

Современная политическая философия ислама

Modern Political philosophy of Islam

DOI: 10.12737/2587-6295-2024-8-4-61-78

УДК 32:1

Получено: 16.10.2024

Одобрено: 21.11.2024

Опубликовано: 25.12.2024

Козьякова Н.С.

Канд. полит. наук, доцент кафедры политологии факультета социальных наук и массовых коммуникаций Финансового университета при Правительстве РФ
e-mail: nkozyakowa@yandex.ru

Koziakova N.S.

Candidate of Political Science, Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation
e-mail: nkozyakowa@yandex.ru

Аннотация

В современном мире острой проблемой является политизация религий, в особенности ислама. Интерес к политической религии обусловлен огромным влиянием на массовое сознание и носит объективный характер. Политический ислам представлен различными исламскими движениями, которые в мусульманском мире выражают интересы различных социальных групп. Влияние ислама на политическую жизнь усиливается в условиях слабого функционирования демократической системы. *Цель* статьи состоит в выявлении идейно-политических факторов, которые вызывают обострение этноконфессиональных противоречий и радикализируют ислам. Основным *методом* исследования является системный подход, основанный на необходимости последовательного исследования источников развития политической философии ислама в контексте хронологической последовательности исторической обстановки. *Теоретическая значимость* исследования состоит в исследовании действия религиозного фактора в современных условиях и его влияния на специфику международных отношений в регионе Ближнего Востока. *Практическая значимость* состоит в том, что отдельные положения данного исследования расширяют существующие знания о воздействии религиозного фактора в современных условиях и могут использоваться в качестве теоретико-методологической опоры для создания различных учебных программ в системе высшего образования, а также учебных пособий по дисциплинам «Теория политики», «История политических учений» и «Политология». Делается *вывод*, что исламская теология и религиозное мировоззрение мусульман зависит от того, как акцентируется, понимается или трактуется отношение человека к Богу и насколько радикально проводится идея отсутствия посредников между человеком и Богом.

Ключевые слова: История ислама, религиозная политика, мусульманское общество, сотоварищи, люди Писания, теория трех домов, сунниты, шииты.

Abstract

In the modern world the politicization of religions, especially Islam, is an acute problem. Interest in political religion is due to its huge influence on mass consciousness and is objective in nature. Political Islam is represented by various Islamic movements, which in the Muslim world express the interests of various social groups. The influence of Islam on political life increases in conditions of poorly functioning democratic system. The aim of the article is to identify the ideological and political factors that cause the aggravation of ethno-confessional contradictions and radicalize Islam. The main method of research is a systematic approach based on the need for a consistent study of the sources of the development of the political philosophy of Islam in the context of the chronological sequence of the historical setting. Theoretical significance of the research consists in the study of the action of the religious factor in modern conditions and its influence on the specifics of international relations in the Middle East region. Practical significance consists in the fact that some provisions of this study expand the existing knowledge about the impact of the religious factor in modern conditions and can be used as a theoretical and methodological support for the creation of various educational programs in the system of higher education, as well as textbooks in the disciplines «Theory of Politics», «History of Political Studies» and «Political Science». It is concluded that Islamic theology and the religious worldview of Muslims depend on how the relationship of man to God is emphasized, understood or interpreted and how radical the idea of the absence of intermediaries between man and God is held.

Keywords: Islamic history, religious politics, muslim society, co-religionists, people of Scripture, the theory of the three houses, sunnis, shiites.

Введение

Ислам представляет собой монотеистическую религию, основанную на принципе радикального креационизма, в качестве одного из ключевых постулатов выступает максима, на основании которой, между Богом и человеком нет посредников, что составляет фундаментальную сущность этой религии. Главное преступление состоит в так называемом понятии ширк – поклонении другим богам, кроме Аллаха, а также придании Богу товарищей (равных) [14, с. 52]. Принципу жёсткого креационизма в исламе противоречит идея о том, что между Богом и человеком может существовать дополнительная инстанция. Согласно основным положениям ислама, между Всевышним (Аллахом) и людьми существуют отношения абсолютного господства - Бог является верховным и единственным властителем мироздания, который не имеет ничего общего с теми, кто является его рабами [6, с. 74]. В переводе с арабского языка понятие «ислам» означает «покорность», т.е. покорность Богу, представляющей признание собственного рабства по отношению к нему. Радикально различными метафизическими инстанциями являются Бог и мир, а также Бог и человек.

Человек – это ничто, а Бог – все, следовательно, по отношению к миру он выступает в качестве абсолюта. Человек ничтожен перед ним, а по отношению к Богу мир уничтожим и между данными двумя полюсами не существует промежуточного. В этом состоит сущность исламской философии и исламской религии. Согласно религиозной философии ислама, невозможно ставить кого-либо или что-либо между человеком и Богом, на этом основана критика многобожия (ширк). Оно предполагает придание Богу сотоварищей и утверждает определенную промежуточную инстанцию между Богом и человеком. Таким образом, политеизм для ислама представляет метафизически абсолютно неверную модель и главный удар исламской политической религиозной философии приходится на тех, кто не только отрицает единобожие, но и допускает существование промежуточной инстанции между человеком и Богом. С точки зрения ислама самое страшное метафизическое заблуждение и грех существуют в арабском доисламском язычестве.

Истинными и правильными мусульманами, т.е. покорными Богу, считаются те, кто признают, что он един, а те, кто выступает против его единственности и трансцендентности, восстают против него и являются носителями зла [21, с. 167]. Главная идея политической

религиозной исламской философии направлена против язычества и политеизма, которые считаются абсолютным злом. В исламе данное зло настолько велико, что предполагается необходимость физического устранения тех, кто не верит в единого Бога. Нормой исламской теологии является наказание не признающих единобожие, но из этого правила есть исключение для тех религий, которые называются «ахль аль-китаб», т.е. «людьми Писания» – это христиане и иудеи, так как они поклоняются аналогичному Богу – креационистскому, единственному и трансцендентному. Многие современные исламские ученые и правоверные мусульмане не разделяют данное учение, так как это его радикальное и упрощенное толкование, но, аналогично другим религиям, ислам имеет различные интерпретации и течения, призывающие к уважению и мирному сосуществованию к другим верованиям [10, с. 219].

Обзор научной литературы

Ислам не предполагает уничтожения христиан и иудеев, так как они не являются политеистами и, следовательно, их нельзя обвинить в главном богословском преступлении – придании Богу сотоварищей, что с точки зрения ислама, является тяжким грехом, «люди Писания» (иудеи и христиане) имеют полное право на жизнь, но при этом в Коране содержится критика их религиозных воззрений, основанная на фундаментальном принципе ислама - таухиде, т.е., единобожии [12; 3, с. 46]. Люди Писания, признающие единство Бога, относятся к монотеистическим, или авраамическим, т.е. восходящими к Аврааму религиям – иудаизму, христианству и исламу. С точки зрения мусульман, все эти религии исповедуют веру в единого трансцендентного Бога, следовательно, для мусульман Бог, которому поклоняются христиане и иудеи, является тем же самым Богом, следовательно, «люди Писания» имеют право на жизнь и могут быть интегрированы в исламское общество. Но с теологической точки зрения мусульмане полагают, что ислам – это последнее откровение монотеистического цикла, так как согласно мусульманской традиции, сначала было иудейское откровение, затем христианское и далее идёт исламское. Пророка Мухаммеда мусульмане считают последним пророком или «печатью пророков» [16, с. 133-157].

Пророк Мухаммед также замыкает цикл пророчеств и восстанавливает баланс изначального откровения. В своём первоначальном виде ислам существовал всегда: сначала в форме древнего откровения, затем в форме иудаизма, потом христианства и в дальнейшем был восстановлен в полном объёме через пророка Мухаммеда. Сегодня продолжается линия чёткого очищения представления о Боге от всех посредников, идея о том, что между трансцендентным Богом и имманентным человеком нет ничего общего и промежуточного, распространяется на исламское религиозное мировоззрение [7, с. 48].

Лейтмотивом исламской истории и основой религиозной философии ислама является борьба с многобожием и язычеством. Это джихад или священная борьба, которая направлена против тех, кто занимается приданием Аллаху сотоварищей [33, с. 88]. Вся исламская история развивается в контексте взаимосвязи религиозной философии и теологии, которые прямо выражаются в подходе к политическим событиям. Война с язычеством является выражением глубинной метафизической и философской позиции, борьба с язычниками обосновывается на данных религиозно-философских принципах.

С точки зрения мусульман, язычники совершают теологическую ошибку, отрицая единобожие и приписывая Богу сотоварищей. Согласно исламскому вероучению, язычники должны либо признать истинность единобожия и принять ислам, либо подвергнуться наказанию. В случае, если язычники не хотят признавать пророка Мухаммеда и единобожие, они также должны быть уничтожены. Если они признают пророка Мухаммеда, то перестают быть язычниками и их не уничтожают, но в большинстве случаев они не признают пророка Мухаммеда, продолжают настаивать на существовании множества богов и подлежат уничтожению, в связи с чем религиозная война обретает религиозно-философский смысл [9, с. 114]. Люди убивают не потому, что они другой национальности или этнической принадлежности, а из-за придания Богу сотоварищей, это крайняя форма

поклонения Богу и полный отказ в каких-либо правах людям, придающих Богу сотоварищей. В исламе существует следующая градация: мусульманин – это полноправный человек; люди Писания (христиане, иудеи) – тоже люди, но с ограниченными правами в исламском государстве, за ними признается право на жизнь, если они платят налог [26, с. 46]. Те, кто не признает Аллаха и пророков, не должны иметь статуса человека и право на жизнь.

Методы

В основе исследования находится системный подход, который рассматривается в совокупности политической философии ислама как одной из ветви политической религии. Осуществляется генезис, эволюция и комплексный анализ политического ислама. При сравнении ислама с другими религиями используется метод сравнительной экстраполяции, а для углублённого понимания сущности исследуемой задачи применяется метод исторического анализа – происхождение и развитие политического ислама.

Результаты исследования

На протяжении всей истории данный радикальный теологический подход к религиозной политике не всегда определял политическую практику. Там, где существует политеизм, существует и религиозная терпимость, если следовать строгой интерпретации, то в исламе кто-то должен умереть, с точки зрения мусульман – это язычники. Но как относятся язычники к другим религиям? Здесь язычники полагают следующее: человек верит в своего бога, это нормально, так как богов много, он может верить в того или другого бога. Им все равно, во что человек верит, главное, чтобы была вера, а для мусульманина язычник, который не верит в единого Бога, должен умереть, т.е. мусульмане нетерпимы к язычникам, а язычники признают мусульман [30, с. 35]. С точки зрения мусульман только их Бог может существовать, в качестве Богочеловека в христианстве они признают Христа, являющегося «посредником» между трансцендентным Богом и миром.

Общность избранного еврейского народа в иудаизме является последним кругом. Данные два тезиса – концепция сакрально избранного народа в иудаизме и воплощение Бога в христианской теологии являются отличием их от ислама. Христиане и иудеи, которые признают единого Бога и следуют священным писаниям (Библии и Торе), относятся к категории ахль аль-китаб - «людей Писания», но они находятся между политеистами и еретиками, являющиеся язычниками и чистым исламом, согласно положениям которого, посредника между Богом и человеком не существует [29, с. 482]. Воплощение Бога в Христе, как и догмат о Святой Троице, ислам отрицает, во Христе мусульмане видят не Бога, а только человека, который был пророком, в связи с этим здесь возникает богословский конфликт [31, с. 32]. Мусульмане считают, что настоящими избранными являются только люди, исповедующие ислам, но иудеи также считают себя избранным народом. В исламе верующие не народ, а техническая община – умма, или совокупность верующих, куда может войти любой человек, в том числе и еврей, но при этом он перестает быть евреем. В исламе нет понятия избранного народа, не существует понятия воплощения Бога и Троицы, это строгое единобожие [4, с. 19]. Человек может быть мусульманином и иметь полное право на жизнь, или язычником, которого следует обратить, а в случае отказа – уничтожить. В промежуточном состоянии находятся иудеи и христиане: они признаются людьми, но при этом не являются полноценными гражданами. В мире ислама христиане и иудеи считаются просто жителями, а не гражданами.

Если мусульманин встречает человека, который не верит в Аллаха или Христа, то с точки зрения правоверного ислама такой человек является язычником. Этим можно объяснить отношение к ним: его необходимо обратить в ислам, либо убить, здесь существует хадис (предание о словах и действиях пророка Мухаммеда): «Убей не мусульманина», для того, чтобы стать таковым, достаточно произнести шахаду – свидетельство веры, для этого в присутствии двух свидетелей-мусульман необходимо повторить фразу на арабском языке:

«Ля иляха илля-Ллах» («Нет бога, кроме Аллаха») и «Мухаммадун расулуллах» («Мухаммад – посланник Аллаха»). Когда произносится данная формула перед несколькими мусульманами, то произносящий становится мусульманином, после этого он должен соблюдать пять столпов ислама: пятикратную молитву, выплачивать закят (милостыню), соблюдать пост в месяц Рамадан и хотя бы один раз в жизни совершить хадж (паломничество в Мекку). После принятия ислама человек получает право на жизнь в мусульманском обществе, но это может произойти только в том случае, если он искренне принимает ислам и отказывается от прежних «заблуждений».

Здесь простительное заблуждение, потому что они пусть и неправильно, но верят в единого Бога, не придают ему сотоварищей, что является более серьёзным нарушением. Ошибка состоит в том, что они поклоняются и молятся истинному Богу-Творцу, являются последователями авраамической традиции и монотеистической религии, но при этом глубоко заблуждаются. Несмотря на то, что это не мусульмане, они не должны быть уничтожены, в политической системе представители этих религий («люди Писания») не облагаются дополнительными налогами, но существуют ограничения для занятия государственных должностей, им также запрещено публично осуществлять религиозные обряды, но в некоторых исламских странах христиане могут осуществлять религиозные обряды. Здесь существуют ограничения на использование колоколов для созыва верующих и размещение крестов на церквях, так как колокольный звон и кресты считаются чрезмерным политическим вызовом исламу [17]. Несмотря на то, что «Люди Писания» имеют право на жизнь, у них нет права на адаптацию исламских традиций. У них есть определённые ограниченные права: можно иметь имущество в собственности, но нельзя позволять распространять свою веру.

Убивать христиан и иудеев просто так нельзя, здесь исламские суды рассматривают дела, если закон был нарушен, представители «людей Писания» имеют определённые гражданские права, но по сравнению с мусульманами, они ограничены. В некоторых аспектах они поражены в правах несмотря на то, что могут обращаться к защите. В исламе существует следующая градация по типам людей:

1. Мусульмане – полностью покорные Богу.
2. Люди Писания (христиане и иудеи) – признают трансцендентность Бога, но с элементами отклонений.
3. Язычники и атеисты – те, кто придаёт Богу сотоварищей или отрицает его существование [23, с. 118].

Данная градация тесно связана с религиозным мировоззрением и исламскими философскими положениями. Люди Писания становятся частью единого политического поля благодаря схожей философии и метафизике, при этом они занимают более низкую ступень, в отличие от мусульман. Атеисты и язычники рассматриваются как носители зла, так как находятся вне этой системы, таким образом, политическая и правовая система ислама отражает его мировоззренческие и метафизические установки.

Исламская политическая философия строится на теологических основаниях – мусульмане считают, что они правят этим миром, так как в основании мира находится трансцендентный Бог, вера в которого даёт возможность планетарного, глобального и даже космического управления. До тех пор, пока христиане и иудеи они не принимают ислам, они находятся под опекой мусульманского управления, их терпят и считают «людьми Писания». Строительство глобальной исламской политической империи осуществляется за счёт язычников и атеистов, которые должны быть уничтожены, или принять ислам, если они не хотят принимать ислам, то по традиционным представлениям им грозит смертная казнь. Данная политическая философия связана с определенным пониманием отношений между Богом и миром и прямо вытекает из исламской теологии. Таким образом, можно получить контекст политической философии, определяющий исламскую историю. Но это традиционная интерпретация, сегодня многие современные мусульманские лидеры и

учёные отвергают данный радикальный подход, полагая, что независимо от религиозных убеждений, необходимо мирное сосуществование и уважение прав всех людей [22, с. 55].

К архитектуре в исламской традиции существует особое отношение, в работе Титуса Буркхардта «Сакральное искусство Востока и Запада», специфика исламской архитектуры заключается в идее того, что нельзя придавать большое значение вертикальной составляющей, в исламских странах это воплощается в отсутствии высоких крыш [5, с. 74]. Идея горизонтальности и плоскости, не имеющая общей меры с вертикалью, выражена в структуре исламского города – плоские крыши невысоких зданий, периодически прерываемые минаретами, являющиеся исключительно функциональными сооружениями, предназначенными для призыва к молитве. Минарет посвящён только вертикали, остальные здания, включая мечети, строятся с плоскими крышами, это отражает принцип «Богу – богово, а человеку – человеческое»: в божественном мире всё выстроено вертикально, в человеческом – горизонтально. В отличие от христианской традиции, где структура храма и жилого дома объединены остроконечной крышей, здесь такого единства нет. В христианской архитектуре треугольная крыша символизирует постепенный переход от горизонтали к вертикали, создавая единство между множественностью земного и единством небесного.

В следующей инстанции важную роль играет крыша, латинское выражение «caelum» (небо) связано с глаголом «celare» (покрывать, скрывать), русское понятие «кровля» означает то, что покрывает. Идея «неба на земле» воплощается в наличии «посреднической инстанции» между человеком и Богом, феномен крыши представляет глубочайший физический элемент христианского мира – каждый дом является маленькой церковью, а церковь – это большой дом, все они тянутся к небу. На земле представлена другая картина: плоские крыши обычных людей и устремлённые в небо минареты для призыва к молитве, данное принципиальное различие в архитектуре отражает разное мировоззрение. В исламе все люди принципиально равны, отсюда возникает отказ в признании священства, исламе священники отсутствуют, муллы таковыми не являются, это образованные мусульмане или ученые-богословы, хорошо знающие Коран и дающие другим советы в различных ситуациях. Верующими статус муллы может быть оспорен, так как он не имеет официального посвящения, а признается образованным человеком. В этом состоит принципиальное отличие от христианского священства, которое является другим институтом.

В христианстве священник является служителем Бога, в Таинстве Священства получает особую благодать Святого Духа, восходящее к апостолам и является человеком, наделенным особым статусом и освящением. Сохранились представления о дворянских и царских родах, которые также считаются особыми с точки зрения аристократической иерархии, но ислам это отрицает. Для мусульманина нет разницы между политическим вождем и муллой, политическим лидером и обычным верующим – это просто люди. Если будет высказана идея об особом основании для большей близости к Богу, чем у других, это будет воспринято как «сотоварищ» Бога и такой человек станет носителем «ширка» (придания Богу сотоварищей), что в исламе является тяжёлым грехом. Здесь существует фундаментальное равенство – специфическая идея, которая отказывается от любой антропологической дифференциации, перед Богом все одинаково равны: правители, простые люди, мудрецы, знатоки Корана и обычные крестьяне. Необходимо отметить факт, для мусульман даже пророк Мухаммед, которого они глубоко почитают, является обычным человеком, а не божеством, который в исламе не имеет человеческого воплощения [11, с. 38].

В исламском мировоззрении подчёркивается абсолютная трансцендентность Бога. Мир ислама основан на идее равенства всех людей перед Всевышним и конечности земного существования, таким образом, здесь присутствуют смерть, прах, тлен и плоские крыши. Все, что происходит в обществе мусульман, можно рассматривать как равное внутреннее движение перед смертью, так как это мир равенства перед смертью. Только Бог является

единственной истинной личностью, остальные не обладают полнотой бытия и могут быть только покорными этому высшему Абсолюту. Сутью ислама является покорность, мусульманин – это склонившийся человек, доказательством служит символ горизонтальной, а не вертикальной, крыши, которая поднимается вверх. Мусульманин не считает себя ни сыном Бога, ни богом, он человек, знающий, что существует абсолютный Бог, т.е. личность, создавшая весь окружающий мир, это классическое понимание ислама, но есть ещё одна не менее важная тема – между религией и политикой отсутствует разделение, так как это не общее понятие.

В исламской традиции существуют различные взгляды на соотношение религиозной и политической сфер жизни общества. Исторически в разных мусульманских обществах эти вопросы решались по-разному, с учётом местных особенностей и исторического контекста и борьба за веру в богословских спорах синонимичны между собой, не существует отдельной войны и отдельного богословского спора [24, с. 390]. В переводе «джихад» означает как духовную борьбу, так и военные действия, в нем мусульмане видят базис для своей метафизики в конкретных политических действиях. Для них важно не развитие само по себе, а воплощение религиозных идей в политической практике. Для мусульман богословие и политика одинаковы, в главной книге мусульман – Коране, содержатся советы по организации быта: как обращаться со скотом, обустроить повседневную жизнь, какие налоги собирать, соблюдать правила в социальной жизни, а не только социальные нормы. В этом состоит отличие Корана от Евангелия, где нет организации социальной и политической сфер общества.

Религиозно-духовную систему христианский мир унаследовал из христианства, а социально-политическую – от Римской империи, Евангелие не содержит социально-политических указаний, это позднее заимствование из римской традиции. Связь между христианством и Римской империей тонкая и хрупкая, она отражена в двух посланиях святого апостола Павла к Фессалоникийцам, где говорится о «удерживающем» [8, с. 25]. Исламская традиция включает в себя комплексную систему религиозных, этических и социальных норм, касающихся различных аспектов жизни общества. Эти принципы находят отражение в вопросах общественного устройства, экономических отношений и морально-этических установок, религия и политика интегрированы между собой. Для тех мусульман, кто следует изначальному арабскому исламу, неприемлемо рассматривать его только как религию и оказавшись в условиях, когда необходимо быть только религиозным мусульманином, они перестают ими быть, так как необходимо одновременно быть религиозным и политическим субъектом.

Если исламское общество отсутствует, то мусульмане начинают бороться за его создание. Ранняя история ислама включает период формирования мусульманской общины под руководством пророка Мухаммеда в контексте взаимодействия с различными религиозными и культурными традициями Аравийского полуострова VII в. В этот период происходило становление основных религиозных и социальных институтов исламского общества, захват Мекки и Медины, создание и построение в Саудовской Аравии исламского государства. В дальнейшем произошло расширение исламского государства в арабский халифат, захват Передней Азии до Индии и в дальнейшем Персии. В начале VIII в. произошло формирование особой модели общественного устройства, где религиозные и политические институты были тесно взаимосвязаны. Это привело к такому значительному расширению влияния новой системы в регионе и за его пределами, по силе напоминающее взрыв ядерной бомбы. В течение многих лет было сформировано крупное государственное образование, где проживали как последователи ислама, так и представители других монотеистических религий, которых называли «людьми Писания» (ахль аль-китаб).

Строительство первого арабского халифата исторически зафиксировало и утвердило данный очень жёсткий принцип. В первые десятилетия арабский халифат, был образцом реализованного в жизнь исламского учения, т.е. нормативом для будущих движений в следующие века. Такое отношение стало традиционным для мусульманского общества, в

последующие исторические периоды мусульмане были вынуждены адаптировать свою политику к новым условиям, что требовало более гибкого подхода во взаимодействии с другими народами, в связи с чем они не всегда в дальнейшем могли строго следовать данному изначальному идеалу. Но там, где возникала возможность, применялся следующий подход: политическая власть мусульман утверждалась без любых промежуточных инстанций, прямая организация теократии, религия и политика соединялись. В своём внутреннем измерении здесь важное место занимает преодоление джахилии (доисламского периода) через распространение исламского учения, начало которому было положено во времена Пророка Мухаммеда в Медине и Мекке [2, с. 46].

История распространения ислама представляет собой сложный процесс взаимодействия различных культур и религиозных традиций, в ходе которого формировались новые общественные отношения на территориях, где утверждались исламские ценности, доступные на данной исторической территории. Согласно М. Веберу, в социологии это представляет собой «идеальный тип» - теоретическую модель исламской религиозно-политической системы, исторически реализованной в форме арабского халифата, представляющий своего рода «business idea», или взгляд мусульман на то, как должна быть устроена их жизнь. Жизнь вне исламского общества для мусульманина, если он строго соблюдает дух и букву Корана, является, по сути дела, катастрофой, или временным состоянием. Современные исламские теоретики такого ислама, носят название салафитов, т.е. представители современного, более позднего течения, возвращающегося к своим истокам, т.е. изначальному исламскому учению [18, с. 72].

Существует теория трёх домов:

1. Дар аль-ислам (дом ислама) – правление мусульман, соблюдение всех установленных в Коране правил и законов. Это привычное место для существования всех мусульман.
2. Дар аль-харб (дом войны) – территории, где не действуют законы ислама.
3. Дар аш-шайтан (дом сатаны) – места, где господствует грех и неверие.

Таким образом, любое неисламское общество является чуждым, если мусульманин живёт в дар аль-харб (доме войны), то он должен быть бдительным. В случае, если мусульманин, живёт в дар аш-шайтан (доме сатаны), то находится на территории антихриста и должен превратить этот дом в дар аль-харб (дом войны). Когда мусульманин живёт в неисламском обществе, он должен стремиться привнести в него исламские порядки, становится центром деятельности по трансформации территорий неверных («дар аль-харб») с целью установления исламского правления, при котором «люди Писания» (ахль аль-киتاب - христиане и иудеи) получают особый статус под властью мусульман и тогда, согласно данной идеологии, настанет порядок, в этом заключается нормативный взгляд. В истории ислама периодически возникали движения, обращавшиеся к салафитской интерпретации вероучения, хотя большинство мусульман придерживается иных богословских и правовых традиций, или салафитского подхода, так обстояло дело на первом этапе истории данной религии, т.е. в период становления халифата.

Сегодня подавляющее меньшинство современных мусульман придерживается подобной логики, но на самом деле, религиозная философия, теология и политическая концепция ислама базируются на общих фундаментальных принципах и это вызывает непонимание, потому что возникает асимметрия: светские люди говорят «вы можете верить во что угодно», а мусульмане отвечают «вы не имеете права верить во что угодно». Здесь предполагается следующее: пусть все верят в своих богов, но если мы верим в своих богов, то наша вера требует, чтобы вы перестали верить в своих богов и подчинились нашему богу. Возникает конфликт логик, который с трудом понимается современными людьми, привыкшими мыслить в категориях толерантности. Ислам – это не просто религия, а полноценная политическая теология и идеология, здесь есть опасность, что любая группа мусульман может трансформироваться в «часть дома войны» и будет действовать в соответствии с данной идеей, так как это не совпадает с современными светскими

ценностями. Если мы обратимся к истории, то увидим, что такого рода структура мышления доминировала долгое время.

По существующему закону мусульмане жили недолго – несколько десятилетий, когда была эпоха построения первого арабского халифата, тогда рассматриваемые нами идеи и правила применялись полностью, не было наследственных правителей – халифов выбирали из наиболее мужественных и одарённых сподвижников Мухаммеда. В тот исторический период не было национальных государств, так как за пределы Аравийского полуострова вышли и оказались под контролем мусульман представители различных этносов. Ещё не существовало жречества, потому что молились одинаково пять раз в день, все были фактически равными, это было общество в значительной степени воинственного религиозного эгалитаризма, которое пыталась создать запрещённая в России группировка ИГИЛ. Они ведут войну с «безбожниками», т.е. с христианами, по их мнению, немусульмане должны находиться под властью мусульман, если происходит наоборот, то с точки зрения такой интерпретации ислама это считается ненормальным. Так начинается исламская история, это модель религиозного исламского политического идеала, в таком ключе политическая теология ислама существует сегодня среди некоторых радикальных групп.

Радикальные фундаменталисты «Братьев-мусульман», теоретики ваххабизма и салафизма, а также других подобных групп в современных мусульманских странах придерживаются подобных радикальных взглядов, но в истории ислама после начального периода, при третьем халифе Усмани ибн Аффане (574-656 гг.), начинается гражданская война внутри ислама – «фитна». Возникает позиция, согласно которой не все необходимо понимать так, как изложено изначально и в этот период происходит разделение ислама на два основных направления: суннизм и шиизм. В ходе гражданской войны лидером одной из сторон становится Али - двоюродный брат пророка Мухаммеда, который был одним из первых его сторонников. Вокруг Али и его детей начинает складываться группа последователей, так происходит становление партии «шиа» (партия Али). Они начинают трактовать ислам иначе, чем было принято с момента его основания, таким образом в качестве особого направления в исламе возникает шиизм, согласно его положениям, принимаются все исламские религиозные основы, но с одним важным дополнением: помимо пророка Мухаммеда существует ещё одна фундаментальная фигура – толкователь, «вали» или святой, обладающий для толкования Корана и основных религиозных догматов через божественное откровение [32, с. 62].

Это двоюродный брат пророка Мохаммеда - Али и его семья – потомки пророка от Фатимы, дочери пророка, которую он выдавал за своего двоюродного брата. Таким образом возникает идея иной теологии или другой религиозной философии, где между Богом и человеком появляется ещё одна инстанция. Ислам ликвидирует все инстанции между Богом и человеком, а шиизм, признавая в целом данную идею, устанавливает новую инстанцию, она более важна, чем люди. Шииты устанавливают антропологическое, онтологическое, гносеологическое и политическое различие, так как утверждают, что все люди равны, кроме святых и имамов. Дома Али – дома пророка Мухаммеда, его двоюродного брата и его дочери Фатимы, все люди одинаковы, а посредниками между Богом и людьми являются святые и имамы, которые не являются еретиками и признаются мусульманами, но никто, кроме них, не знает, как правильно толковать Коран и ислам.

У них эксклюзивное право толкования, только их интерпретации, толкования святых и имамов достоверны, в религиозном смысле возникают новые инстанции: как понимать суры Корана, или хадисы (записи изречений пророка), шииты полагают, что как скажут имамы, так и необходимо понимать, так как святые знают лучше, чем общественное мнение, религиозные учёные, или народные собрания [13, с. 228]. Это глубоко иерархическая идеология, проникающая в самую суть веры – все люди равны, но есть те, кто выше, чем остальные – имамы, следовательно, ислам изначально был демократичным: собирались люди, читали текст Корана, обсуждали и избирали лидера. Но шииты полагают,

что данная позиция ошибочная, так как необходимо было строить исламскую религию сверху вниз, от круга самых близких сподвижников, т.е. учеников, или преданных шиитов, во время внутренней гражданской войны вставших на сторону Али. Таким образом возникла идея политической власти имамов: править могут только Алиды, или имамы, если нет прямых потомков, или в какой-то момент линия имамов прерывается («великое сокрытие», «великая гайба»), то в этот момент реализуется политический проект представителей имамов.

«Посредническую» связь представители осуществляют не только с Богом, а с имамами и последним имамом, у шиитов-двунадесятников 12-й имам – Худжат ибн аль-Хасан (869-874 гг.), согласно верованиям, не умер, а скрылся и вернётся в конце времён. Время, когда имам сокрыт, заключается в ожидании [20, с. 130]. Следовательно, возникает политическая культура ожидания: шииты ждут прихода имама, а, пока его нет, они находятся в подчинении его представителей и могут строить собственную политическую систему на ожидании возвращения святого имама. Сюда входит сразу несколько богословских составляющих: политическая теология, эсхатология, сотериология, их политическая очередь основана на метафизике шиизма, утверждающей в центре, вали (толкователя Корана). Полная формула шиитского ислама будет звучать так: «Ла илаха илла-ллах, Мухаммадун расулу-ллах, ва Али валийу-ллах» («Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммад – посланник Аллаха, а Али – наместник Аллаха»). Данный толкователь, или святой, вводится в структуру исламской метафизики и далее, по проекции, в исламскую политику, возникают новые измерения и новый ракурс, отличный от официального суннитского исламского большинства. Таким образом, возникает династическая преемственность Алидов, которая в дальнейшем формирует представление о том, что толкование религии должно основываться на авторитете святых имамов [19, с. 252].

В исламском мире возникают две партии: суннитов и шиитов, они изначально представляют разные версии ислама, в связи с чем возникает определенный полюс альтернативной метафизики, немедленно проецируемый в альтернативную политику [28, с. 76]. В связи с тем, что в исламе идеология и политика неразделимы, то, соответственно, если немного изменить теологическую установку, изменится политическая структура. Современный Иран – шиитское государство, современное руководство Сирии также являются шиитами (алавиты). Ведётся борьба между суннитами и шиитами, каждая сторона имеет свою точку зрения, с одной стороны, говоря о метафизике, обсуждаются события раннего арабского халифата, но с другой – данные события имеют прямое отношение к нашему современному миру. В нашем мире, есть шииты и если речь идёт об Иране и Сирии, то, как они соотносятся между собой? Это шииты разных направлений: двунадесятники и алавиты, т.е. две ветви шиизма, которые существуют совместно с суннизмом.

Они признают друг друга мусульманами, но считают, что другая сторона фундаментально ошибается, в некоторых случаях, для крайних шиитов, например, сунниты представляются почти сатанистами, крайние шииты, например, аламути или исмаилиты, рассматривают теологическую идею, что все сунниты служат не тому богу.

Для умеренных суннитов, шииты терпимы, но для радикальных суннитов шииты являются язычниками и еретиками, они обвиняются в ширке (многобожии) и, по их мнению, нуждаются в уничтожении, здесь все зависит от позиции, но в крайних случаях они непримиримы, вплоть до того, что представители, например, суннитского халифата громят шиитские святыни. На пике своей ненависти к шиизму они поставили зороастрийцев выше шиитов, это отдельный случай, но в целом между этими двумя полюсами – шиитским и суннитским, существует серьёзный политический, религиозно-философский, метафизический и теологический антагонизм, проходящий сквозь историю, более или менее жёсткий. Внутри ислама, шиизма и суннизма, существуют разные группы, понимающие это по-разному, следовательно, поэтому единой общей модели не существует.

Предполагается, что те и другие – мусульмане, но с точки зрения метафизики у них фундаментальные различия, также существуют дополнительные два элемента, видоизменившие исламскую метафизику и политику. Помимо шиизма, существовало течение, духовного или интеллектуального ислама, развивающееся в эпоху Аббасидского халифата, в его базисе оказались персы [27, с. 14]. Носители жёсткой суннитской идеологии – арабы-мусульмане, захватили Персию, устроили геноцид зороастрийцев и обратили оставшихся в ислам. Арабы включили в свою империю огромный пласт иной, иранской культуры, которая не имела общих точек соприкосновения с арабской. Зороастризм был основан на принципе противостояния света и тьмы, это доисламская религия борьбы бога света с богом тьмы, так как персы считали себя детьми бога света, носителями светлого начала, которым противостояли другие народы как носители тьмы. К «тёмным» народам персы относили и арабов, но зороастрийская империя света была завоёвана арабами. Это были носители зороастрийского начала, дуалистического гнозиса, т.е. другой метафизики и философии.

Приняв ислам формально, иранцы, хотя и находились под его влиянием, стали переосмысливать его через призму собственных культурных традиций. Несмотря на то, что в основе шиизма лежит арабское начало (Али, двоюродный брат Мухаммеда, был таким же арабом, как и другие первые мусульмане), но вокруг шиизма сразу была сформирована иранская интеллектуальная элита. Иранцы приняли шиитское направление ислама, находя в нем больше общего со своей доисламской традицией. Со временем шиизм стал преимущественно иранским явлением. Существовало ещё одно течение, носящее название духовного ислама – тасаввуф или суфизм, духовными лидерами данного специфического ислама являлись шейхи [1, с. 82]. Иран привнёс в ислам суфизм - мистическое направление, которое радикально переосмыслило исламскую традицию через призму платонизма и иранского дуалистического гнозиса. Хотя создателями исламской философии были персы, они использовали арабскую письменность. Кроме арабского философа, Абу Юсуфа Якуба ибн Исхака аль-Кинди (801-873 гг.), среди крупных исламских философов практически не было арабов, остальные – Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед аль-Фараби (870-950 гг.) и Абу Али Хусейн ибн Абдуллах ибн аль-Хасан ибн Али ибн Сина, более известный под именем Авиценна (980-1037 гг.), два крупнейших представителя исламской философии, были персами и представителями данного духовного течения.

Там были не только арабы, вначале это были иранская философия и суфизм, в их основе находилась метафизика посредничества. В отличие от традиционного ислама, отрицающего посредничество, суфизм и духовный ислам его утверждают. Согласно суфийскому учению, существует не только пророк Мухаммед, но и свет Мухаммеда - особая духовная субстанция, соединяющая Бога и мир. Люди, причастные к этому свету, считаются избранными существами - «друзьями Бога», его близкими и возлюбленными. Такое понимание создаёт особую онтологическую и антропологическую дифференциацию в исламской традиции, для крупнейшего исламского мистика Мухйиддина Абу Абдуллаха Мухаммада ибн Али аль-Андалуси (1165-1240 гг.), более известного под именем Ибн Араби, существовали «внешние» («свины») и «внутренние» («света») люди. «Свиньями» он называл не только многобожников, но и всех тех, кто не знает близости Бога, не погружен в свет Мухаммеда, находящегося между Богом и миром, это другая теология, здесь отношение к политике более гибкое. Здесь большое внимание уделяется избирательности, христианской традиции, мистическим действиям, природе и другим формам религий, некоторые исламские представители – персы, например, Шихабуддин Абуль-Футух Яхья ибн Хабаш Сухраварди (1155-1191 гг.), говорили о том, что истина есть во всех религиях, в том числе и языческих. Он оправдывал зороастризм, персы полагали, что различные акторы данного политеистического пантеона должны быть приняты и истолкованы в мистическом ключе.

Это стало источником возникновения другого мировоззрения, онтологии и политики, которая здесь становится более гибкой, оптимистичной. Не являющиеся мусульманами

люди, например, христиане или иудеи, становятся не менее значимы, чем правоверные мусульмане, для суфия или представителя духовного ислама гораздо ближе созерцательный христианский монах, чем правоверный мусульманин. В отличие от обычного мусульманина, который эти категории полностью не понимает, так как для него есть только «мусульманин» и «не мусульманин», возникают новые критерии тенденций в осмыслении политических и социальных процессов, предопределяющие огромное число нюансов. Под влиянием суфизма и данного иранского духовного течения ислам начинает становиться более разнообразным, многомерным и полицентричным, он постепенно отходит от своей жёсткой, прямолинейной и чёткой направленности, например, то, что запрещено в некоторых исламских странах, в суфийских практикуется – воспевание вина, категорически запрещённого мусульманам и другие вещи, которые с точки зрения классического шариата аморальны. Суфии приветствуют это, конечно, метафорически, но факт обращения к этим вещам, говорит о другом, радикально ином мировоззрении.

Следовательно, суфизм – очень важное явление, оно менее ярко выражено, чем шиизм в представлениях о власти, но существует идея о том, что суфийские мудрецы должны направлять политическую власть для того, чтобы она была наиболее духовной, регулируемой и гармоничной. Суфии не создали своего государства, а только адаптировались к тем условиям, в которых они находились. Для них нет большой проблемы существования вне исламского общества, они адаптируются к нему, в строгом смысле могут не следовать исламской религии, но вполне могут интерпретировать её таким образом, чтобы она не противоречила их духовным формулам. После распада Омейядского халифата (661-750 гг.), который был более жёстким и базировался в Дамаске, Аббасидский халифат (750-945 гг.; 1194-1258 гг.) стал универсальным. В исламском мире начало формироваться представление о многообразии национальных элементов и династической преемственности халифов. Наиболее распространённые школы исламского права стали включать местные верования как один из своих источников, что для раннего ислама это было невозможно, возник плюрализм и в политической сфере начали появляться различные национальные государства, в которых в значительной степени доминировали национальные обычаи несмотря на то, что формально они признавали власть халифа.

Выводы

Первоначальная строгость раннего халифата постепенно ослабевала под влиянием местных традиций. Это привело к возникновению Аббасидского халифата, где региональные особенности получили официальное признание. Несмотря на то, что под государством понималась религиозная общность, оно все больше приобретало самостоятельный характер, трансформируясь в современное понятие. Это был не только уничтожающий все на своём пути религиозный порыв и признающий единство Бога, как на первом этапе, а государственность с собственными национальными интересами, договорённостями, уступками и компромиссами. Происходит определённая комбинация ислама с политическими институтами, существовавшими до исламского периода, следовательно, постепенно до турецкого завоевания, которое произошло позже, халифат был в значительной степени постисламским. В нем преобладали национальные тенденции и правовые установки не только самих тюрок, которые были ядром Османской империи, но и греков, славян, персов и других народов, оказавшихся на данной территории, они фундаментально трансформировали исламские структуры. В ряде случаев Османскую империю не считают полноценным исламским государством, так как несмотря на доминирование ислама, он был глубоко суфийским. Тарикаты – суфийские ордена были распространены во всей Османской империи, данный духовный ислам принимал не только мусульман, но и христиан. Таким образом, Османская империя представляет собой пример предельного отхода от изначальной исламской модели и движения в сторону суфийских форм, национальных форм и, соответственно, включения национального права.

1. Распаду Османской империи в XIX и XX в. способствовали государственное право, реальная политика, договоры, компромиссы с разными государствами и, фактически, борьба арабского национализма, которая в значительной степени проходила под исламскими лозунгами. Это была борьба мусульман против османского правления, проходившая под знаменем ислама и свидетельствовавшая о степени связи арабских мусульман с изначальным исламом. Известно, что они не воспринимали тюркское правление как исламское, полагая, что необходимо освободиться от турецкого ига и правителей, которые были очень далеки от той изначальной базовой исламской модели раннего ислама. Подводя итоги, мы получаем следующие тезисы:

1. Политическая история исламского мира очень тесно связана с религией.

2. Неотъемлемыми компонентами единого мира являются политика и идеология.

Подтверждается базовый тезис о том, что политика является одним из измерений религии, но это не философия, а исламская теология и религиозное мировоззрение, которое также зависит от того, как акцентируется, понимается или трактуется отношение человека к Богу, насколько радикально проводится идея отсутствия посредников между человеком и Богом.

2. Политическая история ислама зависит от того, насколько подчеркивается промежуточная инстанция между Богом и человеком, то есть вся история политического ислама, возникновение различных движений, революции, внутренние перевороты вплоть до сегодняшнего дня. Чтобы понять современные процессы в исламском мире и выстроить конструктивные отношения с мусульманами, необходимо учитывать теологические основы ислама, определяющие их мировоззрение до настоящего времени. Например, в Ливии или в Иране, необходимо не только владеть, но и применять теологические принципы, так как это прикладная проекция богословских, теологических и метафизических установок. С точки зрения философии политики, это показывает, что на самом деле политика не автономна, она является только измерением гораздо более глубинного, органического и многоуровневого метафизического комплекса, следовательно, существует несколько версий политического ислама.

3. С XVIII в. центром ваххабизма стала Саудовская Аравия и подавляющее большинство арабских стран. Саудовская Аравия была изначальной территорией рассматриваемого нами ислама, но в разные периоды данная область находилась под разным управлением и в разных культурных контекстах. Там распространены классические направления ислама, в современной Саудовской Аравии есть шииты, которые находятся практически на нелегальном положении. С официальной точки зрения, ваххабизм категорически не приемлет шиитов, так как его представители всегда были гонимыми, в связи с чем существует принцип «такийя», означающий принцип допустимого сокрытия своей религиозной идентичности в сложных обстоятельствах. Следуя ему, шииты могут не раскрывать свою конфессиональную принадлежность, особенно при взаимодействии с ваххабитами или радикальными суннитами, если это может угрожать их безопасности. За редким исключением, шииты всегда проигрывали исторические битвы, а их лидеры были убиты.

Существует известный ритуал – шиитский фестиваль Ашура, когда несут статуи убитых имамов, пронзенные стрелами, и люди начинают сами бить себя цепями по голове или спине, но в таком состоянии духовного подъема раны заживают самостоятельно, это подтверждается свидетелями. Пребывая в данном духовном состоянии, люди находятся в другом мире, в шиизме особое значение придаётся культу страдания и скорби, связанному с ожиданием возвращения двенадцатого имама Махди. Именно эта религиозная концепция стала одним из идеологических оснований Исламской революции 1979 г. в Иране, великий аятолла Сейед Али Хосейни Хаменеи пришёл к власти для того, чтобы подготовить почву к приходу двенадцатого имама, следовательно, угрозы нанесения военных ударов по Ирану тесно связаны с эсхатологическими представлениями, выступающие против Ирана, рассматриваются как носители антихриста, т.е. противники того имама, который должен

прийти в конце времён. В новейшей истории данные теологические модели не только действуют, но и имеют большое влияние, существует понятие «традиционный ислам». Традиционный ислам в османском понимании представляет собой адаптацию религии к местным условиям. При этом под традиционным исламом подразумевается не фундаменталистское, салафитское или ваххабитское течение, а умеренное направление, стремящееся к гармонизации отношений между мирским и божественным началами.

4. Его смысл состоит в смягчении оппозиции между данным миром и трансцендентным, как только происходит ослабление, то это традиционный ислам, который достиг высокого интеллектуального уровня богословского и философского осмысления, появляются суфийские тарикаты, т.е. мистические направления, или представители тасаввуфа. На современной российской территории есть мусульмане, которые являются суннитами, шиитов практически нет, за исключением территории Азербайджана, не входящего в состав России, но являющегося частью общего Евразийского союза. В российском суннизме существуют два основных направления: традиционный (мажоритарный) ислам и суфийские тарикаты, представленные на территории Северного Кавказа, в Дагестане и Чечне все мусульмане следуют данной традиции. Это не всегда строгий суфийский традиционный ислам, иногда он бывает и обычным, например, ханафитского толка, с большим влиянием адата, т.е. местных обычаев, адаптирующихся к другим формам и учитывающих секулярное общество. Это гибкий традиционный ислам, который взаимодействует с другими религиями, его отличие состоит в радикальных формах смягчением оппозиции между миром и трансцендентным. Также существует чуждый для российского пространства, тюркских народов и северокавказских народов ислам, который в последние десятилетия был привнесён из Саудовской Аравии – радикальный, салафитский, ваххабитский ислам, не существовавший на территории Российской империи, СССР, Российской Федерации, постсоветского пространства СНГ или Евразийского союза. Он руководствуется метафизикой жёсткого противостояния между человеком и Богом, представлением о ничтожности людей, полным отрицанием любых духовных авторитетов или знатных родов, а также идеей о необходимости установления дар аль-ислам (мира ислама), т.е. политического управления мусульман.

5. По сути это террористическая идеология, превращающая любого мусульманина в носителя дар аль-харб (территории войны), если он находится не в исламском обществе. В случае его нахождения в исламском, но не салафитском обществе, например, в Сирии, где доминирует традиционный ислам, то салафиты полагают, что их необходимо уничтожить, потому что это «не тот ислам», «неправильные» мусульмане, следовательно, его представителей необходимо убивать и против них необходимо осуществлять террористические акты. В 2012 г. в Северном Дагестане крупнейший суфийский шейх Саид Афанди Чиркейский (Саид Абдурахманович Ацаев) (1937-2012 гг.), духовный лидер традиционного суфизма Дагестана, был убит в результате взрыва террористки-смертницы. Между двумя полюсами ислама – радикальными салафитами и представителями традиционного суфийского ислама, идёт непримиримая война, метафизика данных двух полюсов ислама, их взгляды на политику, общество, межнациональные и межрелигиозные отношения принципиально различаются. Суннитское течение ислама традиционное, гибкое и адаптивное, а радикальный салафитский ислам, изначально стоял на жёстко террористической позиции, призыв к истреблению многобожников также лежал в основе строительства арабского халифата.

6. Нельзя говорить, что салафизм появился недавно, это была определённая линия в исламе, которая изначально на первом этапе была сильной и доминирующей, а в дальнейшем уступила место другим тенденциям во второй половине Аббасидского халифата. Во времена Великих Моголов в Индии (1526-1858 гг.), некоторые мусульманские правители предложили создать единую веру, специфическое почитание Бога, куда включались не только мусульмане, но и христиане, иудеи, индуисты и частично буддисты, таким образом в некоторых случаях терпимость мусульманских правителей и особенно

мусульманских мистиков была очень широкой. Но иногда она была, наоборот, предельно пуританской, современный салафизм для нас является чуждым явлением в историческом и социальном смысле, восходящим к раннему арабскому халифату. Российская территория не была затронута данными завоеваниями, так как они происходили в странах Центральной Азии, южнее современных границ, даже с учетом СССР, а не только Российской Федерации. Тем не менее, салафизм активно внедряется, но данная форма ислама для российского общества является чуждой и архаичной. Таким образом, ислам сложен и многомерен, но исследуемая нами дифференциация позволяет не только понимать, но и необходимым образом трактовать политическую философию ислама.

Литература

1. Адбулаева И.А. Суфизм в системе международных связей (на примере республики Дагестан) // Постсоветские исследования. 2024. № 1 (7). С. 79-86.
2. Аль-Джанаби М.М. К пониманию сущности феномена современного «политического ислама». Часть 2 // Пространство и время. 2016. №1-2 (23-24). С. 40-51.
3. Барсукова Н.К. Изучение некоторых аспектов идеи Бога в мировых религиях // Исламоведение. 2012. №3. С. 11-22.
4. Бертон Дж. Мусульманское предание: Введение в хадисоведение. - СПб. 2006 - 304 С.
5. Вагабов М.В. История ислама // Исламоведение. 2010. № 4. С. 69-88.
6. Гольдциер И. Лекции об исламе: в 2-х т.: СПб.: Тип. Акционерного общества «Брокгауз-Эфрон», 1912. - 302 С.
7. Давиденко А.О. Проблема интерпретации понятий «удерживающий» и «удерживаемое»: исторический обзор толкований на 2 Фес. 2,6-7 // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. №1 (16). С. 23-30.
8. Добаев И.П. Священная война в исламе: сущность, идеология, политическая практика // Россия и мусульманский мир. 2019. № 2 (312). С. 111-118.
9. Исламская интеллектуальная инициатива в XX в. / Под общ. ред. Г. Джемалы. - М. 2005. - 336 С.
10. Колосовская А.Н., Ожешковская И.Н. Архетипы в сакральных сооружениях: христианские храмы и мечети // Вестник Полоцкого государственного университета. 2024. № 2 (37). С. 36-40.
11. Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. - М.: Наука, 1990. - 727 С.
12. Магомедов Т.К. Тавиль и тафвид как основные методы понимания и интерпретации неясных текстов Корана и хадисов // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 2. С. 222-232.
13. Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими Книга единобожия / ибн Сулейман ат-Тамими Мухаммад. – Баку: Гейтюрк, 1997. - 250 С.
14. Мюллер А. История ислама. - М. 2004. - 703 С.
15. Насыров И.Р. Откровение в исламе // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 99-109.
16. Папа Франциск в Эмиратах: в Персидском заливе зазвонят церковные колокола? [Электронный ресурс]. URL. <https://inosmi.ru/20190316/244744730.html> (дата обращения: 04.09.2024).
17. Постнов А.В. Религиозно-политический феномен салафий: основные тенденции развития // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Серия: История. 2011. № 127. С. 68-74.
18. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. - М., 2004. - 470 С.
19. Свистунов А.А. Особенности исторического развития шиитской государственно-правовой доктрины // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки, 2023. № 10. С. 128-132.
20. Смирнов А.В. «Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса) // Этическая мысль. 2008. № 8. С. 154-193.

21. Токсанбаев А.К. Мусульманский взгляд на межрелигиозный диалог // Вестник Вятского государственного университета. 2021. №2 (140). С. 52-59.
22. Фатхуллин Р.А. Единый вектор социальной направленности христианства и ислама // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение». 2022. Т. 40. С. 114-124.
23. Ханалиев Н.У. Религиозный фактор в столкновении цивилизаций с точки зрения государственно-управленческого аспекта // Вестник РУДН. Серия: Государственное и муниципальное управление. 2023. Т. 10. № 3. С. 385-403.
24. Хасанов М.М. Особенности возникновения арабской науки в VII-VIII вв. // Знание, понимание, умение. 2022. № 2. С. 271-275.
25. Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Сост. Журавский А.В. - М., ББИ св. ап. Андрея, 2000. - 558 С.
26. Хусенов Ф.Р. Порядок проведения легитимации власти ранних аббасидских халифов (на основе письменных материалов) // Учёные записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки. 2022. № 4 (73). С. 11-16.
27. Чикризова О.С. К вопросу и методологии суннито-шиитских взаимоотношений // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. 2015. Т. 15. № 3. С. 74-82.
28. Чистякова О.В. Я и Другой в философско-религиозных дискурсах христианства и ислама // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 479-487.
29. Шагинян А.К. Рождение третьей авраамической религии и «Третьего Завета». Часть 2. После хиджры // Теология: теория и практика. 2024. Т. 3. № 2. С. 21-44.
30. Эйвазов Н. Учение о предназначении человека в Коране и Библии: сравнительный богословский анализ // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 29-35.
31. Яхьяев М.А. Догматические истоки и факторы поливариативности ислама // Исламоведение. 2018. №3. С. 53-65.
32. Яхьяев М.Я., Яхьяев А.М. Феномен джихада в исламе // Исламоведение. 2020. Т. 11. № 4. С. 81-94.

References

1. Adbulaeva I.A. Sufizm v sisteme mezhdunarodny`x svyazej (na primere respubliki Dagestan). [Sufism in the system of international relations (on the example of the Republic of Dagestan)]. *Postsovetskie issledovaniya* [Post-Soviet studies]. 2024, I. 1 (7), pp.79-86. (In Russian).
2. Al`-Dzhanabi M.M. K ponimaniyu sushhnosti fenomena sovremennogo «politicheskogo islama» chast` 2. [Towards understanding the essence of the phenomenon of modern «political Islam» part 2]. *Prostranstvo i viremia* [Space and time]. 2016, I. 1-2 (23-24), pp. 40-51. (In Russian).
3. Barsukova N.K. Izuchenie nekotory`x aspektov idei Boga v mirovy`x religiyax [The study of some aspects of the idea of God in world religions]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2012, I. 3, pp.11-22. (In Russian).
4. Berton Dzh. *Musul`manskoe predanie: Vvedenie v xadisovedenie*. SPb. [Muslim Tradition: An Introduction to Hadith Studies]. 2006, 304 p. (In Russian).
5. Vagabov M.V. Istoriya islama [The History of Islam]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2010, I. 4, pp. 69-88. (In Russian).
6. Gol`dcier I. *Lekcii ob islame: v 2-x t.*: SPb.: Tip. Akcionernogo obshhestva «Brokgauz-E`fron». [Lectures on Islam: in 2 volumes]. 1912, 302 p. (In Russian).
7. Davidenko A.O. Problema interpretacii ponyatij «uderzhivayushhij» i «uderzhivayushhee»: istoricheskij obzor tolkovaniy na 2 Fes. 2, 6-7 [The problem of interpreting the concepts of "holding" and "holding": a historical review of interpretations for 2 Thess. 2,6-7].

- Trudy` Saratovskoj pravoslavnoj duxovnoj seminarii* [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2022, I. 1(16), pp.23-30. (In Russian).
8. Dobaev I.P. Svyashhennaya vojna v islame: sushhnost', ideologiya, politicheskaya praktika [The Holy War in Islam: essence, ideology, political Practice]. *Rossiya i musul'manskij mir* [Russia and the Muslim world]. 2019, I. 2 (312), pp.111-118. (In Russian).
 9. Islamskaya intellektual'naya iniciativa v XX v. pod obshh. red. G. Dzhemalya. [Islamic Intellectual Initiative in the twentieth century]. M., 2005, 336 p. (In Russian).
 10. Kolosovskaya A.N., Ozheshkovskaya I.N. Arxetipy`v sakral'ny`x sooruzheniyax: xristianskie xramy` i mecheti [Archetypes in sacred buildings: Christian temples and mosques]. *Vestnik Poloczkogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Polotsk State University]. 2024, I. 2 (37), pp.36-40. (In Russian).
 11. *Koran* [The Koran] Perevod i kommentarii I. Yu. Krachkovskogo. M.: Nauka, 1990, 727 p. (In Russian).
 12. Magomedov, T.K. *Tavil` i tafvid kak osnovny`e metody` ponimaniya i interpretacii neyasny`x tekstov Korana i xadisov* [Tawil and Tafwid as the main methods of understanding and interpreting obscure texts of the Quran and Hadith]. *Voprosy` teologii* [Questions of theology]. 2022, V. 4, I. 2, pp. 222-232. (In Russian).
 13. Muxammad ibn Sulejman at-Tamimi *Kniga edinobozhiya* [The Book of Monotheism]. ibn Sulejman at-Tamimi Muxammad. Baku: Gejtyurk, 1997, 250 p. (In Russian).
 14. Myuller A. *Istoriya islama* [The History of Islam]. M., 2004, 703 p. (In Russian).
 15. Nasy`rov I.R. Otkrovenie v islame [Revelation in Islam]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: analytical research]. 2018, V. 2, I. 2, pp. 99-109. (In Russian).
 16. *Papa Francisk v E`miratax: v Persidskom zalive zazvonyat cerkovny`e kolokola?* [Pope Francis in the Emirates: will church bells ring in the Persian Gulf?]. Available at: <https://inosmi.ru/20190316/244744730.html> (Accessed: 04.09.2024). (In Russian).
 17. Postnov A.V. Religiozno-politicheskij fenomen salafijja: osnovny`e tendencii razvitiya. [The religious and political phenomenon of Salafiya: the main development trends]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gercena, Istoriya* [Proceedings of the A.I. Herzen Russian State Pedagogical University, History]. 2011, I. 127, pp. 68-74. (In Russian).
 18. Prozorov S.M. *Islam kak ideologicheskaya sistema* [Islam as an ideological system]. M., 2004, 470 p. (In Russian).
 19. Svistunov A.A. Osobennosti istoricheskogo razvitiya shiitskoj gosudarstvenno-pravovoj doktriny`. [Features of the historical development of the Shiite state-legal doctrine]. *Gumanitarny`e, social'no-e`konomicheskie i obshhestvenny`e nauki* [Humanities, socio-economic and social sciences]. 2023, I. 10, pp. 128-132 (In Russian).
 20. Smirnov A.V. «Blago» i «zlo» v islamskoj tradicii i filosofii (k postanovke voprosa). [«Good» and «evil» in Islamic tradition and philosophy (to pose the question)]. *E`ticheskaya my`s'l`* [Ethical thought]. 2008, I. 8, pp. 154-193. (In Russian).
 21. Toksanbaev A.K. Musul'manskij vzglyad na mezhreligiozny`j dialog. [A Muslim perspective on interreligious dialogue]. *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta*, [Bulletin of Vyatka State University] 2021, I. 2 (140), pp. 52-59. (In Russian).
 22. Fatxullin R.A. Ediny`j vektor social'noj napravlenosti xristianstva i islama. [A single vector of social orientation of Christianity and Islam]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta, seriya «Politologiya. Religiovedenie»* [Proceedings of Irkutsk State University, series «Political Science. Religious Studies»]. 2022, V. 40, pp. 114-124. (In Russian).
 23. Xanaliev N.U. Religiozny`j faktor v stolknovenii civilizacij s tochki zreniya gosudarstvenno-upravlencheskogo aspekta [The religious factor in the clash of civilizations from the point of view of the state-management aspect]. *Vestnik RUDN. Seriya: gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie* [Bulletin of the RUDN. Series: State and municipal administration] 2023, V. 10, I. 3, pp. 385-403. (In Russian).

24. Xasanov M.M. Osobennosti vozniknoveniya arabskoj nauki v VII-VIII vv. [The peculiarities of the emergence of Arabic science in the VII-VIII centuries]. *Znanie, ponimanie, umenie* [Knowledge, understanding, skill]. 2022, №2, pp.271-275. (In Russian).
25. *Xristiane i musul'mane: problemy` dialoga* [Christians and Muslims: problems of dialogue]. sost. Zhuravskij A.V. M., BBI sv. ap. Andreyeva, 2000, 558 p. (In Russian).
26. Xusenov F.R. Poryadok provedeniya legitimacii vlasti rannix abbasidskix xalifov (na osnove pis'menny`x materialov). [The procedure for legitimizing the power of the early Abbasid Caliphs (based on written materials)]. *Ucheny`e zapiski Xudzhandskogo gosudarstvennogo universiteta im. akademika B. Gafurova. Gumanitarny`e nauki* [Scientific notes of Khujand State University named after academician B. Gafurov. Humanities]. 2022, I. 4 (73), pp. 11-16. (In Russian).
27. Chikrizova, O.S. K voprosu i metodologii sunnito-shiitskix vzaimootnoshenij. [On the issue and methodology of Sunni-Shiite relations]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby` narodov. Seriya: Mezhdunarodny`e otnosheniya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: International Relations]. 2015, V 15, I. 3, pp. 74-82. (In Russian).
28. Chistyakova O.V. Ya i Drugoj v filosofsko-religiozny`x diskursax xristianstva i islama [I and the Other in the philosophical and religious discourses of Christianity and Islam]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby` narodov. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy]. 2017, V.21, I. 4, pp.479-487. (In Russian).
29. Shaginyan A.K. Rozhdenie tret`ej avraamicheskoy religii i «Tret`ego Zaveta». Chast` 2. Posle xidzhry`. [The birth of the Third Abrahamic religion and the «Third Covenant». Part 2. After the Hijra]. *Teologiya: teoriya i praktika* [Theology: theory and practice]. 2024, V. 3, I. 2, pp. 21-44. (In Russian).
30. E`jvazov N. Uchenie o prednaznachenii cheloveka v Korane i Biblii: sravnitel`ny`j bogoslovskij analiz. [The Doctrine of Human Destiny in the Quran and the Bible: a comparative theological analysis]. *Xristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 2020, I. 2, pp. 29-35. (In Russian).
31. Yax`yaev M.A. Dogmaticheskie istoki i faktory` polivariativnosti islama. [The Dogmatic origins and factors of Islam's multivariability]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2018, I. 3, pp. 53-65. (In Russian).
32. Yax`yaev M.Ya., Yax`yaev A.M. Fenomen dzhixada v islame. [The phenomenon of jihad in Islam]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2020, V. 11, I. 4, pp. 81-94. (In Russian).