.

Правда, эти сайты достаточно академичны. Более популярную электронную хрестоматию салафитской мысли можно обнаружить на сайте Al Walaa' wa'I Baraa' (Azzam Brigades)<sup>48</sup>, где собраны, кажется, все салафитские электронные публикации по вопросам такфира и джихада.

Салафиты могут называть себя по-разному: «Джихад» и «Исламская группа» (Египет), «Вооруженная исламская группа» и «Салафитская группа за развитие джихада» (Алжир), «Сторонники шариата» (Великобритания), «Международный фронт борьбы против иудеев и крестоносцев», «Партия исламского освобождения» (*Am-Taxrip*, или просто *Taxrip*) с филиалами в Британии, Сирии, Узбекистане, Таджикистане, Киргизии и так далее, Конгресс «Исламская нация» – «Конгресс народов Ичкерии и Дагестана» – «Исламские правительственные силы» (боевики Шамиля Басаева и Хаттаба на территории Чечни) и тому подобное. Были тут и курьезы. Экстремистская организация, давшая знать о себе в Египте в 1987 году покушениями на бывшего ми-

нистра внутренних дел Хасана Абу-Башу и ряд интеллигентов, назвала сама себя «Спасаящиеся от адского пламени» – *Ан-Наджун мин ан-нар* (вспомним приведенный выше хадис Пророка). Иногда салафиты именовали себя очень просто и без затей – «Мусульмане» (как называли себя члены египетской экстремистской организации, которая получила в СМИ название *Ат-Такфир ва-ль-хиджра*, «Обвинение в неверии – *куфре* и уход от мира»). Но дело конечно же не в названии, а в деятельности салафитских группировок, которая, что важно подчеркнуть, *задана* программными идеологическими установками, облеченными в религиозную (вероучительную и шариатскую) форму, и осуществляется в соответствии с ними.

# Проблема квалификации

Однако проблема квалифицирующего названия рассмотренного течения в исламе (салафизма) существует. И она в некотором отношении высвечивает сущность салафизма. Сами салафиты называют себя либо салафитами (арабское *салафийюн*), либо единобожниками (*му-ваххидун*)<sup>49</sup>, либо просто мусульманами (*муслимун*). И эти названия, вернее, самоназвания достаточно точны – в той мере, в какой они соответствуют верованиям и действиям салафитов в пределах, очерченных шариатскими нормами.

*Революционеры, реформаторы, фундаменталисты, экстремисты, традиционалисты, радикалы и даже модернисты*<sup>50</sup> – вот те наименования-характеристики, которые давались и продолжают даваться *внешними* наблюдателями (например, политиками или исследователями), налагающими на салафитское движение шаблоны, выработанные в иной, неисламской нормативной культуре. Они не в полной мере адекватны рассматриваемому и квалифицируемому объекту. И нет абсолютно ничего странного и неожиданного в том, что салафиты *не узнают себя* в таких характеристиках и чаще всего протестуют против того, чтобы их называли, скажем, *фундаменталистами*.

Но когда салафиты выходят из своего собственного нормативного поля, в котором джихад как обязательная для

мусульманина насильственная, вооруженная борьба против неверных не расценивается как политический экстремизм или даже терроризм, они могут квалифицировать свою деятельность в терминах иной (неисламской, «западноориентированной») нормативной системы. Так, шейх Омар Абд-ар-Рахман, муфтий запрещенной египетской организации «Исламская группа», перебравшийся на жительство в США в 1990 году и осужденный на пожизненное тюремное заключение по делу о взрыве Всемирного торгового центра в Нью-Йорке 26 февраля 1993 года (6 человек убито, 12 ранено, убытки составили примерно 1 миллиард долларов), осуществленном мусульманами, американскими гражданами арабского происхождения, сделал следующее заявление. «Почему мы страшимся слова террорист? Если террористом является тот, кто защищает свое право, то мы террористы. И если террорист – это тот, кто ведет джихад на пути Аллаха, то мы террористы. Нам... предписано быть террористами, так как мы должны собрать все силы для того, чтобы терроризировать врагов Бога. Коран говорит: „...брошу страх“, поэтому мы не боимся, что нас нарекут террористами. Пусть они говорят, что хотят. Они могут сказать: он террорист, он прибегает к насилию. Пусть говорят. Нам предписано готовиться, как только можем, к тому, чтобы терроризировать врагов ислама»<sup>51</sup>

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.