

## СМЕНА ТИПОВ МЫШЛЕНИЯ В ПРОЦЕССЕ «ВЕЛИКОГО ДЖИХАДА» В ИСЛАМЕ



**БИЛАЛОВ**

**Мустафа Исаевич,**

д-р филос. наук, проф., зав. каф.  
онтологии и теории познания,  
Дагестанский гос ун-т, ФБГОУ ВПО  
«Дагестанский государственный  
университет».  
(367000, Россия, Республика Дагестан,  
г. Махачкала, ул. Лёвина, 31-а).  
E-mail: mibil@mail.ru

**Аннотация.** Сегодня актуален поиск причин меж- и внутриконфессиональных конфликтов, в особенности в исламском мире. В статье осмысливаются интеллектуальные истоки внутренних противоречий в сложной системе ислама и его философии. Вывод: одной из интеллектуальных причин разногласий в исламе, способных вызвать экстремистские устремления, могут быть противоречия между иррационалистическим и рационалистическим типом мышления в теоретическом осмыслении верующими основ самого ислама. Предлагается вывести осмысление данного вероучения в ключе, который позволит мусульманину стать на позиции мировоззренческого плюрализма и толерантности.

**Ключевые слова:** «великий джихад», тип мышления, иррациональное, рациональное.

УДК 94(5):297

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-167-182

Осмысление истоков, корней и причин экстремизма и терроризма в современном обществе в науке и философии предстает как глобальная проблема, в рамках которой ныне все чаще изучается ислам как сверхсложная многофакторная система. Пытаясь разобраться в отсталости относительно Запада и противоречиях огромного исламского мира, мусульманские интеллектуалы в качестве причины называют и турецкие притеснения времен Османской империи, и экономическую отсталость, связывая ее с неудачными попытками с помощью западной культуры и технологии модернизировать арабский регион, и идеологическую и военную агрессию глобального либерализма. Но, на наш взгляд, в исследовании этой проблемы эффективен испытанный диалектический метод, направляющий поиск причин и препятствий для прогресса исламского мира не вне его, а внутрь самой этой сложной системы. Эта идея возобладавала ныне даже в самом мусульманском духовенстве — в его верхних эшелонах от восприятия собственной цивилизации и культуры как самоценной и самодостаточной наметился поворот к ее критическому осмыслению.

Исламские богословы все больше обращают внимание на такие внутренние причины внутриисламских конфликтов, как рост активности экстремистских организаций, появление ИГИЛ (так называемого «Исламского государства» — запрещённого в РФ движения), подчеркивая в первую очередь тиранию, диктатуру, авторитаризм, экономическую отсталость, безработицу, бедность, коррупцию в самих исламских странах<sup>1</sup>. Эти факторы из разряда поверхностных — тех, что «на виду». Но исламские интеллектуалы углубились в самые исторические истоки своей религии, усматривая в ней значимые противоречия как основу для современных конфликтов, и призывают мусульман «отказаться от самолюбования, восхищения своей самобытностью и посмотреть на себя через призму интернациональной, универсальной цивилизации, увидеть свое отставание, которое может быть преодолено только через «революцию» — в соответствии с Кораном изменить состояние души, сознание, совершить тем самым «великий джихад» (который как более важный религиозный акт противопоставляется политическому «джихаду»). Только так возможно новое арабское возрождение, «новая нахда», считает ал-Джабири<sup>2</sup>.

Однако критическая самооценка исламского мира имеет свои уровни, и поиск глубинных детерминантов противоречий и кризиса исламской идеологии и политики — задача скорее философская, нежели богословская. В данной статье эту задачу мы связываем отчасти с осмыслением существа «великого джихада», «новой нахды» и в решении ее придерживаемся направления, перспективность которого обозначил шейх Равиль Гайнутдин, рассматривающий ситуацию в исламе через призму универсальной цивилизации с выявлением в ней роли типа мышления. Говоря о новых вызовах и причинах кровавых конфликтов в мире, Председатель Духовного управления мусульман РФ высказал убеждение, что они имеют «ценностную и цивилизационную природу», в том, что «стал формироваться тот самый антропоцентричный тип мышления с присущим ему индивидуализмом, эгоцентризмом, гедонизмом, ориентацией на материальный мир, проповедничеством стяжательства и обогащения во имя личных целей, стиранием культурного разнообразия, унификацией человечества, наконец, кризисом духовности»<sup>3</sup>. Нам представляется, что этому антропоцентричному типу мышления, господствующему в европейской цивилизации, мусульманские богословы и теологи ныне и противопоставляют

<sup>1</sup> Мухиддин аль-Карадаги А. Политические и экономические проблемы уходят корнями в морально-нравственный кризис // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 15–16.

<sup>2</sup> Фролова Е. А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 11–18.

<sup>3</sup> Гайнутдин Р. Миссия религии — открытие и познание Бога в сердце современного человека // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 24.

«великий джихад» как революционный духовный религиозный акт. Если так, то критика «антропоцентричного типа мышления» предполагает выработку альтернативной мыслительной стратегии в рамках «великого джихада», означающего изменение состояния души, религиозного сознания, реализации интеллектуально-философского акта единения мусульман в соответствии с Кораном.

С необходимостью выработки нового типа мышления как ведущего компонента всего комплекса религиозных усилий по совершенствованию «революции», «великого джихада», если даже и будут солидарны все идеологические и политические направления ислама, то вряд ли они вложат в эту выработку новой мыслительной стратегии одинаковые смыслы. В данной статье мы предлагаем свою смысловую версию, исходя из анализа сложившихся в исламе и его философии познавательных традиций, на которых были основаны толкования Корана и всей сути ислама. Нам думается, взаимообогащение этих традиций, интеграция или синтез их достоинств — путь к выработке эффективного типа мышления как для методологии осмысления современной культуры и цивилизации, так и для единения различных направлений ислама.

При всей революционности «великого джихада»<sup>1</sup> он должен сохранить преемственность традиций, вот почему современный вектор эффективной стратегии теоретического осмысления мусульманской религии должен быть исторически детерминирован. Как известно, ислам и его философию издавна питают истоки по крайней мере двух идейных течений — исламской духовности и мистицизма ал-Газали, с одной стороны, и рационализма Ибн Сины — с другой. Причем эти истоки не столь отдаленные, в них аккумулированы относительно противоположные интеллектуальные тенденции нескольких первых веков ислама. И во многом онтологические и гносеологические (выражаясь языком философии) проблемы внутриисламской мысли сохраняют свои традиционные противоречия. По нашему мнению, водораздел проходит между противоположными положениями суфизма и ортодоксального ислама, под которым мы в данном случае понимаем преимущественно суннизм.

Малоисследованный и трудноосмысляемый панентеизм суфизма накладывает особый отпечаток на его концепцию познания, объектом которого оказывается Бог, с которым тождественно Бытие — единое и единственное первоначало, присутствующее во всех вещах

---

<sup>1</sup> Разделяя подходы исследователей относительно неоднозначности толкований понятия «джихад» в исламе (см.: *Хайретдинов М. З.* Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: Медина, 2014; *Бабаев Ф. М.* Джихад как феномен в исламе // *Исламоведение*. 2009. № 1. С. 40–49; *Баширов Л. А.* Ислам о войне и мире // *Государство, церковь, религия в России и за рубежом*. 2011. № 2. С. 186–202), здесь автор применяет его в значении духовного самосовершенствования.

(вуджудизм Ибн Араби). В теоретических «выжимках» суфизма доминируют гносеологические и этико-эстетические идеи; в их терминах пояснения получают даже онтологические аспекты суфизма. Вуджудисты указывают на стремление некоего надмирового Абсолюта, называемого Сущностью (*аз-зам*), Реальностью (*ал-хакк*), Единством (*ал-ахадийа*), к самолицезрению и самопознанию, что в духе панентеистски радикального отхода от монотеизма ортодоксального ислама, хотя некоторые специалисты по исламу говорят не о панентеизме, а о пантеизме, причем как имманентной черте и калама, и фалсафы, и суфизма<sup>1</sup>. Не вдаваясь в существо этого спорного вопроса, попробуем обозначить особенность гносеологии суфизма, чтобы выстроить мыслительную стратегию соответствующего субъекта познания.

Метафизические вопросы, в том числе вопросы познавательной культуры, далее поясняются в терминах наиболее развитой суфийской концепции — концепции совершенного человека. Атрибуты божественного совершенства, пребывающие во Вселенной в дискретном состоянии, обретают свое единство и совершенство только в человеке. Затем мы обнаруживаем идею (отшлифованную много веков спустя Гегелем), что лишь в «совершенном человеке» (*ал-инсан ал-камил*) Абсолют познает себя во всей полноте, т. е. в его самопознании, или самоосознании человек обретает подлинный образ мира. Причем если религиозное сознание в целом и ислам в особенности не допускают постижимость Бога, то суфизм в своих радикальных формах допускает слияние субъекта с объектом и таким образом постижение его в собственной сути. Ортодоксальное мусульманское учение о Боге сводится к тому, что Бог выше всякого ощущения и познания. Любое создание, даже достигшее в своем совершенстве высшей ступени, не может Его постичь. Суфийское учение отрицает это положение ортодоксального ислама. Человек, являющийся частицей (*джуз 'ун*) Бога (*куллюна*), стремится к слиянию с Ним, так же как «все вещи возвращаются к своей основе». Таким образом, если ортодоксальный ислам неявно отгораживает постижение Бога от человеческого познания, то в суфизме они предстают как единый процесс субъект-объектных отношений. Здесь есть вполне объяснимое соответствие между онтологией и гносеологией суфийской философии благодаря ее панентеизму, совпадению объекта постижения (Бога) и объекта познания (мира).

Суфизм усиливает в познании личностное начало верующего, проходящего шариат, тарикат и хакикат и в состоянии фана обретающего в результате испытаний, изнурительных сомнений, внутреннего отчаяния особую веру, *иман*, и истинную уверенность. Как пишет Е. Фролова,

<sup>1</sup> См.: *Ибрагим Т. К.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // *Ишрак*. 2010. № 1. С. 284–299.

суфийский совершенный человек обретает новый тип веры и знания, в отличие от обычного мусульманина, бездумно вручающего себя Аллаху. Такая вера «предполагала совершенно иную личностную структуру — человека, сознательно выбирающего трудный путь обретения особого рода чувственного, интеллектуального наслаждения»<sup>1</sup>. Таким образом, различия, доходящие до противоречий в познавательных культурах суннизма и суфизма, зафиксированы и в ключевой единице религиозного сознания — вере. Вера в суфизме не авторитарна, не опирается на Божественное откровение, а скорее является следствием субъективной, выстраданной, эмоционально-экстатической уверенности, результатом индивидуального озарения и мистической интуиции<sup>2</sup>. В то же время интуитивистская концепция религиозной веры «менее иррациональна» и считается даже интеллектуальным направлением в толковании религиозного опыта. В продолженной в Средневековье дилемме «разум–вера» суфизм отнюдь не скатывается к игнорированию роли разума в религиозном познании, тогда как «сторонники антиинтеллектуального направления стремятся очистить религиозный опыт от малейших наслоений познавательной деятельности»<sup>3</sup>.

Однако в этом вполне современном гносеологическом тезисе о характере веры и ее роли в познании суфизмом опять-таки допускается вышеуказанное слияние субъекта с объектом и, как следствие, постижимость Бога, что фундаментальным мусульманством в целом воспринималось как радикализм. Такое богохульство не только отдаляло суфизм от ортодоксального ислама, но сеяло раздоры между его адептами. Показательно в связи с этим знаменитое изречение известного суфия X в. ал-Халладжа: «Я — истина», за которое его подвергли жестокой казни. После этого появились более осторожные рассуждения суфиев. Человек — не абсолютная истина, а только ее частица, и не совершенен, как Бог, но причастен к абсолютному совершенству. Тем не менее суфизм наделяет человека не свойственной для религиозных систем способностью обладать истиной, на что не претендует, исходя из этимологии этого слова, даже философия, которая есть лишь любовь к мудрости и истине — только стремление к ней.

Какой вывод мы бы сделали из этого весьма краткого исторического экскурса в гносеологию суфийской философии? Субъект познания здесь предстает во всей полноте своих человекообразностей, его возможности, в отличие от субъекта ортодоксального ислама, не ограничены

<sup>1</sup> Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учебное пособие. М., 2006. С. 64.

<sup>2</sup> Биалов М. И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М.: Academia, 2003. С. 128.

<sup>3</sup> Сергеев М. Что такое религия? Размышление о природе религиозного опыта // Вестник РФО. 2003. № 4. С. 120.

разумом, точнее, ограниченностью разума. Его субъектные составляющие обогащаются озарением, мистической интуицией, неавторитарной верой и тому подобными иррациональными потенциями. Можно, таким образом, считать, что одной из интеллектуальных причин разногласий в исламе, способных спровоцировать экстремистские устремления, могут быть противоречия между иррационалистическим и рационалистическим типом мышления в теоретическом осмыслении верующими основ самого ислама. Вот почему сегодня в рамках новой возрожденческой мысли в арабской и всей мусульманской философии предпринимаются попытки сочетания строгой рассудочно-разумной рациональности с иррациональными элементами познания, что соответствует новациям в современной познавательной культуре. Такое сочетание позволит оценить содержательное и методологическое богатство ислама как живого и развивающегося внутренними противоречиями, флуктуациями и бифуркациями синергетически сложного духовного организма. Очевидно, что «великий джихад» возможен только единым порывом, совместной революцией сознания всех мусульман независимо от течений и направлений. Эта революция предполагает, по крайней мере, синтез рационалистической и иррационалистической тенденций в познании, признание интеллектуальных достоинств суфизма как общеисламских, как неотъемлемой части «арабского разума». Вот почему именно в контексте широко дискутируемых в современной мусульманской философии вопросов возрождения арабов наметилась тенденция — отход от радикальной рационалистической настроенности периода возникновения возрожденческой мысли XIX в. и обращение к нерациональной основе познавательной культуры. По мнению одного из виднейших философов второй половины XX в. — Мухаммада Абид ал-Джабири, прежний «арабский разум» потерпел неудачу в деле нового возрождения, и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый, критический рационализм<sup>1</sup>.

Эта задача должна решаться в контексте известных трансформаций в современной эпистемологии и гносеологии — перехода от классических версий, основанных на целевой рациональности, к теоретико-познавательным идеям неклассики и постнеклассики, к ценностной рациональности постмодерна. Эклектизм его методологии предполагает возврат («вечное возвращение» Ницше) и актуализацию, казалось бы, отживших и архаичных традиций. Но суфизм предлагает весьма эффективные ныне приемы, методы, средства, традиции, вытекающие из иррациональных способностей субъекта познания. Суфийское мыслительное наследие выделено ал-Джабири еще в языческом арабском разуме,

<sup>1</sup> Фролова Е. А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 16.



в эпистемологической культуре арабов, как суфийское откровение. Исламская эпистема (или «исламский разум») не устранила джахилийскую, но современная новая «нахдийная» система должна осуществить поворот в сторону нового, постмодернистского разума, включающего себя в переосмысленном рационализме в содержание веры, веры-иман, исходящей от живого первоначального текста. И здесь важна роль суфизма, его неавторитарно толкуемой веры, богатства нерациональных и иррациональных средств познания и т. п.

Как известно, во всех вышерассмотренных противоположных водах ортодоксального ислама и суфизма их адепты ссылаются на Коран. Современный арабский философ М. Аркун задается вопросом: как выработать основы ислама, понять корни веры и фикха и обосновать через них истину — будь то религиозную, научную, философскую, моральную, политическую или социальную, и сталкивается с кораническим фактором — с каноническим текстом. Выражая точку зрения М. Аркуна, Е. Фролова рассуждает, что если отставить в сторону проблему текста как богооткровенного, признав его незыблемость, то возникает вопрос о том, что же такое «исламская традиция», о ее единстве для всех мусульман. Поскольку текст Корана далеко не всегда ясен даже его знатокам, и большинство неграмотных арабов читать Коран не могут, не говоря о неарабских мусульманах, постольку Священная книга превращается в идола, а верование создается на основе *народных традиций*, формируется проповедующими религию муллами, компетентность которых не всегда высока. Выясняется, что обычное верование рядового мусульманина очень примитивно и позволяет политикам и религиозным идеологам манипулировать людьми, подчинять их своим корыстным целям. Появляются чуждые учению самого Мухаммада культы святых, вера в чудеса и прочие подобные наслоения. По мнению Е. Фроловой, чтобы «устранить стену, стоящую между верующими и Книгой, помочь понять содержание, смысл учения Мухаммада, была признана возможность перевода Корана с арабского на другие языки. Однако наряду с этим в последние десятилетия усилилась тенденция к сохранению статуса арабского языка как единственного языка Корана»<sup>1</sup>.

Проблема языка Корана гораздо глубже, чем кажется на первый взгляд. Дело не только в сложности языка Священной книги, что является предметом герменевтических исследований. А. В. Смирнов настаивает на коренной инаковости арабского и греческого языков, которой обусловлены инологичность «процессуального» и «субстанциального» типов мировоззрения и различие между ними, разрушающие

<sup>1</sup> Фролова Е. А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 17.

«универсальность философского разума». По его мнению, «арабо-мусульманская культура демонстрирует опыт целостного выстраивания мышления на основаниях процессуальности с той же последовательностью, с какой субстанциальность остается основанием для западного мышления»<sup>1</sup>. Против этой «логико-смысловой» концепции выступает известный исламовед Т. Ибрагим, возражая противопоставлению европейского мышления арабскому, он не согласен, что «само это различие имеет расово-лингвистическую природу»<sup>2</sup>.

Не вдаваясь в подробности этой дискуссии, заметим, что противоречащие друг другу тенденции внутри и вне ислама — основа широкого обмена мнениями по поводу правомочности и оправданности использования в современной политике и культуре таких лексем, «как “истинный ислам”, “традиционный ислам”, “северокавказский ислам”, “радикальный ислам”, “политический ислам”, “исланизм”, “умеренный ислам”, “исламские террористы”, “Исламское государство Ирака и Леванта”, а также о трактовках понятий “джихад”, “такфир”, “ал-васатьяа” и др.»<sup>3</sup>. Как справедливо отмечает В. Зорин, в общественном сознании и в политических отношениях возникают умонастроения оправдания экстремизма постулатами Корана, накапливается значимый конфликтотенный потенциал соотнесения мусульманства с терроризмом.

Не только лингвистические сложности в толковании Корана, но и наличие различных своеобразных архетипов мышления в философии ислама, очевидных онтологических и гносеологических противостояний исключают саму возможность объявления того или иного направления ислама единственно истинным. К аналогичному заключению приходит А. В. Смирнов, который приводит иные весомые аргументы, свидетельствующие об отсутствии духа тоталитаризма в исламе, о невозможности *по праву* объявить некий вариант исламского вероучения единственно истинным и обязательным для всех. Как мы знаем, рассуждает известный исламовед, в исламе отсутствует институт церкви, т. е. организации, которая обладает авторитетом и полномочиями вырабатывать единое общеобязательное мнение и доводить его до каждого верующего, контролируя единомыслие в вопросах догматики. Ислам как религия и как культура просто-напросто не содержит механизмов навязывания единого мнения, и если кто-то сегодня пытается такие механизмы запустить, такой человек действует явно не в согласии с фундаментальной логикой ислама. Это можно выразить

<sup>1</sup> Смирнов А. В. Является ли универсальность философского разума стереотипом? // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 96–101.

<sup>2</sup> Ибрагим Т. К. К критике процессуалистской интерпретации ислама. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?id=2976&Itemid=0&option=com\\_content&task=view](http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?id=2976&Itemid=0&option=com_content&task=view)

<sup>3</sup> Зорин В. Ю. Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 125.



и так: всякий хотел бы говорить от имени ислама, но никто не имеет права (общепризнанного права) говорить от его имени. Это неотъемлемая черта исламского культурного наследия — то, что, как мне кажется, сегодня может и должно быть актуализировано, чтобы занять достойное место в его новом прочтении. «Сама логика этой религии и этой культуры такова, что исключает сведение к некоему единственному и якобы “подлинному” прочтению. Многовариантность встроена в саму систему ислама как живого, развивающегося организма, и без нее ему грозит гибель так же, как дереву, у которого некий “заботливый” садовник уничтожил бы все ветви»<sup>1</sup>.

По мнению исследователей, многообразие встроено в саму систему ислама и его философии. «С точки зрения строгого монизма только Бог подлинно един, все остальное множественно; да и сам Бог абсолютно един лишь со стороны сущности (*зам*), ибо Он множествен в аспекте своих имен и свойств / атрибутов. Единство человечества поэтому непременно предполагает его многообразие, в том числе и религиозно-конфессиональное. И Коран многократно подчеркивает, что это многообразие вполне соответствует Божьему плану мироустройства»<sup>2</sup>. О несовместимости с духом Корана объявления того или иного варианта исламского вероучения единственно истинным и обязательным для всех говорят и богословы. А. Смирнов при этом ссылается на Ибн Араби, а тот же Мухиддин ал-Карадаги, Генеральный секретарь Всемирного союза мусульманских ученых (Катар), отмечает: «Первое, о чем сообщает Всевышний Аллах: плюрализм и различие религий, мнений, идей, народов, человеческих родов — это не для ведения войны и противостояния, а для познания друг друга», чтобы люди «от процесса познания перешли бы к диалогу, от диалога — к взаимодействию, от взаимодействия — к сотрудничеству, а затем — к единству человечества. Это учение ислама»<sup>3</sup>. Соглашаясь с указанным мнением, заметим, что в современном глобализированном мире создалась противоречащая этому наследию богословия и философии ислама ситуация так называемого «исламского призыва» ко всем полутора миллиардам мусульман стремиться к всемирному халифату, установить нормы шариата повсеместно. Этот призыв, как нам представляется, — бессознательная реакция на стремление Запада установить принципы либеральной демократии в планетарном масштабе.

---

<sup>1</sup> Смирнов А. В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа: Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва–Махачкала, апрель 2015 г. М.: Махачкала: Дельта-пресс, 2015. С. 43–53.

<sup>2</sup> Тауфик Ибрагим. На пути к коранической толерантности. Н. Новгород: Изд. дом «Медина», 2007. С. 20–21.

<sup>3</sup> Мухиддин ал-Карадаги А. Политические и экономические проблемы уходят корнями в морально-нравственный кризис // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 17–18.

Сегодня в Дагестане и на всем Северном Кавказе салафизм активизировался, требуя очистить ислам от различных нововведений (*бида*), так как считает их чуждыми для ислама. Поскольку салафиты не допускают посредничество между верующим и Аллахом, они настаивают на том, чтобы запретить поклоняться святым, отмечать день рождения пророка Мухаммада, взывать к нему и другим пророкам и т. п. Это одно из важнейших противостояний между суфистами и салафитами, зачастую приводящее к открытой вражде. Но это противостояние на бытовом уровне, из-за разного образа жизни, в силу поверхностного восприятия мусульманского вероисповедания. Переход от поверхностной, фанатичной веры к осмысленному исламу возможен на путях изучения глубинных идейных истоков его богатейшего наследия, что также не избавляет от противоречий. Более того, эти противоречия, как мы пытались показать, полагаются фундаментальной логикой исламской религии как сложнейшей по содержанию системы, которая не содержит «механизмов навязывания единого мнения». Задача мусульманской теологии и философии — вывести осмысление данного вероучения на современную мыслительную стратегию как важнейшего компонента «великой находки», той революции в состоянии души мусульманина, которая позволит ему осознать внутреннюю противоречивость духовных и интеллектуальных истоков ислама, стать на позиции плюрализма и толерантности мусульман. В этом заключается суть перехода в общественном сознании от невежественного ислама к просвещенной религии. Глава Республики Дагестан Р. Г. Абдулатипов с самого своего появления в качестве руководителя республики поставил вопрос о переходе от невежественного ислама к просвещенному. Решение этой задачи требует подготовки квалифицированных кадров для религиозных структур всех уровней. «Имамы мечетей Дагестана должны быть всесторонне развитыми и культурными людьми»<sup>1</sup>, — отмечает Р. Г. Абдулатипов. При этом глава РД обращает особое внимание на теологическую подготовку мусульманского духовенства, способного осуществить в Дагестане религиозный джихад, который «начинается с самоочищения»<sup>2</sup>.

Исламское образование религиозной уммы, ее переход от невежественного состояния к просвещенному не означает достижения единственно истинного ислама. Это уже осознается многими лидерами мусульманского духовенства. Вот что заявил председатель Управления по делам религии Турецкой Республики доктор Мехмет Гёрмез на VII Научно-образовательной мусульманской теологической конференции «Роль и значение исламского богословского наследия в укреплении

<sup>1</sup> Абдулатипов Р. Г. Встреча с религиозными деятелями республики. 9 февраля 2013 года // 100 дней во главе Дагестана. Махачкала: Дагестанский писатель, 2013. С. 153.

<sup>2</sup> Абдулатипов Р. Г. Образование — это главный двигатель возрождения Дагестана. 27 февраля 2013 года // Там же. С. 210.

духовного пространства Евразии»: «Мы, мусульмане, обязаны идти вместе и делиться знанием на пути истины, а не присваивать себе истину. Проблема, которую мы сегодня переживаем, в том, что каждый говорит: истина в моих руках. Но истина в том, что она ни в чьих руках. Истина — это идеал, это цель, это путь, к которому мы все идем и учимся»<sup>1</sup>. Однако в сознании некоторых адептов ислама укрепилась идея об истинности одного только тарикатского — традиционного суфийского ислама, отдельные религиозные деятели полны решимости довести эту идею до всей мусульманской уммы, пресекая сопротивление даже насильственными средствами. Не зря замечал один из авторитетнейших отечественных философов — Мераб Мамардашвили: «Энергия зла черпается из энергии истины, уверенности в видении истины. Цивилизация же блокирует это, приостанавливает настолько, насколько мы, люди, вообще на это способны»<sup>2</sup>. А если мы еще не совсем цивилизованные, то на деле получается, что благородное стремление к поиску истины под лозунгом «в исламе нет экстремизма» неизбежно порождает экстремизм.

Суфизм, который составляет преимущественное содержание северокавказского традиционного ислама, в гораздо большей степени демонстрирует содержательное богатство как теоретико-познавательных идей, так и морально-нравственных постулатов, чем салафизм. Мы неоднократно подчеркивали достоинства суфизма при сопоставлении с положениями ортодоксального ислама, заключающиеся в мировоззренческой широте и синкретичности, аллегоричности и метафоричности утверждений, позволяющих отойти от агрессивной категоричности<sup>3</sup>. В контексте рассматриваемой в данной статье проблематики интерес представляет неодинаковая степень толерантности этих направлений ислама. Ссылаясь на опыт Кавказской войны в России, в частности движения горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-х годах XIX века, В. Акаев обращает внимание на принцип талиона, «который позволяет осуществлять равное возмездие за осуществленное насилие. Если в философии суфизма главное — культурная установка на ненасилие, сопротивление злу духовностью, то установки шариата — наказание зла ответным насилием. Но с точки зрения суфизма насильственное сопротивление приумножает зло в мире»<sup>4</sup>. Несколько иначе

<sup>1</sup> Гёрмес М. Главная проблема уммы сегодня // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 13.

<sup>2</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 116.

<sup>3</sup> Билалов М. И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М.: Academia, 2003; Билалов М. И. Гносеологические идеи в религиозном сознании // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 177–180; Билалов М. И. Влияние ислама и суфизма на познавательную культуру // Исламоведение. 2012. № 3. С. 23–34; Билалов М. И. Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. № 1(23). Махачкала, 2015. С. 61–68; и др.

<sup>4</sup> Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 1. С. 102–103.

объясняет большую веротерпимость суфизма М. Степанянц: «В отличие от последователей двух официальных толков — суннизма и шиизма — мусульманские мистики склонны индифферентно относиться к делам светской жизни, в частности к политике»<sup>1</sup>.

Как правильно отмечает мой коллега — социолог З. М. Абдулагатов, давние на Северном Кавказе дискуссии между ваххабитами и суфиями не должны преследовать цель установления «истинных мусульман», сводиться к навешиванию ярлыков типа «ваххабиты-экстремисты», «ваххабиты-бандиты» и др., что «снимает идеологическое содержание террористической деятельности и открывает путь к широкому применению силовых методов решения проблемы, как борьбы с бандитизмом»<sup>2</sup>. Но современный цивилизованный путь — это идейный джихад и его средства: «Это широкий культурный кругозор и надлежащий научный уровень, развитие талантливых личностей, интеллектуальный потенциал; это книги, научные труды и статьи, печать, радио и телевидение»<sup>3</sup>. Как нам представляется, религиозное просвещение должно быть направлено на осознание очень значимой для цивилизации цели освоения этического дискурса, новой толерантности в современных коммуникативных отношениях, об эффективности которых в современной поликультурной среде и в исламском мире его интеллектуалам и ученому сообществу предстоит обстоятельный разговор. Но это — тема для последующих дискуссий.

## Литература

Абдулагатов З. М. К вопросу об идеологии противодействия религиозно-политическому экстремизму // *Времена. Газета в газете «Ёлдаш»*, 28.10.2016 г.

Абдулатипов Р. Г. 100 дней и день за днем во главе Дагестана. Махачкала: Дагестанский писатель, 2013. 632 с.

Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение // *Ислам в современном мире*. 2016. Т. 12. № 1. С. 95–108.

<sup>1</sup> Степанянц М. Т. Роль диалога культур в идентификационных процессах в постсоветской России // *Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе* / отв. ред. Д. Л. Спивак, С. Шенкман. СПб.: Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии; Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2011. С. 38–46.

<sup>2</sup> Абдулагатов З. М. К вопросу об идеологии противодействия религиозно-политическому экстремизму // *Времена. Газета в газете «Ёлдаш»*, 28.10.2016 г.

<sup>3</sup> Мухиддин ал-Карадаги А. Мы и другие: Фундаментальное правоведческое исследование отношения мусульман к немусульманам (в мирное и военное время, в положении меньшинства и большинства) в свете Писания, Сунны и фикха равновесия. Махачкала: Лотос, 2015. С. 148.

*Бабаев Ф. М.* Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. С. 40–49.

*Баширов Л. А.* Ислам о войне и мире // Государство, церковь, религия в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 186–202.

*Билалов М. И.* Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М.: Academia, 2003. 128 с.

*Билалов М. И.* Гносеологические идеи в религиозном сознании // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 177–180.

*Билалов М. И.* Влияние ислама и суфизма на познавательную культуру // Исламоведение. 2012. № 3. С. 23–34.

*Билалов М. И.* Онтологические и гносеологические различия суфизма и салафизма // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. 2015. Т. 1(23). С. 61–68.

*Гайнутдин Р.* Миссия религии — открытие и познание Бога в сердце современного человека // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 24–29.

*Гёрмез М.* Главная проблема уммы сегодня // Минарет Ислама. 2015. № 1(1). С. 6–14.

*Зорин В. Ю.* Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 2. С. 117–126.

*Ибрагим Т.* На пути к коранической толерантности. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. 288 с.

*Ибрагим Т.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак: Ежегодник исламской философии. 2010. № 1. С. 284–299.

*Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: «Прогресс», 1990. 368 с.

*Мухиддин ал-Карадаги А.* Политические и экономические проблемы уходят корнями в морально-нравственный кризис // Минарет Ислама. 2015. № 1(1) С. 15–19.

*Мухиддин ал-Карадаги А.* Мы и другие: Фундаментальное правоведческое исследование отношения мусульман к немусульманам (в мирное и военное время, в положении меньшинства и большинства) в свете Писания, Сунны и фикха равновесия. Махачкала: «Лотос», 2015. 272 с.

*Сергеев М.* Что такое религия? Размышление о природе религиозного опыта // Вестник РФО. 2003. № 4. С. 119–123.

*Смирнов А. В.* Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие // Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва–Махачкала, апрель 2015 г. М.; Махачкала: Дельта-пресс, 2015. С. 43–53.

*Смирнов А. В.* Является ли универсальность философского разума стереотипом? // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 96–101.

Степанянц М. Т. Роль диалога культур в идентификационных процессах в постсоветской России // Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе. СПб., 2011. С. 38–46.

Фролова Е. А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 11–18.

Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учебное пособие. М., 2006. 199 с.

Хайретдинов М. З. Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: Медина, 2014. 150 с.

## References

Abdulagatov Z. (2016). K Voprosu ob Ideologii Protivodeystviya Religiozno-Poloticheskomu Eksremizmu [To a Question of Ideology of Conteraction to Religious Political Extremism]. «Yoldash». 28.10.2016.

Abdulatipov R. (2013). 100 Dney i Den za Dnem vo Glave Dagestana [100 days and day after day at the head of Dagestan]. Makhachkala, Dagestansky Pisatel'. 632 p. (In Russian).

Akayev V. (2016). Sheikh Kunta-Haji Kishiyev V Duhovnoy Culture Chechenzev: Osnovniye Vekhi Zhizni, Sut Ucheniya i Ego Sovremennoe Znachenie [Sheikh Kunta-Haji Kishiyev in Spiritual Culture of Chechens: the Main Milestones of Life, an Essence of the Doctrine and its Modern Value]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 12. No. 1. Pp. 95–108. (In Russian).

Babaev F. (2009). Jihad kak Fenomen v Islame [Jihad as a Phenomenon in Islam]. *Islamovedenie*. No. 1. Pp. 40–49. (In Russian).

Bashirov L. (2011) Islam o Voynе i Mire [Islam about War and Peace]. *Gosudarstvo, Tserkov' i Religia v Rossii i za Rubezhom*. No. 2. P. 186–202. (In Russian).

Bilalov M. (2003). Gnoseologicheskie Idei v Structure Religioznogo Soznaniya [Cognitive Ideas in Structure of Religious Consciousness]. Moscow. Akademia. 128 p. (In Russian).

Bilalov M. (2011). Gnoseologicheskie Idei v Religioznom Soznanii [Cognitive Ideas in Religious Consciousness]. *Voprosy filosofii*. No. 8. Pp. 177–180. (In Russian).

Bilalov M. (2012). Vliyaniye Islama i Sufisma na Poznavatelnyuyu Kulturu [Influence of Islam and Sufism on Informative Culture]. *Islamovedenie*. No. 3. Pp. 23–34. (In Russian).

Bilalov M. (2015). Ontologicheskie i Gnoseologicheskie Razlichiya Sufizma I Salafizma [Ontological and Cognitive Distinctions of Sufism and Salafism]. *Islamovedenie*. Vol. No. 1(23). Pp. 61–68. (In Russian).



Gaynutdin R. (2015). Missiya Religii — Otkritiye i Poznanie Boga v Serdtse Cheloveka [A Religion Mission as Opening and Knowledge of God in the Heart of a Modern Person]. *Minaret Islama*. № 1(1). Pp. 24–29. (In Russian).

Gyormez M. (2015). Glavnaya Problema Ummy Segodnya [Main problem of Ummah today]. *Minaret Islama*. № 1(1). Pp. 6–14. (In Russian).

Zorin V. (2016). Musulmane Rossii: Realii Formirovaniya Grazhdanskoy Identichnosti [Muslims of Russia: Realities of Formation of the Civil Identity]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 12. No. 2. Pp. 117–126. (In Russian).

Ibrahim T. (2007). *Na Puti k Koranicheskoy Tolerantnosti* [On the Way to the Koranic Tolerance]. N. Novgorod: Medina. 288 p. (In Russian).

Ibrahim T. (2010). Obosnovanie Boga i ego Edinstva v Kalame [References to Life of God and his Unity in Kalam]. *Ishrak: Ezhegodnik Islamskoy filosofii*. No. 1. Moscow. Pp. 284–299. (In Russian).

Mamardashvili M. (1990). *Kak Ya Ponimayu Filosofiyu* [As I Understand Philosophy]. Moscow. Progres. 368 p. (In Russian).

Mukhiddin al-Karadagi A. (2015). Poloticheskiye i Ekonomicheskiye Problemi Uhodiat Korniami v Moralno-nravstvenniy Krizis [Political and Economic Problems Originate in Moral Crisis]. *Minaret Islama*. No. 1(1). Pp. 15–19. (In Russian).

Mukhiddin al-Karadagi A. (2015). *Mi i Drugie: Fundamentalnoe Pravovedcheskoe Issledovanie Otnosheniya Musulman k Nemusulmanam (v Mirnoe i Voennoe Vremya, v Polozhenii Menshinstva i Bolshinstva) v Svete Pisaniya, Sunni i Fikha Ravnovesiya* [We and others: A Basic Jurisprudential Research of the Attitude of Muslims towards not Muslims (in Peace and Wartime, in Position of the Minority and the Majority) in the Light of the Writing, Sunnah and Fight of Balance]. Makhachkala: Lotos. 272 p. (In Russian).

Sergeyev M. (2003). Chto Takoe Religia? Razmishlenie o Prirode Religioznogo Opita [What is Religion? Reflection about the Nature of Religious Experience]. *Vestnik RFO*. No. 4. Pp. 119–123. (In Russian).

Smirnov A. (2015). Klasicheskiy Islam i Sovremenniy Dagestan: kak Mozhno Segodnya Prochitivat Islamskoe Nasledie [Classical Islam and Modern Dagestan: How it is Possible to Read the Islamic Heritage]. *Problemy rossiiskogo soznaniyai segodnya: istoricheskaya pam'at' l'udei*. Materialy Dvenadtsatoi vserossiyskoy konferentsii. Moscow-Makhachkala, April, 2015. Makhachkala: Delta press. Pp. 43–53. (In Russian).

Smirnov A. (2010). Yavliaetsa li Universalnost Filosofskogo Razuma Stereotipom? [Is Universality of the Philosophical Mind a Stereotype?]. *Filosofiya v dialoge kul'tur: materialy vseмирного dnya filosofii*. Moscow. Progres-Traditsia. Pp. 96–101. (In Russian).

Stepanyants M. (2011). Rol dialoga Kultur v Identificazionnikh Protessesakh v Postsovetskoy Rossii [A Role of Dialogue Between Cultures in Identification Processes in Post-Soviet Russia]. *Mirovye religii v kontekste sovremennoy kul'tury*: Novye perspektivy dialoga i vzaimoponimaniya.

Khristianstvo i Islam v kontekste sovremennoy kul'tury: Novye perspektivy dialoga i vzaimoponimaniya v Rossiyskoy Federatsii i vostochnoi Evrope, v tsenral'noy Azii i na Kavkaze. St. Petersburg. Pp. 38–46. (In Russian).

Frolova E. (2013). Arabskoye «Vozrozhdenie» kak Proekt Modernizatsii [Arab “Revival” as a Project of Modernization]. *Voprosy filosofii*. No. 5. Pp. 11–18. (In Russian).

Frolova E. (2006). *Istoriya Arabo-musul'manskoy Filosofii. Srednie Veka i Sovremennost: Uchebnoe Posobie* [History of the Arab-Muslim Philosophy. Middle Ages and Present: Education Guidance]. Moscow. 199 p. (In Russian).

Hayretdinov M. (2014). *Jihad skvoz Prizmu Sovremennoy Epokhi* [Jihad through a Prism of a Modern era]. Moscow. Medina. 150 p. (In Russian).

### *Philosophy of Religion*

## CHANGE IN THINKING IN THE PROCESS OF THE «GREAT JIHAD» IN ISLAM

### **Mustafa I. BILALOV,**

Dr. Sci. (Philos.), Professor, Head  
of the Chair of ontology and theory  
of cognition, Daghestan State University  
(31-a, Levina St., Makhachkala,  
Republic of Dagestan, 367000,  
Russian Federation).  
E-mail: mibil@mail.ru

**Abstract.** The article deals with the intellectual origins of the internal contradictions in the complex system of Islam and its philosophy. The author concludes: one of the causes of intellectual disagreement in Islam, capable of causing extremist aspiration, might be a contradiction between the irrationalistic and rationalistic type of thinking in the theoretical understanding base of Islam by its believers. Actually, the Muslim theology and philosophy must allow the Muslim to take the final humanist position of ideological pluralism and tolerance.

**Keywords:** “Great Jihad”, type of thinking, irrational, rational.

UDC 94(5):297

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-167-182

