

## ПРОБЛЕМИ ВІЙНИ У ПРАЦЯХ МУСУЛЬМАНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ ХХ СТОЛІТТЯ

Ісламська концепція війни була здавна предметом розгляду відомих мусульманських теологів та правників, які прагнули однозначно викласти її доктрини та витлумачити суперечливі твердження Корану та хадисів. Умовам ведення джихаду, вимогам до його оголошення, етичними принципам джихаду приділяли увагу у своїх працях відомі в мусульманському богослов'ї учені Аль-Шайбані, Аль-Шафі'ї, Ібн Рушд, Ібн Таймія та інші. Проблема багатозначності мусульманського трактування війни полягає в різновекторності його трактування за Шаріатом: "харб" у значенні "війна як ведення бойових дій, відсутність миру", "газават" – у значенні "набіг", "воєнний похід" і "джихад" у значенні, перш за все, "зусилля" та "боротися, йдучи шляхом Бога". Поступово поняття "джихад" еволюціонувало. Деякі ісламські мислителі концентрувалися виключно на воєнному аспекті джихаду, дехто, як, наприклад, Ібн Рушд, підводив економічне підґрунтя під закони війни, розробляв систему прийомів, за якими можна вирішувати спірні питання із представниками інших релігій, доводив економічні переваги миру. Деякі мислителі тлумачили, хто і за яких умов є ворогом, як поводитися із переможеним ворогом, в той час як дехто, як, наприклад, Ібн Таймія, трактували поняття джихаду як духовний релігійний термін, що означає любов та відданість Богу.

У ХХ столітті поняття "джихад", як і сама воєнна концепція ісламу, було переосмислене в працях мусульманських мислителів, що знайшло своє відображення в переоцінці окремих пріоритетів у проблемах війни, в підходах до збройного протистояння та його оцінках лідерами як релігійних, так і політичних ісламських організацій. Поштовхом до трансформації концепції війни в ісламській теологічній думці була низка соціальних потрясінь в усьому світі на початку ХХ століття. Першим, хто підкреслив революційну природу ісламу взагалі, а джихаду відвів центральну роль в житті мусульманина, був пакистанський вчений Маулана Абул-Ала Маудуді (1903-1979). За Маудуді, "джихад" являє собою частину всезагального захисту ісламу й означає боротьбу до останньої краплі крові. Захист ісламу... це – своєрідний тест на відданість ісламу для віруючих".<sup>1</sup>

\* Асистент кафедри політології та соціології Національного аграрного університету.

<sup>1</sup> Аллама Абу Аль-Аля Аль Маудуді. Основи іслама. – М.: ПК «Сантлада», 1992. – С.70.

Мислитель обґрунтовує формулу про те, що *джихад* – це прояв революційної боротьби, доведеної до найвищого напруження. При всій войовничості такого радикального визначення джихаду, слід усвідомити, що подібне переосмислення релігійного терміну складалося під впливом революційної романтики, і такі слова, як "боротьба" розширювали своє вживання в контекстах на зразок "боротьба за мир" чи "боротьба за досягнення". Слова *боротьба* і *джихад* не обмежуються лише мілітарним значенням, хоча останнє і не відкидається: "Людина, яка докладає своїх фізичних і духовних зусиль або використовує своє багатство на шляху Аллаха, залучається до джихаду. Але мовою Шаріату це слово вживається для війни, яка ведеться в ім'я Аллаха проти тих, хто є ворогом ісламу".<sup>1</sup> Формою джихаду, за Маудуді, є і "зміна поглядів людей та підготовка їх до революційного виступу через промови та статті", і "заміна старої тиранічної суспільної системи та встановлення нового справедливого ладу життя силою меча", і "використання усіх сил заради цієї справи – революційної боротьби".<sup>2</sup> На думку пакистанського теоретика, революційність є невід'ємною та питомою рисою ісламу, оскільки для мусульман терпіти й страждати під правлінням несправедливої держави є, фактично, відмовою від ісламу. У такому разі джихад має своєю метою встановлення "ісламського ладу в державному правлінні" через знищення "неісламського ладу".<sup>3</sup> Ісламський джихад, пише далі Маудуді, є і **наступальним** і **оборонним**, якщо ці терміни можна застосувати до руху, що прагне замінити опозиційну ідеологію та встановити систему правління, що заснована на власній ідеології. Про наступ та оборону території не йдеться в цьому контексті. Джихад є **наступальним**, бо мусульманська партія нападає на правління опозиційної ідеології, і **оборонним**, бо мусульманська партія обмежується захопленням державної влади з метою захисту принципів ісламу... ця партія не нападає на домівки опозиційної партії, але атакує принципи опонента. Мета такої політичної атаки полягає все ж не в тому, щоб примусити опонента відмовитися від своїх принципів, а в тому, щоб скинути уряд, який їх підтримує".<sup>4</sup>

Отже, для Маудуді джихад – складне і комплексне поняття: "Найбільше напруження зусиль у підтримці важливої справи" – це

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Цит. за: Sayyid Abu'-A'la Mawdudi. Jihad fi Sabilillah (Jihad in Islam). Translated by K.Ahmad. – UK: Islamic mission, 1997.

<sup>3</sup> Цит. за: Абу Аль-Аля Аль-Маудуді. Ислам сегодня.: М., 1992.

<sup>4</sup> Sayyid Abu'-A'la Mawdudi. Jihad fi Sabilillah (Jihad in Islam)... – P. 14.

фактично заколот з метою зміни влади, хоча й не через пряме застосування сили до опонентів. Маудуді наголошує, що джихад - це, *насамперед, війна, щоб виконати волю Аллаха* проти тих, хто заважає і є "ворогом ісламу". Останніми пакистанський мислитель вважав, *насамперед, правителів мусульманських держав, вихованих на західних цінностях, а відтак чужорідних для ісламського світу.*

Серед опонентів Маудуді в підході до оцінки джихаду можна назвати єгиптянина Махмуда Шалтута (1923-1963). Великий авторитет з питань Шаріату, Шалтут розглядає проблематику поняття "джихад" у своїй книзі "Коран і боротьба" (Аль-Коран ва аль-Кітал), опублікованій в 1948 році. В його інтерпретації відзначається оборонна природа джихаду і його мирні форми. На думку Шалтута, іслам не можна поширювати примусом, його треба "вільно і мирно прийняти серцем". Він стверджує, що *немає ніякого виправдання для поширення ісламу мечем чи внаслідок битви та насильства.*

Новим у працях Махмуда Шалтута було те, що він звертався не до аналізу, а до синтезу аятів про війну в Корані. Цей метод полягає у підборі всіх аятів, що стосуються певної теми (наприклад, воєнної тематики), та їх подальшому аналізу в їх взаємозв'язках. Тоді стає зрозумілою ідея цих віршів і ті правила та закони, які з них випливають. Так можна уникнути невластивої для цих віршів інтерпретації, яка часто траплялася при граматичному, історичному, стилістичному, правовому та філософському підході до трактування смислу аятів. Шалтут наголошував на відповідальності примирення ворогуючих сторін, якщо війна й дозволена, то тільки для відновлення справедливості. Коли в Корані йдеться про війну між мусульманами й немусульманами, то при цьому пояснюються і причини, які призвели до цього, і мета цієї боротьби, і досягнення умов, за яких її необхідно припинити, і обов'язкові приготування мусульман до битви, і необхідні застереження проти її несподіваного початку. Шалтут звертає увагу на те, що Коран торкається і суміжних питань, зокрема таких, як припинення війни і перемир'я, а також укладання мирних угод. Перші "аяти битви", вважає Шалтут, надто зрозумілі. Вони не містять жодної присутності релігійного примусу. Навпаки, ці вірші засвідчують: війни в людському суспільстві є одним із Божих принципів творіння, невідворотних для збереження порядку та для продовження цивілізації. Провівши ретельне дослідження всіх віршів Корану і, зокрема тих, що стосуються битви, єгипетський теолог робить висновок: *жодний вірш у Корані не підтримує думку, що метою*

*битви є навернення до ісламу.*<sup>1</sup>

Якщо позиція Махмуда Шалтута в оцінці джихаду тяжіє до полюсу мирного, оборонного витлумачення, то позиція його співвітчизника, єгипетського вченого ХХ ст. Саїда Аль-Кутба (1907-1966) протилежна і визначає джихад як всеохоплюючу війну. Слідом за Маудуді Аль-Кутб прагне пробудити ісламську свідомість у своїх соратників і підняти їх на боротьбу не лише із зовнішніми силами та їхніми впливами, але й із "внутрішніми ворогами", наголошуючи на аспекті "*кітал*" (боротьби) у джихаді, а не на його мирних формах. Трактування Аль-Кутбом концепту "джихад" виходить із погляду, що іслам – це остання "призначена" Богом релігія, яка встановлює стандарти для всіх часів і народів – як у часовому, так і в географічному вимірі. Оскільки іслам є посланням усьому світові, то всі народи повинні або прийняти його, або примиритися з ним. За Аль-Кутбом, якщо хтось загрожує вільному віросповіданню, то для ісламу стане обов'язковим прийняти цей виклик і не відступати поки того, хто загрожував, не буде вбито або він не проголосить своє підкорення. Тому обов'язком мусульман стає застосування сили, щоб звільнити народи землі від ворогів ісламу.<sup>2</sup> На думку Аль-Кутба, причина джихаду полягає в природі головної ідеї ісламу та в тих реальних умовах, в яких перебувають людські суспільства, а не просто в необхідності оборони, яка може бути тимчасовою і географічно обмеженою. Аль-Кутб звинувачує мусульманських учених, які тлумачили джихад як оборонну війну, у тому, що на них вплинули праці західних сходознавців: "Ті, хто говорить, що ісламський джихад існує лише для захисту ісламської батьківщини, применшують велич ісламського способу життя".<sup>3</sup> Аль-Кутб запевняє, що джихад не є оборонним; *джихад треба тлумачити згідно з динамічним характером ісламу*, що з самого початку був спрямований на те, щоб привнести поклоніння Богу в життя людей і державний устрій. Факт, що мусульмани утримувалися від боротьби в перший період поширення ісламу, був стратегічним кроком, а не фундаментальним принципом. Але щойно умови змінилися, самий концепт джихаду трансформувався з оборони на рух звільнення людства по всій землі. Таким чином, за цією радикальною позицією, *ісламський джгаад - це*

<sup>1</sup> Цит. за: Peters R., Steiner R. Jihad in classical and modern islam.: Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996. – С. 77.

<sup>2</sup> Цит. за: Sayyid Qutb. Islam and Peace. – Cairo: Dar al-Shuruq, 1988.

<sup>3</sup> Цит. за: Коровиков А.В. Сейид Кутб – ідеолог ісламського екстремізму. // Релігійна міра. Історія і сучасність. Ежегодник. – М., 1987. – С. 120-135.

не тимчасова фаза, а постійна боротьба із системами "джахаліія", і мусульманам визначено виступати на поле бою, брати політичну владу в свої руки та встановлювати правління Бога на Землі; *джихад* – це практичне питання, його не слід полишати, аж поки релігія не буде очищена для Аллаха.

Кутбове тлумачення джихаду не має нічого спільного із твердженням про іслам як про релігію, що може мирно співіснувати якщо не із політеїстами, то, принаймні, з людьми, які вірять в єдиного Бога. Його інтерпретація джихаду йде врозріз із самою суттю Божого послання – встановити мир, справедливість і спокій на Землі через співпрацю, взаєморозуміння і толерантність. У Корані говориться: "Віруючі (мусульмани), іудеї, християни та сабії – усі, хто вірить у Бога і в останній день, і чинять добро – всі вони будуть нагороджені Богом. їм нема чого боятися чи про щось жаліти (2:62). І якщо за Кораном не можна втручатися в Божий порядок і узурпувати Божу владу, то, відповідно, не можна й погодитися із тлумаченням джихаду за Аль-Кутбом. Він бере на себе сміливість визначати, що є єдино правильним для мусульман, і хоче вести їх тим шляхом, де *джихад* означає боротьбу проти інших упродовж усього життя із спустошливими наслідками не лише для самих мусульман, а й для всього людства в цілому. Результатом цього буде тотальна руїна. Праці Кутба справили руйнівний вплив на стабільність деяких мусульманських країн, зокрема Єгипту, оскільки гаслами богослова керувалися ті, хто поглибив в ісламі розкол і хто стояв за створення екстремістських ісламських угруповань. Сучасні лідери мусульманських радикалів використовують риторику Кутба з теми джихаду у власних цілях, що створює по суті миролюбній релігії потворний та невластивий їй образ войовничого ісламу.<sup>1</sup>

У руслі поглядів Аль-Кутба створилася ідеологія сумнозвісного руху "Талібан", одним із керівників якого був Шейх Омар Абдул Рахман - єгипетський радикальний теоретик ісламу. У своїй книзі "Сучасні правителі та іслам: вони мусульмани чи ні?",<sup>2</sup> яка має дати відповідь, хто є справжнім мусульманином, Шейх Омар розмірковує над різними аспектами теорії джихаду у зв'язку із усуненням несправедливих правителів. Книга обґрунтовує повстання проти цих правителів. Політична ситуація у світі на момент написання книги диктувала бунтівний тон цієї праці. У мусульманських країнах, таких,

<sup>1</sup> Esposito J. L. The Islamic Threat. Myth or Reality? - New York. Oxford, 1999.

<sup>2</sup> Omar Abdul Rahman Shaykh. The Present Rulers and Islam. Are they Muslims or Not? - London, 1990.

як Єгипет, прозахідні неоколоніальні владні структури підтримують уряди, які сприймаються народом як нав'язані мусульманам ззовні з метою збереження західної гегемонії, західного впливу, західних законів і менталітету, ворожих ісламу. Неодноразово Шейх Омар висловлює в своїй книзі прихильність до погляду, що каліфів слід позбуватися скрізь і завжди, де цьому є виправдання, навіть якщо це призводить до *фітна* – порушення цивільного порядку.

Вислови шейха Омара Абдель Рахмана, зокрема на зразок "Джихад і вбивство – це голова ісламу; позбутися цього – все одно, що відтяти ісламові голову", стали причиною не лише політичних, але й ідеологічних дискусій серед визнаних мусульманських теологів, бо вони оцінюються частиною мусульман як ересь. Шейх Омар виклав основи боротьби в мусульманській країні з урядом і правове, з його погляду, виправдання такої боротьби. Ідею скинення уряду він здійснив на практиці, коли таліби захопили владу в Афганістані.

Підсумовуючи розглянуті вище погляди на війну в сучасному ісламі, спробуємо відповісти на питання, як ісламський закон витрактовує сучасне ведення війни. Закон війни в ісламі в багатьох відношеннях цивілізований, беручи до уваги, що йому більше 1000 років. Основні правила ісламського закону залишаються сьогодні тими самими, що й раніше, за тим лише винятком, що масштаб бойових дій тепер більший, а сучасне озброєння і військове устаткування є більш руйнівним, ніж раніше. **Ісламське законодавство й досі не дозволяє мусульманам воювати з народом, який не воює з ними, використовувати вогонь (бо це є прерогативою Бога), воювати з цивільними (хто не бере участі в бойових діях).** Останнє положення має забороняти використання зброї масового знищення тому, що при її застосуванні в будь-якому випадку не можна уникнути жертв серед цивільного населення. Аятолла Телаккані, один із найбільш яскравих філософів, що надихали Іранську ісламську революцію 1979 р., включив *торгівлю зброєю* до найбільш шкідливих форм торгівлі, що є забороненими (харам) для мусульман.<sup>1</sup> Але, незважаючи на це, мало хто з лідерів мусульманських країн може уникнути того тиску, хабарів, залякувань, які використовуються заради того, щоб більшу частину національних бюджетів було витрачено саме на придбання недешевої іноземної зброї. Лідери цих країн вимушені йти на це, щоб бути повноцінними учасниками міжнародних торговельних відносин (ОАЕ), або віддячуючи за гуманітарну допомогу з боку розвинутих

<sup>1</sup> Teleqani, Sayyid Mahmud. Society and Economics in Islam: Features of Islamic Economics, translated by R.Campbell. – California: Mizan Press, 1982.

країн Заходу (Судан).

Ми розглянули погляди на війну найвидатніших ісламських мислителів ХХ ст., праці яких справили найбільший вплив на генезу сучасного тлумачення джихаду. Можемо зробити висновок, що в умовах ХХ ст. ісламська концепція війни трансформувалася внаслідок ряду чинників. По-перше, це низка національно-визвольних рухів, що не обминула мусульманські держави і, фактично, змусила мислителів шукати обґрунтування насильству всередині мусульманських громад. По-друге, це науково-технічний прогрес, винайдення і можливість застосування нових видів озброєнь, що стало для мусульман дилемою, оскільки, за Шаріатом, використання вогню у битві є прерогативою Бога. По-третє – це поява радикальних екстремістських течій в ісламі, діяльність численних організацій, що заявляють про "очищення ісламу", а насправді використовують насильницькі засоби для здійснення своєї мети. Тому тепер, можливо, більше, ніж раніше, іслам потребує свого утвердження не через силу та насильство, а через діалог, довіру і взаємодію. Тлумачення джихаду деякими прибічниками радикальних поглядів, наприклад, Аль-Кутбом, швидше завдає шкоди мусульманам, перешкоджаючи їм знайти спільну мову із представниками інших релігій і жити в мирі й гармонії у світі з безліччю народів різних віросповідань.

*В.І. Лубський\**

*І.В. Куліш\*\**

## **СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНІ ТА ПОЛІТИЧНІ ДЖЕРЕЛА ВИНИКНЕННЯ ІСЛАМСЬКОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ**

За останні 30 років зростання ролі політичного ісламу привернуло увагу з боку як засобів масової інформації, так й академічної науки. Незважаючи на те що йому дають різні назви, зокрема такі як "ісламський фундаменталізм", "войовничий іслам", "політичний іслам", проте все це зумовлюється тим, що певна тенденція в ісламському русі набуває дедалі більшого впливу в питаннях політики та безпеки в глобальних масштабах. Вирішальним моментом у цьому було скинення в 1979 р. прозахідної шахської монархії в Ірані і

\* Завідувач кафедрою Київського національного університету імені Т.Шевченка, доктор філософських наук, професор.

\*\* Співробітник посольства України в Єгипті, кандидат філософських наук.