



политика

Е.И.Зеленев, Л.М.Исаев
РАЗВИТИЕ КОНЦЕПЦИИ ДЖИХАДА:
МИНИМАЛИЗМ
И МАКСИМАЛИЗМ В ИСЛАМЕ¹

¹ Со стороны Л.М.Исаева исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2019 г. при поддержке гранта РФФИ (№ 19-18-00155).

Евгений Ильич Зеленев — доктор исторических наук, профессор, руководитель департамента востоковедения и африканистики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: ezelenev@hse.ru.

Леонид Маркович Исаев — кандидат политических наук, зам. заведующего Лабораторией мониторинга рисков социально-политической дестабилизации Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник Российского университета дружбы народов; научный сотрудник Института Африки РАН. Для связи с автором: lisaev@hse.ru.

Аннотация. В статье рассмотрена эволюция трактовок понятия «джихад» под углом зрения двух мировоззренческих платформ, представленных в системе взглядов интеллектуалов исламского мира, — минималистской и максималистской. В основе различий между этими платформами лежит несовпадение подходов к восприятию социальной реальности, а также базовых для ислама понятий истины и справедливости. Минимализм в принципе не исключает критическое отношение к окружающей действительности, в том числе в исламских государствах, а также локальную трактовку понятий «истина» и «справедливость». Максимализм же если и допускает критическую позицию, то только в случае государств, где не действуют исламские законы, и только с санкции высших религиозных авторитетов, а понятия истины и справедливости толкует как универсальные. В соответствии с исламскими морально-этическими нормами обе платформы имеют право на существование, и выбор между ними — индивидуальное дело каждого мусульманина. В итоге в исламских сообществах отдельных стран происходит расслоение не только элиты, но и уммы, в которой выделяется условно «системная» оппозиция, настроенная на диалог с властью, и оппозиция «несистемная», а priori этот диалог отвергающая.

По оценке авторов, события «арабской весны» стали следствием переноса раскола элиты на всю умму, что создало почву для внутрисламского напряжения, вытолкнувшего плохо организованную массу верующих на улицы арабских городов. Нынешний этап в развитии исламского сообщества характеризуется ими как период лиминальности, то есть структурного кризиса, сопряженного с политической и социальной нестабильностью,

изменением групповых и индивидуальных форм самоидентификации и резким когнитивным диссонансом среди простых верующих, при усилении тренда к реисламизации в странах неканонического ислама.

Ключевые слова: ислам, джихад, лиминальность, реисламизация, «арабская весна»

Как отмечает южноафриканский профессор философии Юсуф Вахид, на протяжении уже весьма продолжительного времени в системе взглядов интеллектуалов исламского мира прослеживаются две мировоззренческие платформы — минималистская и максималистская². В основе различий между этими платформами лежит несовпадение представлений о надлежащем восприятии социальной реальности, а также базовых для ислама понятий истины и справедливости применительно к существующему миропорядку. Минимализм в принципе не исключает критическое отношение (в дозволенных законом рамках) к окружающей социальной и политической действительности, в том числе в исламских государствах, а также локальную трактовку понятий «истина» и «справедливость» внутри отдельных стран. Максимализм же если и допускает критическую позицию, то только в случае государств, где не действуют исламские законы, и только с санкции высших религиозных авторитетов мусульманской уммы, а понятия истины и справедливости толкует как универсальные. В соответствии с исламскими морально-этическими нормами обе платформы имеют право на существование, выбор между ними — индивидуальное дело каждого мусульманина. При этом и максималисты, и минималисты руководствуются единой концепцией джихада, лишь по-разному ее интерпретируя. Таким образом, в исламских обществах отдельных стран происходит расслоение не только элиты, но и уммы, в которой выделяется условно «системная» оппозиция, настроенная на диалог с властью, и оппозиция «несистемная», а priori этот диалог отвергающая.

Начиная с сентября 2001 г. мир стал свидетелем открытого вооруженного противостояния между политизированной частью исламских радикалов (максималистов) и условным Западом, инициатива которого в значительной мере исходила от самих мусульман. Террористическая атака 11 сентября сделала невозможным «компромисс по умолчанию» между максималистами и минималистами, поскольку своими экстремистскими действиями радикалы спровоцировали ответную реакцию условного Запада во главе с США и их союзников в арабском мире, которую с разной степенью последовательности поддержали практически все члены ООН, включая РФ. Произошли вторжение в Афганистан, военные операции в Ираке, Ливии и Сирии, которые вкупе с событиями «арабской весны» подтолкнули арабо-исламский мир к состоянию «политической критичности» (в соответствии с геополитической доктриной Стивена Манна³).

² *Wahid 2011.*

³ *Mann 1992: 54—68.*

Внутренний конфликт между максималистами и минималистами приобрел внешнеполитический ракурс. Максималисты использовали конфронтацию с условным Западом как инструмент мобилизации мусульманских масс в целях преодоления конфликта с минималистами в условиях, когда исламская умма вступила в стадию лиминальности (то есть структурного кризиса, характеризующегося политической и социальной нестабильностью, изменением групповых и индивидуальных форм самоидентификации и резким когнитивным диссонансом среди простых верующих, — кризиса, знаменующего собой переход уммы к новому состоянию), а также расширения возможностей для реисламизации в странах неканонического ислама⁴.

⁴ См. Зеленов 2019.

События «арабской весны» можно рассматривать как следствие появления в исламском идеологическом пространстве двух противостоящих идеологических платформ, вокруг которых объединились представители не только исламской элиты, но и «народного» ислама. Раскол элиты оказался перенесен на всю умму, что создало почву для внутриисламского напряжения, вытолкнувшего плохо организованную массу верующих (отсюда и стихийная форма протеста, повсюду напоминавшего средневековую смуту — *фитну*) на улицы арабских городов⁵. Толпу вдохновляли, а порой и возглавляли активисты-максималисты, тогда как большинство интеллектуалов-минималистов оставалось дома, сочувствуя протестующим, но не желая бросать вызов своим государствам. Общество массового «народного» ислама раскололось на сторонников и противников революционных методов политической борьбы, на тех, кто готов был ждать, и тех, кто хотел действовать немедленно, пусть даже стихийно⁶.

⁵ См. Исаев и Шишкина 2014.

⁶ Lifintseva, Issaev, and Shishkina 2015.

В ходе «арабской весны» оба течения получили свое теоретическое обоснование. Минималисты, в рядах которых оказалось большинство мусульманских экспертов, исходят из принципа «*садд аз-зараи*», который диктует «заграждение путей, ведущих к тому, что запрещено шариатом»⁷. Иначе говоря, согласно их позиции, уличные демонстрации сами по себе могут и не содержать никаких признаков правонарушения, однако потенциально способны к нему привести. В подтверждение своей правоты богословы этого направления любят ссылаться на пророка Мухаммеда: «Не становитесь после меня неверными, которые рубят друг другу головы»⁸. Еще одним немаловажным аспектом, на котором фокусируют внимание мусульманские «охранители», выступает необходимость поддержания единства уммы, которое в ходе антиправительственных выступлений ставится под сомнение. В данном случае за основу берутся слова Корана: «Держитесь крепче за Его связующую вервь, и не делитесь меж собой, и помните с признанием ту милость, которой вас Он одарил: когда вы недругами были, ваши сердца в любви скрепил Он и милостью Его вы стали братья» (3:103)⁹.

⁷ О принципе «*садд аз-зараи*» см. Сюкияйнен 2013; Зеленов 2016; Shishkina and Issaev 2017.

⁸ Ал-Бухари 2003: 121.

⁹ Здесь и далее цитаты из Корана приводятся по изданию: Коран 2004.

В свою очередь максималисты не разделяют столь категоричного взгляда на уличные протесты, приводя при этом не менее серьезные доводы. Один из таких доводов, к которому прибегает, в частности, президент Всемирного союза мусульманских ученых авторитетнейший богослов

Юсуф ал-Кардауи, заключается в том, что массовые протесты относятся к гражданской, а не к религиозной сфере, а значит, по отношению к ним действует «презумпция дозволения»: что не запрещено, то разрешено. Как отмечает в связи с этим Леонид Сюкияйнен, «культовое правило не устанавливается иначе, как предписанием Аллаха, а мирские дела не отвергаются иначе, как запретом Аллаха»¹⁰. Из этого следует, что было бы ошибкой рассматривать протестные выступления в качестве «*бида*» (недопустимого новшества), поскольку данный термин обозначает лишь те нововведения, которые нарушают императивные нормы шариата. Другими словами, шествия и демонстрации должны быть поставлены в один ряд с такими новыми для мусульманского мира явлениями, как выборы, конституции, интернет и т.д., то есть с кругом вещей, относящихся к сугубо мирской жизни человека¹¹.

¹⁰ Сюкияйнен 2013: 28.

¹¹ Исаев 2017: 148.

Столь разные позиции по вопросу об отношении ислама к событиям «арабской весны» есть признак глубокого структурного кризиса не только духовной элиты, но всего исламского сообщества. Каждому мусульманину приходится самостоятельно делать нелегкий выбор между двумя диаметрально противоположными мнениями, что вызывает у многих рядовых верующих острый когнитивный диссонанс, ввергая умму в состояние лиминальности, поиска радикально новых форм политического бытования. Главное, что сегодня раскалывает духовные элиты арабо-исламских стран, — это вопрос о роли ислама в социальной и политической жизни общества, о его отношении к современному государству, к массовым акциям протеста, доказавшим свою эффективность в борьбе «народного» ислама с коррумпированными авторитарными режимами, существовавшими с молчаливого согласия лояльной части исламской духовной элиты. В последнее десятилетие в связи с вооруженными выступлениями оппозиции против официальных властей в регионе Ближнего Востока и Северной Африки не менее остро стоит вопрос о применимости к происходящему теории «внутреннего джихада».

Как следствие, локальная исламская умма, минуя фазу лиминальности, сразу переходит к реисламизации — комплексному преобразованию жизни общества и государства в соответствии с базовыми и модернизированными исламскими ценностями. Феномен реисламизации, получивший распространение в ряде арабских стран и многих странах южнее Сахары со значительным мусульманским населением, характеризуется повышением политической и военной активности максималистов, расширением деятельности экстремистских организаций, пассивностью минималистов на фоне ослабления институтов государственной власти и, главное, повсеместным применением различных интерпретаций теории джихада для обоснования не только вооруженной борьбы с немусульманами и «неправильными» мусульманами, но и всей деятельности по реисламизации уммы, включая сферу образования.

Иными словами, в тех мусульманских странах, где официальные власти эффективно борются с антигосударственным экстремизмом, разрешение конфликта между максималистами и минималистами проходит в мирной форме, что дает основание говорить о лиминальности.

Там же, где произошло схлопывание государственных структур в результате внешней интервенции, гражданских и религиозных войн, точнее вести речь об эффекте реисламизации.

Истоки джихада в исламе

Классическое исламское государство создавалось на базе монистической доктрины исламского халифата, который был призван объединить всех без исключения мусульман мира в границах одного государства под руководством единого правителя. Однако государство-халифат, охватывавшее всех мусульман, существовало только в первые примерно три десятилетия исламской истории. Уже в эпоху арабских завоеваний VII—VIII вв. мусульмане осознали, что исламским государствам (*дар ал-ислам*) могут противостоять враждебные и воинственные государства немусульманские (*дар ал-харб*). Тогда же возникло представление о джихаде как неотъемлемой части исламской политической доктрины. Со временем джихад стал основой исламского международного права в вопросе об отношении мусульман к немусульманам за пределами исламского государства¹².

¹² Hillenbrand 2009: 97.

На самом деле мусульманских и немусульманских интерпретаций джихада очень много. Еще в 657 г. военный конфликт между четвертым праведным халифом Али и правителем Сирии Муавиейей привел к расколу исламского сообщества на три группы — суннитов, шиитов и хариджитов. Каждая из этих групп сформировала свою иерархию политического и духовного лидерства, что давало им возможность использовать принципы джихада друг против друга. Так, наряду с суннитскими интерпретациями джихада, о которых пойдет речь в этой статье, стали появляться шиитские и хариджитские. Теория и практика джихада у суннитов тоже неоднократно модифицировались. Периодически менялись цели и объекты его применения. Смена приоритетов происходила весьма болезненно, сопровождалась расколами и даже междоусобными войнами внутри мусульманского сообщества, в том числе потому, что теория джихада фатально не поспевала за практикой.

Для понимания природы двойственности джихада обратимся к раннему исламу VII в., когда джихад как практика онтологически предшествовал формированию джихада как признанной доктрины. Дело в том, что первые мусульмане практиковали джихад как продолжение войн доисламского периода — эпохи *джахилийи*. Они вели войны в родоплеменной среде кочевников и полукочевников, но благодаря принципам джихада установили ограничения на военную активность, направив ее исключительно против врагов ислама.

По оценке американского исламоведа Майкла Боннера, джихад стал узнаваемым и вполне определенным понятием, подкрепленным идеями и различного рода доктринами, лишь к концу VII в.¹³, но ни тогда, ни в дальнейшем единства мнений по поводу его интерпретации в исламском сообществе не было. Теория, как правило, догоняла практику, корректировала ее, но не шла впереди — на протяжении всей истории ислама теория джихада оставалась «живым учением», а его практика если и нуждалась в теоретическом обосновании, то только *post factum*. И самое

¹³ Bonner 2006: 130.

главное: на каждом этапе джихад должен был иметь и имел вполне определенный объект приложения (кочевники-язычники, византийские христиане и иранские зороастрийцы, крестоносцы, французские, русские, английские колонизаторы и т.п.). При этом теоретики джихада обычно не занимались поиском врага — объект джихада находился сам собой.

Для начала рассмотрим генеалогию понятия «джихад». Корневая основа арабского слова «*juhd*» (старание), от которого оно происходит, употребляется в Коране 41 раз, но лишь в десяти случаях речь идет о ведении войны, а в остальных — о служении Всевышнему. Таким образом, в самой идеологии ислама отсутствует культ насилия. Коран призывает проповедовать ислам «с мудростью, увещанием и добром» (16:126), проявлять терпимость, быть снисходительным к тем, кто хочет жить в мире с мусульманами (8:63). В Коране сказано, что ислам — это религия компромисса: «Итак, Мы сделали вас общиной посредствующей, чтобы вы были свидетелями относительно людей и чтобы посланник был свидетелем относительно вас» (2: 143).

Во многих других случаях, когда в Коране обсуждается война, используются термины с корнями «*qtl*» и «*hrb*». Строго говоря, примеры употребления там корня «*jhd*» не позволяют вести речь о какой-либо целостной доктрине или хотя бы ясной концепции. Поэтому есть основания утверждать, что доктрина джихада — более позднее изобретение, по-видимому относящееся ко второй половине VIII в.¹⁴

¹⁴ *Ibid.*: 22.

Как справедливо отмечает российский исламовед Залман Левин, «в мекканских сурах Корана не упоминается о джихаде как вооруженном противодействии идолопоклонникам и неверным, и это понятно, потому что Мухаммад проповедовал единобожие в языческой Мекке. Он формулировал для своих последователей главным образом религиозные и моральные, а не правовые и политические предписания. Джихад как долг мусульман, состоящий в установлении в мире власти шариата, был вменен мусульманам только после переселения Пророка и его соратников из Мекки в Медину, когда сложилось ядро мусульманской общины и утвердилась мессианская идея распространения ислама на земле»¹⁵.

¹⁵ *Левин 2014*: 98.

Предпосылки джихада как идеи и практики возникли еще при жизни пророка Мухаммада (570—632 гг.). О применении силы ему пришлось думать после 622 г., в Медине, когда он приступил к созданию государства и столкнулся с конкуренцией со стороны христиан и особенно иудеев, а также начал вооруженную борьбу с Меккой. Случилось так, что ислам стал развиваться как духовное и моральное учение и параллельно как военное предприятие во имя этого учения. Эта комбинация (сочетание духовной трансформации и военных действий) и вызвала к жизни исходную форму арабо-исламской государственности — халифат.

Джихад имел большое значение в ранних исламских войнах начиная с 630 г. и вплоть до падения династии Омейядов. В частности, Омейяды развивали имперскую идеологию джихада, фактически основав «империю джихада», репутация которой всецело зависела от военных успехов. У истоков имперской теории джихада стоял юрист ал-Авзаи, который поддерживал идею о том, что омейядские халифы

¹⁶ Abu Yusuf 1938: 20.

должны генерировать исламские законы, создающие теоретико-правовую основу для практического джихада¹⁶.

Сменившие Омейядов в 750 г. Аббасиды уже не проводили столь экспансионистской политики, как их предшественники. В связи с этим «имперский джихад» отошел на второй план, утратив при новой династии роль основополагающей доктрины. Аббасидские халифы культивировали образ «халифа-гази», который лишь время от времени прибегал к джихаду. В итоге джихад при Аббасидах перестал носить перманентный характер.

Эта тенденция продолжилась и в последующие годы. В середине X в. в исламском мире существовало три халифата: Аббасидов в Багдаде, Омейядов в Испании и Фатимидов в Египте. Каждый из халифов имел право объявлять джихад, используя созданную под знамена джихада армию даже для войны друг с другом.

Джихад мусульман против мусульман

¹⁷ По форме *сийар* — это множественное число от арабского слова *сира*, которое означает поведение, образ жизни и имеет отношение к определенному жанру в средневековой арабской литературе — жизнеописаниям пророка Мухаммада. В качестве раздела мусульманского права *сийар* включает в себя совокупность норм, которыми должно руководствоваться мусульманское государство применительно к немусульманским странам и народам как в мирное, так и в военное время. *Сийар* содержит также правила, которым надлежит следовать мусульманину в отношениях с мятежниками, вероотступниками, иностранцами и иноверцами внутри исламских стран.

Позднее внутри мусульманского права возникло отдельное направление «*сийар*»¹⁷, регламентировавшее отношения мусульман с немусульманским миром¹⁸. Считается, что первым из мусульманских правоведов это понятие употребил выдающийся теолог Абу Ханифа. Толчок дальнейшей разработке исламской политической доктрины дало падение Багдадского халифата под ударами монгольской армии в 1258 г. Ведущие теологи-правоведы стали заявлять, что в надлежащем виде халифат существовал только первые 30 лет после смерти Мухаммада, при так называемых «праведных халифах».

Шейх уль-ислам ибн Таймийа, один из виднейших представителей ханбалитского мазхаба в мамлюкскую эпоху, допускал наличие не одного, а многих имамов, которым должны подчиняться мусульмане, а значит — и нескольких равноправных мусульманских государств, которым предстояло учиться взаимодействовать друг с другом. Всемирное исламское государство, по его мнению, могло выступать в качестве естественной конфедерации мусульманских стран¹⁹.

Выдающийся философ и историк Ибн Халдун признавал право султанов выполнять функции халифов в отдельных мусульманских странах, удаленных друг от друга²⁰. Тем самым он тоже *de facto* считал возможным существование нескольких халифатов, что, по сути, означало расширение поля применения концепции джихада, поскольку имамы, не говоря уже о халифах, обладали полномочиями объявлять джихад по своему усмотрению.

Подобная установка отражала дезинтеграцию исламского мира в постмонгольский (после XIII в.) период и возникновение множества независимых исламских государств, что в свою очередь повлекло за собой изменения в исламской международной политической доктрине. Войны между мусульманами стали таким же обычным явлением, как и войны с немусульманами, то есть неверными. Поскольку ислам запрещал (и запрещает) пролитие крови единоверцев (4:92) и вообще все виды войн, кроме «религиозных», ведущихся «по пути Аллаха», а шариат не содержит никаких указаний по поводу внутриисламских

¹⁸ Khadduri 1955: 46—48.

¹⁹ См. Курбаев 2005.

²⁰ Ibn Khaldun 1958.

вооруженных конфликтов и внутриисламских межгосударственных отношений *per se*, «*суйар*» стал руководством к осуществлению всех видов исламской внешней политики²¹.

²¹ *Dekkiche 2019: 116—117.*

Примерно в это же время джихад начал применяться к внутриисламским войнам. Если мусульманский правитель вступал в вооруженное противоборство с правителем-единоверцем, он нуждался в аргументации, которая бы обосновывала правомерность его действий. Джихад как способ легитимации войны базировался на двух важных обстоятельствах. Во-первых, объявляя джихад, исламский лидер апеллировал к надгосударственному уровню исламской солидарности — умме, тем самым существенно усиливая свои позиции. Во-вторых, война в форме джихада, согласно шариату, представляла безусловно справедливой, имеющей благие с религиозной точки зрения цели (то есть богоугодной)²².

²² *Har-El 1995.*

Поскольку отступление мусульманского государства от шариата считалось достаточным основанием для его наказания, под предлогом защиты шариата мусульманский владыка мог использовать джихад как государственный инструмент, направляя его против любого правителя-единоверца. Это расширенное толкование джихада, получившее распространение в постмонгольский период, позволяло задействовать его и против политической оппозиции, включая мятежников и сепаратистов, а также религиозных инакомыслящих, обвиняемых в ереси и отступничестве.

Объявлению внутриисламского джихада обычно предшествовало обвинение в неверии. Соответствующая декларация оформлялась (и оформляется) как официальное заявление духовного главы уммы — имама (фетва). Провозглашение джихада в форме фетвы означало, что все признающие религиозный авторитет конкретного имама признают законность и справедливость объявленной им войны.

Серьезные политические санкции могли быть применены и к мусульманским государствам, обвиняемым в «порочности» (*фасад*), «тирании» (*джавр*) и «угнетении» (*зулм*). Для объявления джихада таких обвинений было, правда, недостаточно, но они использовались как дополнительные аргументы для подкрепления обвинения в неверии. Активно прибегали к подобным методам, в частности, мамлюкские султаны, причем не только во внутриисламской политической борьбе, но и в борьбе против немусульман²³. Впрочем, в отличие от джихада по отношению к единоверцам, требовавшего соотнесения с принципами справедливости по шариату, в случае объявления его против немусульман в этом не было нужды, поскольку их «неверие» считалось само собой разумеющимся.

²³ *Ibid.: 11*

Начало нового исторического этапа в эволюции теории джихада положило взятие Константинополя — трансцендентальная религиозная цель, достичь которую удалось только в 1453 г., причем не арабу, а турку — султану Мехмеду II. Наступил очередной и достаточно продолжительный период лиминальности, поскольку тема джихада у Османов

имела много вариаций — от отрицания его в качестве обоснования военных действий до абсолютизации джихадистских принципов. Однако в целом следует отметить, что Османская империя не часто прибегала к джихаду для оправдания проводимой ею военной политики. Иными словами, участие Стамбула в войнах носило не столько (или, во всяком случае, не только) религиозный, сколько политический характер.

Лишь к концу XIX в. османские султаны попытались обрести прерогативы халифов, а следовательно, и монополию на разработку и применение доктрины джихада (на этот раз против европейской колонизации). Но эта попытка не увенчалась успехом, поскольку, вступив в 1914 г. в Первую мировую войну на стороне Центральных держав, Османская империя эту войну проиграла, а объявленный ею джихад Франции, Англии и России пропагандировался Берлином столь прямолинейно, что его нередко называли «сделанным в Германии»²⁴.

²⁴ *Bonner 2006: 146.*

Современные трактовки джихада

Примерно в этот же период начала формироваться альтернативная, уже «оборонительная» концепция джихада. Если при Омейядах и Аббасидах и отчасти при Османах джихад служил обоснованием захватнических войн, то в конце XIX — первой половине XX в. многие мусульманские мыслители стали по-новому смотреть на ислам в целом и джихад в частности. В их числе стоит упомянуть известного исламского реформатора Саида Ахмад-хана, модернизировавшего классическую доктрину джихада. Он и его единомышленники утверждали, что джихад возможен лишь в случае незаконного угнетения или нарушения права верующих исповедовать свою веру, в других ситуациях объявлять джихад, тем более в вооруженной форме, не следует. Если джихад и может быть применен, то только в своей «либеральной» версии, как средство помочь мусульманам встать на путь реформ, отвечающих исламской специфике²⁵. Пытаясь представить джихад как сугубо оборонительную доктрину, мусульманские юристы ссылались исключительно на те аяты Корана, в которых речь шла о стремлении мусульман к миру.

²⁵ *См. Abbas Khan 2018.*

К сторонникам умеренности в джихаде можно отнести и основателя ассоциации «Братья-мусульмане» школьного учителя из Египта Хассана ал-Банну. В своих работах ал-Банну отмечал, что «покуда нет на земле общины, всецело следующей шариату, все мусульмане остаются погрязшими в грехах, ибо они повинны перед Богом в том, что неспособны создать такую общину»²⁶. С его точки зрения, тем средством, благодаря которому подобная община могла бы появиться, выступает джихад. Отсюда идейное кредо «Братьев-мусульман»: «Аллах — наша цель, Пророк — наш вождь, джихад — наш путь, смерть на пути Аллаха — наше высшее стремление»²⁷.

²⁶ *Al Banna 1978: 32.*

²⁷ *Al Jazeera 2008.*

В интерпретации ал-Банну джихад (как борьба за государство «истинного ислама») тесно переплетался с такими понятиями, как «патриотизм» (*ватанийа*) и «исламский национализм» (*каумиья ал-умма*). Более того, для достижения конечной цели «Братьев-мусульман» —

возрождения халифата и утверждения планетарного мусульманского единства²⁸ — он допускал (на первоначальных этапах) сотрудничество с секуляристами, находившимися у власти в ряде стран Ближнего Востока и Северной Африки²⁹.

²⁸ *Rozenthal 1965:*
117.

²⁹ *Sharabi 1966:*
110.

В этом его поддерживали даже приверженцы более жесткой линии среди «Братьев-мусульман», в том числе Мухаммад ал-Газзали, доказывавший, что, если где-то у власти находится «национальное» правительство, которое не стремится к объединению всей исламской уммы и установлению исламского правления (*дар ал-ислам*), но при этом защищает веру и обеспечивает выполнение предписаний ислама, мусульманин должен ему подчиняться³⁰. А значит, такому правительству не может быть объявлен джихад.

³⁰ *Shafran 1961:*
242.

К слову, аналогичных взглядов придерживался видный религиозно-политический деятель Индии и Пакистана Абу Ала ал-Маудуди. Указанный подход он именовал «вынужденным», подчеркивая, что подобные правительства хотя и ограничивают влияние религии сферой индивидуального бытия, все же оставляют надежду на последующую постепенную реисламизацию общественно-политической жизни социума³¹. Свою позицию он оправдывал ссылкой на известный эпизод из истории мусульманской общины в Медине, когда Мухаммад заключил с евреями договор о сосуществовании (*муахада*)³². В то же время Маудуди не исключал революционного насилия ради преодоления препятствий на пути к исламскому государству. «Джихад, — утверждал он, — такая же обязанность мусульманина, как ежедневная молитва и пост. Тот, кто уклоняется от этого, — грешник»³³.

³¹ *Левин 1988:* 115.

³² *Smith 1966:*
139—140.

³³ *Maududi 1968:* 26.

Альтернативные концепции джихада стали появляться в середине XX в. и связаны с именем египетского идеолога «Братьев-мусульман» Сейида Кутба. Если ал-Банна, исходя из коранического аята «нет принуждения в религии» (2:257), рассматривал применение силы как последнее средство, к которому следует прибегать лишь тогда, когда попытки использовать механизм убеждения не увенчались успехом и нет иного пути защитить ислам и единство уммы³⁴, то Кутб считал ошибкой представление, будто ислам призывает к джихаду только ради защиты веры и мусульманской общины. Времена и обстоятельства, доказывал он, меняются — и требуют адекватных им форм ведения «священной войны»³⁵.

³⁴ *Al Banna 1978:*
109.

³⁵ *Левин 2014:* 35.

Вопреки традиции Кутб делил человечество не на мусульман и немусульман, а на мусульман, строго придерживающихся шариата, и «неверных», исключая какой-либо компромисс и мирное сосуществование между ними. С его точки зрения, исламскому правлению (*дар ал-ислам*) соответствуют лишь те государства, которые руководствуются шариатом, остальное — территория неверия (*дар ал-харб*)³⁶.

³⁶ *Qutb 1961:* 148.

Идеи Кутба, возрождавшие концепцию «внутриисламского» джихада, нашли немало последователей в среде исламских максималистов, которые видели свою первоочередную задачу в борьбе с «внутренним врагом» и ликвидации институтов «варварского общества», мешающих

правоверным жить согласно своим убеждениям, и обвиняли мусульман, не разделявших их взгляды, в вероотступничестве, нарушении основных установлений ислама, уклонении от пути, указанного Кораном, и преклонении перед Западом³⁷.

³⁷ Левин 2014: 11.

Так, один из руководителей египетского экстремистского движения «ал-Джихад» Мухаммад ал-Фараг, ссылаясь на работы ибн Таймийи, напоминал мусульманам об их «забытом долге» в виде священной войны ради создания «государства ислама» и восстановления халифата. В связи с этим он считал необходимым объявление джихада и правительству своей собственной страны, «которое встало на службу неверным» и подлежит физическому уничтожению³⁸. Впоследствии ал-Фараг даже объявил джихад шестым столпом ислама, наряду символом веры, пятикратной молитвой, постом, налогом в пользу нуждающихся и паломничеством в Мекку³⁹.

³⁸ См. Sagetan 2004; Fawaz 2005.

³⁹ См. Левин 2014.

Члены отколовшегося от «Братьев-мусульман» движения «Ат-такфир ва-л-хиджра» и вовсе полагали вероотступниками всех современных мусульман, призывая своих сторонников к джихаду ради захвата власти в Египте и образования «образцовой мусульманской общины» в качестве основы для реисламизации египетского общества⁴⁰.

⁴⁰ Там же: 13—14.

Сходную позицию занимала и созданная в 1950-е годы Партия исламского возрождения. Заявляя своей конечной целью воссоздание халифата, Партия провозглашала необходимость джихада против «неверных», в том числе и с использованием террористических методов. Важно, однако, отметить, что в данном случае джихад рассматривался как способ «исправления человека, общества и государства в духе истинного ислама»⁴¹.

⁴¹ Fahmi 1979: 381.

Подобного рода идеи по сей день популярны среди членов террористических группировок. Джихад для них — это главным образом священная война, которую ведут, не щадя жизни, «ради того, чтобы превыше всего было слово Аллаха»⁴². Здесь уместно процитировать слова одного из смертников, захвативших заложников в Театральном центре на Дубровке в Москве: «Мы хотим умереть сильнее, чем выжить»⁴³. Весьма показателен в этом плане и следующий пассаж из обращения дагестанского «Исламского Джамаата» к силовым структурам Дагестана: «Мы не остановимся ни перед чем, будем призывать и отстаивать путь Аллаха, путь Единобожия не только в Дагестане и на Кавказе, но и на всем земном шаре. И горе тем, кто поднимет меч! Ибо скрестить его придется с мусульманами, для которых смерть на пути Аллаха так же желанна, как для неверных — их ничтожная жизнь»⁴⁴.

⁴² Ал-Бухари 2003: 464.

⁴³ Цит. по: Левин 2014: 108.

⁴⁴ Там же.

Но, несмотря на широкое распространение радикальных взглядов на джихад, умеренное его толкование тоже получило свое развитие. Как пишет, к примеру, суданец Таха Ибрагим, «жизнь, появление новых качеств человеческой цивилизации вынуждают нас принимать законодательные системы и акты, формы хозяйствования, адекватные требованиям этой цивилизации»⁴⁵. С его точки зрения, понятие «джихад» шире, чем «сражение», при том что предполагает

⁴⁵ Там же.

и ведение военных действий. И хотя распространение ислама неизбежно сопровождалось войнами, сегодня война на путях Аллаха неприемлема.

В настоящее время мы сталкиваемся с двумя трактовками джихада — узкой, при которой он сводится к вооруженной войне за веру, и широкой, когда он связывается прежде всего с индивидуальным моральным самосовершенствованием. Очевидно, что в первом случае мы имеем дело с религиозным экстремизмом, а во втором — с духовным развитием личности. Однако и в том, и в другом случае джихад в современной его интерпретации — это инструмент достижения справедливости. Согласно минималистскому подходу, мусульманин должен защищать себя от внешней угрозы, если она понятна и несомненна. Что касается глобальной несправедливости, то джихад против нее допустим, но не обязателен, по крайней мере в вооруженной форме. Максималистский же подход распространяет исламский принцип справедливости на все человечество, что делает отстаивание этого принципа во всех предписанных шариатом формах, в том числе с помощью джихада, обязательным для мусульман. Обе трактовки имеют под собой основания, и, как и в Средние века, выбор одной из них — личное дело каждого мусульманина.

Объявляя волю свободной личности выше исламского закона, воплощенного в фетве, получившая широкое распространение в исламском интеллектуальном пространстве концепция максимализма и минимализма предполагает, что мусульманин может отказаться от неприемлемой для него формы джихада⁴⁶. Но такая позиция содержит в себе логическую нестыковку, открывая возможность для так называемого «индивидуального джихада», чем нередко пользуются экстремистски настроенные люди, вступающие на путь террора. Будучи внешне весьма умеренной, эта концепция, по сути, оправдывает существование «несистемной» оппозиции (насильственной и ненасильственной) и, как следствие, участие в ней приверженцев максималистского взгляда на джихад.

⁴⁶ *Wahid 2011.*

Между «малым» и «большим» джихадом

Итак, на протяжении всей истории ислама в мусульманском обществе, как, впрочем, и за его пределами, отсутствовало единое мнение по поводу джихада. Истоки подобного интерпретационного разнообразия восходят к знаменитому хадису, в котором пророк Мухаммад говорит о двух джихадах — великом (большом) и малом: «Воины пришли к Посланнику Аллаха (Мир ему) и Он (Мир ему) сказал: „Вы достигли лучшего, пройдя путь от малого джихада до великого джихада“. И они спросили: „Что такое великий джихад?“ Он сказал: „Борьба раба (божьего) со своими желаниями (наклонностями)“»⁴⁷. Узкая трактовка джихада, нашедшая воплощение в комплексе доктрин и практик, фокусирующихся на насилии и ведении войн, соотносится с «малым джихадом», а более широкая, распространяющая

⁴⁷ *Al-Bayhaqi 1987: 165.*

джихад не только на военные, но и на невоенные сферы жизнедеятельности, — с «большим».

Расширенное толкование джихада формировалось в исламе постепенно, в том числе и под влиянием суфизма с его отчетливо эзотерической природой. Постепенно джихад стали понимать прежде всего как внутреннее самосовершенствование на пути к Аллаху и лишь в особых обстоятельствах — как военное предприятие. Возникло представление о четырех типах джихада: джихад меча («малый джихад»), джихад сердца (борьба с собственными дурными наклонностями), джихад языка (предписывающий требовать одобряемого и избегать говорить порицаемое) и, наконец, джихад руки (воспрепятствование совершению греховных деяний, санкции в отношении преступников и нарушителей нравственности)⁴⁸.

⁴⁸ Ибрагим
и Сагадеев 1991:
66—67.

К моменту становления джихада как идеологического учения и теоретической системы во второй половине VIII в. считалось само собой разумеющимся, что джихад уполномочен объявлять исключительно халиф и направлен он может быть только против немусульман. Примерно с середины X в. в исламском мире получил распространение институт светского правителя — султана, который мог существовать параллельно с халифом, что привело к разделению военно-политической и религиозно-правовой власти. Султан был не вправе объявлять джихад без санкции халифа, а тот, в свою очередь, не обладал необходимой для его ведения военной силой и политической властью. С этого времени актуальным для исламского права стал вопрос о том, кто и каким образом может объявлять джихад, прежде всего военный.

После монгольского завоевания XIII в., особенно после принятия ислама частью подданных Газан-хана (1295 г.), которые, несмотря на внешнюю исламизацию, продолжали воевать с мусульманами, ставшими их единоверцами, актуализировался вопрос, можно ли объявлять джихад против мусульман и, если да, при каких обстоятельствах. Необходимость получить правовой ответ на этот вопрос остро встала перед исламским правоведом (факихами), когда армия Газан-хана заняла Халеб (1299 г.), Хомс (1299 г.) и наконец Дамаск (1300 г.), отвоевав их у мамлюков. Именно эти события побудили мусульманского богослова ибн Таймийю предложить новую интерпретацию джихада. Центральное место в ней занял джихад внутри мусульманского мира (*дар ал-ислам*), что прежде казалось невозможным, поскольку ислам запрещает пролитие крови единоверцев (4:92). Ибн Таймийа не признавал мусульманами монгольских правителей Ирана и Ирака, которые, приняв ислам, отвергали шариат и продолжали жить по закону о династии (*яса*), установленному не Богом, а человеком. Гнев ибн Таймийи обрушивался и на тех мусульман, которые признали власть монгольских правителей, заражаясь от них запретными новшествами и еретическими идеями. Он утверждал, что против отвергающих закон ислама следует вести войну, пусть даже они дважды произнесут формулу веры⁴⁹. Призыв перероентировать джихад с Запада (против христиан) на Восток (против

⁴⁹ Ahmad 1989: 13.

монголов и их подданных-мусульман) кардинально менял традиционный смысл джихада.

Хотя подобные идеи не получили всеобщей поддержки среди мусульманской духовной элиты и рядовых верующих, они породили спор вокруг интерпретаций джихада. Исламским правоведам предстояло найти ответ уже на два вопроса: кто может объявить джихад и против кого он может быть направлен? Отсутствие ясности и разногласия по этим вопросам подрывали стабильность исламских государств, породили раскол и поляризацию уммы, которая погружалась в состояние лиминальности — своеобразную «болезнь роста», сопряженную с перенастройкой целеполагания в рамках доктрины джихада, поиском и корректировкой образа врага, реконструкцией иерархии ценностей и основ самоидентификации личности⁵⁰.

⁵⁰ Зеленов
2019:10—17.

Сегодня, как и в те времена, состояние лиминальности характеризуется одновременным наличием в исламском сообществе нескольких интерпретаций джихада, нередко исключаящих друг друга, что, в свою очередь, связано с двойственным его пониманием.

Дело в том, что максималисты считают приоритетными обязанности мусульманина перед уммой (*фард ал-кифайа*), тогда как минималисты на первое место ставят личную ответственность человека перед Всевышним (*фард ал-айн*). В максималистской трактовке вооруженный (то есть «малый») джихад, будучи объявлен, становится обязанностью мусульманина, не выполнив которую он совершает религиозное предательство. Минималистская же интерпретация открывает перед мусульманином свободу выбора, ответ за который он держит непосредственно перед Всевышним. Таким образом, вопрос о том, придерживаться ли «большого джихада», либо включиться в вооруженную борьбу («малый джихад»), либо, наконец, принять комбинированную трактовку, понимая под джихадом как вооруженную борьбу, так и личное самосовершенствование, стоит перед каждым мусульманином во всем мире. Ориентация на умму требует от него безусловного подчинения рекомендациям признанных религиозных авторитетов (халифа, муфтия, имама и т.д.), тогда как долг перед Всевышним порождает личную ответственность за содеянное.

* * *

Страны условного Запада и близкие им по духу социумы многие столетия руководствовались идеей Платона, согласно которой движение от примитивного порядка вещей к цивилизованному, от провинциального мира к космополитичному, от местного кругозора к глобальному есть движение от частных привязанностей к универсальному разуму⁵¹. Ислам, особенно в его суннитской версии, стоит на антиплатоновских позициях, сохраняясь как партикуляристская вера, допускающая у своих адептов групповые (семейные, родовые, племенные, даже этнические) привязанности, если они не вступают в противоречие с постулатом единобожия — *таухидом*. Исламская умма — это лишь

⁵¹ Платон 2018.

матрица, внешняя оболочка, которая накладывается на многообразные формы партикулярного сознания, как бы аккумулируя частные привязанности ради общего единства⁵².

⁵² См. Коротаев, Исаев и Руденко 2015; Korotayev et al. 2016.

⁵³ Al Afghani 1942.

Основоположник и теоретик панисламизма Джамаль ад-Дин ал-Афгани в работе «Опровержение материалистам»⁵³ утверждал, что единство исламской уммы строится не на отрицании, а на поглощении частных привязанностей, включая этнические и национальные: они не отменяются уммой, а подчиняются ее интересам. Ибн Халдун разработал понятие групповой солидарности (*асабийя*), которое стало важным теоретическим обоснованием сохранения локальных привязанностей. Крупнейший арабо-исламский просветитель XX в. Саты ал-Хусри видел в *асабийе* важный элемент арабского этнического самосознания, эквивалентный европейской национальной солидарности, но гораздо более гибкий и гармонирующий с реальностью⁵⁴.

⁵⁴ См. Ibn Khaldun 1939; Turchin 2003; Korotayev and Khalhourina 2006.

Концепция «людей Писания», органично вплетенная в концепцию джихада, не просто позволяла, но даже предписывала мирное сосуществование мусульман с приверженцами двух других авраамических религий — христианства и иудаизма. Сегодня это может показаться удивительным, но ислам действительно допускал (и допускает) религиозный и этнический партикуляризм в рамках исламского государства — халифата⁵⁵ (разумеется, на определенных условиях, в частности, если между мусульманами и немусульманами-монотеистами заключен соответствующий договор — *акд*).

⁵⁵ См. Maududi 1939, 1968; Abduh 1966; Левин 1988; Фролова 2006; Iqbal 2013.

Иными словами, все исламисты стремятся к установлению планетарной власти шариата. Но одни предлагают начинать с введения шариатского правления в одной стране как первого шага к «исламскому государству», другие же выступают за широкий фронт в борьбе против гегемонии «богопротивного» Запада⁵⁶. Максималисты расходятся с минималистами в вопросе о методах и средствах достижения этой цели в современном мире. В первую очередь их разделяют представления о дозволенных формах джихада — «священной войны» с неверными, а также понимание того, кого считать неверным.

⁵⁶ Левин 2014: 17.

Библиография

Зеленев Е.И. (2016) «Фитна как форма и метод политического протеста в арабских странах» // Саватеев А.Д. и А.Р.Шишкина, ред. *Арабский кризис: угрозы большой войны*. М.: УРСС: 95—122.

Зеленев Е.И. (2019) «Ислам в современной Африке: лиминальность и реисламизация Азии и Африки» // *Азия и Африка сегодня*, № 7: 10—17.

Ибрагим Т.К. и А.В.Сагадеев. (1991) «Джихад» // Прозоров С.М., ред. *Ислам: энциклопедический словарь*. М.: Наука: 66—67.

Исаев Л.М. (2017) «От фитны к сауре: метаморфозы арабо-мусульманских протестных движений» // *Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре*, № 2: 146—156.

Исаев Л.М. и А.Р.Шишкина. (2014) «Соблазненные революции» // *Полития*, № 2: 21—33.

Кирабаев Н.С. (2005) «На путях политико-религиозного догматизма: Ибн-Таймия» // Кирабаев Н.С. *Политическая мысль мусульманского средневековья*. М.: Изд-во Российского университета дружбы народов: 100–144.

Коран / Пер. с арабского В.Пороховой. (2004) М.: Рипол классик.

Коротаев А.В., Л.М.Исаев и М.А.Руденко. (2015) «Формирование афразийской зоны нестабильности» // *Восток*, № 2: 88–99.

Левин З.И. (1988) *Ислам и национализм в странах зарубежного Востока*. М.: Наука.

Левин З.И. (2014) *Очерки природы исламизма*. М.: Институт востоковедения РАН.

Платон. (2018) *Государство*. М.: Эксмо.

Сюкияйнен Л.Р. (2013) «„Арабская весна“ и исламская правовая мысль» // *Право. Журнал Высшей школы экономики*, № 1: 16–37.

Фролова Е.А. (2006) *История арабо-мусульманской философии: Средние века и современность*. М.: Институт философии РАН. URL: <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/2006/Frolova1.pdf> (проверено 5.10.2019).

Abbas Khan A. (2018) «Sir Syed Ahmad Khan and his Pluralistic Vision» // *Pakistan Vision*, vol. 19, no. 2: 106–188.

Abduh M. (1966) *The Theology of Unity*. London: Allen & Unwin.

Abu Yusuf Y. (1938) *Kitab al-radd' ala siyar al-Awza'i* [Refutation of the Moral Teachings of al-Awza'i]. Hyderabad: Lajnat Ihya al Maarif al Numaniyya. (In Arab.)

Ahmad S.B. (1989) «Conversion from Islam» // Bosworth C., Ch.Issawi, R.Savoy, and A.Udovitch, eds. *The Islamic World from Classical to Modern Times*. Princeton: Princeton University Press: 3–25.

Akhtar S. (2012) «Evolution of Syed Akhmad Khan's Religious Thought: A Note» // *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 73: 1012–1015.

Al Afghani J. (1942) *Refutation des Materialistes*. Paris: Paul Geuthner.

Al Banna H. (1978) *Five Tracks of Hassan Al-Banna*. Berkeley. Los Angeles: University of California Press.

Al Bayhaqi A. (1987). *Kitab al-Zuhd al-Kabir* [The Great Book of Asceticism]. Beirut: Dar al-Jinan. (In Arab.)

Al Jazeera. (2008). *Rise of the Muslim Brotherhood*. URL: <https://www.aljazeera.com/focus/arabunity/2008/02/2008525185757654836.htm> (accessed on 18.10.2019).

Bonner M. (2006) *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton: Princeton University Press.

Dekkiche M. (2019) «Mamluk Diplomacy: the Present State of Research» // Bauden F. and M.Dekkiche, eds. *Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies: Studies on Diplomacy and Diplomats*. Leiden, Boston: Brill: 105–182.

Fahmi J. (1979) *Usus al-Taqqadum Anda Mufaqqiri al-Islam fi-l-Alam al-Arabi al-Hadis* [Basis of Progress for the Thinkers of Islam in the Modern Arab World]. Beirut: Al-Mu'assasa al-Arabiyya li-l-Dirasat wa-l-Nashr. (In Arab.)

- Fawaz G. (2005) *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Har-El S. (1995) *Struggle for Domination in the Middle East: The Ottoman-Mamluk War 1485—1491*. Leiden, New York, Koln: E.J.Brill.
- Hillenbrand C. (2009) *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ibn Khaldun. (1958) *The Muqaddimah: An Introduction to History*. New York: Pantheon Books.
- Iqbal M. (2013) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Khadduri M. (1955) *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: John Hopkins Press.
- Korotayev A., L.Issaev, A.Shishkina, M.Rudenko, and E.Ivanov. (2016) «Afrasian Instability Zone and Its Historical Background» // *Social Evolution & History*, vol. 15, no. 2: 120—140.
- Korotayev A. and D.Khaltourina. (2006) *Introduction to Social Macrodynamics: Secular Cycles and Millennial Trends in Africa*. Moscow: URSS.
- Lifintseva T., L.Issaev, and A.Shishkina. (2015) «Fitnah: The After-life of a Religious Term in Recent Political Protest» // *Religions*, vol. 6, no. 2: 527—542.
- Mann S. (1992) «Chaos Theory and Strategic Thought» // *Parameters*, vol. 22, no. 4: 54—68.
- Maududi A. (1939) *Jihad in Islam*. Lahore: Islamic Publication.
- Maududi A. (1968) *The Process of Islamic Revolution*. Lahore: Islamic Publications.
- Qutb S. (1961) *The Milestones on the Road*. New Delhi: Islamic Book Service.
- Rozenhal E. (1965) *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sageman M. (2004) *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Shafraan N. (1961) *Egypt in the Search of Political Stability*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharabi H. (1966) *Nationalism and Revolution in the Arab World: the Middle East and North Africa*. Princeton: Van Nostrand.
- Shishkina A. and L.Issaev. (2017) «From Fitnah to Thaura: The Metamorphosis of the Arab-Muslim Protest Movements» // *Religions*, vol. 8, no. 9: 1—9.
- Smith D. (1966) *South Asian Politics and Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Turchin P. (2003) *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall*. Princeton: Princeton University Press.
- Wahid Y. (2011) *Conceptions of Islamic Education*. New York, Washington: Peter Lang.



ПОЛИТИКА

E.I.Zelenev, L.M.Isaev

DEVELOPMENT OF JIHAD CONCEPT: MINIMALISM AND MAXIMALISM IN ISLAM

Evgeny I. Zelenev — Doctor of Historical Sciences; Professor; Head of the Department of Oriental and African Studies of the National Research University *Higher School of Economics*. Email: ezelenev@hse.ru.

Leonid M. Isaev — Ph.D. in Political Science; Deputy Head of the Laboratory for Monitoring the Risks of Socio-Political Destabilization of the National Research University *Higher School of Economics*; Senior Research Fellow at Peoples' Friendship University of Russia; Research Fellow at the Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences. Email: lisaev@hse.ru.

Abstract. This article discusses evolution of the interpretations of jihad from the angle of two worldview platforms represented in the system of views of intellectuals in the Islamic world — minimalist and maximalist. These platforms differ in their perception of social reality, as well as concepts of truth and justice, which are basic for Islam. Minimalism in general allows critical attitude to the surrounding reality, even in Islamic states, as well as local interpretation of the concepts of truth and justice. Maximalism endorses critical attitude towards reality only in the states where Islamic laws do not apply, and only if approved by the highest religious authorities. Maximalism interprets concepts of truth and justice as universal. In accordance with Islamic moral and ethical norms, both platforms have the right to exist, and the choice between them is an individual matter of every Muslim. As a result, the Islamic communities witness stratification not only of the elite, but also of the Ummah, which is divided into a “systemic” opposition that is ready for a dialogue with the government, and a “non-systemic” opposition that *a priori* excludes the possibility of a dialogue with the government.

According to the authors, the events of the Arab Spring were caused by the spread of the elite's split into the entire Ummah, which created the basis for intra-Islamic tension, which, in its turn, pushed a poorly organized mass of believers into the streets of Arab cities. The authors describe the current stage in the development of the Islamic community as a period of liminality i.e., a structural crisis associated with political and social instability, a change in group and individual forms of self-identification and sharp cognitive dissonance among ordinary believers, coupled with an increasing trend towards re-Islamization in countries of non-canonical Islam.

Keywords: jihad, Islam, liminality, re-Islamization, Arab Spring

References

- Abbas Khan A. (2018) “Sir Syed Ahmad Khan and his Pluralistic Vision” // *Pakistan Vision*, vol. 19, no. 2: 106—188.
- Abduh M. (1966) *The Theology of Unity*. London: Allen & Unwin.
- Abu Yusuf Y. (1938) *Kitab al-radd’ ala siyar al-Awza’i* [Refutation of the Moral Teachings of al-Awza’i]. Hyderabad: Lajnat Ihya al Maarif al Numaniyya. (In Arab.)
- Ahmad S.B. (1989) “Conversion from Islam” // Bosworth C., Ch.Issawi, R.Savoy, and A.Udovitch, eds. *The Islamic World from Classical to Modern Times*. Princeton: Princeton University Press: 3—25.
- Akhtar S. (2012) “Evolution of Syed Akhmad Khan’s Religious Thought: A Note” // *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 73: 1012—1015.
- Al Afghani J. (1942) *Refutation des Materialistes*. Paris: Paul Geuthner.
- Al Banna H. (1978) *Five Tracks of Hassan Al-Banna*. Berkeley. Los Angeles: University of California Press.
- Al Bayhaqi A. (1987). *Kitab al-Zuhd al-Kabir* [The Great Book of Asceticism]. Beirut: Dar al-Jinan. (In Arab.)
- Al Jazeera. (2008). *Rise of the Muslim Brotherhood*. URL: <https://www.aljazeera.com/focus/arabunity/2008/02/2008525185757654836.htm> (accessed on 18.10.2019).
- Bonner M. (2006) *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Dekkiche M. (2019) “Mamluk Diplomacy: the Present State of Research” // Bauden F. and M.Dekkiche, eds. *Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies: Studies on Diplomacy and Diplomats*. Leiden, Boston: Brill: 105—182.
- Fahmi J. (1979) *Usus al-Taqqadum Anda Mufaqqiri al-Islam fi-l-Alam al-Arabi al-Hadis* [Basis of Progress for the Thinkers of Islam in the Modern Arab World]. Beirut: Al-Mu’assasa al-Arabiyya li-l-Dirasat wa-l-Nashr. (In Arab.)
- Fawaz G. (2005) *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frolova E.A. (2006) *Istorija arabo-musul’manskoj filosofii: Srednie veka i sovremennost’* [The History of the Arab-Muslim Philosophy: Middle Ages and Modernity]. Moscow: Institut filosofii RAN. URL: <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/2006/Frolova1.pdf> (accessed on 5.10.2019). (In Russ.)
- Har-El S. (1995) *Struggle for Domination in the Middle East: The Ottoman-Mamluk War 1485—1491*. Leiden, New York, Koln: E.J.Brill.
- Hillenbrand C. (2009) *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ibn Khaldun. (1958) *The Muqaddimah: An Introduction to History*. New York: Pantheon Books.
- Ibragim T.K. and A.V.Sagadeev. (1991) “Dzhikhad” [Jihad] // Prozorov S.M., ed. *Islam: Entsiklopedicheskij slovar’* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka: 66—67. (In Russ.)
- Iqbal M. (2013) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.

- Issaev L.M. (2017) “Ot fitny k saure: metamorfozy arabo-musul'manskikh protestnykh dvizhenij” [From Fitna to Saura: Metamorphosis of the Arab-Islamic Protests Movements] // *Neprikosnovennyj zapas: debaty o politike i kul'ture* [NZ: Debates on Politics and Culture], no. 2: 146–156. (In Russ.)
- Issaev L.M. and A.R.Shishkina. (2014) Soblaznennyye revolutsiej [Seduced by Revolution] // *Politeia*, no. 2: 21–33. (In Russ.)
- Karan* [Quran] / Translated from Arabic by V.Porokhova. (2004) Moscow: Ripol Klassik. (In Russ.)
- Khadduri M. (1955) *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimor: John Hopkins Press.
- Kirabaev N.S. (2005) “Na putjakh politiko-religioznogo dogmatizma: Ibn-Tajmija” [In the Course of Political and Religious Dogmatism: Ibn Taimiyah] // Kirabaev N.S. *Politicheskaja mysl' musul'manskogo srednevekov'ja* [Political Thought of the Muslim Medieval]. Moscow: Izd-vo Rossijskogo universiteta druzhby narodov: 100–144. (In Russ.)
- Korotayev A., L.Issaev, and M.Rudenko. (2015) “Formirovanie afrazijskoj zony nestabil'nosti” [Formation of Afrasian Instability Zone] // *Vostok [Oriens]*, no. 2: 88–99. (In Russ.)
- Korotayev A., L.Issaev, A.Shishkina, M.Rudenko, and E.Ivanov. (2016) “Afrasian Instability Zone and Its Historical Background” // *Social Evolution & History*, vol. 15, no. 2: 120–140.
- Korotayev A. and D.Khaltourina. (2006) *Introduction to Social Macrodynamics: Secular Cycles and Millennial Trends in Africa*. Moscow: URSS.
- Levin Z. (1988) *Islam i natsionalizm v stranakh zarubezhnogo Vostoka* [Islam and Nationalism in the Countries of the Foreign East]. Moscow: Nauka. (In Russ.)
- Levin Z. (2014) *Ocherki prirody islamizma* [Essays of the Nature of Islamism]. Moscow: Institut vostokovedenija RAN. (In Russ.)
- Lifintseva T., L.Issaev, and A.Shishkina. (2015) “Fitnah: The Afterlife of a Religious Term in Recent Political Protest” // *Religions*, vol. 6, no. 2: 527–542.
- Mann S. (1992) “Chaos Theory and Strategic Thought” // *Parameters*, vol. 22, no. 4: 54–68.
- Maududi A. (1939) *Jihad in Islam*. Lahore: Islamic Publication.
- Maududi A. (1968) *The Process of Islamic Revolution*. Lahore: Islamic Publications.
- Plato. (2018) *Gosudarstvo* [Politeia]. Moscow: Eksmo. (In Russ.)
- Qutb S. (1961) *The Milestones on the Road*. New Delhi: Islamic Book Service.
- Rozenthal E. (1965) *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sageman M. (2004) *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Shafraan N. (1961) *Egypt in the Search of Political Stability*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sharabi H. (1966) *Nationalism and Revolution in the Arab World: the Middle East and North Africa*. Princeton: Van Nostrand.

Shishkina A. and L.Issaev. (2017) “From Fitnah to Thaura: The Metamorphosis of the Arab-Muslim Protest Movements” // *Religions*, vol. 8, no. 9: 1–9.

Smith D. (1966) *South Asian Politics and Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Syukiyaynen L.R. (2013) “„Arabskaja vesna“ i islamskaja pravovaja mysl” [“Arab Spring” and Islamic Legal Thought] // *Pravo. Jurnal Vysshej Shkoly Ekonomiki* [Law. Journal of the Higher School of Economics], no. 1: 16–37. (In Russ.)

Turchin P. (2003) *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall*. Princeton: Princeton University Press.

Wahid Y. (2011) *Conceptions of Islamic Education*. New York, Washington: Peter Lang.

Zelenev E.I. (2016) “Finta kak forma i metod politicheskogo protesta v arabskikh stranakh” [Fitna as a Form and Method of the Political Protest in Arab States] // Savateev A. and A.Shishkina, eds. *Arabskij krizis: ugrozy bol'shoj vojny* [Arab Crisis: Threats of the Big War]. Moscow: URSS: 95–122. (In Russ.)

Zelenev E.I. (2019) “Islam v sovremennoj Afrike: liminal'nost' i re-islamizatsija” [Islam in Contemporary Africa: Liminality and Re-Islamisation] // *Azija i Afrika segodnja* [Asia and Africa Today], no. 7: 10–17. (In Russ.)