

Ислам и исламизм: пример трансформации религиозности в политику

Марат Фахрисламович МУРТАЗИН

кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Центра постсоветских исследований, Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова Российской Академии наук. Адрес: 117997, Москва, Профсоюзная ул., д. 23. E-mail: mmurtazin@mail.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Муртазин М.Ф. (2018) Ислам и исламизм: пример трансформации религиозности в политику // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 190–205. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-190-205

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются принципиальные различия между исламом как религиозной системой и исламизмом как политической идеологией. Хотя исламизм корнями уходит в религиозную систему ислама, но на каждом последующем этапе развития он пересматривал религиозную составляющую ислама в пользу социокультурных акцентов и все больше трансформировался в политическую идеологию. Особое внимание уделено дифференциации исламизма как политического движения от ислама как религиозного учения. Статья анализирует особенности формирования и развития разнообразных форм исламизма, включая его суннитскую и шиитскую разновидности. Рассмотрена связь исламизма с салафией. Проанализирован процесс активизации исламизма на современном этапе на примере транснациональной египетской организации «Братья-мусульмане». Автор рассматривает социальные причины развития радикальных форм исламизма, которые усиливают политический характер исламистских организаций и движений. Главным противоречием между исламистской идеологией и государством становится проти-

востояние религиозного сознания масс и светского характера государства. Негативным последствием дальнейшей политизации исламизма предстает легитимация насильственных действий против действующих властей и их лидеров. В статье отражены религиозные, исторические и идеологические послы, к которым обращались идеологи радикального исламизма для обоснования своих насильственных действий в форме джихадизма. Дается оценка исламистскому терроризму как экстремистской форме развития исламизма, которая полностью перестает быть религиозно ориентированной по своей сути и становится в один ряд с различными античеловеческими идеологиями.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ислам, исламизм, политика, радикализм, терроризм

Введение

Термин «политический ислам», или его эквивалент «исламизм», получил широкое распространение после Иранской революции 1979 г. и стал одним из наиболее активных компонентов со-

временного политического дискурса. Этим термином стали обозначать новый феномен в форме возглавляемых образованными мусульманскими активистами политических движений, которые выступили за реисламизацию стран с преимущественно мусульманским населением, с одной стороны, и мусульманских миноритарных сообществ во всех остальных частях света, с другой [Roy 2017]. Само движение исламизма зародилось намного раньше, но не находилось в фокусе западного политического и идеологического внимания до того момента, пока не превратилось в серьезный перманентный общественно-политический фактор, объединивший различные слои населения в постоянно расширяющемся мусульманском мире. Исламизм трансформировался в широкое оппозиционное движение, направленное против вестернизации и глобализации. Очень часто истоки современного исламизма видят в том, что с начала XIX в. мусульманская цивилизация оказалась под растущим влиянием западных идей, но до определенного времени на Западе господствовало легковесное, если не сказать пренебрежительное, отношение, в частности со стороны европейских исследователей и востоковедов, к внутримусульманским политическим движениям. Это сдерживало их интерес к изучению взглядов таких сторонников мусульманского возрождения (*нахды*)¹, как Мухаммад Абдо (1849–1905) в Египте, Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839–1897) в Иране и Афганистане, Мухаммад Икбал (1876–1938) в Индии и др. Именно это ученые инициировали свои религиозные и идеологические изыскания для того, чтобы дать отпор

все возрастающему экономическому, политическому и культурному вторжению западной цивилизации в мусульманский мир. Однако сами основатели возрожденчества и реформы в исламе еще не были исламистами в современном понимании, поскольку их главной целью являлось культурное и идейное обновление жизни мусульманского сообщества – уммы, а не решение политических задач. Реформаторы не рассматривали европейские страны в качестве главных виновников упадка исламской цивилизации, а пытались найти имманентное объяснение, почему мусульманские страны оказались в числе отстающих по всем показателям. Панацеей от социально-экономических бед и культурного отставания они считали возрождение ислама и его исконных ценностей, благодаря которым можно было бы трансформировать мусульманский мир так, чтобы его государства заняли достойное место на цивилизационной карте человечества [Ходжсон 2013, с. 938, 961, 992].

После разгрома могущественной Османской империи и раздела ее территории в результате Первой мировой войны на Западе стало превалировать представление, что главный его противник на мусульманском Востоке, владевший частью европейской территории, побежден навсегда. По окончании этой войны весь мусульманский мир оказался разделенным на новые территории под протекторатом или колониальным правлением различных европейских стран. Главными игроками на этом пространстве стали Великобритания, Франция, Италия, к которым позднее неформально присоединились США. Практически до конца Второй мировой войны западный мир

¹ Термин «исламизм» еще не имел широкого хождения в мусульманской среде, поэтому чаще использовались слова «возрождение» и «реформа».

старался не вникать в идеологические процессы, происходившие в различных частях мусульманского мира, считая это делом внутримусульманским и не имеющим отношения к развитию западной цивилизации. В этих условиях идея единства Арабского Востока, и еще шире – мусульманской *уммы*², на основе духовной и религиозной общности продолжала сохраняться в умах просвещенных мусульман и религиозных деятелей. После того как Мустафа Кемаль Ататюрк объявил в Анкаре в 1924 г. о ликвидации халифата, главой которого являлся османский султан, в ходе различных исламских конференций выдвигались идеи возрождения этой формы объединения мусульман, но они не нашли реального воплощения в силу крайней разрозненности мусульманских правящих элит и их лидеров. Тем не менее новая общественно-политическая ситуация в мусульманском мире, лишившемся формально собственного исламского государства, стала причиной формирования религиозно ориентированной оппозиции, которая противостояла колониальному господству Запада и светски ориентированным правительствам новообразованных мусульманских стран.

Ислам и исламизм

Философия исламизма исходит из того, что не только арабы как исконные носители идей ислама, но и все остальные мусульманские народы могут жить на пространстве, имеющем общий религиозно-политический исламский фундамент. Исламизм как феномен современной геополитической ситуации имеет глубокие корни и в исто-

рическом, и в социальном, и в политическом аспектах, поэтому, как пишет российский исламовед А.В. Малащенко, ему «не стоит давать односложное определение» [Малащенко 2006, с. 48]. Поскольку понятия «ислам» и «исламизм» генетически и онтологически тесно связаны между собой, возникает необходимость в научном исламоведческом дискурсе отличать не имеющий по религиозному и догматическому содержанию политической направленности *ислам* как одну из наиболее широко распространенных в мире религий от узко политического и чаще всего негативно окрашенного феномена *исламизма*, который в той или иной мере проявлялся на различных этапах развития мусульманской *уммы*, а также в пределах отдельных мусульманских государств на протяжении более чем 14 веков бытования ислама. В этой области существует навязанный рядом западных и отечественных исламоведов [Grunebaum 1956, pp. 153–169; Батунский 1974] и поддержанный самими мусульманскими исламистами стереотип, что религия и политика в исламе соединяются воедино, поскольку ислам не имеет деления на церковное и мирское. Неразделенность религии и политики в исламе, воплощенную в «теологически-рационалистическом монизме» (по Батунскому), видят в отсутствии института, равнозначного христианской церкви, слитности религиозного и общественного аспектов существования *уммы*, непосредственном участии мусульманских богословов в судебно-правовой сфере деятельности государства и т.п. Однако более беспристрастный и объективный взгляд на эту проблему указывает, что все это было характерно для сред-

2 Понятие «*умма*» в его религиозной трактовке охватывает всех людей, принявших учение ислама, независимо от их этнической, социальной или географической принадлежности.

невекового периода развития мусульманских государств – во времена праведных халифов, Омейядского и Аббасидского халифата, но в ходе формирования и развития Османской империи, Сефевидского и Каджарского государств в Иране религия все меньше вмешивалась в политические дела и отделялась от властных компонентов в существовании мусульманской *уммы*.

Кроме того, более внимательный анализ главных источников ислама и его религиозной практики совершенно очевидно свидетельствует об обратном.

В соответствии с Кораном и Сунной все здание ислама покоится на пяти столпах (*аркан*):

- 1) *шахада* предписывает всякому верующему признавать единственность Бога-Аллаха и посланничество миссию Мухаммада;
- 2) *саяят* обязывает совершать пятикратную ежедневную молитву, а также еженедельную пятничную и праздничные молитвы;
- 3) *закят* предусматривает, чтобы обеспеченные мусульмане отдавали некоторую часть своих урожаев и доходов в пользу нуждающихся;
- 4) *саум* устанавливает соблюдение поста в течение месяца Рамадан;
- 5) *хадж* регламентирует совершение паломничества в Мекку к главному мусульманскому храму.

Из этих пяти предписаний, которые обязательны для всех мусульман, независимо от их принадлежности к течению и направлениям в исламе, не вытекает никаких указаний или предписаний относительно обязательности и необходимости ведения политической деятельности, связанной с обустройством мусульманской общины и жизнью ее рядовых членов. Мусульманин обязан верить в Бога и Его Посланника, молиться, поститься, более обеспе-

ченные из них должны также отдавать часть своего дохода и совершать паломничество. Ислам не вменяет в обязанность верующих исполнение каких-либо общественно-политических функций. Точно так же и вероучение ислама – *акыда* предписывает верить в Единого Бога, Его ангелов, священные писания, посланников, жизнь последнюю и вечную, а также в предопределение, что абсолютно не коррелирует ни с какими общественно-политическими задачами.

Сравнивая эти два комплекса религиозной догматики и практики, можно сделать вывод, что ислам, как и многие другие религии, ставит во главу угла взаимоотношения человека с Богом, веру в существование сверхъестественных и трансцендентных сил и явлений, которые способствуют моральной адаптации верующего к суровой действительности. Рядовой мусульманин не может, а по мнению большинства богословов и не должен, вдаваться во все детали текста Корана. Верующий обязан читать отдельные суры и аяты во время молитвы только на арабском языке, не понятном не только иноязычным мусульманам, но и самим арабам, которые в подавляющем большинстве владеют только арабскими разговорными диалектами, существенно отличающимися от классического языка Корана. Еще более сложная ситуация складывается с Сунной. Она содержит сотни тысяч преданий и высказываний пророка Мухаммада – *хадисов*, большая часть которых признаются «слабыми» – *да'иф*, «подложными» – *мауду'*, «редкими» – *шазз*, то есть нерелевантными ни в религиозной жизни, ни в общественной мусульманской практике. Изучить все тексты Сунны было не под силу даже самым широко образованным мусульманским ученым-энциклопедистам, поэтому очень часто комментирование ха-

дисами разнообразных аспектов жизни уммы предстает как предвзятое и нацеленное на оправдание не свойственных исламу политических феноменов. Таким образом, ислам как религиозное учение в своих главных источниках для основной массы мусульман является духовным наставлением и регулятором духовной жизни, но вовсе не дает им пути и способы решения экономических, общественных или производственных проблем. Именно благодаря такой аполитичности и чисто духовной ориентированности ислам смог обрести и сохранить более 1,7 млрд последователей, которые мирно проживают во всех странах мира и адаптируются к любому общественно-политическому и экономическому строю и режиму.

Истоки исламизма

В совершенно ином виде предстает исламизм как политическая идеология нового времени, которая видит в основе обустройства мусульманской уммы главенство шариата как набора социорелигиозных установок, выведенных в результате богословских изысканий – *иджтихада* мусульманских ученых разных эпох. Хотя свои выводы эти богословы делали на основе текстов Корана и Сунны, но они были уже результатом рационалистического истолкования священных текстов, а не самими религиозными догмами.

В социологическом аспекте исламизм исходит из постулата отстраненности основной массы мусульман от политики. Это объясняется принципом деления уммы на массу – *'амма* и элиту – *хасса*. Согласно этой теории, термины которой впервые упоминаются еще в произведениях Абдаллаха ибн аль-Мукаффа (721–757), мусульманское общество делится на два основных класса: *хасса* (мн. ч. *хавасс*) –

«элита, избранные, особые люди»; *'амма* (мн. ч. *'авамм*) – «масса, простонародье, чернь» [Наумкин 1981, с. 40]. Это деление касалось различий людей и в социальном плане, и в интеллектуальном отношении, и в религиозном и духовном аспектах, а также и в плане участия в управлении политической жизнью общества и государства.

Ислам как абсолютно открытая религиозная система доступен всем массам-*'авамм*, но он оставляет проблемы общественно-политического обустройства уммы за границами религиозного учения. Поэтому с самого начала цивилизационного развития уммы массы-*'авамм* оказались отстраненными от непосредственного участия в решении социально-политических, культурных или интеллектуальных проблем своего сообщества, которые были отданы на откуп элитам-*хавасс*. И именно в интересах этой элиты, а далее и в интересах тех внутренних и внешних общественно-политических сил, с которыми приходилось сталкиваться огромному мусульманскому миру, выстраивалась система социально-политической практики на протяжении всей истории его существования. При этом ислам в той форме, в которой он бытовал среди массы верующих мусульман различного этнического, социального, материального статуса, сохранял только религиозно-обрядовый характер, а институты религиозной организации редко вмешивались в дела власти и государства. Скорее наоборот, религия и ее институты использовались в интересах правящих слоев для управления огромной полиэтнической массой людей, оказывавшихся под властью мусульманских государств.

Мусульманская умма с самого момента своего возникновения в Мекке и Медине столкнулась с необходимостью выстраивания взаимоотношений как внутри себя, так и с внешни-

ми общественно-политическими силами. Среди современных мусульманских исследователей господствует мнение, что уже сам пророк Мухаммад, облеченный божественным откровением, сразу же после переселения-хиджры в 622 г. возложил на себя функцию политического руководителя сообщества племен, живших в городе Йасриб (позднее Медине), и групп переселенцев из Мекки, прибывших сюда вместе с пророком [Мифтах 2003, с. 25]. Таким образом, предтечей исламизма и первым политическим деятелем в исламе можно считать самого пророка Мухаммада, который возглавил новый город-государство в Медине, будучи избранным всеми вождями племен города, включая мусульманские, языческие и иудейские. В основу племенных и общественных взаимоотношений был положен текст договора-сахи́фа, который мединцы заключили с Мухаммадом и его сподвижниками, переселившимися из Мекки. Главным юридическим актом этого договора стало то, что племена Медины принесли клятву верности – *бай'а* Мухаммаду и признали его своим третейским судьей во всех спорах и конфликтах. При этом сам пророк не получил никаких светских титулов и должностей и легитимировал свою власть лишь теократическим авторитетом, благодаря тому что его признавали посланником Аллаха³. Своей главной миссией пророк Мухаммад считал утверждение ислама среди тех племен и народов, которые жили на Аравийском полуострове и близлежащих территориях. В этом он руководствовался многочисленными откровениями, которые он получал от Бога по различным конкретным поводам и со-

бытиям (*асбаб ан-нузул*), и все свои решения соотносил с божественной мудростью.

Из этого можно заключить, что период правления пророка Мухаммада в Медине с момента хиджры в 622 г. до смерти в 632 г. стал примером первой и чистой теократии в истории ислама, когда политическая власть пророка была признана как проявление божественной воли, а не власть силы или общественного выбора. Логическим продолжением чистой теократии стало правление четырех праведных халифов – Абу Бакра (632–634), Умара (634–644), Усмана (644–656) и Али (656–661), которые были не только ближайшими сподвижниками Мухаммада, но и продолжателями его религиозной и политической традиции и практики. Они непосредственно из уст самого пророка воспринимали божественные откровения и были хранителями тех общественных норм и законов, которые воплощались через посланника Аллаха в реальной жизни. Различие между пророком и праведными халифами заключалось в том, что первый имел право и возможность дополнять и даже изменять религиозные положения и общественные нормы от имени Бога, а халифы, которые унаследовали от Мухаммада только политическую власть, но не миссию посланничества и пророчества⁴, могли вносить преобразования в форму и методы управления расширяющегося по территории и числу адептов мусульманского халифата. Их тридцатилетний период правления признается суннитами образцом и идеалом исламского государства в форме праведного халифата, поскольку каждый из этих четырех халифов является

3 Здесь напрашивается параллель с христианским ритуалом помазания Божия на царствование.

4 Согласно аяту 40 суры 33 Корана, богооткровенная миссия окончательно и бесповоротно завершилась со смертью пророка Мухаммада.

праведным (*рашид*). Однако если период правления Мухаммада можно определить как чистую теократию, то праведный халифат после смерти пророка как носителя божественного откровения превратился в опосредованную теократию, в рамках которой праведные халифы могли лишь руководствоваться текстом Откровения в виде Корана и Сунны и личным примером поведения самого посланника Аллаха при решении религиозных и общественно-политических вопросов.

Первоначальным источником исламизма стали взгляды раннемусульманских религиозных лидеров и богословов на проблемы обустройства власти и ее передачи в протогосударстве, которое сформировалось в Медине и к 661 г. объединило под знаменем ислама не только различные племена Аравийского полуострова, но и территории современного Йемена, Ирака, Ирана, Сирии, Ливана, Иордании, Палестины, Египта и Ливии. Это протогосударство-халифат стало объектом идеализации последующих поколений *уммы*, поскольку воплощало в себе пример теократии, где в наиболее явной форме актуализировалась богоданная власть, ниспосланная пророку Мухаммаду через Откровение и унаследованная его ближайшими сподвижниками в лице праведных халифов.

По мнению многих мусульманских богословов, по прошествии 30 лет со смерти пророка и с приходом к власти династии омейядов в 661 г. само мусульманское государство перестало быть теократией, а превратилось в монархию, как было предсказано Мухаммадом в одном из хадисов⁵. Признаки отхода от теократии проявились сразу же после кончины пророка, поскольку,

согласно суннитской традиции, сам он не назначил своего преемника во власти, чем было вызвано возникновение первого крупного раскола в мусульманском сообществе. В ближайшем окружении Мухаммада возник конфликт по поводу того, кто должен стать преемником-халифом посланника Аллаха во главе тогда еще не столь многочисленной и не столь широко распространенной мусульманской общины. Одни из сподвижников выступили за принцип выборности халифа из числа старейших мусульман и членов мекканского племени Курайш, что и было реализовано де-факто сразу же в день смерти Мухаммада. Заложенный этим событием принцип перехода власти на выборной основе лег в основу учения о *халифате* в рамках главного ортодоксального течения в исламе, последователи которого называются суннитами – *ахл ас-сунна*. Другая, меньшая, часть сподвижников предлагала поставить во главе общины двоюродного брата пророка Али ибн Абу Талиба, который был женат на его дочери Фатиме и был отцом внуков Мухаммада, что являлось основанием династического принципа передачи власти. Этот принцип позволял в большей степени сохранить теократические черты правления мусульманского общества и стал основополагающим в учении об *имамате* в рамках оппозиционного суннизму течения шиитов – *ахл аш-ши'а*. Каждое из этих течений со временем выстроило свою особую систему взглядов и идеологием не только в вопросе назначения/избрания правителя, который стал главной причиной раскола *уммы*, но и в сфере богослужения, ритуальной практики, вероучения и толкования Священного Писания. В любом случае, к настояще-

5 В переводе на русский текст хадиса звучит так: «В моей общине халифат просуществует тридцать лет, после чего наступит царствование».

му моменту мусульманская *умма* разделяется на два основных лагеря, первый из которых относится к суннитскому большинству, составляющему приблизительно 90% общего числа, а второй – к шиитскому меньшинству, формирующемуся соответственно только из 10% мусульман.

Вот как характеризуют различия в принципах передачи власти правителя-имамом⁶ мусульманские исследователи: «Сунниты считают, что источником власти имама является решение *уммы* как в виде референдума, так и через выборщиков. Но, даже получая власть от *уммы*, имам обязан признавать суверенитет шариата, и в этом отличие теории власти в исламе от светской демократии, где источником власти и суверенитета является народ. Что касается теократии, то при ней власть правителя исходит непосредственно от Бога, и никто не вправе отстранить его от власти. Шииты утверждают, что имам получает власть от Аллаха, поскольку он может быть назначен только из потомков рода последнего праведного халифа Али ибн Абу Талиба, двоюродного брата и зятя Пророка. Переход власти к имаму не относится к вопросам, касающимся всех членов общины. По мнению шиитов, Пророк не мог оставить без решения вопрос назначения своего преемника-имам или порекомендовать это дело выбору *уммы*, поэтому он сам назначил следующего имама, чистого от грехов больших и малых. По мнению шиитов, предназначением имама является управление людьми в вопросах земной и будущей жизни по тому подобию, как это делал Пророк. Но если Пророк правил от имени Аллаха без посредника, то имам правит от имени Аллаха при посредничестве Пророка» [Ал-Хайят 1999, с. 69].

На основании вышесказанного мы можем заключить, что феномен исламизма начал складываться уже на самом раннем этапе развития ислама и заложил принципиальные различия в вопросы общественно-политического обустройства мусульманской *уммы*. Основным противоречием стала дихотомия выборности правителя или династического принципа передачи власти. В соответствии с этим, рассматривая корни современного исламизма, необходимо концептуально различать исламизм суннитский и исламизм шиитский, которые по-разному трактуют основной вопрос обустройства мусульманского сообщества и исламского государства.

Суннитский исламизм и салафия

Суннитский исламизм берет начало в одной из центральных проблем общественного развития *уммы* после смерти пророка Мухаммада – проблеме передачи религиозно-политической власти. Суннитское направление в исламе легитимировало принцип выборности наместника-халифа, который выступает в качестве заместителя пророка Мухаммада в вопросах управления делами мусульманской *уммы*, а идеалом политического правления в суннизме стал халифат. Именно поэтому возрожденческие теории обновленного исламского государства в современном мусульманском мире фундируются на идее возрождения халифата времен пророка Мухаммада и его сподвижников-асхабов.

Зачастую истоки суннитского исламизма возводят к религиозно-богословскому концепту, который называ-

6 Как сунниты, так и шииты предпочитают называть религиозно-политического руководителя имамом.

ют салафизмом. Этимологически это название происходит от арабских слов *салаф* *салихун*, что на русский язык можно перевести как «поколение праведных предшественников». Учитывая, что по сути сам этот концепт не является политическим, мы предпочитаем использовать арабизированное название *салафия*, которое представляется нам предпочтительным по сравнению с политически маркированным и более русифицированным вариантом «салафизм».

Салафия представляет собой направление исламской религиозной мысли, основанное на понимании Корана и Сунны в соответствии с теми представлениями, которые имелись у *салаф* *салихун*. К ним относятся сам пророк Мухаммад, его сподвижники (ар. *асхаб*), ближайшие поколения «последовавших» (ар. *таби'ун*) и «последовавших за последовавшими» (ар. *атба' таби'ин*). На последних *салаф* *салихун* прекратились. Салафия – не отдельное религиозное течение в исламе, как суннизм и шиизм, и не отдельная религиозно-богословская школа (*мазхаб*), каковыми в суннизме являются ханафиты, шафииты, маликиты, ханбалиты. Салафия сформировалась как религиозная концепция суннитских мусульманских богословов и правоведов, которые выступали за строгое выполнение изложенного в Коране и достоверных хадисах и предписывали пользоваться только авторитетными источниками, переданными со слов *салаф* *салихун*. Салафия в богословском дискурсе выступала, прежде всего, против многочисленных религиозных нововведений – *бид'ат*, которые появились уже в первые столетия существования ислама, но первоначально мало затрагивала вопросы общественно-политического устройства *уммы*. Однако главные особенности салафитских трактовок положений Корана и Сун-

ны, а именно – нетерпимость к любым нововведениям как в религиозной, так и в общественной сферах, категорическое отрицание рациональных подходов в богословских вопросах, если они хоть в чем-то противоречили мнению *салаф*, – трансформировались впоследствии в общественно-политические идеи, вытекающие из этих религиозных установок. В *теологическом* плане салафию можно рассматривать в качестве одной из богословских концепций мусульманской мысли наравне со многими другими, включая *мутазилизм*, *суфизм*, *фалсафу*, *калам* и пр., но ее истоки находятся не в политической, точнее исламистской, а в религиозно-богословской сфере, поскольку ранняя салафия не решала вопросы передачи власти, общественно-политического и экономического устройства жизни *уммы*.

С течением времени положения салафии стали активно использоваться более поздними мусульманскими идеологами, которые стали вторгаться в сферу политики и властных отношений как внутри различных мусульманских государств, на которые распался первоначальный единый халифат, так и в вопросах их внешних связей. Идеологические взгляды и общественная деятельность таких ученых, как Ибн Таймия (1263–1268), Ибн ал-Каййим (1292–1350), Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб (1703–1792), трансформировали салафитские концепции в один из компонентов идеологии исламизма. Именно эти богословы стали предшественниками современного исламизма, их взгляды и сочинения составляют религиозную основу подавляющего большинства современных радикальных и экстремистских исламистских движений и организаций, включая «Аль-Каиду» и «Исламское государство» (запрещены в РФ). Таким образом, хотя современный суннитский исламизм

и имеет определенные онтологические связи с салафией, но они не являются полностью идентичными друг другу, поскольку первый концепт чисто политический, а второй тяготеет к религиозной составляющей.

Большинство суннитских исламистов-теоретиков второй половины XX в. во главе с Абу ал-Аля ал-Маудуди (1903–1979) выдвигали идею воссоздания исламского государства, в котором верховенство власти-*хакимийя* будет принадлежать Аллаху. «Верховенство власти во всех смыслах принадлежит только Аллаху, поскольку Он является истинным правителем в реальной действительности» [Ал-Маудуди 1985, с. 137]. При этом главный идеолог салафитского исламизма выделяет два вида верховенства власти: законодательное и политическое. Законодательная власть воплощена в положениях шариата, который является прерогативой самого Аллаха, но политическая власть реализуется людьми путем выполнения богоданных положений шариата. Очевидно, здесь ал-Маудуди пытается найти компромисс между кораническим установлением всемогущества Аллаха и реальной практикой политического обустройства современного общества, но его тезисы пока не находят реального воплощения.

Шиитский исламизм

Шиитский исламизм имеет более глубокие исторические корни, поскольку происходит из главной идеи шиизма об особом, благословенном самим Богом праве на руководство мусульманским сообществом-*уммой* зятем пророка Мухаммада Али ибн Абу Талибом (ум. 661) и его потомками, которые получили в шиизме почетный титул *Аль аль-Байт* – «Род Дома Пророка». С первых лет существования мусульманско-

го государства шиизм занял место религиозно-политической оппозиции, которая изначально признала незаконным избрание Абу Бакра, Умара и Усмана халифами посланника Аллаха. Приход к власти Али после убийства Усмана в 656 г. стал причиной первой гражданской войны в мусульманском государстве, которая навсегда разделила единую *умму* на два противоборствующих лагеря и привела к власти династию омейядов. Они, по мнению многих суннитских и шиитских богословов, не только отступили от принципа выборности халифа или принадлежности имама к *Аль аль-Байт*, но и узаконили монархическую династию в рамках исламского халифата. После омейядов монархии продолжили свое существование вплоть до наших дней. Сохранение монархического правления в современном исламском мире часто используется исламистами, чтобы обвинить не только республиканские, но и монархические режимы современного мусульманского мира в отступлении от норм шариата.

Идеи шиитского исламизма основаны на учении об *имамате*, которое канонизирует и в религиозном, и в политическом аспекте передачу власти только внутри рода Али. Оно было разработано в антиомейядских сочинениях шиитских богословов, которые придали интерпретации отдельных коранических текстов и хадисов политическое звучание. Тем самым они провозгласили «божественную природу» власти рода Али, а последующих имамов-правителей объявили продолжателями «божественного руководства» пророка Мухаммада, подкрепив это учением об эманации «божественного света» в души имамов. Согласно шиизму, имамы не нуждаются в каком-либо земном источнике власти, каким для суннитов является *иджма* – единогласие *уммы* при выборе правителя-халифа. По

мнению шиитских богословов, имамы, являясь наместниками самого Аллаха, безгрешны и чисты в своих деяниях, поэтому их право на власть является неоспоримым. Шиитский исламизм лег в основу религиозно-политической идеологии иранской революции 1979 г. В обновленном виде доктрина имамата воплотилась в идеологии «*веляят-е факих*», которая обосновывает право аятоллы как носителя высшей духовной субстанции на власть в современном Иране [Прозоров 2004, с. 279–285].

Исламизм в новой истории

Одной из первых и наиболее известных во всем мире организацией исламистского характера следует считать запрещенное в РФ движение «Братьев-мусульман» (БМ), возникшее в Египте в 1928 г. Идейный основатель и лидер БМ Хасан аль-Банна (1906–1949) выступал за чисто просветительский характер этого движения, но уже в 1932 г., после первой конференции БМ, началась его усиленная политизация [Ражбадинов 2004, с. 44]. В последующие годы филиалы БМ и аффилированные с ними организации появились не только в арабских странах, но и во многих других странах суннитского мусульманского мира, что стало ярким проявлением растущего международного характера современного исламизма. Параллельно с БМ в различных странах мусульманского мира в середине XX в. развернули свою деятельность и другие международные исламистские организации, наиболее известными из которых стали запрещенные в РФ *Таблиги Джамаат* («Группы призыва»), созданная в Индии, и *Хизб ат-тахрир аль-ислами* («Партия исламского освобождения»), основанная в 1953 на территории Палестины [Муртазин 2017, с. 111–114].

Тем не менее вплоть до 70-х гг. XX в. исламизм оставался в тени националистических политических процессов, которые были связаны с борьбой мусульманских народов за освобождение от колониальной зависимости. Как на арабском Востоке, так и во многих других частях мира ислама во главе освободительных движений стояли национально-политические организации, к которым самым тесным образом примыкали офицерские группы. Сама идеология освободительной борьбы была национальной, в меньшей мере классовой, но отнюдь не религиозной. Более того, подавляющее большинство новых лидеров освободившихся арабо-мусульманских стран, начиная с Гамаля Абдель Насера, всячески пресекали любые попытки исламистских организаций влиять на политическую жизнь, хотя и признавали ислам как основу культурной и духовной жизни своих стран. Наиболее показательным в этом отношении является положение БМ в Египте: организация поддержала революционный переворот Насера 1952 г., но в последующие годы была подвергнута жесточайшим репрессиям, вплоть до казни руководителей [Ражбадинов 2006, с. 179–192].

Исламизм и джихадизм как его радикальная форма

В Египте в середине 50-х гг. XX в. возникли первые религиозно-экстремистские организации, которые трансформировались из умеренного крыла БМ в такие, как *Аль-Гамаа аль-исламия* («Исламская группа»), *Аль-джихад аль-ислами* («Исламский джихад»), *Ат-такфир валь-хиджра* («Объявление безбожниками и переселение»). Одна из главных причин подобных трансформаций заключалась в том, что движение БМ, обладавшее сильным влия-

нием в среде религиозно-ориентированного населения египетской провинции, стало серьезной политической оппозицией новой светской власти, во главе которой встала военная элита из крупных городов. В конечном итоге антагонизм между секулярным и исламистским трендами дальнейшего развития арабо-мусульманского общества привел к тому, что исламисты в подавляющем большинстве подверглись преследованиям и гонениям и многие из них оказались в местах заключения.

Джихадистские движения строили свой религиозно-политический концепт на триаде: *хиджра*, *такфир*, *джихад*. Они выдвигали шариат как комплекс основополагающих религиозных и социальных доктрин, нацеленных на реализацию нового общественно-политического обустройства мусульманской *уммы*. По мнению сторонников джихадизма, восстановить религиозную идентичность любого мусульманского сообщества возможно только путем силовых и насильственных действий, направленных против внутренних и внешних врагов ислама. Первым шагом, необходимым для борьбы за установление исламского порядка, джихадисты выдвигали *хиджру* как самоизоляцию от общества, в котором правят чуждые исламу светские законы, нормы общественного поведения и культурные традиции. Само слово *хиджра* обозначает переселение пророка Мухаммада из языческой Мекки в Медину в 622 г. Джихадисты стремятся уподобиться в своих действиях Пророку и его сподвижникам, которые ушли из языческого общества и создали собственную религиозную общину и государство и уже из него начали вооруженную борьбу со своими противниками. Но поскольку в современном мире подобное исламское государство не существует, то и *хиджру* джихадисты предлагают совершать внутри самого себя, своей семьи, своего окружения, отдаля-

ясь от всего светского и стремясь благочестиво соблюдать те нормы и предписания, которые были присущи первым праведным поколениям мусульман – *салаф салихун*. Вторым постулатом джихадистской триады стал *такфир*, который был разработан ранними салафитами для того, чтобы определить, кого из людей, в том числе и мусульман, можно отнести к категории неверующих-*кафиров* и, исходя из этого, считать достойным наказания и даже смертной казни. Согласно шариату, жизнь и имущество вероотступника перестают быть запретными для других мусульман, поэтому постулат *такфира* оправдывает различные насильственные действия в отношении неверующих. При этом обвинение в *такфире* чаще всего выдвигалось в отношении руководителей мусульманских стран, которых джихадисты под разными предлогами обвиняли не только в отступлении от норм шариата и следовании чуждым исламу светским принципам, но и в притеснении истинных мусульман, каковыми они считали прежде всего себя. Из этих двух постулатов вытекала обязательность ведения борьбы против существующей власти насильственными методами. Следует отметить, что *джихад* на протяжении всей истории ислама является одним из самых спорных по содержанию и статусу предписаний ислама. *Джихад* не входит в число пяти обязательных религиозных обязанностей мусульман, установленных Кораном и Сунной. Несмотря на то, что его чаще трактовали как духовную и идейную борьбу за веру, сама обязанность вести вооруженную борьбу в защиту ислама против неверующих никогда не оспаривалась ни одним мусульманским богословом. Более того, один из самых авторитетных салафитов Ибн Таймийа установил *джихад* как шестой столп ислама наряду с остальными каноническими пятью, что стало основанием для всех сторонников джихадизма

оправдывать свои насильственные действия в отношении тех, кого они признают *кафирами*.

Исламизм и терроризм

К концу XX в. идеология исламизма получила все более широкое распространение в отдельных государствах огромного мусульманского мира, особенно в Алжире, Египте, Йемене, монархиях Аравийского полуострова, Афганистане, Пакистане, Малайзии, Индонезии и др. География исламизма также расширилась в 90-х гг. прошлого столетия за счет образования новых независимых мусульманских стран на постсоветском пространстве, где деятельность исламистов осталась на определенном этапе без контроля со стороны государства: в Азербайджане, Таджикистане, а также на российском Северном Кавказе. Кроме того, джихадизм приобрел не только международный, но и глобальный характер. «Аль-Каида» объединила сторонников экстремистских организаций из афро-азиатского региона, впоследствии за «Исламское государство» (ИГ)⁷ выступили представители практически всех континентов, включая Западную Европу, США и Австралию. Глобализация исламизма, исламистского экстремизма и терроризма стала объективной реальностью.

Изменились и методы деятельности радикальных исламистов, которые перешли от насилия по отношению к отдельным представителям и учреждениям власти, от вооруженных актов неповиновения и ведению локальных войн к действиям по массовому устрашению значительных групп населения, включая самих мусульман. Последующее развитие джихадизма при-

вело к псевдорелигиозному терроризму против масс людей без учета их этнической и религиозной принадлежности. Исламистский терроризм оказался к настоящему моменту самым жестоким результатом политизации ислама. Крупнейшими проявлениями подобного терроризма стали взрывы жилых домов в России, нападение на Всемирный торговый центр в Нью-Йорке и др.

Наконец, важно отметить расширение социального, возрастного и гендерного спектра вступающих в ряды исламистских террористических организаций. Первые исламистские группы объединяли мусульман достаточно зрелого возраста, в основном мужчин, религиозно окрепших, имеющих относительно высокий уровень образования, которые стремились распространить свои идеологические принципы главным образом среди верующей части мусульманского населения. Переход к стадии джихадизма существенно расширил круг вовлеченных в экстремистские группы, охватил больше молодых мусульман, не столь строго соблюдающих религиозные предписания ислама, но отличающихся максималистскими и радикальными убеждениями. Распространение джихадизма шло особенно активно в среде заключенных, где вели пропаганду наиболее активные исламисты, оказавшиеся за решеткой за политические убеждения. Именно они увлекли за собой большое число не окрепших в религиозном плане молодых мусульман, преступивших закон, но готовых пойти на любые насильственные действия под воздействием исламистских призывов. Современный международный терроризм, действуя намного активнее и шире, в том числе через социальные сети в интернете, вовлекает людей абсолютно различного социального и на-

⁷ «Аль-Каида» и ИГ запрещены в РФ.

ционального происхождения, вступивших на религиозный путь не по убеждениям, а на фоне эмоциональных порывов, главной мотивацией действий которых являются не духовные ценности, а стремление проявить свою необычность, желание выйти за принятые в обществе нормы и традиции. Очень часто этому воздействию оказываются подвержены женщины и совсем молодые люди. Именно поэтому многие террористические акты в различных странах мира, особенно в Европе, в последние годы совершены людьми, которые были в течение всей предыдущей жизни далеки от религии и даже, наоборот, заняты в таких запрещенных в исламе сферах деятельности, как продажа алкоголя, реализация наркотиков, услуги сексуального характера. Отход исламистского терроризма от религиозных ценностей особо ярко проявился в деятельности ИГ, которое даже его бывшие участники, определили как неисламское⁸.

Заключение

Проследив трансформационные процессы, которые привели к тому, что исламизм, берущий начало в религиозном учении ислама, на каждом последующем этапе развития все более отдалялся от духовных ценностей и религиозных норм, мы приходим к выводу, что исламизм в его современном виде следует трактовать как явление политического порядка. Религиозные элементы исламизма отражают его историческую связь с исламом, но сама идеология исламизма ставит во главу угла политическую проблему власти и устройства общества в соответствии с отдельными установлениями Корана

и Сунны. Каждый последующий этап развития исламизма расширяет разрыв между его политической идеологией и религиозным учением ислама. Кроме того, сам исламизм становится основой для возникновения радикальных политических движений, которые провозглашают насилие как основной метод борьбы за власть. Наиболее ярким примером использования идеологии насилия в исламизме стал джихадизм. И наконец, наиболее опасной для мирового сообщества стала практика международного исламистского терроризма, который полностью противоречит религиозной сути ислама, поскольку терроризм стоит в одном ряду с разнообразными античеловеческими идеологиями, а ислам остается мировой религией, которую исповедует значительная часть человечества.

Список литературы

- Ал-Маудуди А.А. (1985) Теория ислама и его путь в политике, законодательстве и конституционном праве. Джидда (на араб. яз.).
- Ал-Хайят А. (1999) Политическая система в исламе: политическая теория и система власти. Каир (на араб. яз.).
- Батунский М.А. (1974) К проблеме взаимоотношений религиозной и политической элит на мусульманском Востоке // Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. Кн. 1. М.: Наука. С. 82–105.
- Малашенко А.В. (2006) Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир.
- Мифтах А.А. (2003) Система власти в исламе. Теория и практика. Каир (на араб. яз.).

8 «Сафари по-сирийски». Рассказ бывшего боевика, сбежавшего из ИГИЛ (б/р) // Кавказский узел // http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/Safari_Siria_rasskaz_boevika, дата обращения 19.05.2018.

Муртазин М.Ф. (2017) Международные террористические организации и их деятельность на постсоветском пространстве // *Россия и новые государства Евразии*. № 4. С. 105–116.

Наумкин В.В. (1981) К вопросу о хасса и амма (традиционная концепция «элиты» и «массы» в мусульманстве) // Смилянская И.М., Кямилев С.Х. (ред.) *Ислам в истории народов Востока*. М.: Наука. С. 140–150.

Прозоров С.М. (2004) *Ислам как идеологическая система*. М.: Институт востоковедения, Восточная литература.

Ражбадинов М.З. (2004) *Египетское движение «Братьев-мусульман»*. М.: Институт востоковедения РАН, Институт изучения Израиля и Ближнего Востока.

Ражбадинов М.З. (2006) *Умеренный исламизм в Египте на примере деятельности организации «Братья-мусульмане»*. М.: Русский язык.

Ходжсон М. (2013) *История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней*. М.: Эксмо.

Grunebaum G.E. von (1956) *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago.

Roy O. (2017) *Political Islam after the Arab Spring. Between Jihad and Democracy* // *Foreign Affairs*, November/December, 2017 // <https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring>, дата обращения 18.05.2018.

Islam and Islamism: a Case Study of the Religion Transforming into the Politics

Marat F. MURTAZIN

PhD in Philosophy, Leading Researcher, Center of Post-Soviet Studies, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations of the Russian Academy of Sciences. Address: 23, Profsoyuznaya St., Moscow, 117997, Russian Federation. E-mail: mmurtazin@mail.ru

CITATION: Murtazin M.F. (2018) Islam and Islamism: a Case Study of the Religion Transforming into the Politics. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 190–205 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-190-205

ABSTRACT. *The article deals with the principal peculiar differences between Islam as a religious system versus Islamism as a political ideology. Despite of some religious roots connecting Islamism with the theological system of Islam at the early stage each subsequent step of Islamist progress was in its way to the political transformation as an ideology but not a religious phenomenon. So it means the differentiation of Islam as a religious idea and Islamism as a political concept. This work analyses the origins and transforma-*

tions of Islamism in its different types including the Sunni and Shi'i branches. The links between Islamism and Salafiya are revealed. The Muslim Brotherhood is presented as an example of a modern transnational Sunni Islamist organization. The article reveals some social reasons and basement of Islamist radicalization which intensified political character of this movement. The main contradiction between Islamist movement and state is focused on the religious sense of the society contra secular character of the State. As

a result a lot of Islamist groups legalize violence against their state authorities and leaders in Jihadism form. The article describes some historical samples and ideological theses used by Islamists. As a result the Islamist terrorism is classified as an extreme antihuman political form of Islamism that is ultimately far from the Religion.

KEY WORDS: *Islam, Islamism, politics, radicalism, terrorism*

References

- Al-Khayyat A. (1999) *Politicheskaya sistema v islame: politicheskaya teoriya i sistema vlasti* [Political System in Islam: Political Theory and System of Power], Cairo (in arabic).
- Al-Maududi A.A. (1985) *Teoriya islama i ego put' v politike, zakonodatel'stve i konstitutsionnom prave* [The Theory of Islam and Its Way in Politics, Jurisprudence and Constitution], Jidda (in arabic).
- Batunskij M.A. (1974) K probleme vzaimootnoshenij religioznoj i politicheskoy elit na musul'manskom Vostoke [About the Problem of Relations between Religious and Political Elite in Islamic East]. *Obshchestvo, elita i byurokratiya v razvivayushhikhsya stranakh Vostoka. Kn. 1* [Society, Elite, Bureaucracy in Developing Countries of East. Book 1], Moscow: Nauka, pp. 82–105.
- Grunebaum G.E. von (1956) *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago.
- Hodgson M. (2013) *Istoriya islama: Islamskaya tsivilizatsiya ot rozhdeniya do nashikh dnei* [The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization], Moscow: Eksmo.
- Malashenko A.V. (2006) *Islamskaya al'ternativa i islamistskij proekt* [Islamic Alternative and Islamic Project], Moscow: Ves' mir.
- Miftakh A.A. (2003) *Sistema vlasti v islame. Teoriya i praktika* [System of Government in Islam: Theory and Practice], Cairo (in arabic).
- Murtazin M. (2017) *Mezhdunarodnye terroristicheskie organizatsii i ikh deyatelnost' na postsovet'skom prostranstve* [The International Terroristic Organizations and Their Activities in the Post-soviet States]. *Russia and New States of Eurasia*, no 4, pp. 105–116.
- Naumkin V.V. (1981) K voprosu o khassa i amma (traditsionnaya kontseptsiya «elity» i «massy» v musul'manstve) [Approach to Hassa and 'Amma (Traditional Concept of “Elite” and “Masses” in Islam)]. *Islam v istorii narodov Vostoka* [Islam in the History of Oriental Peoples] (eds. Smilyanskaya I.M., Kyamilev S.Kh.), Moscow: Nauka, pp. 140–150.
- Prozorov S.M. (2004) *Islam kak ideologicheskaya sistema* [Islam as the Ideological System], Moscow: Institut vostokovedeniya RAN.
- Rajbadinov M.Z. (2004) *Egipetskoe dvizhenie «Brat'ev-musul'man»* [The Egyptian Movement of “Muslim Brothers”], Moscow: Institut vostokovedeniya RAN.
- Rajbadinov M.Z. (2006) *Umerennyj islamizm v Egipte na primere deyatelnosti organizatsii «Brat'ya-musul'mane»* [The Moderate Islamism in Egypt Modelled after “Muslim Brothers” Activities], Moscow: Russkiy Yazyk.
- Roy O. (2017) Political Islam after the Arab Spring. Between Jihad and Democracy. *Foreign Affairs*, November/December, 2017. Available at: <https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring>, accessed 18.05.2018.