



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Дальневосточный федеральный университет»

ШКОЛА ИСКУССТВ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Департамент философии и религиоведения

Кафедра теологии

Шошин Никита Андреевич

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИДЕЙ ТЕОКРАТИИ В
СОВРЕМЕННОМ РАДИКАЛЬНОМ ИСЛАМЕ

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА
по направлению подготовки 47.03.03 «Религиоведение»,
бакалаврская программа (профиль) «Теоретико-религиоведческий»

г. Владивосток
2018

В материалах данной выпускной квалификационной работы не содержатся сведения, составляющие государственную тайну, и сведения, подлежащие экспортному контролю.

Автор работы _____

ПОДПИСЬ

«14» июня 2018 г.

Директор Департамента философии и религиоведения ШИГН



В.В. Леонидова

«14» июня 2018 г.

Руководитель ВКР:

Бубнов Евгений
Сергеевич, канд. филос. наук,
доцент
кафедры теологии
Департамента
философии и религиоведения
ШИГН ДВФУ

(подпись)

(ФИО)

«14» июня 2018 г.

Назначен рецензент:

Ардальянова Анна
Юрьевна, канд. соц. наук,
доцент кафедры социальных наук
Департамента
социологии и социологических наук
ШИГН ДВФУ

Защищена в ГЭК с оценкой _____

Секретарь ГЭК

подпись

И.В. Мезенцев

«30» июня 2018 г.

«Допустить к защите»

и.о. зав. кафедрой теологии
Департамента
философии и религиоведения
ШИГН ДВФУ Здор Анна
Владимировна,
канд. филос. н., доцент

(подпись)

(и. о.ф)

«14» июня 2018 г.

Оглавление

Введение.....	3
1 Религиозно-исторические основания концепции халифата	8
1.1 Особенности первого халифата.....	8
1.2 Догматические и правовые основания халифата в Исламе	16
2 Халифат в исламской философии	32
2.1 Калам о роли человека в обществе.....	32
2.2 Социальные аспекты восточного перипатетизма.....	40
3 Халифат в исламском фундаментализме.....	44
3.1 Организация «Исламское Государство».....	44
3.2 Исламский фундаментализм на территории Российской Федерации	57
Заключение	63
Список использованных источников и литературы	66

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена проблематикой глобального терроризма и экстремизма. Сегодня население большинства стран мира переживает ряд экономических, политических, а также культурных проблем. Процессы глобализации стирают границы между странами, что приводит к возможности некоторых отдельных государств вести политику, неизбежно приводящую к внутренним конфликтам в других странах. Этому также способствует явление мультикультурализма, которое начинает все чаще проявляться во всех сферах жизни. Политические и религиозные конфликты в странах Ближнего Востока, Северной Африки и Средней Азии неизбежно связаны с идеологией взглядов радикального и фундаменталистского толка. Возрастает угроза распространения подобных идей, которые приводят к возникновению множества экстремистских радикальных организаций.

Однако еще более серьезную угрозу представляют организации и движения принципиально нового типа. Религиозный экстремизм и терроризм – одно из наиболее ранних проявлений терроризма в человеческой истории. Данное явление существует уже на протяжении длительного времени используется в противостоянии различных по характеру и организации социально-политических сил, в том числе религиозно-фанатических группировок разного масштаба и направленности, клерикальных кругов и организаций, политических и этнических элит, общественно-политических объединений, отдельных государств. Все исламистские террористические организации в контексте их идеологий объединяет одно – задача построения всемирного исламского халифата – исламского теократического государства. Они пытаются добиться абсолютной власти во всем мире, используют для достижения своих целей классические исламские понятия. Такие организации используют простое население, культивируют в нем революционные взгляды, основанные на лжеучениях или на искажённом понимании религиозных обычаев, текстов и традиций. Ярким примером подобных организаций является «Исламское государство», декларирующее своей целью построение

халифата и использующее различные методы теоретического искажения ислама. Исламские радикальные фундаменталисты подменяют понятия и ценности ислама и толкают людей на совершение революций и переворотов, террористических актов, воздействуют на общество изнутри и играют на сложных социально-политических вопросах.

Для современного мира проблема международного терроризма и экстремизма является одной из самых значимых. Также немаловажной проблемой в данном контексте является степень его распространения и влияния на мировые политические процессы. Россия находится в числе первых стран, декларирующих борьбу с радикальным исламом и терроризмом, и для выработки решений по обозначенным выше проблемам необходимо исследовать доктрины исламских фундаменталистов, понять, как они связаны с традиционным исламом, а также исследовать религиозно-философские основания теократических идей в традиционном исламе, которые используют в своей идеологии исламисты.

Цель работы: исследовать роль и основания идей теократического государства в радикальном исламе.

Задачи работы:

1. Проанализировать исторические предпосылки возникновения идей теократии в традиционном исламе.
2. Исследовать религиозные и философские основания исламских концепций халифата.
3. Рассмотреть и сравнить взгляды на халифат радикального ислама и традиционного ислама.

Методология исследования.

В данном исследовании при выявлении характерных особенностей рассматриваемых феноменов используется культурно-типологический метод. Для анализа социокультурных аспектов радикализации ислама используется междисциплинарный подход. Также для выявления особенностей функционирования духовных ценностей в определенный исторический

период и для выявления особенностей использования исламских понятий, терминов и концепций в религиозно-философском контексте был использован метод контекстного анализа. Для сопоставления текстов и концепций в работе используется сравнительно-исторический метод. При изучении особенностей распространения идей радикального ислама среди населения были использованы принципы социологического анализа

Степень разработанности проблемы. Мировое исламоведение и востоковедение за последние десятилетия накопило большой объем исследований как по самому исламу, так и по феномену исламского терроризма и экстремизма. Данный факт во многом обусловлен сложившейся современной мировой геополитической напряженностью и процессами изменения глобального миропорядка. Однако изучением как самого ислама, так и отдельных его аспектов, ученые занимаются довольно давно. Данное исследование опирается как на труды современных авторов, так и на ключевые исламские первоисточники. Для анализа исторических предпосылок формирования теократических идей в раннем исламе были использована работа В. В. Бартольда «Работы по истории ислама и Арабского халифата» [29] и И. П. Петрушевского «Ислам в Иране VII-XV веках» [41]. Кроме того, крупное исследование истории Аравийского полуострова представлено в работе одного из ведущих российских востоковедов О. Большакова «История халифата» [30]. О. Большаков рассматривает географические, социальные и экономические предпосылки к консолидации племен Аравии VI-VII веков. «История халифата» содержит в себе жизнеописание пророка Мухаммада и события, которые сопровождали созданную им общину. В своей работе О. Большаков описывает множество исторических событий, повлиявших на распространения идей ислама и на его окончательное становление. «Ислам в Иране» И. П. Петрушевского описывает историю ислама после разделения исламской уммы на суннитов и шиитов, конфликт которых во многом был обусловлен вопросом правопреемственности власти. Далее специфику халифатов после эпохи четырех праведных халифов рассматривает в своей

работе «История ислама. Период до падения династии Аббасидов» востоковед и историк А. Мюллер, который также исследует и доисламскую историю народов Аравии [40]. Для исследования уже доктринальной идеи халифата в исламской религиозной и правовой мысли были задействованы исследования востоковеда Л. Р. Сюкияйнена, в которых он комплексно проанализировал непосредственно саму концепцию халифата, а также особенности её формирования в качестве доктрины [46]. Также были проанализированы работы российского востоковеда и исламоведа С. М. Прозорова [42]. Данные исследования отслеживают степень влияния философской неканонической исламской мысли на правовую мысль. При анализе взглядов исламской философии и калама на проблемы, связанные с осмыслением роли человека и государства, в обществе было использовано исследование А. Корбена «История исламской философии» [37] и работа иранского исследователя Р. Бринджжара «Знакомство с исламскими науками. Калам. Фалсафа. Ирфан» [3], которые позволили исследовать и проанализировать роль исламской философии в формировании социальных концепций в исламе. Р. Бринджжар также рассматривает философию суфизма и исламского мистицизма в целом, в тесной связи с мистицизмом, выдвигая тезис о том, что исторический расцвет исламской философии происходит только в тот момент, когда начинается расцвет мистицизма в Иране. А. Корбен также придерживается подобной точки зрения, констатируя, что в суннизме исламская философская мысль зачастую находилась в конфронтации с мыслью правовой, тогда как шиизм в основу своего мировоззрения и взглядов закладывал мистицизм, опирающийся на мистическую концепцию имамата, что позволяло в определенной степени сосуществовать мистической философии и правовой мысли в одной плоскости.

Для сравнительного анализа традиционных исламских взглядов на халифат и концепций халифата современного радикального ислама было задействовано большое количество исследований современных ученых, таких как В. М. Вагабов [31], И. П. Долгов [35], а также Л. Р. Сюкияйнен [45; 46].

Положения, выносимые на защиту:

1. В основе идей теократии в исламе лежат взаимообусловленные религиозно-философские и исторические причины. Возникновение концепции исламского халифата связано со становлением ислама в качестве основной религии на территории Аравийского полуострова. Постепенная военизация раннего ислама связана с возникновением идеи праведного исламского государства в качестве консолидирующего фактора.

2. В Коране указания, касающиеся структуры и назначения публичной власти, практически отсутствуют. Базовые источники мусульманского права не содержат конкретных правил, определяющих содержание и сущность отношений государства и народа. Идея халифата основывается на хадисах и является результатом деятельности исламских богословов в период, когда первого исламского халифата уже не существовало.

3. Возникновение философских споров по вопросам вероучения вне правовых канонических концепций берет свое начало из возникших противоречий при разделении уммы на суннитов и шиитов. Суннитский калам и арабские перипатетики оставляют политико-социальные вопросы на периферии своих интересов.

4. Организация «Исламское государство» в своем видении теократии опирается на ряд некоторых общепринятых в суннитском мире критериев халифата, игнорируя множество других.

5. При обосновании своего халифата исламские фундаменталисты ссылаются не на какие-либо исторические, реально существовавшие формы теократической власти в исламе, а на их избирательную интерпретацию. Осмысление современными фундаменталистами как самого халифата, так и его отдельных аспектов является следствием объективных современных политико-социальных причин.

1 Религиозно-исторические основания концепции халифата

1.1 Особенности первого халифата

В данной части работы предлагается рассмотреть исторические факторы, оказавшие влияние как на процесс формирования самого ислама, так и на его становление и укрепление на Ближнем Востоке. Ислам зародился в начале VII в. на территории Западной Аравии в городе Мекка и в течение нескольких десятилетий быстро распространился в регионе. Период 632–661 годов большинством мусульман-суннитов считается эпохой четырех праведных халифов – Абу-Бакра ас-Сиддика, Умара ибн ал-Хаттаба, Усмана ибн Аффана и Али ибн Абу Талиба. Именно это время принято считать периодом существования исламского халифата – первого исламского государства. Большинство радикальных исламистских концепций в вопросах построения исламского государства так или иначе обращаются не просто к идее халифата, а ссылаются к её практическому воплощению, которое имело место в исторической ретроспективе, обозначая, тем самым, наличие прецедента самой возможности существования подобного политического образования.

На протяжении столетий на территории Аравийского полуострова формировалась самобытная родоплеменная культура кочевых племен. Описывая доисламский период истории Аравийского полуострова, историк Н. Н. Усмонов [47, с. 97] уточняет, что еще до I в. н. э. племена арабов были широко распространены на всей его территории. Основным видом деятельности для них было разведение верблюдов и контроль торговых путей, оазисов, а также формирование и охрана караванов. Кроме того, аравийские кочевники были известны тем, что совершали набеги на соседние богатые области. Родоплеменной строй в совокупности с суровыми условиями жизни формировал особую сложную культуру взаимоотношений между различными племенами. Несмотря на существование крупных родоплеменных союзов на момент появления ислама, арабы не обладали какой-либо централизованной

государственностью. Зависимость от сильных соседей, таких как Византия, сформировала закономерный запрос на новую политическую форму устройства региона [30, с. 25].

Мухаммед в 630 г. смог установить власть в Мекке и провозгласить ислам истинной религией, а затем запустить процесс объединения арабских земель в регионе на принципиально новой идеологической религиозной основе, который в полной мере завершился к 651 году. В самом начале образцом и своеобразной основой для первого арабского государства стала мусульманская община в Медине, которая спустя всего несколько лет смогла получить поддержку влиятельных племен и купцов [47, с. 98]. Тем не менее, большинство исследователей склоняются к тому, что доктринально и теологически исламское государство и его атрибуты оформились лишь к началу правления династии Омейядов. Историк и философ М. В. Вагабов также акцентирует внимание на немаловажном факте того, что формат исламского государства раннего периода был напрямую связан с внешней экспансией арабов [31, с. 31]. Прежде всего историю раннего исламского государства необходимо разделить на два периода, а именно на период оформления ислама как религии при Мухаммеде и период после его смерти, когда исламская мысль начинает формулировать саму идею халифата как государства. Похожий подход предлагает и М. Элиаде, говоря о том, что слово «халиф» впервые было использовано приближенными Мухаммада после его смерти для обозначения титула его «заместителя», и уже позже этот титул начал наполняться более глубоким содержанием, включая две функции, которые никто кроме его носителя не в праве совмещать: военное руководство и религиозное управление [62, с. 168].

М. В. Вагабов. отмечает, что сам ислам и его настроение при Мухаммеде и после него отличаются. Изначально Мухаммед ставил своей задачей решение внутренних проблем мусульманской общины. Создание и усиление централизованного государства требовало урегулирования вопросов межплеменных отношений. В период становления новой религии внутри

арабского общества Мухаммед привлекал в неё людей через проповедь, уговоры и увещевания. На внешнем же контуре он вел политику военную. В своем исследовании «Арабская экспансия» М. В. Вагабов замечает, что объективные условия для консолидации уммы были сформулированы еще до становления планетарной миссии ислама, следовательно, можно говорить о том, что идея общего для всей уммы исламского государства оформилась позже [31, с. 31].

Как уже было сказано выше, объективные условия для внешней экспансии арабских княжеств существовали еще до появления ислама. С появлением новой религии в арабском мире образовалось мусульманское общество, характерной чертой которого была его социальная направленность на решение внутренних вопросов, но при этом главной задачей виделась общая консолидация на фоне специфики внешних взаимоотношений. Также можно отметить, что ислам в целом можно охарактеризовать, которая исторически формировалась в тесной связи с практической жизнью мусульманской уммы, что повлияло и на специфику возникших в будущем взглядов на теократическое правление [24, с. 10]. Некоторые исследователи отмечают факт того, что сам процесс становления исламского государства не происходил в короткие сроки. Так, историк Э. Э. Ахвердиев отмечает собирательность самого понятия «исламская форма государственности», так как с самого начала своего существования халифат политически и идеологически формулировал свои задачи не одномоментно, а с течением времени. Кроме того, в более поздний период своей истории страны Ближнего Востока вошли в противоречия в вопросах понимания правильной формы исламского халифата [28, с. 263]. Если говорить о начальном периоде существования халифата времен Мухаммеда, то можно отметить, что процесс консолидации и объединения арабов имел центробежный, стремительный характер. Также отметим, что изначально арабское объединение ставило своей задачей создание, прежде всего, национального государства, консолидирующим механизмом которого была бы новая религия. М. В.

Вагабов считает, что изначальная задача объединения – защита от Византии, Эфиопии и Персии – постепенно трансформировалась в политику экспансии, которая использовала религиозный идеологический инструментарий для обоснования своих военных завоеваний. Исследователь Ф. И. Хачи отмечает, что объединение социальных, административных и политических аспектов в Коране приходится на Мединский период, однако какой-либо оформленной идеи в отношении власти и её положения здесь найти не представляется возможным. При этом, как считает Ф. И. Хачим, можно сказать, что упомянутые выше особенности способствовали последующему процессу формирования теории власти в исламе [49, с. 100-121].

Первые военные походы Мухаммеда были успешны и, тем самым, укрепляли веру в его пророческую миссию, а его поздние походы и военная политика его последователей создали почву для появления центробежных факторов внешней экспансии арабов. По мнению М. В. Вагабова арабские политики и военачальники в период после смерти Мухаммеда не были заинтересованы в политике прозелитизма. Их интересовало политическое и экономическое подчинение народов [31, с. 32].

Историк и исламовед И. Л. Фадеева указывает на то, что после смерти Мухаммеда мусульманское общество было вынуждено столкнуться с проблемой порядка передачи и наследования власти, так как религиозно и идеологически такая концепция не была выработана или хоть как-то описана Мухаммедом при его жизни [48, с. 175-181]. Данный пробел открыл для исламских мыслителей и политиков пространство для интеллектуального поиска

Эпоха четырех праведных халифов – Абу Бакра, Умара ибн аль-Хаттаба, Усмана ибн Аффана и Али ибн Абу Талиба – исторический период с 632 г. по 656 год. Большинство мусульман по всему миру признают либо всех праведных халифов, либо некоторых из них в качестве таковых, а эпоху до династии Омейядов считают образцовой моделью устройства правильного исламского государства, так как, по их мнению, именно в этот исторический

период исламская умма была консолидирована на внешнем фронте идеей распространения ислама, а само государство внутри себя переживало экономический и социальный подъем [33, с. 95]. Период праведных халифов можно назвать периодом становления халифата, так как именно тогда, в особенности во время правления Абу Бакра и Умара, исламское государство также переживало и политический подъем. Правление первых четырех халифов сопровождалось внешним шествием ислама по всему Ближнему Востоку, а также Северной Африке. При этом сам процесс исламизации шел длительными темпами и сопровождался завоеваниями соседних территорий. Именно в это время концепция исламского государства как истинной формы устройства общества оформляется доктринально [40, с. 301]. Исламовед И. П. Петрушевский указывает на то, что Коран не дает никаких конкретных указаний, которые касались бы фактического построения праведного исламского государства, поэтому особенным образом в это время стоял вопрос выбора халифа. Изначально все четыре халифа были приближенными к Мухаммеду и обладали в обществе безусловным авторитетом. Несмотря на это, сразу после смерти Мухаммеда в умме возникли первые споры о том, кто будет его правопреемником. Им, по результатам совещаний приближенных Мухаммеда, в последствии был избран Абу Бакр, который после своего избрания принял титул халифа, «заместителя» посланника Аллаха, а государство стало называться халифатом.

Впоследствии мусульманское право начинает рассматривать халифат как высшую форму правления, сущность власти. И. П. Петрушевский в работе «Ислам в Иране» отмечает, что после смерти четвертого халифа Али централизованный исламский халифат перестает существовать как единое государственное образование [41, с. 148-160]. Кроме того, с именем Али связан и первый крупный конфликт внутри уммы, который был связан именно с вопросом передачи и преемственности власти. Впоследствии он привел к историческому разделению мусульман на суннитов и шиитов, и который исламоведы называют началом стадии идейных споров и противоречий,

связанных с характером самого ислама [42, с. 74]. Таким образом здесь можно сделать вывод, что несмотря на определенные политические и военные достижения, которые напрямую связывались арабами с идеей всемирного главенства ислама, внутри уммы постепенно возникали определенные конфликты относительно вопросов передачи власти, а следовательно, можно говорить о том, что какая-либо целостная концепция исламского государства доктринально оформлена на момент первого халифата еще не была.

И. П. Петрушевский отмечает, что появление механизма выбора халифов и возникновение ключевых теоретических правовых концепций исламского государства приходится на период правления династии Омейядов и Аббасидов. В этот период начинается становление исламской богословской мысли, появляются правовые школы и растет количество мусульманских ученых. Мусульманские факихи (богословы и правоведы) того времени пытались выработать концепции теократического государства на основе ислама и уже в то время начали обращаться к периоду правления четырех халифов как к теоретическому образцу. И. П. Петрушевский пишет о том, что теократия виделась ученым того времени образцовой моделью государственного устройства. Период Мухаммеда и первый халифат, по его мнению, были источником мысли, образцом, а само идеальное исламское государство было, скорее, прототипом устройства идеального мусульманского общества. Идея халифата в обозначенном выше контексте в качестве теории вырабатывалась мухаддисами и факихами столетиями. Это было связано с необходимостью обосновать централизацию власти тем или иным правителем, а также с попыткой духовенства укрепить свои позиции [41, с. 150].

Востоковед Л. Р. Сюкияйнен отмечает, что с самого разделения ислама на суннитов и шиитов суннитский ислам опирался уже не на одни лишь указания Корана, а ссылался на единогласное мнение первых правоведов и сподвижников ислама. Неполнота Корана и сунны в вопросах политического устройства государства способствовали появлению и развитию концепции

исламского халифата внутри исламской правовой системы [46, с. 144]. Постепенно в суннитском исламе оформилось два способа избрания халифа, а именно выбор общиной, выборщиками или одобрение уммой преемника предыдущего халифа [46, с. 145]. С течением времени в мусульманской интеллектуальной элите начала выделяться особая группа мусульманских ученых - «муджтахидов» - всеобщих известных мусульман, которые обладали мудростью, справедливостью, знанием Корана и Сунны, а также были уполномочены решать правовые вопросы. Позднее в суннитском исламе претендент на должность халифа должен был происходить из рядов муджтахидов, а община, как менее компетентная в религиозных вопросах, должна была соглашаться с их решением. Историк Б. А. Сафаров замечает, что именно из такой модели выбора халифа и его роли формируется исламская идея общины мусульман, которая является носителем права на власть [44, с. 100]. Другими словами, можно сделать вывод, что более поздняя концепция исламского государства оформляется как часть правовой доктрины уже после разделения мусульман на суннитов и шиитов. Можно говорить о том, что сама концепция формулировалась постепенно, исходя как из политических обстоятельств, так и в результате развития исламской правовой мысли в целом.

Таким образом исходя из анализа предпосылок формирования первого халифата можно сделать ряд выводов:

– становление ислама на территории Аравийского полуострова в качестве основной религии обусловлено рядом исторических обстоятельств. Арабские племена жили за счет контроля торговых путей и внешних набегов на соседние государства. Высокий уровень развития, централизация, экономика, ответные военные походы сформировали определенный внутренний социальный запрос на усиление арабской родоплеменной общины;

- постепенная военизация ислама и последующая внешняя экспансия арабов напрямую связаны с возникновением идеи праведного исламского государства в качестве консолидирующего фактора внутри страны;
- концепция войны за веру формировалась параллельно идее халифата и напрямую связана с обоснованием защиты от внешних угроз;
- одной из особенностей раннего халифата является появление идеи войны не мусульман, а мусульманского государства как общего представителя всех мусульман;
- появление концепции о всемирной пророческой миссии Мухаммеда также лежит в основе идеи халифата и связано с рядом успешных внешних походов его и его сподвижников;
- акцент на внешнюю экспансию в арабском халифате сдвигается постепенно, со временем превращая ее в ключевую задачу исламского государства. Также первоначальной ее целью являлось не обращение в ислам, а завоевание народов;
- Ранние, базовые источники мусульманского права не содержат конкретных правил, регулирующих отношения государства с его народом или определяющих его содержание и сущность;

1.2 Догматические и правовые основания халифата в Исламе

Для исследования догматических и правовых оснований халифата в исламе необходимо прежде всего проанализировать этимологию термина «халиф» в том ключе, в каком его понимает традиционный ислам. Слово «халиф» является производным от слова «халифа», что в дословном переводе с арабского языка значит «наместник», «заместитель». Слово же «халифат» также является производным от «халифа» и рядом востоковедов переводится как «преемственность» или «наследование» [29, с. 15-20]. В Коране слово «халифа» в качестве имени существительного, а также в других различных формах, в том числе и глагольных, встречается в общей сложности тринадцать раз. В единственном числе слово «халиф» встречается два раза, шесть раз во множественном числе, а также один раз в форме глагола повелительного наклонения. Также четыре раза это слово встречается в виде глагола «истахлафа», что в переводе означает «делать халифом» [19].

Для нашего исследования важно обозначить два ключевых аята, которые содержат в себе упоминание халифа в единственном числе: «И сказал твой Господь ангелам: «Я поставлю на земле наместника». Они спросили: «Поставишь ли Ты на земле того, кто будет грешить и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и святим Тебя?» Аллах ответил: «Воистину, Я ведаю о том, что вам неизвестно»» (Аль-Бакара, 30) [1] и «О Давуд! Воистину, Мы назначили тебя наместником на земле. Так суди же среди людей по справедливости и не поддавайся чувствам, ибо они собьют тебя с пути Аллаха. Воистину, тем, кто сходит с пути Аллаха, уготовано суровое наказание за то, что забывали о дне расплаты» (Сад, 26) [1]. В первом аяте описывается ряд важных деталей, которые позже легли в основу концепции халифата. Можно заметить, что «наместник» назначается самим Аллахом, и он, халиф, выступает в качестве фигуры, которая должна будет выражать волю Аллаха, которая известна только ему самому. Также можно привести толкование этого аята Тафсиром Ал-Коран, составленным в 2000 году в университете Ал-Азхар. В данном тафсире говорится о том, что указанная сура описывает то, как

«Аллах сотворил человека» и «поставил его наместником на земле и одарил его знаниями о вещах» [7]. Также можно обратиться к тафсиру исламского правоведа XIV века Ибн Касира, который указывал на то, что под словом «халифат» в контексте данного аята следует понимать «поколения людей, оставляющих другие поколения за собой на протяжении столетий», то есть «халифат» здесь рассматривается в качестве объединения людей, общности [10, с. 93].

В следующем аяте подчеркивается факт того, что халиф является судьёй людей на земле и должен направлять их согласно пути, который указывает Аллах. В тафсире Ал-Азхара также дается описание данного аята: «Дауд, Мы сделали тебя Нашим наместником на земле. Так суди же между людьми справедливо, по Нашим законам, а не следуй за своими пристрастиями, а то они собьют тебя с прямого пути Аллаха» [7]. Другими словами, наместник Аллаха выражает его волю в устройении жизни людей. Член экспертного совета муфтиев России, кандидат политических наук Р. М. Мухаметов отмечает, что традиционный ислам понимает эти аяты в более широком смысле. Наместником Аллаха должно выступать всё мусульманское сообщество, в котором каждый человек должен следить за исполнением законов Аллаха [39, с. 27-28]. Это толкование смыслов Корана основывается на ряде других аятов, в которых слово «халиф» указано во множественном числе. Например, в 62 аяте 27 суры говорится, что Аллах «удовлетворяет мольбу страждущего, когда он взывает к Нему, устраняет зло и назначает вас на земле наследниками» (Ан-Намль, 27) [1]. В тафсире слово «халиф» также толкуется как «наследник», то есть выражает определенную форму наместничества: «Спроси их (многобожников), о пророк, о Том, кто отвечает на просьбу нуждающегося, если он в беде и взывает к Аллаху смиренно и богобоязненно, кто устраняет от человека зло и страдание и делает вас наследниками тех, кто был на земле до вас» [7]. Кроме того, речь идет не о каком-то одном халифе, а о халифах в лице всех мусульман. В 73 аяте 10 суры говорится о всемирном потопе и халифах-наследниках: «Но они объявили его лжецом, и Мы спасли его и тех,

кто был с ним, в ковчеге, и они стали по Нашей воле наследниками» (Аль-Муззаммиль, 73) [1]. Также здесь можно привести толкование этой суры тафсиrom: «Несмотря на все его старания и усилия вести их по прямому пути, они упорно продолжали враждебно относиться к нему и считать его лжецом. Аллах спас его (Ноя) и всех верующих, которые были с ним в ковчеге, и дал им землю в наследие после уничтожения неверных потопом» [7]. В данном случае «халифами» называются все те, кто вместе с Ноем взойшёл на ковчег, то есть здесь халифами являются люди, которые следовали согласно божественной воле. Общей отличительной чертой всех аятов, где слово «халиф» стоит во множественном числе является раскрытие через них роли каждого мусульманина как наместника бога, который должен исполнять указания Аллаха [19]. Можно сказать, что мусульманин должен своим примером демонстрировать ценности и истины Ислама, то есть халифом в этико-религиозном контексте является каждый мусульманин. Другими словами, «внутренний» халифат каждого отдельного мусульманина является его личной задачей. Однако титул наместника находит в себе и другой смысл. Р. М. Мухаметов в исследовании «Халифат 2.0» констатирует двойкий подтекст слова «халифат» и, соответственно, двойственный смысл самого титула «халиф». В первом случае, как было указано выше, халифом выступает каждый мусульманин. Во втором же случае халиф понимается как один человек, осуществляющий земную власть в соответствии с предписаниями Ислама [39]. Это подтверждается некоторыми аятами Корана. Например, в упомянутом выше 26 аяте 38 суры Аллах говорит о Давиде как о халифе. Также в Коране есть указания на связь халифа с вопросами земного мироустройства: «Прежде Мы отправили наших посланников с ясными знамениями и ниспослали с ними писание и весы, чтобы люди придерживались справедливости...» (Аль-Хадиd, 25) [1]. Здесь содержится указание на роль халифов как охранителей справедливости в соответствии и законами Ислама. Другими словами, халифом является каждый мусульманин в умме, а также тот человек, который организывает её жизнь.

Сунниты и шииты по-разному понимают смысл и оттенок, заложенный в титул халифа. Суннитами он понимается в контексте осуществления политической и общественной власти над мусульманами, тогда как шииты акцентируют внимание на его мистическом происхождении и верят в его мистическое предназначение. Шииты связывают халифов с эсхатологическими вопросами ислама, а именно с концепцией 12 имамов. Имам, духовный лидер, в шиизме не является синонимом халифа. Имам понимается шиитами как руководитель, то есть тот, кто осуществляет фактическую духовную и светскую власть, тогда как халиф выступает в роли наместника, управляющего, которого может назначить пророк для охраны ислама и уммы, для организации её жизни. Один человек может быть одновременно и имамом, и халифом, однако халиф может не быть имамом. Имам является истинным руководителем уммы, а халиф является исполнителем определенных обязанностей, возложенных на него Аллахом. Концепция 12 имамов говорит о том, что имам должен исходить из рода истинного преемника пророка Мухаммеда, и таким преемником является четвертый халиф Али. Всего истинных имамов 12, последний из которых будет мессией, Махди. Согласно концепции 12 имамов Махди является непогрешимым имамом, который был сокрыт в 872 г. и который явится в момент, когда это будет угодно Аллаху, и восстановит правление ислама, принесет справедливость и мир. Сунниты же отвергают как концепцию 12 имамов, так и различие между имамом и халифом.

Востоковед Л. Р. Сюкияйенян в своем исследовании «Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате» говорит о малом количестве коранических указаний, которые касаются структуры и назначения власти [45]. В начале данной главы было указано, что «халифат» переводится с арабского как «преемство» и является производной от слова «халиф». То есть смысл халифата напрямую наследуется от смысла титула халифа. Камнем преткновения для ислама в данном случае является тот факт, что напрямую слово «халифат» Коране отсутствует [12]. При рассмотрении истории

халифата в первой главе можно прийти к выводу о том, что халифат в качестве религиозной, правовой, этической, политической концепции был сформулирован уже после эпохи четырех праведных халифов. В данном случае востоковеды отмечают, что позднее исламское богословие в вопросах халифата основывается не на Коране, а на множестве хадисов (преданий о действиях и словах пророка Мухаммеда). Хадисы содержат в себе множественные указания, касающиеся организации жизни уммы и лежат в основе Шариата. Основные указания на халифат и часто связываемые с ним аспекты ислама (например, джихад) представлены в трудах таких богословов, как Сахих аль-Бухари, Сахих Муслим, Муватта имам Малик [45]. Кроме того, в более позднее время в ряде исламских мазхабов формулируется мнение о возможности осуществления халифата только путем ведения «малого», военного джихада. Тем не менее, ключевую роль в появлении концепции халифата сыграл исламский богослов Абу Хасан аль-Маварди. Аль-Маварди был современником династии Аббасидов (750-1258) [45]. Американский востоковед Дункан Макдональд отмечал, что во времена Аббасидского халифата оформляется своеобразное правило о том, что как минимум один раз за весь свой период правления халиф должен совершать поход против неверных [53, с. 7-33]. Как было отмечено в предыдущем параграфе, первые элементы концепции халифата начали складываться во времена правления династии Омейядов (661-750), то есть Аль-Маварди в своих размышлениях руководствовался уже существующими представлениями о халифате. Основные школы мусульманского шариата оформились к середине VIII века, после чего начался так называемый период кодификации и исламского права, во время которого исламские ученые начали активно разрабатывать различные концепции государственного устройства [43, с. 76]. Правление же династии Аббасидов интересно еще и тем, что именно в тот период первоначальный арабский халифат превращается в мусульманский, т.е. панарабизм заменяется панисламизмом, что также определенным образом отразилось и в трудах Аль-Маварди. Его работа «Властные нормы и

религиозные полномочия» считается классическим трудом, содержащим в себе основные аспекты халифата, его устройства и организации согласно шариату. В первую очередь он определил требования, предъявляемые к халифу, его полномочия, способ передачи власти, правила его взаимоотношений с уммой. Аль-Маварди выделяет два способа передачи власти: консультативный и наследный. В первом случае халиф должен быть выборным, при этом выбирать его должны лучшие исламские мыслители и ученые, правоведы и авторитетные знатоки ислама. В другом же случае халиф имеет право назначать своего преемника. При этом в халифате может существовать лишь один халиф, а его полномочия разделяются между двумя сферами деятельности: политической и религиозной [45, с. 5]. В современном исламе считается, что Аль-Маварди был тем, кто заложил основополагающий принцип консультаций в процедуру выбора халифа. В его концепции халифата упомянутые выше ученые представляют всю умму, то есть таким образом разрешается вопрос о согласованном выборе халифа всеми мусульманами. Ученым необходимо сначала одобрить кандидатуру претендента, а затем, после избрания, осуществлять консультации халифа в вопросах соответствия его решений шариату, а также контролировать ряд его решений. Таким образом должен был разрешиться вопрос соотношения власти знати и халифа. Халиф получал фактическую религиозную и духовную власть, которая при этом хоть и должна была быть абсолютной, но также должна была основываться и на шариате. Контроль же за соответствием шариату вверялся духовной элите государства, олицетворявшей собой всё мусульманское общество. Кроме того, халиф был обязан заключить договор с уммой, в котором мусульмане единогласно присягают ему, а он со своей стороны обязуется организовывать их жизнь в соответствии с нормами шариата. Аль-Маварди в своей концепции опирался как на Сунну и Коран, так и на свое видение первого халифата Мухаммеда. Выше уже отмечалось, что уже при династии Омейядов устройство государства сильно отличалось от устройства первоначального халифата, поэтому Аль-Маварди опирался на свое

собственное, теоретическое представление о нем. Еще в IX веке арабский ученый Абу Зеид Абдуррахман ибн Мухаммад аль Хадрами, известный как Ибн Хальдун в своей работе «Муккадима» описывал две формы власти, противоречие между которыми было актуально еще при Омеядах. Он описывал две возможных формы власти, а именно «халифат» и «мульк». «Мульк» понимается им в качестве светской, царской власти, которая не является властью халифа. Халиф, по его мнению, не должен руководствоваться своими личными целями и должен отказаться от рационального осмысления интересов халифата, в отличие от светского государя [29, с. 15–78.]. Ибн Хальдун описал предание, согласно которому Мухаммад перед смертью завещал, что праведный халифат продлится тридцать пять лет после его смерти, а затем власть халифа будет передана Аллахом тому, кого он посчитает нужным. Здесь уже можно отметить мыслителями некоторую идеализацию периода первых праведных халифов и периода власти Мухаммада. В дальнейшем, во время правления Аббасидов упомянутая концепция Аль-Маварди будет много раз пересматриваться в соответствии с политическими реалиями халифата. Именно при Аббасидах произошла децентрализация власти и последующее падение халифата в своих первоначальных границах. В различных регионах государства возникали свои центры силы, которые определяли себя в качестве самостоятельных государств со своими халифами, поэтому исламскому фикху того периода пришлось пересмотреть один из ключевых аспектов халифата, а именно – наличие одного халифа. Большое количество исламских центров власти заставило исламскую правовую мысль их легитимизировать, однако не в качестве халифов, а в качестве различных эквивалентов этого титула: эмиры, султаны и т.п. Отсюда возник еще один важный аспект современной исламской концепции халифата, а именно вопрос его организации в случае отсутствия единогласного мнения в вопросе организации жизни уммы в границах одного или нескольких государств. Правовые школы ислама определили, что если халифат под властью одного халифа невозможен, то в

таком случае допустимо одновременное существование нескольких правителей отдельных исламских государств. В данном случае каждому эмиру было необходимо соблюдать те же правила, которые должен соблюдать единственный халиф. Умма же в свою очередь была обязана подчиняться даже несправедливому правителю для исключения большего кровопролития и братоубийства, но только в том случае, если действия эмира не противоречат нормам ислама. В современном же мире перечисленные особенности выделены исламским богословием в правило, согласно которому халиф легитимен только в том случае, если он совмещает земные интересы и религиозные в соответствии с последними. Кроме того, халифом может быть любой праведный мусульманин, который способен выполнять обязанности халифа в случае отсутствия условий для организации халифата в классическом смысле слова [45]. Таким образом, современное мусульманское право практически размывает границу между религиозной сферой власти и светской, так как полномочия халифа и порядок его определения в большей степени соответствуют полномочиям и порядку избрания любого светского государственного лидера. Более того, современные исламские богословы не салафитского толка считают, что если в какой-либо ситуации организация халифата невозможна, то мусульманин обязан подчиняться той власти, которая управляет страной даже в том случае, если она не представлена в виде члена уммы, но только в том случае если, как было сказано выше, действия правителя не направлены против ценностей ислама и самого ислама в целом [14]. Таким образом, этим можно обосновать специфику жизни современных мусульман в неисламских странах и выделить ключевое отличие между исламскими фундаменталистами. Оно заключается в обязательной необходимости халифата для последних, как единственно возможного способа организации жизни мусульманской общины.

Отдельным вопросом в исламе стоит вопрос джихада и его роль в построении халифата. В первой главе данного исследования была проанализирована историческая и политическая ситуация Аравийского

полуострова с периода джахилийи (язычества) до эпохи правления четырех праведных халифов, а также было дано пояснение относительно самого джихада и его разделения на малый и большой. Мы выясняли, что роль большого, военного джихада на ранних этапах существования ислама обосновывалась в качестве защитной меры, однако уже после правления четырех халифов, наряду с концепцией большого джихада рядом богословов формулируется и концепция джихада как войны с иноверными. Исламовед М. Б. Пиотровский также отмечает, что джихад первоначально подразумевал под собой военные действия халифата, а с начала IX–X вв. данное понятие начинает осмысляться по-новому, в качестве большого, духовного джихада, духовной борьбы [59]. В связке джихада с современным исламским фундаментализмом и важно отметить упомянутый выше термин «джахилийя». Джахилией в арабском мире принято называть доисламский период истории Аравийского полуострова. Наряду с идеей джихада исламскими фундаменталистами также используется понятие «джахилийя». С помощью этого термина фундаменталисты характеризуют состояние современного мира, пребывающего в заблуждениях. Более умеренные исламисты в начальный период становления современных исламистских идеологий придавали этому слову моральный оттенок [35].

Исламские фундаменталисты в вопросах обоснования джихада как борьбы за халифат против джамахилийи часто используют различные богословские труды, например работы мыслителя XIII в. Такиюддина Абу Аббаса Ахмада ибн Абдулхалима аль-Харани, известного как Ибн Тамийя. Считается, что его мысли в последствии легли в основу салафизма. Он принадлежал к ханбалитскому мазхабу, для которого характерна ортодоксальная направленность. Ибн Тамийя критиковал множество нововведений в исламе, а также выступал за обязательное объединение религии и политики для организации наиболее правильного халифата, однако, как и упомянутые выше мыслители, он допускал существование нескольких халифов [39, с. 27]. Исследователь Б. В. Долгов ссылается на фетву Ибн

Тамийя, в которой он на основании 5 аята 49 суры Корана говорит о необходимости вести джихад против правителя-тирана при несоответствии его управления шариату. В данном случае джихад необходим в качестве средства ведения борьбы не просто против, но и за, то есть ради построения халифата [39]. В XX в. его мысль развил идеолог партии «Братья Мусульмане» Сейид Ибрахим Кутб. Б. В. Долгов ссылается на его работу «Вехи на пути», где С. Кутб выдвигает свою концепцию построения исламского государства, в которой халиф представлен в качестве не просто наместника, а фактически в виде живого воплощения воли и силы, «хакимийи» Аллаха. Такой халифат, по его мнению, необходимо создавать путем джихада, так как джихад не является оборонительной мерой, а в полной мере является инструментом, наступательным средством. Главная задача ислама, как он считает, состоит в противодействии джахилии, а халифат здесь выступает в качестве инициатора этой борьбы [35, с. 5]. В данном исследовании мы считаем важным отметить роль С. Кутба, так как идеи «Братьев Мусульман» формировались в начале XX века в тесной связке с другими крайними мыслителями. Идеология «Братьев Мусульман» легла в основу идеологий множества современных фундаменталистских группировок, в том числе и «Исламского государства».

Вопрос джихада, как и вопрос халифата, поднимается также и в хадисах Сахиha аль-Бухари, который цитировал слова Мухаммеда относительно иноверных: «Мне не было велено сражаться с этими людьми до тех пор, пока они не скажут: «Никому не должно поклоняться кроме аллаха»» [17]. Здесь же стоит упомянуть хадисы Сахиha Муслима, где также описываются слова пророка Мухаммеда: «..Мне было велено сражаться с людьми, пока они не скажут: «Нет бога, кроме Аллаха»..» [23, с. 27], а также «Клянусь Аллахом, сын Марьям непременно сойдёт как справедливый судья, и сломает крест, и уничтожит свиней, и отменит джизью, а молодые верблюдицы будут предоставлены сами себе, и люди не будут стремиться приобретать их, и исчезнут взаимные злоба, ненависть и зависть, и будет он предлагать брать деньги, но никто их не примет» [23, с. 833]. В первом хадисе идет речь о войне

Абу Бакра против племен, отказавшихся выплачивать закят после смерти пророка и которых Абу Бакр в связи с этим фактом начал считать неверными. Второй же хадис в контексте «войны» упоминает слово «убийство» по отношению именно к животным, а не к людям. В контексте вопроса джихада можно также привести еще один хадис Сахиha Муслима: «Не настанет Час этот, пока мусульмане не сразятся с иудеями, и мусульмане станут убивать их. И если спрячется иудей за камень или дерево, камень (или: дерево) скажет: "О мусульманин! О раб Аллаха! Вот позади меня иудей, иди же и убей его!"» [23, с. 814]. Анализируя данные хадисы можно сделать однозначный вывод о том, что их значение можно толковать по-разному. Например, некоторыми фундаменталистами слова «убьет свиней» трактуются как слова об убийстве язычников [17], а в случае с иудеями речь напрямую идет об их убийстве.

В самом же Коране пояснения относительно ведения джихада можно встретить в нескольких местах, ключевым из которых является 33 аят 5 суры: «Воистину, те, кто воюет против Аллаха и Его Посланника и творит на земле нечестие, будут в воздаяние убиты, или распяты, или у них будут отрублены накрест руки и ноги, или они будут изгнаны из страны. И все [эти наказания] для них - великий позор в этом мире, а в будущей жизни [ждет] их великое наказание» (Аль-Азхаб, 5) [1]. Исследователь М. А. Бельский объясняет подобные примеры исторической реальностью периода жизни Мухаммеда. В данном случае речь идет о том, что при толкованиях аналогичных хадисов многие фундаменталисты не учитывают исторический контекст описанных событий. В частности, М. А. Бельский указывает на факт распространенности в то время системы политической и социальной идентификации «свой-чужой», которая обострялась существованием особой реальности в исламе, где мир разделен на мусульман и не-мусульман. [9]. Дихотомия исламского и неисламского представлена в самом исламе в качестве одной из основополагающих проблем. Мы можем найти её в противоречиях между мусульманами и не-мусульманами, она также глубоко вплетена в проблематику концепции халифата в качестве вопроса поиска подходящего

соотношения в ней светского и религиозного. Кроме того, она обнаруживается и в общих культурных противоречиях между исламским миром и миром западным, а в XX в. становится основой для обоснования своей террористической деятельности исламскими фундаменталистами. О. О. Хохлышева в работе «Мусульманское право» описывает исламское представление о тройном делении мира в культурно-политическом смысле. Первый мир (так называемый «Дар аль-Ислам») представляет из себя множество стран, в которых существует исламская форма правления и организация жизни общества. Данные страны любой мусульманин должен считать своим прибежищем, домом, а страна, в свою очередь, обязана защищать интересы мусульман. Вторым миром является мир войны против ислама (или «Дар аль-Харб»), включающий в себя те страны, в которых нет возможности для того, чтобы исповедовать ислам. В этих странах статус мусульман не определен, и они даже могут находиться во враждебных отношениях с государством/населением. Третий мир – мир договора («Дар аль-Агд»), где мусульманская община не контролирует государство, но находится в легитимном положении, признается или даже поддерживается не исламской властью, а между мусульманами и не-мусульманами отношения обозначены в виде договора [50, с. 145]. Аналогичные примеры можно встретить в отдельно взятых странах, например, в политической культуре Ирана, где во второй половине XX столетия мир рассматривался в качестве площадки, где присутствовало три центра силы: СССР, Западные страны и исламский мир, то есть Иран рассматривал остальные центры силы не с точки зрения их экономической ориентации, а с точки зрения культурной и политической идеологии, противопоставляя им ислам в качестве одной. Другими словами, можно сказать, что такие вопросы, как вопрос о концепции халифата, вопрос о джихаде, вопрос о шариате в исламе неизбежно находят определенные корни в фундаментальных вопросах, касающихся противопоставлению исламом своей социальной, экономической, политической сфер жизни всему миру вне ислама.

Далее хотелось бы отметить примеры идеологий на основе ислама, которые предлагали концепции мирного построения халифата. Б. В. Долгов в своем исследовании «Исламское государство» приводит подобные примеры. В частности, он описывает концепции построения халифата с помощью ведения большого джихада, то есть не через военные действия, а через распространение Корана и изменения у общества отношения к исламской культуре и мусульманским духовным ценностям. Он упоминает алжирского лидера исламистского движения «Исламского фронта спасения» Аббаси Мадани, который в 1990 году предложил строить исламское государство на основе демократических выборов, после чего предлагалось объявить охрану шариата государственной идеологией. А. Маддани предлагал организовать в халифате министерства обороны, экономики, финансов, здравоохранения, юстиции, консультативный совет-меджлис шариата, который должен был бы выполнять роль консультативного совета из классической концепции халифата [35].

Другим интересным примером можно считать исламистскую партию «Хизб ут-Тахрир аль Ислами», которую от иных исламистских группировок отличает то, что она выступает против насильственного свержения власти в стране ради достижения политической власти мусульман. В данном случае «Хизб ут-Тахрир» также предлагает вести пропагандистскую деятельность среди мусульман и не-мусульман, при этом занимая выжидательную позицию. В отличие от «Исламского Государства» данная организация практически свободно действует в некоторых странах Европейского союза с 1970 года. Один из крупных европейских центров организации находится в Великобритании, в Лондоне (а также в Австрии, в Вене), а некоторые малые центры расположены в малых соседних городах, что связано с довольно большим количеством проживающих там мусульман. Некоторые исследователи считают, что ячейка в Лондоне является главным европейским координационным центром, где находится издательство «Аль-Хилафа». Данное издательство выпускает основную массу идеологической литературы,

брошюр, листовок, агитационных плакатов. В Великобритании деятельность организации в области какой-либо открытой идеологической пропаганды сильно ограничена законом, поэтому работа с уммой и местным населением, не исповедующим ислам, идет через популяризацию исламских ценностей, а в качестве средства распространения информации используется указанная выше литература, листовки и т.п. [58]. С точки зрения идеологии данной организации халифат должен возникнуть революционным путем, но при этом такая революция должна быть мирной, то есть произойти естественным образом в тот момент, когда большинство людей в стране встанут на сторону «Хизб». Официально деятельность организации разрешена в странах Объединенных Арабских Эмиратах, Ливане, Йемене. За последние десять лет зафиксировано множество арестов партийных членов организации в Тунисе, Марокко. В Ливане и Занзибаре напротив, партия получила поддержку среди старшего штаба армии и государственных чиновников [52]. Известны случаи, когда члены организации пытались организованно произвести смену власти в тех странах, где их деятельность не пресекалась. В частности, речь идет о Палестине, Иордании. В первое время после закрепления партии в этом регионе власти Иордании относились к ней относительно терпимо и даже позволяли участвовать организации в выборах. Однако в 1968 и в 1969 годах партия попыталась совершить переворот с участием военных сил, после чего партию запретили [51, с. 10].

Историческим же примером существования исламского государства в наше время можно считать Исламскую Республику Иран, в котором в 1979 году произошла исламская революция, которая привела к свержению монархии и организации исламской республики [56].

По результатам общего анализа исторических, догматических и правовых оснований халифата в исламе можно сделать ряд выводов относительно религиозно-исторических оснований халифата, а также его особенностей:

– С точки зрения мусульманского права халиф является наместником Аллаха, который выражает его волю в устройении жизни людей. Под халифом в этическом контексте понимается каждый мусульманин, выступающий в качестве исполнителя божественного закона. Халифат в данном понимании представляет из себя «внутреннее» устройство жизни каждого отдельного мусульманина и является его личной целью. Также под халифом понимается человек, который осуществляет фактическую власть на земле, является проводником воли Аллаха, его наместником. Халифат во втором своем смысле понимается как политическое и религиозное образование.

– В Коране указания, касающиеся структуры и назначения публичной власти практически отсутствуют, поэтому все основные взгляды на концепцию халифата основываются на хадисах и являются результатом деятельности исламских богословов в период, когда первого исламского халифата уже не существовало.

– Исламская правовая мысль на протяжении всей истории ислама постоянно переосмысляла и перерабатывала концепцию халифата. В современном мусульманском мире халифат является важным элементом ислама, способом организации мусульманской жизни, однако если нет возможности для его организации, шариат обязует подчиняться существующей власти, если её курс не противоречит Исламу.

– Современное мусульманское право практически размывает границу между религиозной сферой власти и светской, так как полномочия халифа и порядок его определения в большей степени соответствуют полномочиям и порядку избрания любого светского государственного лидера.

– При толкованиях аналогичных хадисов многие фундаменталисты не учитывают исторический контекст описанных событий.

– В основе исламского видения мира лежит система «свой-чужой», которая проявляется в культурной и политической плоскости, где мир разделен на мусульман и не-мусульман. Дихотомия исламского и неисламского представлена в самом исламе в качестве одной из

основополагающих проблем, и она также лежит в основе необходимости как халифата, так и джихада.

– Шииты связывают халифат не только с мирским устройством, но и с эсхатологической миссией. (концепция 12 имамов, спасительная миссия Махди).

– Современное понимание халифата среди фундаменталистов нельзя считать исторически обоснованным, так как концепция халифата была сформулирована задолго до становления фундаментализма в исламе. Здесь также можно отметить, что современный исламский фундаментализм является производной от современной политической ситуации и исторических событий лишь XX века.

– Халифат в классической концепции в условиях современной мировой геополитической обстановки становится политическим феноменом.

– Концепцию халифата в полной мере невозможно рассматривать в отрыве от шариата, хадисов, мнений фикха.

– Основой классической концепции халифата лежит принцип «Шура» – консультации.

– Фундаменталисты при ссылках на Коран указывают места, которые не содержат прямого указания на халифат, отбрасывая общий контекст всей суры.

– В основе халифата также лежит идея универсальности ислама.

– Проблема радикализации концепции халифата связана также с тем, что исламский мир в полной мере не смог приспособиться к модернизационным религиозным процессам XX века.

2 Халифат в исламской философии

2.1 Калам о роли человека в обществе

В первой главе данного исследования теократическая модель государства в исламе была рассмотрена в историко-религиозном аспекте, однако в контексте обозначенной темы необходимо также определить роль исламской философии в становлении данных идей, а также её влияние на исламскую правовую мысль.

Согласно исламскому энциклопедическому словарю «калам» – термин, который использовался в средневековой исламской мысли для обозначения любых рассуждений на религиозную тематику. В широком смысле этот термин включал в себя рассуждения в любых известных мусульманам того времени религиях. Однако у этого слова существует и другое значение, которое подразумевает под собой спекулятивную дисциплину «илм ал-калам» («научное богословие»), ориентированную на обоснования догматов ислама разумом [60]. Доктор философских наук Тегеранского университета Рида Биринджкар определяет калам в качестве особой исламской науки, которая представляет из себя не что иное, как исламское схоластическое богословие. Сам термин «ал-калам» оформился лишь в VIII в. н. э., однако, по мнению Биринджкара, основа калама, его проблемная база и методологические приемы начали формироваться еще в первые века ислама параллельно с оформлением исламской богословской мысли в целом [3, с. 22]. Если обратиться к французскому исламоведу, философу и историку Анри Корбену, то можно обнаружить, что термин «калам» изначально не имел отношения к богословию. Дословный перевод арабского слова «калам» звучит как «дискурс», «слово». Исламских же мыслителей, которые занимались наукой калама называли «мутакаллимами», что, согласно Корбену, переводится как «оратор» [37, с. 113]. Изначально мутакаллимами называли лишь мутазилитов или «мутазила», которых также еще называли «ахл ал-хадис» или «приверженцами Предания», однако в дальнейшем с развитием ряда течений

в научную область калама вошли и другие группы исламских ученых [3, с. 23]. В общем и целом, речь идет о трех ключевых направлениях философских изысканий: калам мутазилитов, калам шиитов, калам ашаритов. Перед анализом указанных школ необходимо отметить то, что А. Корбен, также как и Р. Бринджкар, называет калам средневековой схоластикой, что непосредственно связано с его методологией и понятийной системой [37, с. 113]. Калам в качестве схоластики представлял из себя рациональную диалектику, которая ориентировалась и оперировала богословской понятийной базой, другими словами, он изучал ислам через сочетание рациональных доводов со знанием, переданным религиозной традицией. Таким образом, в качестве предмета калама выступало религиозное вероучение, в качестве методов выступали метод переданного знания и метод рационального довода, а своей целью калам ставил защиту религиозных убеждений и их доказательство. Позже с развитием исламской философской мысли предмет калама определялся различными крупными исламскими мыслителями по-разному. Например, один из наиболее известных исламских ученых XIV века Абд ар-Рахман ибн Мухаммад Ибн Халдун предметом калама называл религиозные воззрения, тогда как в XV веке уже другой крупный исламский ученый Шамс ад-Дин Мухаммад Гилани Лахиджи в качестве предмета калама обозначал непосредственно шариат [3, с. 25-26]. А. Корбен отмечает, что калам не выходил за пределы богословских понятий. Описывая мутакаллимунов основные противники и критики калама, такие как Ал-Фараби, Аверроэс и Садр Ширази, отмечали их склонность к диалектическому доказательству своих воззрений не ради поиска истины, а ради самих убеждений [37, с. 113]. Здесь стоит отметить, что калам изначально не выступал в качестве самостоятельного направления исламской богословской мысли. Бринджакар отмечает, что возникновение калама как рационального осмысления ислама изначально было вызвано необходимостью в рациональной аргументации в пользу ислама, поэтому большим количеством комментаторов того периода отмечалась польза и

необходимость калама как науки, способной защитить религиозные нормы от сомнений. В качестве одной из конечных целей калама понималось достижение как потустороннего, так и мирского счастья. Таким образом, калам мыслился как инструмент утверждения ислама, его защиты. Бринджакар же сводит задачи калама к дедуктивному утверждению исламского вероучения и последующую их защиту. Мутакалимы калама традиционно выделяли в религиозном вероучении: убеждения (например, вера в существование бога и пророков), постигаемые лишь через рациональный довод и недоказуемые путем ссылок на священные тексты и утверждения, постигаемые как рационально, так и через «накл» — традиционно переданное знание. Вопросы, связанные с первой группой, называются «калам акли» («рациональный калам»), а со второй — «калам накли» («калам традиционной переданного знания») [3, с. 31].

Появлению калама в VIII веке предшествовало выделение среди мусульман хариджитов, которое, в свою очередь, повлекло за собой первое разделение богословских мыслителей на хариджитов и мурджитов. Их философские изыскания, связанные с проблематикой легитимизации власти халифа, легли в основу первой школы калама – мутазилитов. Появление хариджитов связано с четвертым праведным халифом Али. Изначально хариджиты представляли из себя часть войска Али, которая в результате битвы при Сиффине в 657 году и последующих событий откололась от его армии, основав целое движение. Отказ от обязательного подчинения халифу они пытались интерпретировать в качестве отказа от любого человеческого посредничества как великого греха, ведущего к неверию [3, с. 39]. Впоследствии из этого тезиса оформились и другие их воззрения, касающиеся компонентов веры и её реализации, истинности или неистинности. Хариджиты рассматривали человека с точки зрения наличия или отсутствия у него веры, исходя из чего они разделяли людей на мусульман или неверующих. Также хариджиты рассматривали любое действие лишь в качестве компонента веры. Вторая группа – мурджиты — возникла в

результате перехода части последователей Али на сторону императора Муавии. Мурджиты рассматривали вопросы соотношения веры и неверия в качестве основных, определяя любое действие человека по отношению к намерению и вере как второстепенное. В их концепции вера представляла из себя понятие, которое характеризовалось своей однородностью и неделимостью на какие-либо стадии. Так же, как и хариджитов, мурджитов интересовали вопросы греховности и соотношение совершаемого или совершенного человеком греха с его верой не только как с признанием, но и внутренним убеждением. [3, с. 42]. Последующее разделение уммы на суннитов и шиитов актуализировало противоречия хариджитов и мурджитов. Мурджиты, и впоследствии оформились в первое движение мутакаллимун – мутазилитов.

Мутазилиты представляли из себя группу мусульманских ученых, которая возникла в Басре в первой половине VIII века. Практически сразу после своего возникновения она выросла до целого движения, которое стремительно набирало популярность среди исламской интеллектуальной элиты. Возникновение мутазилитов было одновременно следствием попытки мурджитов выработать более сложную аргументацию против воззрений хариджитов и следствием объективных социальных и политических изменений в мусульманском обществе. Как уже было сказано выше, становлению мутазилитов предшествовало разделение уммы на две крупные группы: суннитов и шиитов. В основе их противоречий лежал вопрос о преемственности власти, её легитимизации и организации такой властью истинного исламского государства. Мутазилиты основывали свою веру на исповедании трансцендентности бога и его абсолютной единства, а также на существовании индивидуальной свободы воли человека, которая, при совершении какого-либо действия, влечет за собой непосредственную, немедленную, неизбежную ответственность [37, с. 115]. Р. Бринджакар указывает, что идеолог и лидер мутазилитов Васил ибн Ата сформулировал основные положения мутазилитов, из которых до нашего времени дошли лишь

четыре. Первое из них утверждает, что человек, который совершает великий грех, не переходит сразу из веры в неверие, а находится в некотором промежуточном состоянии, «стоянке». Второе говорит об отсутствии у Бога каких-либо вечных атрибутов, так как неизбежные последующие попытки их доказательства влекут за собой утверждение «множественности изначальных субстанций и божеств». Третье положение касается упомянутого выше утверждения свободы воли человека, где человек выбирает грех сам и не может быть принужден к нему Богом, так как Богу не свойственны ни зло, ни принуждение, которые, в случае совершения человеком такого греха, влекут за собой наказание. Четвертое положение рассматривает отношение мутазилитов к халифам Усману и Али [3, с. 45]. В контексте проблематики халифата наиболее важным в учении мутазилитов видится их отношение к свободе воли человека. Раскол среди мусульман неизбежно поставил вопрос о том, что такое халифат и какова в нем роль халифа. Принципиальная позиция мутазилитов в отношении свободы воли и ответственности человека за принятые решения неизбежно приводит к рассуждениям о том, носит ли назначение халифа какое-то метафизическое значение или же его избрание является вопросом в большей степени социальным, где умма с помощью шариата сама решает, кто является достойным правителем и руководителем. Описывая учение мутазилитов А. Корбен указывает на существование тезиса «ал-амбр би-л-ма руф» – морального императива, который описывает жизнь мусульманской общины исходя из применения в социальной практике принципа свободы и принципа справедливости. Справедливость реализуется в умме путем организации такого социального быта, который создавал бы атмосферу социальной гармонии, братства и равенства. Такая атмосфера должна способствовать раскрытию индивидуальных способностей каждого члена уммы, которые, в свою очередь, должны будут реализовывать эти способности на благо общины [37, с. 119].

Другим направлением калама является ашаризм. Основателем ашаризма является Абу-л-Хасан Али ибн Ислаил ал-Ашари, выходец из школы

мутазилитов, сформулировавший своё учение во второй половине IX века. Ашаризму предшествовало течение «ахл ал-хадис» или «приверженцев хадисов», оказавшее на него серьезное влияние. Движение приверженцев хадисов изначально представляло собой одно из множества течений ученых правоведов. Данное направление выработало своеобразный подход к применению и анализу вероучения, опираясь исключительно на калам переданного знания, отвергая ведущую роль разума в вопросах его соотношения с верой, отвергая любые попытки рациональной критики переданного знания, наделяя его наивысшим авторитетом. «Приверженцы хадисов» не признавали калам как таковой, отрицая любую возможность рационального постижения вопросов веры. Одним из наиболее известных приверженцев этого течения был Ахмад ибн Ханбал – основатель одной из четырех канонических основных исламских правоведческих школ – Ханбалитского мазхаба. Ибн Ханбал заложил основы устава «Приверженцев хадисов», которые легли в основу их полемики с мутазилитами. Ибн Ханбал подвергал их критике за то, что ученые-схоласты в своих размышлениях, в сущности, отвергают единобожие [16, с. 65]. Помимо вопросов, связанных с верой, устав указывает на то, что все происходящее в мире предначертано Аллахом. Человеческая судьба predetermined даже в вопросах употребления алкоголя, прелюбодеяния и т.п., поэтому человек, утверждающий саму возможность ослушаться Аллаха утверждает таким образом желание человека выше желания Аллаха. Имамат и халифат здесь затрагиваются только в аспекте принадлежности в нем легитимной власти лишь роду курайшитов, а также в вопросе послушания правителю в том случае, если он приказывает совершить какой-либо грех. В данном случае устав говорит о необходимости неподчинения такому правителю, однако запрещает выступать против него. Другие вопросы, рассматриваемые «Приверженцами хадисов» в данном уставе, касаются понимания Корана не как созданного Богом, а как изначально [3, с.56-58].

Спор между «Приверженцами хадисов» и мутазилистами оказал прямое влияние на идеи Ал-Ашари, который в своем философском учении пытался объединить разделенную исламскую умму путем ухода от абстракций крайнего рационализма с одной стороны, и от буквального подхода – с другой. Ал-Ашари отрицал абсолютную ценность рационального познания, так как такой подход нивелирует веру, заменяя её разумом. В таком случае возникает вопрос о том, как в принципе возможно принимать Откровение, если оно непознаваемо рационально. Другое проблемное поле касалось божественных атрибутов, где мутазилистами они, как было сказано ранее, совсем отрицались (любое определение существа рассматривается как сущность), а «Приверженцами хадисов» наоборот, поддерживалось через описание ими Бога. Ал-Ашари попытался выработать такой подход, который устроил бы обе стороны, поэтому им была предложена система, в которой Бог может обладать лишь такими атрибутами, которые указаны в Коране. Такое же серьезное противоречие наблюдалось между мутазилистами и «приверженцами хадисов» в вопросе свободы воли человека. Ал-Ашари предложил такую систему, в которой человек наделен не «творческим могуществом», которое, по мнению оппонентов мутазилитов, самим своим существованием рискует утвердиться в качестве еще одного «творческого могущества» после Божественного или наряду с ним, а наделен качеством «приобретения» дел. Другими словами, человеческое «творческое могущество» является внешним по отношению к человеку. В каждом свободном действии человека существует творческий акт, который является уделом Бога и акт приобретения, который, в свою очередь, является уделом человека [37, с. 126].

Ашаритская школа формируется в X веке учениками Ал-Ашари, а в XI века Ашаризм становится основной доктриной Аббасидского халифата и всех суннитов в целом. Специфика этого периода выражена еще и тем фактом, что Ашаритская школа в этот период была задействована в политике Аббасидского халифата в качестве инструмента теологической поддержки идеи халифата. В XIII веке подвергся жетской критике Ибн Тамийи – идеолога

и основателя салафитского движения, идеи которого позже легли в основу социально-политической концепции Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба, основателя ваххабизма.

Резюмируя вышесказанное можно сделать вывод, что возникновение философских споров относительно тех или иных вопросов о вероучении вне правовых канонических концепций возникло практически сразу после разделения уммы на суннитов и шиитов и, фактически, берет свое начало из возникших при этом противоречий. Суннитский калам, в отличие от шиитского, не акцентирует своё внимание на проблематике халифата, однако философские вопросы, которые затрагивали школы калама, например, вопрос о свободе воли человека, оказали определенное влияние на формирование исламских социальных концепций. Также можно отметить, что полемика внутри школ калама оказывала влияние и на правовые школы ислама, представители которых вступали в споры с практиками калама и формировали определенные взгляды на ряд философских проблем, таких как соотношение веры и разума и проблема свободы воли. Можно отметить, что противники калама строили свои идеи в русле полемики с философами-схоластами, что также повлияло на их концепции и подходы в разрешении правовых вопросов и вопросов организации жизни исламской уммы.

2.2 Социальные аспекты восточного перипатетизма

В ранней исламской литературе философские рассуждения мыслителей, ориентированных на античные модели философствования и на античных авторов, называли «ал-фалсафа», как и саму античную философию в целом [60, с. 250]. Античные тексты впервые начали переводиться на арабский язык с VIII века, а первоначальной областью интересов среди арабских ученых и переводчиков была естественнонаучная. Однако вскоре переводчики и философы начали вырабатывать свой специфический взгляд и на ряд других областей, в том числе и на саму религию, перейдя от формального признания приоритета пророческого знания над философским к пониманию религии в качестве регулятивного правового социального инструмента, «ал-амма» («политического искусства») [60, с. 250]. Философов и мыслителей, изучавших античную философию Аристотеля, Платона и других греческих философов называли «фаласифа» или «файласуф» (транскрипция от греческого слова «философос») [37, с. 155]. Анри Корбен выделил три периода развития философии в исламе. Первый период – философия от первых переводов до смерти Аверроэса (ум. 1198), второй период – промежуток от смерти Аверроэса до начала XVI в. (до начала сефевидского ренессанса в Иране) и третий период – с XVI в. период расцвета философии в Иране [37, с. 17]. Опираясь на данную периодизацию можно сделать определенный вывод о том, что период становления античных философских идей на Ближнем Востоке приходится на обозначенное в предыдущих главах время становления политико-социальной концепции ислама, которая неизбежно осмыслялась в комплексе всех исламских наук, в том числе каламом и философией. Рида Бринджкар отмечает, что изначально предметная область философии на Ближнем Востоке берет свое начало из классификации Аристотеля (бытие как таковое, первопричина бытия как такового, субстанции, неподвижные материальные субстанции) [3, с. 105]. Исламские философы восприняли здесь такой подход, при котором признавали предметом философии «абсолютное сущее». Бринджкар здесь ссылается на рассуждения арабских мыслителей,

таких как Абу Али Хуссейн ибн Сина (Ибн Сина) и Садру ад-Дин Муххамада аш-Ширази (Мулла Садра), где первый прямо говорит о том, что философия рассуждает об абсолютном сущем, а второй определяет предметом «этой божественной науки» «сущее как таковое» [3, с. 106]. Аш-Ширази выделил ряд вопросов, которыми должна интересоваться философия. В число этих вопросов входили вопросы бытия, определения действительно существующих и несуществующих вещей, классификация бытия или «вуджуд» (объективное или субъективное, сотворенное или изначальное, устойчивое или изменчивое, единое или множественное и т.д.), законы, стоящие над бытием (законы причинности и необходимости), доказательство ступеней и миров бытия (учение о четырех мирах: природы («насут») – мир материи, пространства и времени; мир подобия («малакут») – надприродный мир, имеющий формы и измерения, но лишенный движения; мир разумов («джабарут») – мир вне изменений и эволюции, где находятся разумы; мир божественности и единства («лахут») – мир божественной сущности, имен и действий), связь мира природы с мирами, стоящими выше него [3, с. 108]. Философия, по мнению Аш-Ширази, помимо своей функции познания, должна была помочь усвоить добродетель, изгнать «внешний и внутренний порок», обеспечить рациональное и целостное знание о мире со всеми его взаимозависимостями. В отличие от калама, который в качестве метода использует утверждения из «накла» (традиционно переданного знания), аятов, преданий, фалсафа использовала собственную методологию, основой для которой служили рациональные и интуитивные принципы. Философию в большей степени интересовали вопросы познания и метафизики, потому можно говорить о том, что исламская философская мысль касалась вопросов социального устройства лишь в тех случаях, когда в русле своих философских рассуждений описывала место и роль человека в мире и другие различные антропологические аспекты.

Традиционно одними из наиболее крупных исламских философов считаются Абу Йусуф ибн Исхак ал-Кинди (ал-Кинди), Абу Бакр Мухаммад Закарийа ар-Рази, Ахмад ат-Таййиб ас-Сарахси и Абу Наср Мухаммад ибн

Тархан ал-Фараби (ал-Фараби), Абу Али ал-Хусайн Абдаллах Ибн Сина, Абу Бакр Мухаммад Ибн Баджжа, Абу Бакр Мухаммад Абд ал-Малик Ибн Туфайл. В контексте темы данного исследования большой интерес представляют труды ал-Фараби, так как он один из первых арабских философов наиболее подробно затрагивает политико-социальные вопросы. Ал-Фараби под влиянием идей Платона написал целую группу трактатов, характеризуемую некоторыми исследователями в качестве «политической философии»: «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Книга об управлении городом», «Книга об обретении счастья», комментарий к «Законам» Платона. По мнению Анри Корбена, концепция совершенного города ал-Фараби представляет из себя «вершину» его философии [37, с. 161]. Ал-Фараби считал, что философия должна рассуждать о высших сущих, являясь при этом наивысшей формой познания конечной причины мира. Необходимо-сущим у ал-Фараби выступает бог, а философ может в совершенстве познавать божественную суть. При этом Бог единственный является совершенным мудрецом, а философы достигают мудрости благодаря его благодати [3, с. 129]. Модель «благородного города» представляет из себя объединение людей, которые ставят своей целью взаимопомощь, позволяющую достичь «истинное счастье» [8, с. 305]. Добродетельный город рассматривается им как система взаимосвязанных элементов подобно такому устройству человеческого тела, где, согласно Ал-Фараби, в определенной иерархии сосуществует различное множество органов, стремящихся к удовлетворению потребностей сердца или к удовлетворению потребностей тех органов, которые стремятся к их удовлетворению. Члены городского объединения различны между собой также по своей природе, превосходят друг друга по своему положению [8, с. 306]. Члены общества при этом, в отличие от человеческих органов, хоть и обладают своим положением «по природе», обладают также и волей, которая также влияет на их функционирование в обществе.

В целом же ал-Фараби рассматривает добродетели через этико-политическую призму, где в истинном смысле она реализуется только в

правильно организованном обществе, представляющем из себя тот самый «добродетельный город». Человек, для которого счастье достигается в стремлении к совершенству, способен достичь его в случае, если в обществе существует описанная выше иерархия социальных взаимоотношений, где вершиной всего является глава, управленец, халиф. Халиф, в понимании ал-Фараби, является совершенным управляющим, так как политическое управление понимается им как наивысшее искусство. Халиф обладает по природе двенадцатью качествами: памятью, здоровьем, ясностью речи, проницательностью, любовью к познанию, понятливостью, воздержанностью в удовольствиях и пище, любовью к правде, ненавистью к неправде, душевным благородством, презрением ко всему мирскому, должен быть справедлив и решителен [61]. Халиф имеет право устанавливать законы, так как он единственный смог достичь ступени актуального разума, соединенного с действенным разумом. Ал-Фараби определяет также и то, что добродетельному городу противостоят города пороков и невежества, где нет понимания счастья, правильного знания и действия.

Таким образом можно сделать вывод о том, что приведенная концепция Ал-Фараби реализуется в контексте его философии. Большинство вопросов в области проблематики устройства государства и общества другие арабоязычные перипатетики оставляли на периферии своих интересов. Следуя за греческими философами арабская перипатетика, в большей степени интересовалась практическими науками и медициной, отдавая в вопросах познания приоритет разуму, а не вере. Ал-Фараби первым начал рассматривать политическое руководство государством в качестве одного из высоких искусств, оказав серьезное влияние на будущие правовые концепции ближневосточных государств.

3 Халифат в исламском фундаментализме

3.1 Организация «Исламское Государство»

«Исламское государство» или «Ад-Дауля аль-Исламийя» («ИГИЛ», «ИГ», «ДАИШ») – исламистская организация суннитского толка, провозгласившая себя халифатом 29 июня 2014 года [25]. Появление данной организации связано с войной в Ираке в 2003 году, когда войска США развязали военную кампанию против лидера Ирака Саддама Хуссейна, который обвинялся в применении химического оружия массового поражения. Население Ирака на 2003 годы состояло, в основном, из арабских шиитов, курдов, езидов, суннитов и христиан. В государственных органах власти шииты были представлены в меньшей степени несмотря на тот факт, что количественно среди населения они преобладали. Вторжение США привело к падению политической системы Ирака, вместе с которой рухнул весь государственный аппарат, а также министерства и государственные институты, в том числе и армия. Проведенные США демократические выборы в парламент привели к тому, что новое правительство в большинстве своем состояло из шиитов, что было следствием бойкота выборов суннитами. Политическая дестабилизация закономерно привела к дестабилизации социальной, когда военная элита государства была лишена возможности к существованию. Кроме того, был нарушен баланс интересов среди множества религиозных групп. Это привело к активизации исламистских группировок, деятельность которых во время правления Саддама Хуссейна жестко пресекалась. Радикальные исламисты получили свободу действий и практически сразу после выборов бывшая военная элита страны объединилась под флагами различных группировок, которые объявили свою деятельность повстанческой и освободительной. Самой крупной группировкой, действовавшей на территории Ирака была Аль-Каида. Аль-Каида состоит из множества группировок, одной из которых изначально и была группировка «Исламское государство Ирак». «ИГИ» было создано в результате

объединения ряда более мелких группировок внутри Аль-Каиды под руководством террориста Абу Мусабы аз-Заркави в 2006 году. Первым же лидером организации считается Абу Омар аль-Багдади, бывшего генерала иракской полиции. Во время гражданской войны в Сирии в 2013 году «ИГИ» было переименовано в «Исламское Государство Ирака и Сирии» (Ирака и Леванта), объединилось с Сирийской оппозицией и очень быстро набрало силу. Её деятельность уже тогда характеризовалась жесткостью ведения военных действий. Из-за внутренних разногласий с руководством Аль-Каиды «ИГИЛ» в 2014 году был исключен из неё. С этого момента организация становится самостоятельным объединением, которое включается в военные действия в Сирии и Ираке. В 2014 году «ИГИЛ» захватил иракский город Мосул, а после взятия под свой контроль крупнейших нефтяных месторождений «Исламское государство» объявило себя «халифатом» во главе с самопровозглашенным «халифом» Абу Бакром аль-Багдади [11]. На период с 2016 по 2017 годы площадь подконтрольных «Исламскому государству» территорий составляла до 60 тыс. км² [4].

Ввиду ведения военных действий на момент написания данной работы, информации о внутреннем устройстве «халифата» и его организации известно очень мало. В аналитическом докладе МГИМО 2016 года «Исламское государство: феномен, эволюция, перспективы» описывается теоретическая модель данной организации, её структура, финансово-экономические основы и идейная практика. В докладе отмечается, что общей и главной первопричиной появления «ИГ» является кризис традиционной государственности на ближнем востоке и его последствия в современную эпоху. В предыдущей главе мы отмечали, что расцвет современного исламского фундаментализма приходится на XX в., что связано с рядом глобальных геополитических причин. В качестве одной из самых главных можно отметить падение Османской Империи после первой мировой войны. Османская империя объединяла в своих границах практически весь современный Ближний Восток и, в широком смысле, являлась исламским

халифатом. Прекращение её существования воспринималось мусульманами как огромная утрата, которая привела к разрозненности уммы и возникновению внутри неё множества противоречий. Главным результатом первой мировой войны было разделение территорий Османской империи на большое количество мелких территорий, которые затем стали самостоятельными государствами. Отсюда вытекает вторая глобальная причина расцвета фундаментализма в исламе: падение халифата и искусственное его разделение связано с политикой стран Запада. Разделение сопровождалось кампанией по переселению европейских евреев на территории святой земли, при этом западные государства не учитывали этнические особенности местного населения и игнорировали его интересы. Именно в этот период западное влияние в исламе начинает осмысляться как враждебное, деструктивное. В ключевых исламских университетах, например, в Каирском Аль-Азхар, появляется множество студенческих организаций, внутри которых начинают формулироваться первые идеи современного исламского фундаментализма [55, с. 2]. Вторая волна переселения евреев из Европы перед началом второй мировой войны привела к сильному скачку напряженности в отношении к Западу. Конфликты с евреями привели к множеству арабо-израильских конфликтов, а провозглашение Израиля независимым государством в 1956 году и его признание мировыми державами в лице США и СССР привело к переходу радикальных исламистов от теоретического осмысления к практическим действиям. В докладе МГИМО отмечается, что рост интереса к фундаментализму сопровождался ценностным и социальным кризисом в исламском мире. Большая Османская империя из единого сильного государства превратилась во множество независимых государств, а большое количество людей оказалось в сложных жизненных условиях, связанных с финансовым положением каждого отдельного государства. Границы, которые были проведены между ними представляли из себя границы административного деления Османской империи и были искусственными. В результате фактического разделения территорий по этим

границам в регионе появилось большое количество мелких и неустойчивых государств. В докладе обозначено, что популярность «Исламского государства» во многом связана с социальным запросом исламского мира на альтернативу сложившейся государственности на Ближнем Востоке. Авторы доклада отмечают, что «Исламское государство» апеллирует к традиционной концепции халифата, тем самым легитимизирует себя среди малообразованного исламского суннитского большинства. Через тоталитарные и террористические методы «ИГ» удалось, по мнению авторов, побороть внешние признаки социокультурного кризиса, которые глубинно устранить не удалось [5].

XX и XXI века в докладе МГИМО обозначаются как новый этап выступлений религиозных движений на Ближнем Востоке и в странах Африки, связанный, во-первых, с увеличением числа мусульман в обозначенных регионах, что связано с высокой рождаемостью. Во-вторых, рост недовольства социальными проблемами, вызванными как политическими, так и экономическими причинами. Далее авторы выделяют в качестве третьей причины роль исламской революции в Иране, речь о которой шла в первой главе. В одном ряду с исламской революцией стоит распад СССР, так как Советский Союз инвестировал в экономику многих исламских стран финансовые ресурсы и поддерживал их. Всё это повлияло на рост интереса к крайним исламистским идеологиям, которые апеллируют к базовым исламским ценностям и символам, которые понятны малограмотному населению, искажая в свою пользу. Проще говоря, исламисты предлагают простое «решение» сложных и системных проблем. «Исламское государство» здесь выступает на принципиально новом уровне: если большинство радикальных идеологий ставит своей конечной целью халифат, то «ИГ» делает его точкой отсчета для себя, то есть сначала создает «халифат», а затем провозглашает джихад. Особенность «ИГ» заключается также и в методах ведения джихада. Жестокость и цинизм, с которым боевики расправляются с «врагами» ислама является своеобразной саморекламой, демонстрирующей

превосходство и решительность «Исламского государства» над всеми остальными радикальными исламистскими течениями. Известны случаи так называемого «джихад ан-никах» или «секскульного джихада», когда жители некоторых подконтрольных «ИГ» территорий были обязаны предоставлять боевикам незамужних девушек [5, с. 9].

Структурно «ИГ» представляет из себя образование, которое обладает рядом определенных атрибутов государства. «Халиф» Абу Бакр аль-Багдади был легитимизирован организацией сразу после объявления «халифата». «Исламское государство» возводит его родословную к курайшитам, то есть к родственникам Мухаммеда. Халифу подчиняется кабинет министров семи министерств и председатель «шуры» (консультативного совета исламских ученых). Шура же подразделяется на военный совет и совет муфтиев. Также помимо шуры существует административный совет, в который входят двое приближенных халифов и которые разделяют между собой контроль между Сирийскими и Иракскими провинциями. Помимо упомянутых органов, существует информационное управление и ведомство шариата, отвечающее за шариатский суд. Суды подразделяются на верховный, городские и сельские суды и подчиняются верховному судье. Согласно докладу МГИМО, внутри организации принято, что министерствами должны заведовать люди с профильным образованием. В качестве примера упоминается министерство финансов, которым на момент написания доклада руководил экономист из Австралии. Правительство количественно представлено численностью около 25 тыс. человек. Военный совет подчиняется непосредственно халифу. Совет муфтиев обладает высшим религиозным авторитетом и заведует «исламской полицией нравов». Руководящие посты в министерствах «ИГ» занимают сирийцы и иракцы.

Особенная роль принадлежит исламскому информационному управлению, которое занимается пропагандой идеологии «ИГ». Пропаганда ведется на всех возможных уровнях, а особе внимание данный орган уделяет пропаганде среди молодежи. В докладе Шведского Института обороны от

2017 года опубликовано исследование данной проблемы. Сообщается, что «ИГ» формирует новую субкультуру среди молодежи, так называемую «Jihadi cool», которая состоит из всех актуальных атрибутов современной массовой молодежной культуры, связанной с цифровыми развлечениями. Доклад сообщает о проникновении идей «ИГ» в развлекательные видеоролики на YouTube, а также в популярные музыкальные жанры [22]. То есть «Исламское государство» использует молодежные культурные тренды и символы, интегрируя их в систему своей идеологической пропаганды, спекулируя на обостренном чувстве справедливости и желанием изменения окружающего мира [32, с. 7].

Здесь стоит отметить, что «ИГ» не является первой организацией, ведущей подобную пропагандистскую деятельность среди европейской молодежи. В качестве примера другой подобной организации здесь можно привести партию «Хизб ут-Тахрир», которая декларирует своей целью подготовку общества к построению халифата. Организация занимается активной идеологической работой в странах Скандинавии, имеет большое число сторонников в Дании, что связано с общим для всей Скандинавии вопросом о иммигрантах и беженцах из стран Ближнего Востока и Средней Азии. Также известно, что в Дании находится штаб Скандинавского крыла партии [6], где «Хизб ут-Тахрир» ежегодно проводит свои конференции. Деятельность как в самой Дании и Скандинавии в целом схожа с программой партии в других европейских странах. Организация неоднократно замечена в попытках работы с молодежью в образовательных учреждениях [21]. Данная партия также занимается активной деятельностью на территории стран СНГ, идеологически расслоенные оппозиционно настроенные группировки, не имеющие единой централизации, объединяются её сильной идеологической базой [27, с. 142]. Исламовед А. Князев отмечает, что в своей доктрине данная организация рассматривает себя как группу людей, которые должны «устанавливать (предписывать) то, что правильно, и запрещать зло», то есть она видит своей функцией не политическую организацию уммы, а её

воспитание [36, с. 78]. Партия «Хизб ут-Тахрир» большим количеством исследователей рассматривается в качестве организации, которая, фактически, готовит информационную и идеологическую базу для распространения более радикальных течений исламского фундаментализма, таких как «Исламское государство» [2].

Говоря про «ИГ» необходимо отметить, что организация использует популярные бренды в своей рекламе, демонстрируя западной молодежи наличие всех привычных потребительских благ внутри «халифата». В «Исламском государстве» существуют студии по производству качественного медиаконтента, в которых работают профессиональные режиссеры и пиар-менеджеры. «ИГ» снимает казни людей, превращая их в своеобразное шоу, постоянно придумывая новые способы убийства людей. Доклад отмечает, что информационное управление «Исламского государства» делает отдельный контент для западной аудитории, тогда как контент, ориентированный на арабский мир, отличается своей воинственностью [22]. В данном случае, помимо рекрутирования и вербовки молодежи, «Исламское государство» преследует и более глобальную цель – повысить уровень исламофобии в мире. Такая ситуация является выгодной для самой организации, так как вынуждает мусульман объединяться между собой для самозащиты. Исламофобия способствует невольному столкновению мусульман и не-мусульман между собой, тем самым создавая конфликтную почву для распространения своей идеологии.

Рассматривая идеологию организации важно упомянуть, что внутри «халифата» в том или ином виде существуют все атрибуты халифата в классическом понимании этого политического образования, которые были перечислены в первой главе. Доклад МГИМО отмечает, что несмотря на суннитскую направленность организации, дать более четкую характеристику её идеологии сложно из-за её «эклектичности» [5, с. 15]. Внутри религиозных школ «ИГ» распространены учебники ваххабитского толка, однако, в связи с неоднородностью ваххабитского течения внутри ислама, следует отметить

аналогичную неоднородность ваххабитских воззрений внутри организации. В своих манифестах «Исламское государство» выступает за возвращение к первым векам ислама, что также характеризует «ИГ» как организацию ваххабитской ориентации. Организация всячески подчеркивает свою легитимность в исламском поле через множество ключевых исламских символов. Например, на флаге «ИГ» написана фраза «Нет Бога, кроме Аллаха», которая, в общем и целом, выражает основной смысл «таухида» – принципа единобожия, ключевого и фундаментального догмата ислама. Также «Исламское государство» не просто подчеркивает свою роль в качестве халифата, а настаивает на её исключительности, то есть говорит о том, что данный халифат – единственно возможный и легитимный халифат. Идеология организации не допускает существования никаких других политических образований, кроме себя самого.

Помимо ваххабитской направленности идеологии организации, некоторые исследователи выделяют схожесть отдельных её аспектов с идеологией афганских талибов. Здесь привлекает внимание то, насколько сильно «ИГ» выделяет из всех своих задач борьбу против «тирании и деспотизма» – одной из концептуальных политических задач движения Талибан. То есть, суммируя предыдущие выводы, можно констатировать, что «Исламское государство» применяет в пропаганде своей идеологии широкий спектр различных способов и подходов к её распространению, а также использует региональные особенности каждого отдельно взятого государства. В докладе МГИМО отдельное внимание уделяется использованию «Исламским государством» выдержек и цитат из Корана. В частности, подчеркивается, что идеологи организации практикуют казуистику при толковании отдельных сур и хадисов. Они намеренно игнорируют контекст цитат, выборочно используя или не используя отдельные фрагменты текста [5, с. 17].

Для анализа различий между классической исламской концепцией халифата и концепцией халифата в идеологии «Исламского государства»

можно обратиться к письму, написанному в 2014 году 126 исламскими богословами, деятелями, шейхами и учеными шариата, которое было обращено к «халифу» и лидеру «ИГ» Абу Бакру аль-Багдади. Ученые акцентируют внимание на несостоятельности исламистской концепции устройства халифата, а также на ошибке в понимании его этико-религиозных, а также политических задач [15]. Исламские ученые по пунктам перечисляют основные запреты и предписания, которые нарушает «ИГ», такие как: запрет убийства невинных людей, запрет выпускать фетвы человеком, который не обладает для этого соответствующим уровнем образования, запрет обвинять человека в неверии до того, как он заявит о своем неверии каким-либо словом или поступком, запрет на вред мирным жителям и иноверцам из числа «Людей книги», запрет на вынесение какого либо предписания без учета современных реалий, запрет на вольную трактовку правил шариата, запрет на лишение женщин и детей их прав, запрет на пытки и осквернения тел умерших. Здесь же одним из главных запретов является запрет на принуждение к религии, а также запрет на объявление халифата без согласования со всеми мусульманами или консультативным органом, представляющим мнение всех мусульман. Эксперты делают акцент на правовых вопросах шариата в контексте халифата и на понимании халифата и джихада. Джихад, по мнению богословов, не может быть самоцелью, а только средством борьбы, прежде всего духовной. Здесь же они указывают на различие малого и большого джихада, о которых мы говорили в первой главе. Они подчеркивают несравнимо более важную роль большого, духовного джихада, который является обязанностью любого мусульманина. Большой джихад есть борьба против «нафса» – желаний и природных позывов, противоречащих нормам шариата, то есть борьба этическая и духовная внутренняя. Малый джихад выступает в роли физической борьбы, однако и она не может быть целью и, что более важно, не может быть легитимизирована, если решение о её ведении не принято согласно всеми мусульманами. Здесь же подчеркивается, что малый джихад в исламском праве определяется как способ самозащиты уммы

в самых крайних случаях. Малый джихад должен, во-первых, быть подчинен большому, духовному джихаду, а во-вторых он строго регламентирован рядом вышеупомянутых правил, которые повсеместно нарушаются «Исламским государством».

В своем понимании халифата исламские ученые опираются на классическую для ислама концепцию, о которой мы говорили в первой главе данной работы. В письме говорится, что «объявление Халифата без согласования является «фитной» (мятежом), потому что это оставляет большую часть мусульман, не согласившихся с этим халифатом, вне халифата». Несмотря на то, что формально в «ИГ» существует консультативный орган, который, согласно шариату, имеет право избирать халифа, он не может выражать волеизъявление всей мусульманской уммы, поэтому легитимность такого «халифа» ставится под сомнение, как и легитимность такого «халифата», соответственно.

Халифат для мусульман является примером и идеалом устройства уммы, однако он недостижим, пока умма разрозненна. «Исламское Государство», по мнению исламских богословов, эксплуатирует идею халифата, искажает её и внутри построенной системы полностью нарушает все правила мусульманского права. Также «Исламское государство» в целом искажает традиционные для ислама идеи и ценности, подменяя их смыслы и понятия. Например, идеологи организации призывают мусульман по всему миру присоединяться к войне против «врагов ислама», эмигрировать на территорию нового халифата, называя это новой «хиджрой» (традиционно «хиджра» – переселение пророка Мухаммеда в Мекку) [54, с. 13]. Согласно мнению исламских мыслителей и ученых, Халифат в Исламе опирается на принципы благочестия, запрещает рабство, отрицает насильственное обращение в ислам и в своей основе содержит концепцию справедливости. Говорить о соблюдении всех этих норм в «Исламском Государстве» не приходится.

Л. Р. Суюкян пишет, что идеологи «ИГ» понимают свой халифат в качестве «халифата по пути пророчества», то есть такой халифат, в котором

власть должна выступать в качестве «преемницы пророческой миссии Мухаммеда» [45, с. 190]. Современная же исламская правовая мысль еще до объявления «Исламским государством» халифата пришла к общему пониманию халифата и определила правила относительно вопросов его объявления и внутреннего устройства, а также, что немаловажно, обозначила определенные границы во взаимоотношениях с окружающим миром. В 2011 году Египетское ведомство фетв выпустило фетву № 3759 под названием «Халифат и исламские государства» [18]. Текст данной фетвы представляет из себя описание характерных особенностей и атрибутов истинного исламского халифата. Здесь же содержатся указания относительно правил его внешней и внутренней организации, а также ряд других правил, которые мы рассматривали в классической концепции халифата в предыдущей главе. Данный документ характеризует халифат как способ власти, который должен «замещать» Аллаха при реализации и мирских интересов и религиозных интересов. То есть халиф здесь является его «наместником», «представителем» Аллаха. Установление халифата – обязанность мусульманской общины, которая нуждается в руководителе и которая, в случае его отсутствия, обязательно подвергается различным порокам и деструктивным воздействиям, приводящим умму к моральному разложению и взаимному кровопролитию. Прежде всего указывается, что мусульманину запрещено убивать мусульманина, так как это не соотносится с волей Аллаха. Фетва, указывая на обязательность организации уммой исламского государства, анализирует эволюцию концепции халифата в исламе и, соответственно, призывает учитывать исторический религиозный опыт, а также современный исторический и политический контекст. Исходя из этого, фетва допускает существования различных самостоятельных государств, которые могут считаться халифатами в случае отсутствия единого правителя. В этом случае каждый отдельный халиф обязан соблюдать все предписания Ислама, а также на него возлагаются такие же обязанности, какие возлагаются на верховного халифа. Целью же халифата, согласно фетве, является

осуществление государственного управления, организация и поддержка работы государственных институтов. Исламскими государствами являются те страны, которые соответствуют обозначенным выше требованиям в случае, если организация единого халифата невозможна в данный момент.

Анализируя приведенные выше документы и сравнивая описанную в них модель с моделью халифата «Исламского государства» можно легко заметить ряд ключевых различий между ними. «ИГ» в своем видении халифата действительно опирается на ряд общепринятых в суннитском мире критериев халифата, однако аналогично этому идеология игнорирует ряд других критериев. Другими словами, мы можем констатировать избирательность «Исламского государства» в отдельных вопросах организации «халифата», а также на обратить внимание на вольную трактовку хадисов и Корана, которая свойственна маргинальному крылу исламистских фундаменталистов. Однако при всей своей поверхностной простоте «ИГ», является сложным и принципиально новым вызовом как для исламского мира, так и для всего мира в целом. «Исламское государство» обладает огромным количеством инструментов воздействия на окружающий мир и концепция «халифата» здесь хоть и является центральной темой для спекуляций, она, все же, далеко не единственная. «Исламское государство» культивирует в информационном поле страх перед исламом для того, чтобы впоследствии использовать в своих целях всю мусульманскую умму. Здесь можно привести слова бывший президента Афганистана Хамида Карзая, который высказал мнение о том, что появление группировки «Исламское государство» является результатом внешнего вмешательства в политические и экономические дела стран Ближнего Востока. Данное движение позиционирует себя в качестве народного, никаким образом выйти из народа не могло. Если бы источником выступало простое население, то власти государств смогли бы наладить с ним диалог. Группировка была создана внешними силами и является результатом американской политики вмешательства в дела Ближнего Востока [49]. Резюмируя общие выводы данной работы можно сделать заключительный

вывод о том, что группировка «Исламское государство» является результатом политических и социальных причин как внутри самого ислама, так и вне его, однако позиционирование данной организации в качестве легитимного правопреемника традиционного «халифата» идет вразрез с классической исламской концепцией халифата.

3.2 Исламский фундаментализм на территории Российской Федерации

В Российской Федерации ислам является второй по численности религией, которую исповедуют 38% коренных народов. Мусульмане представляют 10% от всего населения страны. «Этнические мусульмане» традиционно проживают в Ингушетии, Чечне, Дагестане, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Башкортостане и Татарстане. В Дагестане количественно преобладают сунниты ханафитского (65%) и шафиитского (30%) мазхабов. Дагестан, Чечня и Ингушетия представлены суфизмом. Суфийские «тарикаты» (направления, братства) подразделяются на вирдовые братства и в разных регионах различаются. В Чечне и Ингушетии преобладают тарикаты накшбандийя и кадырия, а в Дагестане – шазилия [13].

Один из самых сложных периодов в истории современной России, связанный с вопросом радикального фундаментализма – период с 1990 г. по 1999 г. На протяжении всей истории СССР взаимоотношения исламской уммы и официальной власти были сложными и неоднозначными. С одной стороны, ислам на первых этапах существования Советского Союза в меньшей степени подвергался притеснениям. С другой стороны, после 1920 г. давление советской власти начало резко усиливаться. Было закрыто большое количество мусульманских учебных заведений и мечетей. Это привело к тому, что впоследствии в традиционно исламских регионах упал уровень религиозной образованности. Репрессивная политика помогла уничтожить внешнюю сторону ислама (религиозные атрибуты, мечети, книги), тогда как внутренняя сторона (вера, традиция) остались. При этом здесь стоит отметить, что приверженность к исламу в тот период была характерна скорее для старшего поколения, чем для молодого. Несмотря на то, что после 1950-х годов политика партии в отношении мусульман смягчилась, к 1980 году исламское сообщество столкнулось с нехваткой духовенства, а затем и с проблемой распространения идей исламского фундаментализма. Здесь надо отметить, что мусульмане в СССР существовали в отрыве от всех основных

потрясений исламского мира в XX веке, соответственно, они не испытывали влияние нарастающих фундаменталистских настроений. Несмотря на то, что всплеск исламизма приходится на середину 2000-х годов, процесс реисламизации приходится на 1980-1990 годы. Последующий распад СССР во многом выступил катализатором событий, которые были следствием проникновения ваххабизма и салафизма на те территории, которые географически расположены наиболее ближе к арабским странам – центрам ислама. Это были регионы Северного Кавказа, а именно Чечня, Ингушетия и Дагестан. Ваххабизм и салафизм начали очень быстро распространяться среди малообразованного деревенского населения. Данные регионы, ввиду отсутствия религиозного образования как у населения, так и у малочисленного духовенства, стали благодатной почвой для расцвета радикальных идей исламизма. Вместе с ваххабизмом на территории Северного Кавказа закономерно возникли идеи о необходимости создания халифата на этих территориях. Ситуация усугублялась тем, что развал СССР привел к серьезному социальному, экономическому, политическому кризису. Конфронтация между сторонниками «традиционного» и «чистого» ислама на Северном Кавказе в итоге привела к неизбежной политизации ислама среди большого количества мусульман. В 1990 году «Исламская партия освобождения» выступила за построение исламского государства, основанного на шариате, т.е. халифата. Чеченские лидеры же решили использовать слабость только что образованной Российской Федерации для закрепления собственной автономии. О подобной тенденции говорил и Д. Лэйтин, заметив, что слабость (недавно образованного или демократизировавшегося) государства может послужить источником гражданской войны в стране [57, с. 21]. В 1991 году национал-радикалы, возглавляемые генералом Д. Дудаевым, захватили власть в Чечне и Ингушетии и провозгласили независимую «Чеченскую Республику Ичкерия». Исламские фундаменталисты сочли это шагом к построению исламского государства, однако уже в 1992 году ЧРИ приняла конституцию, в которой

данное политическое образование обозначало себя как независимое светское государство. Фактически Чечня стала независимым государством, которое юридически не признавалось ни одним государством в мире. Попытки новой российской власти восстановить конституционный порядок в Чеченской республике не принесли должных результатов. С 1994 года регион стал быстро криминализироваться. С социокультурной же точки зрения сложившаяся система взаимоотношений в обществе базировалась на национал-экстремистской платформе, которая устанавливала упрощенную самоидентичность, включавшую единственный параметр «горец-не-горец». [26, с. 64-68.]. Д. Дудаев отказался оплачивать налоги в федеральный бюджет, однако продолжал получать из него денежные средства. В 1993 году в регионе возникли серьезные противоречия между парламентом ЧРИ и Д. Дудаевым, которые в последствии привели к формированию вооруженной оппозиции, а с 1994 года началась гражданская война между оппозиционными силами, поддерживаемыми федеральной властью, российской армией и группировками Д. Дудаева под руководством Шамиля Басаева. Группировками командовало множество полевых командиров, которые являлись носителями радикальных исламистских воззрений и которые чаще всего нелегально приезжали из Ближневосточных государств. Ваххабиты в Чечне в это время провозглашают своей основной целью освобождение, эмансипацию от военно-политического присутствия России, а также построение на базе республики нового халифата. В результате двухгодичного ведения боевых действий война стала приобретать затяжной характер и, что в этом контексте важно отметить, сопровождалась организацией проведением многочисленных терактов на территории Российской Федерации. Итогом первой чеченской кампании стали Хасавюртовские соглашения, в которых был прописан вывод Российских войск с территории Чечни, а статус республики оставался неопределенным до 31 декабря 2001 года [57, с. 100-131].

Проанализировав социальные и исторические предпосылки, которые легли в основу описанных событий, можно сделать вывод о том, что «исламское возрождение» среди населения северокавказских республик происходило параллельно с политизацией ислама, протекавшей в разных формах и на разных уровнях. Наличие низкой религиозной культуры при этом только усилило наметившиеся тенденции к распространению религиозного фанатизма и экстремизма. В дальнейшем идея построения исламского государства постепенно оформлялась в самостоятельное политическое направление, которое использовало волну недовольства республиканской властью и недовольством всеохватывающей коррупцией и социальными потрясениями. Северокавказский ваххабизм рассматривал шариат в качестве универсального способа разрешения всех наболевших проблем. Особенностью северокавказского ваххабизма также являлось то, что освобождение Кавказа от русского населения считалось обязательным условием перехода к мирному, созидательному «Большому джихаду» [38, с. 133-147.].

Если первая чеченская война может рассматриваться в качестве периода становления ваххабизма на Северном Кавказе, то вторая чеченская война была напрямую связана с противодействием непосредственно ваххабизму. После подписания хасавюртовских соглашений ситуация в Чечне не стабилизировалась. Криминогенная обстановка лишь обострилась, процветала работоторговля, похищения людей, вымогательства, убийства. Чеченские боевики производили наркотики и торговали людьми. На территории Чечни были созданы специализированные мусульманские лагеря для обучения боевиков, куда приезжало множество молодых мусульман из разных регионов Российской Федерации. Этими лагерями руководили проповедники из арабских государств. В свою очередь на обучение исламу в арабские медресе отправлялись представители местного духовенства. На территорию ЧРИ массово приезжали военные инструктора, а также боевики-ваххабиты. В качестве защитных мер Российская Федерация ввела экономическую блокаду

Чечни, которая привела к резкому падению доходов бандформирований. В скором времени боевики «Исламской международной миротворческой бригады» под руководством Ш. Басаева и Хаттаба вторглись в соседний Дагестан, где встретили серьезное сопротивление со стороны местного населения и регулярной армии. В результате этого вторжения Российская Федерация заблокировала территорию Чечни и приняла план уничтожения боевиков. Оба периода Чеченской войны сопровождались массовыми убийствами и ограблениями, складыванием криминально-этнократического режима, вытеснением нечеченского населения, превращением республики в полигон для международного терроризма. Криминальная напряжённость отчётливо проявлялась и в соседних территориях. Развитие экстремистского движения, прикрывавшегося исламом, предопределило упомянутое выше вторжение банд из международных террористов на территорию Дагестана.

Весной 2000 г. после второй чеченской войны и разгрома основных сил боевиков незначительные остатки военных подразделений перешли к партизанской войне, что ознаменовало собой своеобразный переход к становлению следующего этапа существования религиозно-политических институтов Кавказа. Исламистские джамааты поделили между собой всю территорию республики, а сопротивление приняло характер бандитского «подполья».

Таким образом борьба за отделение Чечни от Российской Федерации со временем превратила сепаратизм в движение за освобождение мусульман от власти «государства неверных». То есть мы можем говорить о том, что в случае с событиями в Чечне борьба за власть была тесно переплетена с социальной борьбой за справедливость. Самоидентификация чеченского населения уже к концу 90-х годов определялась в большей степени религиозной принадлежностью «мусульманин–не мусульманин». Со второй половины 1995 года в экстремистском подполье в качестве активных участников террористических группировок появились представители мусульманской интеллигенции: студенты, аспиранты, ученые и т.д. На

данный момент можно констатировать, что сепаратизм на Северном Кавказе, также, как и ваххабитские идеи, не был ликвидирован в полной мере, а трансформировался в качественно иную форму. Сейчас ваххабизм и салафизм проявляют себя в качестве теоретического учения, которое различными путями проникает на Северный Кавказ, где получает распространение среди малообразованного населения. Ранее носители идей радикального ислама создавали упомянутые выше «джамааты», первичные религиозные ячейки, которые зачастую становились «ядром» для формирования террористических групп в субъектах региона. Благодаря их усилиям, экстремизм Северного Кавказа со временем приобрел наднациональный и моноконфессиональный характер [34, с. 290-300].

Таким образом, роль концепции халифата в событиях 1990-1999 годов может быть охарактеризована как одна из ключевых, но не центральных. Во многом это связано с тем фактом, что боевики приезжали в Чечню для финансового обогащения, а не ради создания исламского государства. В свою очередь, на примере Д. Дудаева мы видим, что он ставил своей целью создание светского государства, а не исламского. Однако роль концепции халифата здесь проявляется на более фундаментальном уровне. Суфизм не ставит перед собой задачу построение халифата в рамках описанных в предыдущих главах концепций. Более того, принцип таррикатов сам по себе уже содержит реализацию некоторых характерных для халифата и важных для ислама идей, например, необходимость жизни в братстве. Здесь можно сделать вывод о том, что ценностные ориентиры, заложенные в концепцию единого халифата в суфизме распределены по всем аспектам вероучения в качестве правил организации жизни внутри мусульманского сообщества. Таким образом, крайние идеи ваххабизма проявили себя на Северном Кавказе особым образом. Они не оказали прямого влияния на политическую организацию региона, оказав влияние непосредственно на религиозное сознание мусульман.

Заключение

В результате анализа религиозно-философских оснований халифата в традиционном исламе и исламском фундаментализме можно сделать ряд выводов. Становление ислама на территории Аравийского полуострова в качестве основной религии обусловлено рядом исторических обстоятельств. Арабские племена жили за счет контроля торговых путей и внешних набегов на соседние государства. Высокий уровень развития, централизация, экономика, ответные военные походы сформировали определенный социальный запрос на усиление внутри арабской родоплеменной общины. Постепенная военизация ислама и последующая внешняя экспансия арабов напрямую связаны с возникновением идеи праведного исламского государства в качестве консолидирующего фактора внутри страны. Концепция войны за веру формировалась параллельно идее халифата и напрямую связана с обоснованием защиты от внешних угроз. Одной из особенностей раннего халифата является появление идеи войны не мусульман, а мусульманского государства как общего представителя всех мусульман. Появление же концепции о всемирной пророческой миссии Мухаммеда также лежит в основе идеи халифата и связано с рядом успешных внешних походов его и его сподвижников. Акцент на внешнюю экспансию в арабском халифате сдвигается постепенно, со временем превращая ее в ключевую задачу исламского государства. Также первоначальной ее целью являлось не обращение в ислам, а завоевание народов. Ранние, базовые источники мусульманского права не содержат конкретных правил, регулирующих отношения государства с его народом, или определяющих его содержание и сущность. С точки зрения мусульманского права халиф является наместником Аллаха, который выражает его волю в устройении жизни людей. Под халифом в этическом контексте понимается каждый мусульманин, выступающий в качестве исполнителя божественного закона. Соответственно, халифат в данной интерпретации представляет из себя «внутреннее» устройство жизни каждого отдельного мусульманина и является его личной целью. Также в

традиционном исламе титулом «халиф» обозначается человек, осуществляющий фактическую власть на земле. Он является проводником воли Аллаха, его наместником. Соответственно, халифат во втором своем смысле понимается как политическое и религиозное образование. В Коране указания, касающиеся структуры и назначения публичной власти, практически отсутствуют, поэтому все основные взгляды на концепцию халифата основываются на хадисах и являются результатом деятельности исламских богословов в период, когда первого исламского халифата уже не существовало. Исламская правовая мысль на протяжении всей истории ислама постоянно переосмысляла и перерабатывала концепцию халифата. В современном мусульманском мире халифат является важным элементом ислама, способом организации мусульманской жизни, однако если нет возможности для его организации, шариат обязует подчиняться существующей власти, если её курс не противоречит Исламу.

При толкованиях аналогичных хадисов многие фундаменталисты не учитывают исторический контекст описанных событий. В основе исламского видения мира лежит система «свой-чужой», которая проявляется в культурной и политической плоскости, где мир разделен на мусульман и не-мусульман. Дихотомия исламского и неисламского представлена в самом исламе в качестве одной из основополагающих проблем, и она также лежит в основе необходимости как халифата, так и джихада. Шииты связывают халифат не только с мирским устройством, но и с его эсхатологической мессианской миссией (концепция 12 имамов, спасительная миссия Махди). Современное понимание халифата среди фундаменталистов нельзя считать исторически обоснованным, так как концепция халифата была сформулирована задолго до становления фундаментализма в исламе. Здесь также можно отметить, что современный исламский фундаментализм является производной от современной политической ситуации и исторических событий лишь XX века.

Халифат в традиционном исламе в условиях современной мировой геополитической обстановки становится политическим феноменом.

Концепцию халифата в полной мере невозможно рассматривать в отрыве от шариата, хадисов, мнений фикха. Основой классической концепции халифата лежит принцип «Шура» – консультации. Фундаменталисты при ссылках на Коран указывают места, которые не содержат прямого указания на халифат, отбрасывая общий контекст всей суры. В основе халифата также лежит идея универсальности ислама. Проблема радикализации концепции халифата связана также с тем, что исламский мир в полной мере не смог приспособиться к модернизационным религиозным процессам XX века.

«Исламское государство» является примером попытки реализации радикального воинственного халифата группами военизированных исламских фундаменталистов. С научной точки зрения данная организация является сложным и принципиально новым вызовом как для исламского мира, так и для всего остального мира в целом. «Исламское государство» обладает огромным количеством инструментов воздействия на окружающий мир, и концепция «халифата» здесь хоть и является центральной темой для спекуляций, все же, далеко не единственная. «Исламское государство» культивирует в информационном пространстве страх перед исламом для того, чтобы в последствии использовать в своих целях всю мусульманскую умму. Также построение халифата «Исламским государством» в большей степени связано с современной геополитикой. Таким образом можно сделать заключительный вывод о том, что группировка «Исламское государство» является результатом политических и социальных причин как внутри самого ислама, так и вне его, однако позиционирование данной организации как «халифата» идет в разрез с классической исламской концепцией халифата.

Список использованных источников и литературы

Источники

1. Коран. Пер. с арабского М. Османова. – М.: Ладомир, 1995. – 1088 с.
2. Алина, С. Хизб ут-Тахрир без маски. [Электронный ресурс] // Комитет национальной безопасности Казахстана. – Режим доступа: <http://knb.kz/m/ru/news.htm?id=10322830@egNews> (дата обращения: 01.05.2018).
3. Биринджкар, Р. Знакомство с исламскими науками. Калам, фалсафа, ирфан. – М.: Садра, 2014. – 295 с.
4. «Исламское государство» за год потеряло четверть территории [Электронный ресурс] // Русская служба ВВС: Информационный портал. – Режим доступа: <http://www.bbc.com/russian/news-38673575> (дата обращения: 24.07.2018).
5. «Исламское государство»: феномен, эволюция, перспективы / Под ред. А. И. Вавилова., Ю. Н. Зинина, А. А. Казанцева // Аналитические доклады МГИМО. – 2016. – С. 9-30.
6. Аль-Басрий, Д. Норвежский страх перед исламским Халифатом и Хизб ут-Тахрир [Электронный ресурс] // Журнал Аль Вай. – Режим доступа: <http://al-wayi.org/archive/54-290/474-norvezhskiy-strah-pered-halifatom.html> (дата обращения 01.05.2018).
7. Аль-Мунтахаб. Тафсир Аль-Коран. Толкование сур Коран с комментариями. – М.: Умма, 2003. – 711 с.
8. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 429 с.
9. Бельский, М. А. Влияние усиления исламского радикализма на территориях Западного берега и Газы на проблемы безопасности Израиля [Электронный ресурс] // Неформат: Информационный портал». – Режим доступа: <http://www.club-neformat.com/content/влияние-усиления-исламского-радикализма-на-территориях-западного-берега-и-газы-на-проблемы-б/> (дата обращения: 14.04.2018).

10. Ибн Касир. Тафсир. Комментарии к Корану / Перевод с арабского А. Вахитов. – СПб.: Аль-Китаб, 2013. – 1105 с.
11. ИГИЛ заявляет о создании "исламского халифата" в Ираке и Сирии [Электронный ресурс] // Вести.RU: Информационный портал. – Режим доступа: <http://www.vesti.ru/videos/show/vid/606918/> (дата обращения: 20.05.2018).
12. Исламский халифат в древности и сейчас [Электронный ресурс] // Gezitter: информационный портал. – Режим доступа: http://www.gezitter.org/politic/31548_islamskiy_halifat_v_drevnosti_i_seychas/ (дата обращения 17.05.2018).
13. Мусульмане-сунниты [Электронный ресурс] // Среда: Аналитический портал. – Режим доступа: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 08.05.2018).
14. Объявление исламского халифата: взгляд с позиций шариата и реальности [Электронный ресурс] // Энциклопедия хадисов. Информационный портал. – Режим доступа: <http://www.dorar.net/article/1760/> (дата обращения: 25.05.2018).
15. Открытое письмо исламских ученых главарю ИГИЛ [Электронный ресурс] // Официальный портал правительства Чеченской Республики. – Режим доступа: <http://chechnya.gov.ru/page.php?r=126&id=16253> / (дата обращения 08.04.2018).
16. Прозоров, С. М. «Основы вероучения» Абу Хамида ал-Газали. Комментированный перевод с арабского // Письменные памятники Востока. – 2006. – № 2. – С. 57-80.
17. Сухдео, П. Война креста [Электронный ресурс] // Фонд Варнава. – Режим доступа: <http://barnabafund.ru/voyna-kresta/> (дата обращения: 14.04.2018).
18. Фетва №3759 «Халифат и исламские государства» [Электронный ресурс] // Египетское ведомство фетв: государственный портал. – Режим доступа: <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=3759&LangID=1&MuftiType/> (дата обращения: 02.04.2018).

19. Халиф в Коране [Электронный ресурс] // Arsh313: информационный шиитский портал. – Режим доступа: <http://arsh313.com/halif-v-korane/> (дата обращения 04.05.2018).
20. Хамид Карзай: ИГ появилось из-за вмешательства внешних сил в дела Ирака и Сирии [Электронный ресурс] // RT: Информационный портал. – Режим доступа: <https://russian.rt.com/article/96726> (дата обращения: 03/04/2018).
21. Хизб ут-Тахрир расширяет присутствие в Швеции [Электронный ресурс] // ИноСми: Информационный портал. – Режим доступа: <https://inosmi.ru/world/20141015/223684694.html> (дата обращения 11.06.2018).
22. Эксперт по ИГИЛ: Они привлекают молодежь Нутеллой и котятми [Электронный ресурс] // ИноСМИ: Информационный портал. – Режим доступа: <http://inosmi.ru/social/20170609/239550990.html> (дата обращения: 11.06.2018).
23. Муслим. Сахих / Пер. А. Нирша. – М.: Умма, 2011. — 1216 с.
24. Мухаммад Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах / Пер. с араб. С. М. Прозорова. – М.: Наука, 1984. – 272 с.
25. Iraq crisis: Could an ISIS caliphate ever govern the entire Muslim world? [Электронный ресурс] // ABC: Информационный портал. – Режим доступа: <http://www.abc.net.au/news/2014-07-02/could-an-isis-caliphate-ever-govern-the-muslim-world/5559806> (дата обращения 24.04.2018).

Исследования

26. Авксентьев, В. А. Конфликтология: базовые концепты и региональные модели / В. А. Авксентьев, А. В. Дмитриев. – М.: Альфа-М, 2009. – 112 с.
27. Автушенко, М. Н. Активизация идеологической работы «Хизб ут-Тахрир» в 2012 г.: крымский пример / Под ред. М. Э. Соколова, Г. А. Голубева, В. А. Иванова, Н. Н. Миленко, В. В. Хапаева // Материалы Научной конференции «Ломоносовские чтения» 2013 года и Международной

- научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2013». – 2013. – С. 142.
28. Ахвердиев, Э. Э. Концепция халифата как мусульманской формы правления // Вестник КГУ. – 2016. – № 3. – С. 263-266.
29. Бартольд, В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – М.: Восточная литература, 2002. – 784 с.
30. Большаков, О. Г. История халифата. Том 1. Ислам в Аравии, 570-633. – М.: Восточная литература, 2002. – 312 с.
31. Вагабов, М. В. Арабская экспансия и трансформация ислама из национальной религии в мировую // Исламоведение. – 2010. – № 3. – С. 30-43.
32. Вехов, И. В. Экстремизм как объект социологического исследования // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. – 2009. – № 111. – С. 284-290.
33. Герейханов, Г. П. О генезисе политической сферы «Мира Ислама» // Пространство и Время. – 2012. – № 2. – С. 94-104.
34. Добаев, И. П. Радикализация исламских движений в Центральной Азии и на Северном Кавказе. – Ростов на-Дону: Северо-Кавказский научный центр высшей школы, 2010. – 300 с.
35. Долгов, Б. В. «Исламское государство»: причины возникновения и перспективы // Азия и Африка сегодня. – 2016. – № 6. – С. 1-10.
36. Князев, А. А. Афганский конфликт и радикальный ислам в Центральной Азии. – Бишкек: Кыргызско-Российский Славянский университет, 2001. – 166 с.
37. Корбен, А. История Исламской Философии. – М.: Академический проект, 2012. – 363 с.
38. Мантаев, А. А. Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане: дис. ... канд. полит. наук / А. А. Мантаев. – М., 2002. – 186 с.
39. Мухаметов, Р. М. Халифат 2.0 или «Мусульманский ЕС»? // Ислам в современном мире. – 2012. – № 3-4. – С. 26-30.

40. Мюллер, А. История ислама. От доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов. Том 1. – М.: Астрель, 2004. – 911 с.
41. Петрушевский, И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966. – 398 с.
42. Прозоров, С. М. Заметки об исламе // Исламоведение. – 2010. – № 3. – С. 73-83.
43. Сатаев, А. Ф. Особенности судебной системы и судопроизводство Арабского халифата // Бизнес в законе. – 2013. – № 5. – С. 71-77.
44. Сафаров, Б. А. Раннее исламское государство и формирование исламских представлений о власти: дис. ... канд. юр. наук / Б. А. Сафаров. – Душанбе, 2010. – 164 с.
45. Сюкияйнен, Л. Р. Исламская правовая мысль об исламском государстве и халифате // Северокавказский юридический вестник. – 2016. – № 2. – С. 185-205.
46. Сюкияйнен, Л. Р. Концепция Халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. – М.: Наука, 1985. – С. 139-159.
47. Усмонов, Н. Н. Аравия и Центральная Азия накануне возникновения ислама и в первые годы арабского халифата // Вестник ТГУПБиП. – 2010. – № 2. – С. 96-105.
48. Фадеева, И. Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. Средневековье и новое время. – М.: Восточная литература, 2001. – 288 с.
49. Хачим, Ф. И. Проблема государственной власти в исламской доктрине (на примере шиизма): автореф. дис. ... канд. юр. наук / Ф. И. Хачим. – М., 1992. – 175 с.
50. Хохлышева, О. О. Мусульманское право. – Нижний Новгород: ННГУ, 2006. – 184 с.
51. Brandon, J. Hizb-ut-Tahrir's Growing Appeal in the Arab World // Terrorism Monitor. – 2006. – Vol. 4, № 24. – P. 6-8.

52. Lewis, D. Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb ut-Tahrir // ICG Asia Report. – 2003. – № 58. – P. 1-44.
53. Macdonald, D. B. Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. – New York: Scribner, 1903. – 386 p.
54. Schmid, A. Challenging the Narrative of the “Islamic State” // ICCT Research Paper. – 2015. – Vol. 6, № 5. – P. 1-19.
55. Taji-Farouki, S. A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate. – London: Grey Seal Books, 1996. – 256 p.
56. Taji-Farouki, S. Islamic Discourse and Modern Political Methods: An Analysis of al-Nabhani’s Reading of the Canonical Textual Sources of Islam // American Journal of Islamic Social Sciences. – 1994. – Vol. 11, № 3. – P. 368-369.
57. Williams B.G. The Russo-Chechen War: A Threat to Stability in the Middle East and Eurasia? // Middle East Policy. – 2001. – Vol. 8, № 1. – P. 100-131.
58. Zubaida, S. Islam in Europe // Critical Quarterly. – 2003. – Vol. 45, №2. – P. 88-98.

Справочная литература

59. Пиотровский, М. Б. Джихад // Ислам. Краткий справочник. – М.: Наука, 1986. – С. 50.
60. Пиотровский, М. Б. Ал-Фалсафа // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 250-251.
61. Смирнов, А. В. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Этика: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001. – С. 497 - 498.
62. Элиаде, М. Преемники и раскол // Словарь религий, обрядов и верований. – М.: Академический проект, 2014. – С. 168-170.



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования

«Дальневосточный федеральный университет»

ШКОЛА ИСКУССТВ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК ДВФУ
Департамент философии и религиоведения
Кафедра теологии

ОТЗЫВ РУКОВОДИТЕЛЯ

на выпускную квалификационную работу студента (ки) ___ Шошина Никиты Андреевича

—

(фамилия, имя, отчество)

Направление 47.03.03 «Религиоведение», группа Б 4406

Руководитель ВКР _____ к. филос. н. Е.С. Бубнов _____
(ученая степень, ученое звание, и.о. фамилия)

На тему _____ Религиозно-философские основания идей теократии в
современном радикальном исламе _____

Дата защиты ВКР «30» июня 2018 г.

1. Актуальность, теоретическая, практическая значимость темы исследования:

Данное исследование, безусловно, является актуальным в контексте развития современных религиоведческих интересов, а также в контексте развития современной ситуации на Ближнем Востоке.

2. Соответствие содержания работы заданию (полное или неполное): полное

3. Основные достоинства и недостатки выпускной квалификационной работы:

К достоинствам работы следует отнести качественное изложение историко-религиоведческой проблематики, а также качественное использование дескриптивного метода. Существенных недостатков в работе не выявлено.

4. Оригинальность идей

В работе оригинальным является проделанное студентом обобщение имеющегося в научно-исследовательской литературе материала по теме.

5. Степень самостоятельности и способности выпускника к исследовательской работе (умение и навыки искать, обобщать, анализировать материал и делать выводы, последовательно и грамотно излагать материал):

Студент формировал текст всецело самостоятельно, так же самостоятельно он осуществлял подбор и анализ источников и исследований по теме. Материал в работе изложен достаточно четко и научно.

6. Результаты проверки ВКР в системе «Антиплагиат»: 91% оригинальности

7. Оценка деятельности студента в период выполнения выпускной квалификационной работы (степень добросовестности, работоспособности, ответственности, аккуратности и т.п.)

Студент добросовестно выполнял поставленные перед ним задачи, ответственно относился к написанию работы.

8. Достоинства и недостатки оформления текстовой части. Соответствие его оформления требованиям ГОСТ, образовательным и научным стандартам:

В целом, работа соответствует ГОСТ, текст выстроен грамотно.

9. Целесообразность и возможность внедрения результатов выпускной квалификационной работы:

Данную работу целесообразно использовать при формировании лекционных занятий в рамках курсов «История религии» и «Сравнительное религиоведение».

10. Общее заключение о присвоении квалификации и предлагаемая оценка выпускной квалификационной работы:

Выпускная квалификационная работа Шошина Никиты Андреевича выполнена качественно и заслуживает оценки «отлично». Студент достоин присвоения квалификации бакалавр по направлению подготовки «Религиоведение».

Руководитель ВКР
_____ к. филос. н.
(уч. степень, уч. звание)

_____ (подпись)

_____ Е.С. Бубнов
(и.о. фамилия)

«08» июня 2018 г.