

Идеологическая основа исламского фундаментализма

© А.В. Волобуев

Финансовый университет при Правительстве РФ, Москва, 125993, Россия

Исследована идеологическая база одного из самых существенных вызовов современного мира — исламского фундаментализма. Прояснена терминологическая путаница, связанная с не вполне корректным использованием терминов «исламский фундаментализм», «ваххабизм», «салафизм» и «исланизм» как синонимов. Проанализированы ключевые доктринальные понятия, относительно которых определяет себя исламский фундаментализм, а именно иджитihad, бида, джихад, халифат и др.

Ключевые слова: *религия, фундаментализм, ислам, ваххабизм, исланизм, исламский фундаментализм, философия религии, религиоведение, модернизация, социальная философия*

В настоящее время исламский фундаментализм имеет печальную известность во многом благодаря событиям на Ближнем Востоке: «этот феномен в массовом сознании отождествляется с терроризмом, средневековым мракобесием и фанатизмом» [1, с. 66]. Данная статья посвящена анализу ключевых мировоззренческих и доктринальных положений исламских фундаменталистов.

Перед рассмотрением идеологической основы исламского фундаментализма необходимо провести терминологический анализ наиболее распространенных понятий, которыми обычно обозначают экстремистские течения мусульманского мира. В целом европейский термин «фундаментализм», введенный для обозначения групп и организаций американских евангельских христиан, может быть корректно переведен на арабский язык как «вусулия» (от слов «основа», «основание»). Впрочем, в публицистике и даже в академической литературе часто можно встретить приравнивание исламского фундаментализма к салафизму. Например, в диссертации на соискание ученой степени доктора наук Б.В. Долгов пишет: «Так, понятие исламский фундаментализм можно рассматривать как религиозное явление, означающее обращение к истокам ислама и строгое соблюдение правил и норм, изложенных в Коране и Сунне, в повседневной жизни и общественной практике. Вместе с тем в этом же смысле возможно употребление термина “салафизм”, который В.В. Наумкин рассматривал, как “наиболее адекватно объясняющий явление”. Главной для салафизма — от араб. салаф “праведный предок” (что, собственно, и делает его “фундаментализмом”) — является мысль о том, что на протяжении веков ислам

искажался, в него все время привносились новые элементы, в том числе противоречащие исконному исламскому учению» [2, с. 62].

Это не вполне верно, так как салафизм является одной из форм исламского фундаментализма, возможно, самой влиятельной, но не единственной. Его идеологи видят суть салафизма в следовании примеру пророка Мухаммеда и его праведных потомков, понимая это весьма конкретно, а именно в виде отказа от следования традиционным школам таклида в пользу иджтихада.

Понятие «иджтихад» является важным для определения доктринальной ориентации исламских фундаменталистов различного толка. Слово «иджтихад» однокоренное со словом «джихад» и также обозначает усердие, старание, но имеет совершенно конкретное значение в исламской доктрине. Иджтихад заключается в усердной работе муджтахидов в исследовании и решении проблем и вопросов мусульманского права и практики правоприменения. Это система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых при этом муджтахидом, а также степень авторитетности самого ученого (муджтахидов) в знании, интерпретировании и комментировании богословско-правовых источников. Иджтихад появился еще при жизни пророка Мухаммеда из практических потребностей жизни мусульман во время активного формирования системы исламского религиозного права фикх, поскольку в свидетельствах сподвижников Пророка (сахабов) и самих требованиях исламского права обнаруживались расхождения (ихтиляф). Задачей иджтихада было обнаружение этих проблем, расхождений и неоднозначностей, выработка основы их решений таким образом, чтобы иджтихад поддерживал ислам и укреплял его. От муджтахидов требовалось идеальное знание арабского языка, наизусть Корана и Сунны (муджтахидом мог стать только хафиз), обстоятельство сложения согласного мнения и расхождения по главным вопросам фикха, умение интерпретировать сложные правовые коллизии и, разумеется, усердие в вере. Этот процесс выработки идеологических основ фикха и разработки исламской религиозно-правовой системы в целом шел в период с конца VII до XI в., а его результатом стало формирование наиболее влиятельных школ фикха — мазхабов, которые предлагали ту или иную идеологию решения религиозно-правовых вопросов. С этого момента двери иджтихада закрылись, а эволюция фикха заключалась в уточнении второстепенных деталей и толковании незначительных доктринальных расхождений в практике правоприменения. Сложился корпус текстов авторитетных муджтахидов, данные труды переписывались и считались основным источником решения религиозно-правовых споров. В отличие от традиционного ислама исламские фундаменталисты различного толка объединены идеей открытия врат иджтихада.

«Знай! Врата иджтихада в вопросах религии открыты. Однако есть шесть препятствий для вхождения в них. Подобно тому, как во время суровых зимних бурь закрываются даже узкие щели, и открывать новые двери совершенно неразумно, подобно тому, как во время большого селевого потока открытие в стенах отверстий для ремонта приводит к затоплению, так же и во время распространения множества грехов, нашествия чуждых обычаев, умножения нововведений и разрушений, устроенных ересью, открывать в замке ислама под именем иджтихада новые врата и проемы в его стенах (через которые смогут пройти разрушители) является преступлением против ислама). Иджтихад не может касаться основ религии, потому что они тверды и определены» [3]. Похожей позиции придерживаются и ваххабиты.

Среди фундаменталистов разного толка чрезвычайно распространено представление о том, что ключ к решению многих актуальных проблем современности лежит в изучении Корана и Сунны, а причина проблем, неудач и беззакония — в появлении большого числа новшеств беда. Термин «беда» также является одним из ключевых для понимания исламского фундаментализма и обозначает новшество (нововведение в жизни, заблуждение в знании, решение), которого не было в Коране и Сунне. Характеризуется оно резко негативно. «Худшие же деяния — это новоизобретенные, а каждое такое деяние — это нововведение, а каждое нововведение — это заблуждение, а всякое заблуждение в Огне!» [Цит. по 4, Муслим 2/592, ан-Насаи 3/188].

Для ислама в целом данный хадис имеет следующее значение: в исламе недопустимо введение доктринальных нововведений, подрывающих основы исламской веры. Этот фрагмент призывает мусульманина следовать Сунне и предостерегает от нововведений в религиозной жизни, расходящихся с Кораном и Сунной. Но хадис оставляет широкое поле для толкований, так что сам по себе широко известный текст закладывает своеобразную основу фундаментализма.

Для многих идеологов ислама, столкнувшихся с вызовом модернизации, был велик соблазн использовать этот хадис, чтобы отвергнуть модернизацию и вестернизацию как вредное для общества нововведение, выписав больному переменами мусульманскому обществу фундаменталистский рецепт — вперед, в прошлое! [5, с. 103]. Все проблемы общества — от вредных новшеств, необходимо вспомнить те времена, когда этих проблем не существовало, и вернуть мусульманскую общину в ее идеализированное первоначальное состояние [6]. Например, Саид Кутб рассматривал историю жизни Пророка как миф, а не как совокупность фактов и на этом мифе строил свой философский и политический идеал, духовный и политичес-

кий мессианиззм, а также «формирование “аутентичной” коллективной идентичности, поддерживаемой в эксклюзивной и воинствующей манере» [7, с. 129].

В чем же тогда принципиальная разница между суннитскими и шиитскими фундаменталистами и почему именно с суннитским салафизмом исламский фундаментализм в целом обычно ассоциируют?

Если доктринальные различия между суннитским салафизмом и шиитским фундаментализмом не бросаются в глаза на фоне общих доктринальных различий двух ветвей ислама, то сфера общественной жизни, которая находится в фокусе двух типов фундаментализма, различается радикально. Принципиальная разница между салафизмом и фундаментализмом Хомейни состоит в том, что первый фокусируется на духовной сфере, тогда как второй — на политической.

Вали Наср пишет, что именно фундаментализм Хомейни кажется подлинно революционным, а фундаментализм салафитов — скорее возрожденческим [8, с. 14]. Пропасть между фундаментализмом как духовным возрождением и фундаментализмом как политической революцией совершенно совпадает с доминирующей ролью имущих суннитов и притесняемых аутсайдеров шиитов. Это пропасть «между суннитами, традиционными представителями имущих слоев мусульманского мира, озабоченных более всего консервативной религиозностью, и шиитами, вечными аутсайдерами, более склонным к радикальным замыслам и проектам» [9, р. 149]. «Если иранцы потеряют ислам, они потеряют себя. Такова была основная идея харизматичного молодого философа доктора Али Шариати [10, с. 297]. В упрощенном виде можно представить эволюцию исламского фундаментализма в виде следующей схемы: это адаптация «ценности-цели — построение уммы в исходном, кораническом смысле этого слова через поиск новых ценностей-средств: политических, идеологических, экономических и социальных» [11].

Разумеется, это не означает, что салафиты не занимаются политикой. Напротив, исламизм вообще по своей сути — тоталитарная идеология, затрагивающая все аспекты жизни человека (и в этом, кстати, уже несколько отличается от политической доктрины Хомейни: аятолла не требовал жить по «истинному» исламу всех своих граждан, включая немусульман). Он представляет собой идеологию исламистского движения — массового (в некоторых мусульманских странах) политического движения, стремящегося положить в основу процесса общественного развития нормы и догмы первоначального ислама. Термин «исламизм» указывает на приверженность идее обязательного введения исламского шариата (системы религиозно-правовых норм, регламентирующих все ключевые сферы жизни) как закона, определяющего жизнь современных исламских обществ. Этот

термин корректно трактовать как политический ислам, ислам как политическая идеология, заключающаяся в том, что «в обозначаемом им явлении религия неотделима от политики, и это находит свое отражение в концепции исламского государства» [12, с. 6].

Будучи радикальными фундаменталистами, исламисты крайне агрессивно относятся к модернизации, либерализации и рационализации духовной жизни. Согласно исламистским убеждениям, «либеральные концепции способствовали формированию общества, где проповедуется эгоизм и неограниченная свобода. В таких условиях человек может предаться самым низменным страстям, присущим его животной природе и инстинктам. Тем самым общество, в котором он существует, обрекается на деградацию и смуту» [2]. Помимо возврата к широкому внедрению норм шариата в общественную жизнь некоторые радикалы призывают также к имущественному равенству. Это характерно для ваххабитов.

Также стоит привести весьма любопытное и разумное мнение Х. Абу аль-Фадля, заключающееся в том, что, хотя ваххабизм и был лишь одной из разновидностей салафизма, примерно с середины XX в. ваххабитам пришлось сменить самоназвание, так как за пределами Аравийского полуострова распространение ваххабизма под его оригинальным именем стало практически невозможно. Разумеется, смена названия не могла не повлиять на содержание учения. Трансформировавшись в салафитское учение, ваххабитская идеология стала более умеренной и избавилась от предельного ригоризма в следовании доктринальной чистоте ислама даже в мелких аспектах быта.

Подводя итоги, можно резюмировать, что идеологической основой политической идеологии исламизма является система доктринальных положений и идеологем, основанных на ригористском прочтении трудов целого ряда идеологов. Эти идеологемы зачастую относятся к Корану, Сунне и текстам средневековых исламских факихов и муджтахидов, но на самом деле идеологемы исламского фундаментализма начали формироваться к середине XVIII в. (зарождение ваххабизма), а большая часть из них обрела форму ко второй половине XX в., впрочем, процесс продолжается и до сих пор. «Самые радикальные последователи “исламского пути”, считавшие джихад единственным способом достижения своей цели, достаточно часто цитировали высказывания видного мусульманского деятеля, салафита ханбалитского мазхаба Таки ад-Дин Ахмада ибн Таймийи (1263–1328)» [1, с. 67]. В одной из своих фетв (религиозно-правовых решений) он провозглашал необходимость создания исламского государства и «объявления джихада правителю-тирану, управляющему государством не в соответствии с шариатом» [13, с. 53]. Хотя идея джихада является одной из ключевых идей мусульманской религии,

стоит заметить, что практически во всех сурах Корана, санкционирующих вооруженный джихад (джихад меча), подчеркивается его исключительно защитная цель как оборона от внешней агрессии, совершенной против мусульман. В качестве хрестоматийного примера можно привести суру Аль-Хадж, в которой говорится: «Тем, кто подвергся нападению, кто претерпевал притеснения, дозволено сражаться. Беззаконно изгнаны они из жилищ своих только за исповедание Аллаха единым господом их» (22:39-41). Призыв к объединению всей уммы (мусульманской общины) в праведный халифат путем вооруженного джихада является одной из самых радикальных идей современных исламистов. М.М. Джанаби пишет: «Как только возникла потребность подчинить это пространство задачам практической политики, начала создаваться психология воли и решимости. Этому неизбежно сопутствовали попытки извлечь возвышенные идеалы из собственной истории. Во многих случаях эти попытки способствовали возникновению политического радикализма, который постепенно нарастал в исламском мире с начала XX в. до его середины, чтобы стать преобладающим течением» [14, с. 81].

Следует также отметить, что отождествление терминов «исламский фундаменталист», «салафит» и «исламист» не вполне корректно и неточно отражает суть этих понятий. Салафиты являются одной из разновидностей исламских фундаменталистов, например, наряду с шиитскими последователями исламской революции в Иране. Исламизмом же следует называть использование ислама в качестве политической идеологии, что зачастую синонимично идеям фундаменталистов и салафитов, но в некоторых случаях может им противоречить, как, например, идея суфийского обновления ислама Мохаммеда Икбала. Поэтому использование вышеприведенных терминов как синонимов хотя и вполне допустимо в публицистике, но в академической литературе приводит лишь к запутыванию исследователя в хитросплетениях исламских фундаменталистских доктрин и идеологием исламских радикалов. Впрочем, необходимо отметить, что исламизм, будучи явлением политическим, обладает типичной для многих политических идеологий пластичностью и труден для однозначного определения: «Пока аналитики спорят о сущности и дефинициях этого феномена, исламисты превращаются в один из полюсов так называемого многополярного мира» [15, с. 95]. Разумеется, всегда есть соблазн занять позицию, созвучную проповедям Ф. Фукуямы: «Неважно, какие там еще мысли приходят в голову жителям Албании или Буркина-Фасо» [16, с. 479], и просто игнорировать всплеск обскурантизма и насилия в регионе, потерпевшем цивилизационную неудачу. Но в этом случае упускается из виду то, что фундаментализм хорошо встраивается в большую картину глобализованного

мира. Как культурный и мировоззренческий феномен фундаментализм является ответом на модернизацию и глобализацию, основанным на бессознательном стремлении вернуться в ситуацию, когда проблем и тупиков, вызванных процессом глобализации, еще не существовало (или якобы не существовало). Это стремление имеет объективную социальную и политическую поддержку со стороны местных элит многих стран Ближнего Востока, иногда — масс люмпенизированного населения, иногда — активной, творческой части молодой интеллигенции, одержимой «манией идентичности». Поэтому фундаментализм всегда будет обратной стороной процесса глобализации и требует постоянного изучения и анализа.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Кудряшова И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира. *Полис*, 2002, № 1, с. 66–77.
- [2] Долгов Б.В. *Генезис исламистского движения в общественно-исторической динамике Алжира, Туниса и арабо-мусульманской диаспоры Франции в 1970–2015 гг.* Дис. ... д-ра истор. наук. Москва, 2017.
- [3] Бадиуззаман С.Н. *Месневи-и Нури: из собрания «Рисале-и Нур»*. URL: <https://play.google.com/books/reader?id=wvr9DQAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=ru&pg=GBS.PT2> (дата обращения 15.09.2018).
- [4] Волобуев А.В. Становление и развитие религиозного фундаментализма: социально-философские аспекты. *Гуманитарный вестник*, 2016, вып. 11. DOI: 10.18698/2306-8477-2016-11-395 (дата обращения 15.09.2018).
- [5] Кудряшова И.В. Фундаментализм и «фундаментализмы». *Политическая наука*, 2013, № 4, с. 92–105.
- [6] Haynes J. Religion. In: Burnell P., Randall V., ed. *Politics in the developing world*. New York, Oxford University Press, 2008, pp. 129–147.
- [7] Кудряшова И.В. Как изучать взаимодействие религии и политики? *Политическая наука*, 2013, № 2: Религия и политика, с. 9–24.
- [8] Мирский Г. Исламский фундаментализм, сунниты и шииты. *Мировая экономика и международные отношения*, 2008, № 9, с. 3–15.
- [9] Vali N. *The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York; London, 2007, 287 p.
- [10] Армстронг К. *Битва за Бога. История фундаментализма*. Москва, Альпина нон-фикшн, 2017, 502 с.
- [11] Волобуев А.В., Кузина Е.С. Исламский фундаментализм как фактор формирования идентичности современных мусульман. *Манускрипт*, 2017, № 4, с. 51–54.
- [12] Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*, 2006, № 1, с. 5–25.
- [13] Коровиков А.В. *Исламский экстремизм в арабских странах*. Москва, Наука, 1990, 178 с.

- [14] Аль-Джанаби М.М. Политическая идея современного исламоцентризма (философско-культурологический анализ). В кн.: *Исламские радикальные движения на политической карте современного мира*. Москва, ЛЕНАНД, 2015, с. 40–94.
- [15] Малашенко А.В. Исламизм как долгосрочный фактор глобальной политики. В кн.: *Исламские радикальные движения на политической карте современного мира*. Москва, ЛЕНАНД, 2015, с. 95–123.
- [16] Чумаков А.Н., ред. *Хрестоматия по философии*. Москва, Юрайт, 2015, 598 с.

Статья поступила в редакцию 10.10.2018

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Волобуев А.В. Идеологическая основа исламского фундаментализма. *Гуманитарный вестник*, 2018, вып. 10. <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2018-10-565>

Волобуев Алексей Викторович — канд. филос. наук, доцент Департамента социологии, истории и философии Финансового университета при Правительстве РФ. Область научных интересов: социальная философия, философская антропология, философия религии, философия культуры, ислам, исламский фундаментализм. e-mail: urtifaferox@yandex.ru

Ideological basis of Islamic fundamentalism

© A.V. Volobuev

Financial University under the Government of the Russian Federation,
Moscow, 125993, Russia

The purpose of the paper was to investigate the ideological basis of Islamic fundamentalism – one of the most significant challenges of modern world. The article is focused on resolving of the misunderstanding connected with incorrect using of such terms as “Islamic fundamentalism”, “Wahhabism”, “salafism” and “Islamism” as synonyms. The basic doctrinal concepts of Islamic fundamentalism such as ijihad, bid, jihad, caliphate and others are analyzed.

Keywords: religion, fundamentalism, Islam, Wahhabism, Islamism, Islamic fundamentalism, philosophy of religion, theology, modernization, social philosophy

REFERENCES

- [1] Kudryashova I.V. *Polis — Polis. Political Studies*, 2002, no. 1, pp. 66–77.
- [2] Dolgov B.V. *Genesis islamistskogo dvizheniya v obshchestvenno-istoricheskoy dinamike Alzhira, Tunisa i arabo-musulmanskoj diasporj Frantsii v 1970–2015 gody*. Diss. dokt. istor. nauk [Genesis of the Islamist movement in the socio-historical dynamics of Algeria, Tunisia and the Arab-Muslim diaspora of France in 1970–2015. Dr. hist. sc. diss.]. Moscow, 2017.
- [3] Bediuzzaman S.N. *Mesnevi-i Nurie*. Available at: [//play.google.com/books/reader?id=wvr9DQAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=ru&pg=GBS.PT2](https://play.google.com/books/reader?id=wvr9DQAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=ru&pg=GBS.PT2) (accessed September 15, 2018).
- [4] Volobuev A.V. *Gumanitarnyy vestnik — Humanities Bulletin of BMSTU*, 2016, no. 11. DOI: 10.18698/2306-8477-2016-11-395 (accessed September 15, 2018).
- [5] Kudryashova I.V. *Politicheskaya nauka — Political science*, 2013, no. 4, pp. 92–105.
- [6] Haynes J. Religion. In: Burnell P., Randall V., ed. *Politics in the developing world*. New York, Oxford University Press, 2008, pp. 129–147.
- [7] Kudryashova I.V. *Politicheskaya nauka — Political Science*, 2013, no. 2, pp. 9–24.
- [8] Mirsky G. *Mirovaya ehkonomika i mezhdunarodnye otnosheniya — World Economy and International Relations*, 2008, no. 9, pp. 3–15.
- [9] Vali N. *The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York; London, 2007, 287 p.
- [10] Armstrong K. *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. Random House Publishing Group, 2011, 480 p. [In Russ.: K. Armstrong. *Bitva za Boga. Istoriya fundamentalizma*. Moscow, Alpina non-fiction Publ., 2017, p. 502.].
- [11] Volobuev A.V., Kuzina E.S. *Manuskript — Manuscript*, 2017, no. 4, pp. 51–54.
- [12] Naumkin V.V. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost — Vostok (Oriens)*, 2006, no. 1, pp. 5–25.
- [13] Korovikov A.V. *Islamskiy ehkstremitizm v arabskikh stranakh* [Islamic extremism in the Arab countries]. Moscow, Nauka Publ., 1990, p. 178.
- [14] Al-Dzhanabi M.M. *Politicheskaya ideya sovremennogo islamotsentrizma (filosofsko-kulturologicheskij analiz)* [The political idea of modern Islamocentrism (philosophical and cultural analysis)]. In: *Islamskie radikalnye dvizheniya na*

- politicheskoy karte sovremennogo mira* [The Islamic radical movements on the political map of the modern world]. Moscow, LENAND Publ., 2015, pp. 40–94.
- [15] Malashenko A.V. Islamizm kak dolgosrochnnyy faktor globalnoy politiki [Islamism as a long-term factor of global politics]. In: *Islamskie radikalnye dvizheniya na politicheskoy karte sovremennogo mira* [The Islamic radical movements on the political map of the modern world]. Moscow, LENAND Publ., 2015, pp. 95–123.
- [16] Chumakov A.N. *Khrestomatiya po filosofii* [Philosophy reader]. Moscow, Yurayt Publ., 2015, p. 598.

Volobuev A.V. — Cand. Sc. (Philos.), Assoc. Professor, Department of Sociology, Financial University under the Government of the Russian Federation. Research interests: social philosophy, philosophical anthropology, religion philosophy, culture philosophy, Islam, Islamic fundamentalism. e-mail: urticaferox@yandex.ru