

Шухрат Ёвкочев

ЗАРОЖДЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ «ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА» И СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМИЗМ В МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАНАХ

В последней трети XX века во всем мире наблюдается увеличение числа религиозных групп, имеющих радикальные политические программы. В это же время стала актуальной проблема «исламского фундаментализма». Усиленная политизация религии, особенно в регионах распространения ислама, на фоне всплеска национального и конфессионального самосознания проживающих в них народов, а также распространение отдельными религиозно-политическими группировками экстремистской идеологии для достижения политических целей представляют собой серьезные вызовы для всего мирового сообщества.

Используя термин «исламский фундаментализм», мы считаем важным обратить внимание на недопустимость его применения в качестве некоего универсального «политического ярлыка» по отношению к существующим в исламском мире идеологическим течениям, разнородным по происхождению и содержанию. Кроме того, следует учитывать отсутствие единой трактовки термина «исламский фундаментализм» в научных кругах. Некоторые исследователи, например, ассоциируют его с традиционализмом, другие, напротив, противопоставляют традиционализм и фундаментализм¹.

Фундаментализм как явление присущ и другим религиозным системам. Так, российский востоковед И.Алексеев отмечает, что «фундаменталистами, исходя из лексического значения слова, следовало бы назвать последователей той или иной идеологии, апеллирующих к ее базовым, фундаментальным основам и стремящихся претворить эти основы в жизнь»². По мнению А. Абдель-Малека, «фундаментализм является постоянной чертой всех зрелых цивилизаций» в периоды возникновения перед ними ощутимых угроз либо кризисов³. Фундаментализм – тенденция, выражающая отрицательную реакцию консервативных религиозных кругов на секуляризацию, т.е. эмансипацию науки, культуры и общественной жизни от религии. Противоположной тенденцией можно считать модернизм. Как указывает А.Кырлежев, термин «фундаментализм» восходит к ряду предпринятых некоторыми североамериканскими протестантами антимодернистских публикаций, «в которых провозглашалась верность

таким традиционным вероучительным представлениям, как безошибочность Священного писания в каждой детали, рождение Христа от девы, его физическое воскресение и второе пришествие, заместительная теория искупления... Эти публикации вызвали ожесточенные споры между фундаменталистами и модернистами»⁴.

С нашей точки зрения, фундаменталисты, исходя из религиозных аксиом и доктрин, предлагают восстановить в мире порядок, опирающийся на авторитет религиозных догматов. В настоящее время под религиозным фундаментализмом понимается устойчивая религиозная установка или один из типов современного религиозного сознания, характерный для иудаизма, христианства и ислама, но имеющий также параллели в индуизме, сикхизме, буддизме, конфуцианстве⁵.

Арабским аналогом термина «фундаментализм» является понятие *усул ад-дин*, что в строгом смысле означает «учение об основах религии». В суннитской традиции используется термин *салафия*, этимологически релевантный термину «фундаментализм». В традиционном исламском дискурсе категория *ас-салаф ас-салихун* (благочестивые предки) включает в себя три первые поколения мусульман – сподвижников Пророка (*асхаб*), их учеников и последователей (*таби’ун*) и учеников этих последних (*таби’у таби’ин*). Салафитами, таким образом, являются те, кто при решении религиозных вопросов апеллирует к опыту *ахл ас-салаф*. Таким образом, то, что называют сегодня «исламским фундаментализмом», чаще всего объясняется как идея восстановления изначального ислама через обращение к опыту *ас-салаф ас-салихун*. Учитывая, что опора на первоисточники (Коран и Сунну) и опыт раннемусульманской общины является базовым императи-

вом исламского религиозно-правового мышления, салафитом можно было бы считать каждого мусульманина, сознательно руководствующегося в своей жизни религиозными нормами. Таким образом, термин «фундаментализм» («салафизм») в историко-культурном контексте обозначает нечто противоположное тому содержанию, которое вкладывается в это понятие применительно к современной ситуации.

Российский исследователь А. Малащенко⁶ рассматривает фундаментализм как «мысль», теорию, в то время как ислаимзм (или политический ислам), по его мнению, является практическим воплощением фундаментализма, то есть действием. В идеологическом отношении фундаменталистские организации выступают сегодня за «очищение» ислама, обвиняют в «отступничестве» официальных служителей культа, призывают к созданию «идеального» мусульманского общества согласно Корану и шариату⁷. Таким образом, «исламский фундаментализм» можно определить как религиозно-политическое течение в исламе, связанное с деятельностью некоторых общественно-политических, экономико-социальных, культурно-просветительских и других группировок, использующих в своей практике лозунги, призывающие к построению государства на основе принципов «раннего ислама» (времен Пророка и первых праведных халифов)⁸.

Наибольшую угрозу представляют радикализм и экстремизм, часто неправильно определяемые как «воинствующий ислам», или даже «исламофашизм» (последний термин, употребленный президентом США Дж. Бушем, тиражируется в американских неоконсервативных и других СМИ). Это является уже не просто «наклеиванием ярлыка», но попыткой

создания определенными политическими силами на Западе нового «образа врага» путем использования пропагандистского клише для оправдания новых военных действий на Ближнем Востоке и американских методов ведения «антитеррористической войны»⁹. В частности, американский эксперт Дэниэл Пайпс¹⁰, директор «Ближневосточного форума», независимой организации с бюджетом более 1 млн. долл., которая призвана «действовать в интересах Америки», известен своими заявлениями о том, что «исламизм – это фашизм» и т.п. Подобные антиисламские клише не выдерживают никакой критики.

Фундаменталисты, действительно, нередко считают допустимым использование экстремистских методов и насилия для достижения поставленных ими целей политического характера. Но представляется в корне неверным приравнять «фундаментализм», как явление, к экстремизму, радикализму и тем более нацистской идеологии. Экстремизм в исламском мире находит выражение в бескомпромиссном осуществлении намерений внедрить «истинный ислам» в политику и повседневную жизнь общества. Это совокупность социально-политических идей и действий некоторых фундаменталистских сил, направленных на коренное изменение общественных институтов или политической системы общества в целом. В этой связи, американский историк профессор Мэри Хабек считает такие термины, как «исламский фундаментализм», или просто «исламизм», слишком расплывчатыми. Она отмечает, что в научной и специальной литературе исламистами называют «активных сторонников возрождения и реформирования мусульманской религии, которое могло бы привести к ее возвращению к политической власти. Однако исламизм не представляет

собой ни организационно, ни идейно однородного движения. Под это определение подпадает великое множество групп, которые очень по-разному представляют себе свои конкретные задачи и методы достижения своих целей»¹¹. В качестве примера М.Хабек приводит турецкую правящую «Партию Справедливости и Развития», которая действует в рамках норм международного права и демократического политического процесса.

К числу организаций, использующих в целях захвата политической власти выходящие за рамки закона методы ведения борьбы, с точки зрения международного права¹² можно отнести, например, следующие фундаменталистские движения и группировки: в Египте – «Гамаа исламия», «Джихад ислами»; в Иордании – «Воины Аллаха»; в Йемене – «Ал-ислах»; в Саудовской Аравии – «Ал-Фаджар»; в Пакистане – «Танзим даават ал-Иршад», «Харакат ал-Ансар»; в Афганистане – «Джамаа ал-афган ал-моджахедин» и «Талибан»; в Турции – «Бозкурт»; на Северном Кавказе – ваххабитские группировки «Исламские джамааты», «Армия имама» и др.¹³

Среди особенностей, которые влияют на формирование религиозных экстремистов, следует особо отметить развитие религиозного фанатизма, которому способствует вера в то, что «шахид» (мученик, погибший за веру) обязательно попадет в рай¹⁴. Фанатизм активно используется всеми религиозными радикалами, которые пытаются внедрить в сознание мусульман враждебное отношение к представителям других религий. Кроме того, они используют концепции «джихада». Под этим термином в мусульманской богословской литературе понимается борьба за веру, главным образом в следующих формах: «джихад сердца» (борьба с собственными дурными наклонностями); «джихад

языка» (поощрение благих дел и за-
прещение плохих); «джихад руки»
(принятие соответствующих мер на-
казания в отношении преступников);
«джихад меча» (вооруженная борьба
с неверными)¹⁵. Традиционным для
ислама является разделение на «вели-
кий» и «малый джихад», которое вос-
ходит к одному из хадисов Пророка:
после возвращения с битвы при Бадре
(624 г.) он сказал: «Мы вернулись с ма-
лого джихада – к великому джихаду».
Это означает, что главной для мусуль-
ман является не вооруженная борьба
(«малый джихад»), а борьба человека с
самим собой, т.е. нравственное само-
совершенствование («великий джи-
хад»).

Но именно вооруженная форма
джихада используется экстремиста-
ми в их идеологии и деятельности.
При этом они ссылаются на некото-
рые аяты Корана, а также на выска-
зывания мусульманских идеологов.
В частности, пакистанский идеолог
фундаментализма Маудуди пишет:
«Слово «джихад» употребляется для
войны, которая ведется во имя Алла-
ха против тех, кто является врагом
Ислама... Джихад является такой же
обязанностью мусульманина, как и
ежедневная молитва и пост. Тот, кто
уклоняется от этого, является греш-
ником»¹⁶. Подобные идеи легли в ос-
нову лозунга джихада, то есть войны
за веру, который является важнейшим
в арсенале идеологических средств
религиозных экстремистов.

Многие исследователи рассматри-
вают сторонников принципа джиха-
да как вооруженной борьбы за веру и
против «неверных» в качестве «обо-
собленной ветви самой радикальной
части исламского фундаментализма»,
которую называют «джихадизмом».
Так, упоминавшаяся выше М.Хабек
считает, что «джихадистов» харак-
теризует прежде всего «абсолютная
готовность к насильственной лом-

ке существующей международной
системы и возведению на ее облом-
ках мусульманского теократическо-
го государства»¹⁷. Этот момент, по ее
мнению, и должен служить основой
для понимания угроз, исходящих от
идеологов «джихадизма», разработав-
ших «последовательную философию
исламизации всего человечества», и
разработки эффективных способов
их нейтрализации.

Все исламистские фундаменталист-
ские группировки противопоставля-
ют истинно верующих (мусульман)
«неверным», но «джихадисты» про-
возглашают это противопоставление
вечным и абсолютным. «Джихадис-
ты» убеждены в том, что «неверные»
априори являются врагами ислама и
стремятся к его уничтожению. В этой
связи, сами «джихадисты» не сомнева-
ются в своем праве вести борьбу про-
тив этого «врага». Так, последователи
экстремистского крыла в ваххабиз-
ме¹⁸ проповедуют нетерпимость не
только к представителям других ве-
роисповеданий, но и к единоверцам,
отошедшим, по их мнению, от испол-
нения божественных предписаний.
Провозглашая себя борцами за «чис-
тоту» веры, они считают «неверными»
всех мусульман, не принимающих
их учения¹⁹, и требуют вести с ними
священную войну. Если подавляющее
большинство мусульман отвергает
саму идею войны против неверных,
то «джихадисты» сделали ее краеу-
гольным камнем своей идеологии.

Исследователи отмечают, что в Ко-
ране можно найти множество фраг-
ментов, поддерживающих такое тол-
кование, но в нем есть и сильные идеи
милосердия, согласия и терпимости.
Однако идеологи «джихадизма», как
правило, не ссылаются на эти аяты
Корана, признавая единственно пра-
вильными свои интерпретации. Они
не только считают, что Коран содер-
жит полные ответы на все вопросы

человеческого существования (это общая точка зрения исламских фундаменталистов), но и утверждают, что эти ответы однозначны. Таким образом, «джихадисты» отвергают плюрализм взглядов и необходимость мирного достижения согласия со своими оппонентами. Тотальное отрицание всех «чужих» идеологий и ценностей является их характерной чертой.

Религиозные экстремисты («джихадисты») не единодушны в определении главных препятствий на пути к созданию «глобального исламского миропорядка». Часть из них считают основным «злом» существование секуляризованных мусульманских обществ и государств, которые стремятся к сотрудничеству с Западом вместо того, чтобы бороться за создание «всемирного халифата» (Турция, Египет, Пакистан, Иордания др.). Другие полагают, что им необходимо вначале максимально ослабить западные государства, чтобы они не поддерживали «светских правителей» в мусульманских странах, а затем сосредоточить свои силы на завоевании власти в отдельных государствах и сделать их плацдармом для расширения своего влияния в мире.

Как отмечает М.Хабек, носители подобных взглядов, такие как радикальная фундаменталистская организация «Ал-Каида», считают, что борьба против Запада является частью извечного «противостояния добра и зла» и мнят себя исполнителями божественной воли. При этом подлинно правоверными мусульманами они считают только своих единомышленников.

Многие фундаменталистские группы, в частности, представители ваххабизма, придают исключительно большое значение мирным средствам расширения своего влияния в мусульманском мире. Они создают центры пропаганды, бесплатные учебные заведения, строят телерадиоцентры,

расширяют миссионерскую деятельность среди населения, выпускают религиозную литературу на различных языках. Однако даже в самой Саудовской Аравии, на родине ваххабизма, существует религиозное антиправительственное экстремистское «подполье», враждебно настроенное к режиму и прибегающее к террору. Активность этих радикальных фундаменталистов в зависимости от обстановки может повышаться (например, во время войны в Афганистане, военных действий в зоне Персидского залива, в Ираке, Ливане, Палестине и др.). В то же время, саудовские власти и поддерживающие их «традиционалистские» ваххабитские круги проводят довольно эффективные комплексные акции против экстремистов, включая идеологическую работу²⁰.

Характерной чертой современного радикального фундаментализма в исламе можно считать то, что его сторонники борются против т.н. традиционалистов и модернистов. Традиционалисты выступают за сохранение ислама таким, каким он сложился в период ранних социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они противодействуют каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания являются представители официального духовенства, часто поддерживающие правящие режимы. Модернисты же стремятся реформировать, приспособить нормы ислама к нуждам современного развития, отбрасывая или замалчивая одни положения и развивая другие, чтобы сделать свое вероучение «конкурентоспособным» в новых конкретно-исторических условиях.

Однако деятельность модернистов и реформаторов в исламе неоднозначна. Анализируя процессы, происходившие в арабских странах в XVIII-XX

вв., директор Центра мусульманско-христианского диалога университета в Джорджтауне Джон Эспозито отмечает, что «исламу свойственна богатая и уходящая своими корнями далеко вглубь истории традиция возрождения – таджид и реформирования – ислах. На протяжении многих веков теологи, юристы, суфийские мистики и харизматические проповедники, а также некоторые организации предпринимали действия, направленные на обновление общества, когда оно ослабевало и приходило в упадок, восполняя возникший разрыв между исламским идеалом и реалиями жизни мусульманских стран. Моделью таких реформ всегда оставалось обращение к исламу, или его основам – Корану, учению пророка Мухаммада и принципам организации жизни на ранних стадиях развития ислама»²¹.

При этом практически все без исключения лидеры реформаторских движений указанного периода сходились во мнении, что причины экономического отставания, упадка моральных ценностей, военных поражений и политических распрей коренятся внутри самого мусульманского мира. Исследователь А.Челышев отмечает, что «такую окраску имели движения Махди (1848-85 гг.) в Судане, Сануси (1787-1859 гг.) в Ливии, Ваххаби (1703-92 гг.) в Саудовской Аравии, Фулани (1754-1817 гг.) в Нигерии, движение Фараидийя (1764-1840 гг.) в Бенгалии, движение Ахмада Брелви (1786-1831 гг.) в Индии и движение Падри (1803-37 гг.) в Индонезии. При всем разнообразии и специфике каждого из этих движений их лидеры однозначно сходились во мнении, что главной причиной наступившего упадка является отход мусульман от истинных целей и постулатов ислама, произошедший благодаря инфильтрации и ассимиляции местных неисламских верований и культов. Единым был и предла-

гаемый рецепт исцеления больных обществ – возвращение к подлинному исламу»²². Почти все эти движения пришли к созданию организаций, в которых приверженность основам веры сопровождалась воинственной политической позицией. В результате мощные движения возрождения (ревайвализм) привели к серьезным социально-политическим трансформациям в государствах мусульманского мира, последствия которых оказали значительное воздействие на их политику в XX веке.

С одной стороны, исламский модернизм способствовал пробуждению чувств национального достоинства среди мусульман многих стран, их сплочению в борьбе за национальную независимость. Этот позитивный потенциал помог осуществлению прогрессивных общественно-экономических и политических реформ в ряде стран.

С другой стороны, историческое развитие мусульманских стран показало, что предлагаемая модернистами модель общественно-политического развития стала все меньше отвечать общественным настроениям внутри самих стран, где осуществлялись реформы по западному образцу и воплощалась в жизнь концепция синтеза традиционного ислама и западных институтов. Постепенно разочарование в результатах реформ, на фоне падения правящих режимов в Египте, Ливии, Судане, Ираке и Алжире, привело в 1950-60-х гг. к смене идеологической ориентации исламского возрождения движениями, сочетающими призывы к арабскому и мусульманскому единству и критику западного либерализма и национализма. При этом идеи, выдвинутые мусульманскими реформаторами в конце XIX – начале XX вв., особенно об институте халифата и панисламизме, в дальнейшем оказали значительное

влияние на основателя Ассоциации «Братья-мусульмане» Хасана ал-Банну и других ведущих идеологов фундаментализма, в т.ч. Саида Кутба и Мустафу ас-Сибай.

Таким образом, либеральное направление реформирования ислама уступило место радикальным движениям, таким как Ассоциация «Братья-мусульмане», созданная в Египте в 1928 году, и «Джамаат-и ислами» Маулану Абу-л-Ала Маудуди, возникшая в Индии в 1941 году. В рамках этих движений произошло формирование идеологии современного исламского фундаментализма и его современных политических платформ. Так, Маудуди видел основу социальной и нравственной системы и отправную точку «политической философии ислама» в вере в единство и верховенство Аллаха. По его словам, «основополагающий принцип ислама состоит в том, что человеческие существа – индивидуально и коллективно – должны сложить с себя все права на владычество, законодательство и осуществление власти над другими. Никому не должно быть разрешено отдавать приказы или повеления, ссылаясь на его собственное право, и никто не обязан принимать обязательство выполнять эти приказы и повиноваться таким повелениям. Никто не имеет права создавать законы от имени собственной власти и никто не обязан примиряться с ними. Этим правом облечен только Аллах. Решение принадлежит только Аллаху. Он повелел, чтобы вы поклонялись только Ему. Это – правая вера»²³.

Саид Кутб, один из «идейных отцов» радикальной концепции «возрождения чистого ислама», сделал ее основополагающей категорией понятие джахилийя, применяемое в исламской историографии для обозначения доисламского периода арабской истории, эпохи незнания «слова Аллаха». По мнению С.Кутба, человечес-

тво постепенно впало в новую джахилийю. Он считал «варварскими» и «лжеисламскими» как арабские, так и западный и социалистический режимы. Единственная законная власть в обществе для С.Кутба – это власть Аллаха. Борьбу между мусульманами и их «врагами» он видел в идеологическом, политическом и экономическом, а затем и военном противостоянии. Ислам, по убеждению С.Кутба, – это «способ существования, направленный на практическое осуществление идеала свободы человека и принимающий форму организованного движения. Антиисламское общество и антиисламский образ жизни не дают этой религии возможность устроить существование своих приверженцев по ее собственным предписаниям. Как следствие, для ислама становится необходимым положить конец всем социальным системам, служащим препятствием на пути к полному освобождению человечества. Только так религия Господа может воцариться во всей своей полноте»²⁴. Установление «исламского порядка», по его концепции, возможно путем вооруженного джихада.

Эти организации быстро обрели популярность в мусульманском мире и распространились в виде многочисленных отделений в различных государствах. «Братья-мусульмане» снискали широкое признание в таких странах, как Судан, Сирия, Иордания, арабские государства Персидского залива и Африки. «Джамаат-и ислами» обрела массовую поддержку в Индии, Пакистане, Афганистане и Бангладеш.

По мнению Дж. Эспозито, основатели этих организаций были «архитекторами современного исламского ревизмизма, людьми, чьи идеи и предлагаемые методы общественной реформации тщательно изучаются и служат предметом подражания на

огромных пространствах от Судана до Индонезии»²⁵. Идеологам этих организаций удалось сформулировать концепции, в которых каноны ислама были адаптированы к современным реалиям. Ссылаясь на авторитет Корана и Сунны, они теоретически разработали «особый, третий путь» общественно-политического развития, базирующийся на исламской доктрине и альтернативный западному и социалистическому путям развития.

Однако по сути они были реформаторами, и в этом смысле, следуя «традициям» фундаменталистских движений XVIII-XIX вв., подвергая критике упадок мусульманских обществ и государств, они призвали использовать все достижения современной цивилизации в целях создания общественно-политической структуры исламского общества, основанного на современной интерпретации канонов ислама.

Такие идеологи, как Х. ал-Банна, А. Маудуди, С.Кутб, активно работали над созданием мощного движения за реформы, основанного на исламских ценностях, вовлекая в него молодежь, студентов, учителей, интеллигенцию, коммерсантов, государственных служащих, то есть представителей средних городских слоев общества. Таким образом, шло интенсивное формирование особой «социальной прослойки» людей, имеющих современное образование, достаточно хорошо разбирающихся в социально-политических проблемах своих обществ и в то же время настроенных глубоко «происламски». Такая социальная база нужна была лидерам этих организаций для осуществления их долгосрочной цели – «исламской революции», под которой подразумевался постепенный и последовательный процесс исламизации всех общественных, политических, экономических и идеологических устоев мусульманских стран.

Следует особо отметить влияние объективных внешних причин, сыгравших роль катализатора резких изменений в характере исламского реформаторского движения. Прежде всего это арабо-израильский конфликт 1967 года, закончившийся сокрушительным поражением арабского мира, а также объявленное президентом Египта А.Садатом в 1973 году начало «священной войны» против израильтян. Поражение в войне с Израилем, оккупация Палестины и части арабских земель побудили исламских фундаменталистов обратиться к поиску внутренних причин этого кризиса. Главной из них была признана «деградация» арабских стран, наступившая вследствие «отступления от праведного пути». Только возвращение мусульманских стран к ценностям ислама и их неукоснительное утверждение в индивидуальной и общественно-политической жизни могли, по мнению исламистов, спасти мусульман. При этом не отрицалась и практическая ценность научно-технического прогресса, в т.ч. достигнутая под влиянием Запада, с условием, что главным нравственным и идеологическим императивом должны оставаться исламские нормы и ценности.

Другой объективной причиной стала исламская революция в Иране 1978-79 гг. В результате краха прозападного шахского режима в стране была основана Исламская республика Иран, а верховная власть, согласно иранской конституции, стала прерогативой духовного лидера. Большинство исследователей разделяют мнение о том, что иранская исламская революция была объективным следствием политических и этнических процессов, происходивших в течение десятилетий на Ближнем и Среднем Востоке²⁶. Ее влияние на мусульманский мир было настолько значительным, что можно рассматривать это

событие как своего рода знаковый момент в истории движения исламского возрождения. Дж. Эспозито считает, в частности, что «иранская революция преподала множество уроков, побудив мусульман всего мира воспрянуть духом, заново обрести уверенность в своей религии и поверить в то, что, неотступно следуя канонам своей веры, они не только вновь могут обрести владычество над миром: она послужила напоминанием о том, что ислам – это всеобъемлющая религия, регулирующая все сферы жизнедеятельности: одновременно и религия и государство, менеджмент и политика, экономика и социальная организация, образование и мораль, религиозное поклонение и священная война»²⁷. Что касается влияния иранской революции на формирование идеологии современного исламского фундаментализма, то принципиальное значение имела демонстрация мобилизующей и консолидирующей силы исламских лозунгов, которые смогли объединить различные социальные слои населения с несовпадающими экономическими интересами.

Духовный лидер иранской революции Аятолла Хомейни не только впервые открыто провозгласил противостояние ислама Западу и остальному миру, но и сформулировал концепцию исламского государства как «правление Закона». Причем, подчеркивал он, «закон этот не принят человеком или же группой людей, но создан их творцом, Всемогущим Аллахом. Этот закон в равной мере применим к главе государства, к членам парламента, к исполнительной власти, к судебной власти и к народу. В исламской форме правления Пророк (да благословит Аллах его и его семейство), халифы и все остальные руководствовались законом Аллаха, и процесс этот будет продолжаться до Страшного суда»²⁸.

Такие постулаты иранской ислам-

ской революции, как крайняя идеологическая и политическая поляризация мира, а также необходимость создания «теократического» исламского государства и «экспорта революционного ислама», и в наши дни остаются своего рода ориентирами для многих фундаменталистских и религиозных экстремистских группировок.

Таким образом, исламский фундаментализм как религиозно-политическое течение был обусловлен объективными и конкретными причинами исторического развития арабо-мусульманских стран. Его идеологи сумели создать такие концепции, которые были понятны самым широким слоям населения, но одновременно отвечали интеллектуальным запросам национальной интеллигенции, разочаровавшейся в ходе исторического развития их стран.

Радикальные исламские фундаменталисты трансформировали идеи и лозунги панисламизма и реформаторов, провозгласив своей целью создание единого «идеального государственного образования», объединяющего всех мусульман и базирующегося на идее «исламского возрождения» – усиления роли ислама во всех сферах жизни общества.

Роль ислама в политике, экономике, законодательной системе, образовании и практически всех других сферах жизни превратилась в актуальный предмет общественных дебатов практически во всех мусульманских странах. Особенно остро в этих общественно-политических дискуссиях поднимались вопросы неэффективности большинства мусульманских правительств, провала националистических идеологий, разочарования в западных ценностях и стремления к определению собственной идентичности.

Современные тенденции показы-

вают, что исламский фактор продолжает оказывать интенсивное воздействие на формирование политической ситуации в различных регионах. На усиление этого влияния указывает характер внутривосточного развития в Египте, Турции, Судане, Алжире, Пакистане, Малайзии, Индонезии и других мусульманских странах. О возрастании исламского фактора в политике свидетельствуют политические и этнорелигиозные процессы в условиях продолжающегося противостояния в Афганистане и

Ираке. Расширяется и география распространения ислама и различных исламистских движений, в том числе вследствие значительных потоков мигрантов из арабских и азиатских мусульманских стран в Европу, США, Канаду, Австралию.

Многие принципы, лежащие в основе реформаторского движения в исламе, послужили идейной основой формирования того радикального фундаментализма, который представляет подлинную угрозу существованию многих государств.

Примечания:

- 1.См.: Ярлыкпашев А.А. Исламский фундаментализм на Северном Кавказе: к постановке проблемы // Бюллетень Центра социальных и гуманитарных исследований Владикавказского института управления и Владикавказского центра этнополитических исследований Института этнологии и антропологии РАН. – №3. – Владикавказ, 1999. – С. 5-19.
- 2.Алексеев И.А. Цивилизационные параметры исламского фундаментализма: к постановке проблемы. – Профи. Аналитическая группа: Стратегия, Азия, Восток, Россия. – <http://profi.gateway.kg/alekseev>.
- 3.Abdel-Malek Anouar and Anisuzzaman (eds). *Culture and Thought: The Transformation of the World*. – Palgrave Macmillan, 1984. – 105 pp.
- 4.См.: Кырлежев А.И. Религиозный фундаментализм // Новая философская энциклопедия. – Т.4. – М.: Мысль. 2001. – С. 280-281.
- 5.См. интересные фундаментальные исследования по этому вопросу в сборнике: *Религия и глобализация на просторах Евразии* (под ред. А.Малашенко и С.Филатова). – Московский центр Карнеги. – М., 2005. – 343 с.
- 6.См.: Малашенко А.В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // Независимая газета. – М., 1997. – 25 декабря.
- 7.Шариат – свод религиозных и правовых норм, составленный на основе Корана и Сунны (мусульманских священных преданий), содержащий нормы государственного, наследственного, уголовного и брачно-семейного права. – Юридическая энциклопедия под ред. М. Ю.Тихомирова. – М., 1997. – с. 495.
- 8.Праведные халифы (араб. ал-хулафа> ар-рашидун) (632–661) – халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али, которые после кончины Пророка Мухаммада в течение почти 30 лет возглавляли мусульманскую общину и еще при его жизни принимали участие в деятельности общины, а также были связаны с ним узами кровного родства или брака. В последующие столетия период правления праведных халифов называли «золотым веком» ислама, когда процветали «изначальные мусульманские добродетели», а самим халифам присвоили титул «ар-рашидун» – «идущие праведным путем», чтобы отличить их от тех, кто пришел к власти в разных провинциях некогда единого мусульманского государства.
- 9.Raimondo J. "Islam-Fascism" – The New Bogeyman. Daniel Pipes and the New Inquisition. // Ether Zone. – <http://www.etherzone.com/2001/raim112101.shtml>.
- 10.См., например: Pipes D. Calling Islamism the Enemy. – <http://www.danielpipes.org/blog/300>. – November 30, 2001.
- 11.Habek M. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. – School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University. – New Haven: Yale University Press, 2006. – 243 p.
- 12.См.: Исламский экстремизм и фундаментализм как угроза национальной безопасности: Научный отчет. – М.: РИСИ, 1995.
- 13.Подробную информацию о таких группировках дает российский исследователь А.Изнатенко. См.: Изнatenko A. Эпистемология исламского радикализма. // Религия и глобализация на просторах Евразии. – под редакцией А.Малашенко и С.Филатова. – М.: Московский центр Карнеги, 2005. – С. 176-222.
- 14.См. об этом, например, обсуждение проблемы мученичества и джихада в исламском мире, прошедшее в марте 2004 г. в Фонде Карнеги (Вашингтон) с участием М.Б.Олкотт, А.Малашенко, Х.Хакани, Д.Кука. Были затронуты вопросы места джихада в историческом контексте и проанализирована практика использования литературы по джихаду и изображений мученичества в ходе набора моджахедов.// Carnegie Endowment for Peace. – <http://www.carnegie.ru/ru/news/70044.htm>. – March, 2004.

- 15.См.: «Джихад» // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: «Наука», 1991.
- 16.Маудуди, Абу-л-Ала. Образ жизни в исламе – М., 1998. – С. 44.
- 17.Habeck M. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*. – School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University. – New Haven : Yale University Press, 2006. – 243 p.
- 18.Ваххабизм (от имени создателя и идеолога этого суннитского движения – Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба из Неджда (1703-1787)). Ал-Ваххаб проповедовал строжайшее соблюдение принципа единобожия (таухид), отказ от поклонения святым (вали) и святым местам (мазары и зийараты), необходимость очищения ислама от нововведений (бид'а) и возврата к его первоначальной чистоте. Он был последователем идей мазхаба ибн Ханбала и правоведа XIII-XIV вв. ибн Таймийи, выступавших против введения в ислам новшеств. Ранних ваххабитов отличали крайний фанатизм в вопросах веры и экстремизм в борьбе со своими политическими противниками. Сегодня учению ваххабизма следуют миллионы верующих в странах Персидского залива, Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африки, подавляющее большинство которых далеки от радикализма и терроризма. Следует подчеркнуть, что «ваххабизм» – название, которое дали этому движению его противники. Сами последователи этого течения в исламе именуют себя «единобожниками» или просто мусульманами.
- 19.Saudi Columnist: *Jihadist Salafist Ideology is Like Nazism* // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 1007. – October 17, 2005; Saudi Columnist: *We Must Discuss Why We Hate the Jews*. // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 913. – May 27, 2005.
- 20.См.: Yehoshua Y. *Reeducation of Extremists in Saudi Arabia* // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 260. – January 18, 2006; Saudi Al-Qaeda Terrorists Recount Their Experiences in Afghanistan on Saudi TV and Arab Channels // MEMRI Inquiry and Analysis Series. – No. 1042. – December 7, 2005.
- 21.Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P.47.
- 22.См.: Чельшиев А.Д. Генезис концептуальной и идеологической основы современного исламского экстремизма. – Ломоносовские чтения. – 2002. – Электронная библиотека Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова. – <http://lib.socio.msu.ru/1/library>.
- 23.Коран, 15:20. См.: Маудуди, Сайид Абу-л-Ала. Политическая теория ислама. Основы ислама. // Отечественные записки. – М., 2003. – №5. – (Sayyid [Sayed] Abul A'la Maudidi. *Political Theory of Islam*. – Lahore: Islamic Publications Limited, 1976. – P. 4–22. Глава из кнгу: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talattof. – Palgrave Macmillan, 2000. – Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, 2000).
- 24.См.: Кутб С. Война, мир и исламский джихад // Отечественные записки. – М., 2003. – №5; Qutb S. *Jihad in the Cause of Allah* // Milestones, 2nd ed., translated by S. Badruhan Hasan, M. A. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers Ltd., 1988). – Pp. 107–142. (Глава из кнгу: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. – A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talattof. – Palgrave Macmillan, 2000. Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, 2000).
- 25.Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P. 129.
- 26.См. об этом, например: Олимпиев А.Ю. Ближний и Средний Восток. Актуальные проблемы международных отношений: Монография. – М.: ЮНИТИ, 2004. – 239 с. – С. 64; Федорова И.Е. Иран – США: диалог и противостояние. – М.: ИВ РАН, 2004. – 141 с. – С. 6-17.
- 27.Esposito J.L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* – Third Edition. – New York, Oxford University Press, 1999. – P.18.
- 28.См.: Имам Хомейни. – Imam Ruhullah Khomeini. *The Nature of the Islamic State and the Qualifications of the Head of State* // Khomeini [Khomeini] *Speaks Revolution*. – Compiled by Mohiuddin Ayyubi, translated by N. M. Shaikh. (Karachi, Pakistan: International Islamic Publishers, 1981). – Pp.14–19. (Глава из кнгу: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader*, ed. Moaddel, Mansoor and Kamran Talattof. – Palgrave Macmillan, 2000. Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, 2000).