

Риторика «террора» и «джихада»: философско-теологический анализ

Джанер Тасламан

Перевод И.С. Мавляутдинова

Тасламан Д.

Риторика «террора» и «джихада»: философско-теологический анализ /
Перевод И.С. Мавляутдинова; под ред. Р.В. Нуруллиной, 2018. – 52с.

Эта книга является переводом статьи “The rhetoric of ‘Terror’ and the rhetoric of ‘Jihad’: A philosophical and theological evaluation”, опубликованной на страницах англоязычного научного журнала «Annals of Japan Association for Middle Eastern Studies» в февральском выпуске 2007 года.

Содержание

Предисловие	3
Использование понятия «террор» в риторике	7
Использование понятия «джихад» в риторике	14
Смысл понятия «джихад» в Коране	18
Коран и этика войны	25
Достижение соглашений и меры взаимодействия согласно Корана	34
Различия между источником и мобилизующим фактором	39
Исключения в чрезвычайных экстренных случаях	45
Библиография	50

Предисловие

Термин «террор» и «джихад» стали широко использоваться во всем мире в процессе, начавшемся после трагических событий 11 сентября 2001 года, когда в прямом эфире телезрители всего мира могли наблюдать за рухнувшими башнями-близнецами Всемирного торгового центра. Предметом исследования в данной работе является не столько события, связанные с этими понятиями, сколько, собственно, данные понятия. Желая обратиться к массам в сторону определенных интересов, предпринимаются попытки реализовать свою цель, задав ориентиры и контуры того, как следует применять возможности языка. В своей книге автор старается показать, что применение в риторике вышеупомянутых понятий также имеет отношение к вышесказанному.

В этой книге, под словом «риторика» подразумевается использование языка как средства убеждения для достижения определенных целей и выгоды, в особенности, в сфере политики. Для укрепления определенной идеологии и обеспечения идеи сторонниками необходимо вынуждать массы верить. Данный процесс иногда происходит при помощи интенсивной пропаганды медиа-групп, порой при помощи использования гегемонии и власти харизматических личностей политических или религиозных авторитетов. Практически при любых подобных обстоятельствах риторика остается важной частью в деле убеждения. Однако, если мы хотим приблизиться к пониманию действительности, не поддаваясь влиянию риторики, следует поразмыслить и провести философский анализ понятий «террор» и «джихад». Поскольку, одно из упомянутых понятий «джихад», имеет отношение к теологии, представляется крайне необходимым дать его теологическую оценку.

При попытке произвести «истину» в условиях риторического шквала посредством словесной эквилибристики, дабы не прибывать под риторическим эффектом, необходим философско-теологический анализ и

адекватна оценка. Одной из причин появления этой книги на свет и стала попытка удовлетворить данную потребность.

Рассматривая концепцию «террор», я постарался уделить побольше внимания понятию «джихад». Показать, как понятие «джихад» используется в Коране, попытался обратить внимание на то, что сторонниками отдельных мазхабов «джихад» интерпретируется таким образом, который противоречит духу Корана, а также, не смог обойти стороной тематику «этики войны» в свете Корана. Используя наработки и ссылаясь на идеи таких знаменитых в философии этики мыслителей как Кант, Роулз, Хабермас в своем исследовании я попытался объединить философский и теологический подходы.

Это книга представляет попытку выступить в качестве одного из примеров, указывающего на огромную важность философских размышлений, непосредственно влияющих на человека в современном мире, вопреки распространенному заблуждению, что якобы философия затрагивает лишь абстрактные проблемы и вопросы. Думается, что идея «мира во всем мире» достойна, чтобы ради нее отказаться от использования преследующей политические интересы риторики, а философии, в свою очередь, на пути достижения мира и его поддержания во всем мире отведена очень важная роль. Существенная часть книги была подготовлена в период моего пребывания в качестве приглашенного исследователя Токийского университета. В данной связи считаю своим долгом выразить признательность и благодарность ученым Токийского университета Масатака Такешита и Харун Анай.

Отдельная благодарность уважаемым читателям за проявленный интерес к книге, а также за комментарии и замечания, которые при желании можно высылать на интернет адрес сайта www.canertaslaman.com.



«Всемирный торговый центр» 11 сентября 2001 года.

Цель данной книги – показать проблемы, вызванные риторическим использованием понятий «террор» и «джихад», и то, как эта риторика препятствовала установлению междивизиационного коммуникативного процесса. Под термином «риторика» в этом исследовании предполагается красноречивое использование языка для отстаивания определенных интересов, особенно, политических целей. С окончанием «холодной войны» по отношению отсутствия препятствий на пути глобализации ощущался

серьезный оптимизм. Однако «ящик Пандоры» открылся 11 сентября 2001 года. Атмосфера оптимизма терпит крах вместе с обрушившимися двумя башнями-близнецами в центре США являвшимися в представлении многих Левиафаном¹ глобализирующегося мира. После этого на передний план выдвинулись позиции сторонников тезиса «конфликта цивилизаций» тех, кто и так уже с подозрением относился к оптимизму возникшем после войны в Персидском заливе в 1991 году. Дискуссии, вызванные данным событием, затронули множество научных направлений от философии религии до философии политики, от философии языка до этики и герменевтики, от международных отношений до богословия.

Мы хотели бы начать с цитаты из объяснений, которые сделал Деррида при комментарии терактов 11 сентября: «Философ должен быть человеком, находящимся в поисках нового критерия, чтобы различать «концепциализацию» и «легитимизацию». Человек в состоянии описать, понять, объяснить ведущие к войне или терроризму события или институты, абсолютно не оправдывая их, проклиная их, или же даже измышляя новые структуры. Не игнорируя провоцирующие, более того, легитимизирующие условия, человек безоговорочно может проклинать определенные (будь то государственный террор или нет) террористические акты».²

¹ Левиафан – это морской монстр, о котором упоминается в Ветхом Завете. Он известен как имя одной из книг Гоббса о политике и философии. С «Левиафаном» Гоббс оправдывает абсолютную власть суверенного правителя как меньшее зло, чем хаос.

² Жак Деррида, «Аутоиммунитет: реальные и символические самоубийства», «Диалог с Жаком Дерридой», Интервью Джованни Боррадори, «Философия во время террора», перевод Паскаль-Энн Браульет и Майкл Насс, Чикагский университет Press, 2003, С. 106-107.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «ТЕРРОР» В РИТОРИКЕ

В одном из исследований было установлено, что террор имеет 109 различных определений.³ Сегодня мы часто встречаем такие формулировки: «Настоящее определение террора...», «Истинный террорист – тот, кто совершает...», «Они называют нас террористами, тогда как...». Во всех этих определениях «террор» рассматривается так, словно он подобен платоновской идее, а то, что обеспечивает его «истинный смысл»⁴, и есть его «идея». На самом деле мы не должны забывать, что, как показал Витгенштейн, язык является коллекцией «инструментов» (tools), разделяемых обществом и изучаемых в обществе, и все мы являемся частью большой языковой игры.⁵ Изучив социологическую интерпретацию строения языка, мы можем выстроить свои утверждения, связанные с определением террора, следующим образом: «Под террором люди обычно подразумевают...»; «По определению ФБР, террористы это...» или «По определению «Хезболлы», террористы это...». Подобные утверждения помогут нам осознать, что определения террора вовсе не безобидны, а связаны с определенными интересами и идеологиями. Как говорил Фуко, «Мы вынуждены вырабатывать истину с помощью власти».⁶ Одним из способов применения власти в качестве инструмента является диктатура того, как использовать язык.

Понятие «террора» впервые стало обсуждаться в 1789 году в ходе Великой французской революции.⁷ В отличие от современного употребления, понятие

³ Nezih Tavlaş, *Terörü Tanımlamak*, (Strateji Dergisi, Sayı 2, 1995), s. 125

⁴ Я считаю, что в случае, когда множество людей употребляют слово террор так, не осознавая его смысл, никто не утверждает, что в платоновском мире есть "идея", противостоящая террору.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Blackwell Publishing, 2001). Эта книга - труд, знакомящий с поздней философией Витгенштейна.

⁶ Michel Foucault, *Power, Right, Truth*, ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit, *Contemporary Political Philosophy* içinde, (Blackwell Publishers, 2002), s. 543

⁷ Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, (Columbia University Press, 1998), s. 15

«террора», используемое якобинцами, несло позитивный смысл, потому что якобинцы считали действия, именуемые «террором» и содержащие насилие, необходимыми для достижения атмосферы мира. Сегодня же «террор» носит всем хорошо известный негативный смысл. Из-за этого негативного смысла «террора» каждый пытается на своих соперников навесить клеймо «террорист». Это приводит к восприятию одного и того же человека в качестве «борца за свободу» для одних и «террориста» для других.



Основатель «Хезболлы» Мухаммад Хусейн Фадлалла

К примеру, основатель «Хезболлы» Мухаммад Хусейн Фадлалла, причислявший множество людей к террористическим организациям, говорил: *«Мы не считаем себя террористами, потому что мы не верим в терроризм. Война против тех, кто оккупировал нашу Родину — не террор. Мы считаем себя моджахедами, сражающимися на священной войне»*.⁸ Фадлалла оправдывал деятельность своей организации, назвав ее «войной за свободу».

В то же время ФБР определяет террор следующим образом: *«Террор — незаконное применение силы и насилия против людей или имущества с целью запугивания*

⁸ Bruce Hoffman, *ibid*, s. 31

или принуждения правительства, гражданского населения или его части в каких-либо политических или общественных интересах».⁹ Использование ФБР термина «гражданское население» вместо «невинные люди» или настаивание на том, что деятельность ведется против правительства (государства), связаны со статусом и положением ФБР. Исторически понятие террора впервые было использовано для обозначения насильственных действий – террора, использованного государством в ходе Великой французской революции. С другой стороны, такие международные соглашения, как относящаяся к концу 19 – началу 20 вв. Гаагская конвенция и подписанная в 1949 году Женевская конвенция, демонстрируют, что и государства могут участвовать в преступной деятельности. Таким образом, проблема террора – это нравственная проблема, рождаемая не личностями исполнителей, а природой их методов и жертв.¹⁰ С этической точки зрения атаки на гражданское население считаются злом; ведь армии вооружены, а гражданское население может противостоять им лишь с голыми руками. Однако, с другой стороны, многие солдаты или бойцы, сражающиеся против армий, вооруженных высокими технологиями, не очень сильно отличаются от гражданских, противостоящих армии, потому что против современных бомбардировщиков они также бессильны. Хабермас обращает внимание на нравственную проблему, порождаемую этой асимметрией: *«Однако асимметрия между разрушительной силой ракет с электронным наведением в небе и дикостью армий бородатых воинов, вооруженных автоматами Калашникова, на земле — остается своего рода непристойной картиной с моральной точки зрения».*¹¹

⁹ Terrorism Definitions, www.fbi.gov/publications/terror/terror2000_2001.html, Code of Federal Regulations 28. Maddesi, Bölüm 0.85, (20 Nisan 2006)

¹⁰ Tomis Kapitan, "Terrorism" as a Method of Terrorism, ed: G. Meggle, *Ethics of Terrorism and Counter Terrorism* içinde, (Ontos-Heusens-tamm, 2004), s. 23

¹¹ Jürgen Habermas, *Fundamentalism and Terror, A Dialogue with Jürgen Habermas*, Giovanna Borradori'nin röportajı, *Philosophy in a Time of Terror* içinde, trans.: Luis Guzman, gözden geçirilen: Jürgen Habermas, (The University of Chicago Press, 2003), s.28

Одним из самых интересных примеров риторического использования понятия «террор» является отношение американцев к афганским моджахедам. Америка объявила афганских моджахедов «священными воинами» и оказывала им помощь в войне с советской оккупацией.¹² Когда же целями атак «Талибана» стала Америка, «священные воины» превратились в «террористов» и стали первыми целями в «войне против террора».

Каждый акт насилия еще больше усложняет выстраивание диалога между сторонами, каждая смерть гражданского или невинного человека, разжигает чувство мести народа или племени, к которому принадлежала жертва. И так, словно по цепочке, месть приводит к новым волнам насилия. Опрос, проведенный среди смертников, показывает, что многие из них потеряли на войне близкого родственника или любимого человека.¹³ Это исследование показывает, что любой акт насилия, разжигая цепочку мести, подвергает еще большему риску мир во всем мире.

Деррида говорил, что деятельность любого «террориста», прежде всего, является самозащитой в ответ на «терроризм», осуществляемый государством — терроризм, имеющий множество других названий и скрытый за более или менее убедительными оправданиями.¹⁴ Мотивация, которая стоит за «применением языка», к которому сторонники насилия обращаются, чтобы оправдать свои действия, связана с тем, «с нами» «они» или нет.¹⁵

Коуди в своей статье «Мораль терроризма» цитирует стих, в котором в ироничной форме спрашивает о риторизации понятия «террор»:

¹² Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör, Saldırganlık Gerçeği*, (Ütopya Yayınevi, 2001), s.288

¹³ Deniz Ülke Arıboğan, *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna*, (Timaş Yayınları, 2003), s.78

¹⁴ Jacques Derrida, *ibid*, s.103

¹⁵ C.A.J. Coady, *The Morality of Terrorism*, (Philosophy 60, 1985), s. 63-64

*Бомбы есть зло,
Но добро истребитель;
Суть же в том,
Что смысл террора определяет тот,
Кто надевает корону власти.¹⁶*

Коуди говорит, что мотивация, стоящая за «применениями языка», к которым сторонники насилия обращаются, чтобы оправдать свои действия, связана с тем, «с нами» ли «они» или нет.¹⁷ Американский философ Томис Капитан очень хорошо описал вред применения террора в риторике: «Риторика используется, чтобы заглушить осмысленный политический спор. Те, кто в нормальных условиях спрашивают «зачем?», в вопросе террора боятся, что на них навесят ярлык «мягкотелые». Те, кто используют риторику в военной форме, осознанно пользуются ею, чтобы уничтожить разницу между критическим подходом и подходом диалога. Преклоняющиеся пред риторикой поддерживают акты насилия своего государства не только против террористов, но и против народов, из которых происходят террористы — террористы в большинстве своем есть гражданские и живут среди гражданского населения, особо не смешиваясь с ним — что лишь разжигает месть. В итоге политически мотивированное насилие против гражданского населения служит ростом терроризма под другими именами — «мести» или «контртерроризма». Риторика терроризма знает лишь язык силы. Те же, кто видит себя жертвами нестерпимой несправедливости и не видит желаний идти на диалог у тех, кто оказывает на них давление, начинают отвечать на насилие еще более жестоким насилием.»¹⁸

¹⁶ C.A.J. Coady, *ibid*, s.47

¹⁷ C.A.J. Coady, *ibid*, s.63-64

¹⁸ Tomis Kapitan, *ibid*, p.28, ayrıca bakınız; Tomis Kapitan, *The Rhetoric of Terrorism and Its Consequences*, (Journal of Political and Military Sociology, Summer 2002)

Еще один возможный итог употребления понятия «террор» в риторике для пользующихся подобной риторикой — объединение различающихся друг от друга и даже враждующих друг с другом групп в свете насильственных действий, облегчающих создание коалиций.



К примеру, «Аль-Каида» использовала «джихад» и другие исламские понятия как в риторике, направленной против шиитов, так и против США, и устраивала массовые убийства шиитов в Афганистане. Если бы шииты и «Аль-Каида» объединились под названием «исламские террористы», а «война против террора» стал их противоборствующим лагерем, то разве не стала бы передача Ираном оружия массового поражения, обладание которым ему приписывают, трагедией для тех, кто объединил эти группы под общим названием? Кроме того, в политических вопросах государства с мусульманским большинством населения редко приходят к единому мнению. Одна из таких тем — Палестинский вопрос и необходимость думать о несправедливом отношении к народу Палестины. Объединение палестинских групп, сражающихся против Израиля, в одну категорию «террористов» вместе с «Аль-Каидой», с одной стороны, может стать причиной более жесткого давления мира на палестинцев, однако, с другой

стороны поможет увеличить число сторонников «Аль-Каиды» во многих странах мира.

Навешивать на какое-либо действие ярлык «война против террора» или «джихад» и желать, чтобы такой подход принимался всеми без споров, — неприемлемо с этической точки зрения. Те, кто практикует насилие в рамках такой риторики, настаивают на том, что они освобождены от любого ответа за свои поступки. Тогда как, навешивая ярлыки или трактуя понятия в соответствии со своими интересами, они не прекращают споры о справедливости или несправедливости совершаемых поступков. Необходимо отделять каждый «поступок» от других и анализировать. Обобщать все поступки под одним заголовком неправильно по разным причинам и целям. Кроме того, те, кто думает, что такой подход полезен для формирования общественного мнения, не должны забывать, что сами того, не зная могут, увеличить число своих врагов.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «ДЖИХАД» В РИТОРИКЕ

Несомненно, многие исламские понятия, особенно «джихад», так же используются в риторике, как и «террор». Однако, по мнению мусульман, между онтологическим статусом коранических понятий и онтологическим положением понятий, изобретенных людьми, есть важная разница. Смысл понятия «террор» можно попытаться установить лишь в ходе социологического анализа. Для того, чтобы понять, как используется исламская терминология, так же необходимо проводить социологические и исторические исследования и устанавливать политические и общественные связи. Однако, исламские понятия, в отличие, например, от понятия «террор», используются в тексте, из которого можно узнать их «истинный смысл» — в Коране. Пользуясь последовательным герменевтическим подходом к тексту Корана, можно попробовать расшифровать эти понятия. Согласно исламу, Коран — текст, устанавливающий связь между человеком и Господом, а основная задача досточтимого Мухаммада — донести это послание до людей. Источником Корана является Господь, поэтому он сверхчеловеческий; однако своим языком, буквами и предложениями он обращен к человеку. Это его сверхчеловеческое измерение является гарантией «истинного смысла» религиозных терминов. Его же обращенность к людям обязывает разрабатывать последовательный подход для понимания этих «истинных смыслов». Однако, эту деятельность нужно осуществлять, не забывая о том, что у людских толкований нет такой гарантии, как у божественного откровения.

Несмотря на то что человеческая выгода, неправильные толкования, влияние старых традиций и политические потребности послужили причиной неправильного понимания, искажения смысла Корана и выхода на первый план других религиозных источников (выдуманных хадисов или фетв), Коран продолжает существовать в качестве книги, содержащей в

себе «истинные смыслы». Несмотря на все разногласия между современными исламскими мыслителями, общим для них является критика того факта, что хадисы порой становятся более авторитетными, чем Коран. Саид Ахмад-хан, Мухаммад Абдо, Рашид Риза, Мехмет Акиф, Ахмет Эмин, Тевфик Сыдки, Махмуд Абу Рейе, Мухаммад аль-Газали, Фазлур Рахман – вот лишь часть этих мыслителей.¹⁹ Из исламских источников мы узнаем, что на самом деле такого рода критика, была широко распространена и в первые несколько веков после смерти Пророка. Тут важно обращать внимание, что основной объект критики этих личностей — тот факт, что слова Пророка не могут встать на место/выше Корана, ведь согласно исламу, Пророк не может сказать ничего, что бы противоречило Корану. Критике подвергается то, что даже в самые известные сборники хадисов, составленные через три века после смерти Пророка, намеренно или по политическим причинам попало множество выдуманных хадисов (По нашему мнению, самый явный аргумент вымышленности хадиса — противоречие Корану).

Единственный путь решения проблемы — вооружившись последовательным герменевтическим подходом, в частности, отбросив искаженные по политическим причинам толкования Корана, фетвы и выдуманные хадисы, достичь определенности в тематике непосредственно касающейся ислама, собственно такой, как джихад, война и свобода веры.

Хасан Саббах и ассасины (12-13 вв.) — известный пример риторического использования религиозной терминологии ради политической выгоды.²⁰ В последнее время мы также наблюдали множество примеров подобного применения религиозных понятий. В ходе войны в Персидском заливе в 1991 году лидеры мусульманских стран,

¹⁹ М. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, (Ankara Okulu Yayınları, 1999), s. 14-15.

²⁰ Abdülkerim Özeydin, 'Hasan Sabbah' maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16. Cilt (Türkiye Diyanet Vakfı, 1997) s. 348-350.

присоединившихся к возглавляемой Америкой коалиции против Саддама Хусейна, просили фетвы у религиозных деятелей, чтобы оправдать свое поведение.²¹ С другой стороны, Усама бен Ладен использовал войну в Персидском заливе, организованную с помощью фетв религиозных деятелей, в качестве одного из поводов для ответной борьбы (джихада) против Америки.²² Это лишь некоторые события из бесконечного числа примеров употребления «джихада» и других исламских понятий в риторике. На самом деле, на Среднем Востоке сложно начать войну, объявить сражение без использования исламского «оправдания».

Причина этого в том, что с момента принятия ислама и вплоть до наших дней исламская религия, несомненно, была важнейшим элементом культуры этого региона. Поэтому, когда речь заходила о войне, даже самые явные секуляристы использовали в риторике религиозные символы, чтобы обрести для себя поддержку народа. Дэвид Рапопорт объясняет, как Саддам Хусейн, являясь лидером-секуляристом, сражавшимся против фундаменталистов, использовал «джихад» в целях мобилизации иракского народа: *«Он объявил призыв к джихаду, чтобы очистить священные земли Саудовской Аравии от шайтана и оккупации, изгнать с этих земель неверующих (Запад)»*. Он произносил эти речи, а в качестве фона использовалась цветная фотография, на которой Хусейн без рубашки целует мечеть в Мекке, которая сменялась другой, где он совершает намаз в военной форме в самой священной мечети ислама.

²¹ John L. Esposito, *Unholy War*, (Oxford University Press, 2002), s. 34

²² Michael S. Swetham, Yonah Alexander, *Bir Terörist Ağının Profili: Usame Bin Laden*, (Güncel Yayıncılık, 2001), s. 129-130



С начала кризиса в августе 1990 года в его речи все больше стали появляться религиозные отсылки. Это выглядит крайне иронично: Хусейн приложил серьезные усилия, чтобы сделать Ирак секулярным государством, будучи членом основанной христианами партии, а эти речи Хусейн произносил, едва завершив крайне затратную войну против исламских фундаменталистов.»²³

²³ David C. Rapoport, *Some General Observations on Religion and Violence*, (Journal of Terrorism and Political Violence, no:3, 1991), s. 122

СМЫСЛ ПОНЯТИЯ «ДЖИХАД» В КОРАНЕ

В Коране понятие «джихад» используется в значении «стараться, прилагать усилия», и относится к психологической, интеллектуальной и социальной сфере.

Войны, ведущиеся во имя Аллаха, также называются «джихадом», потому что эти войны содержат усилия, прилагаемые в борьбе с врагом.²⁴ Вот один из аятов Корана, в котором слово «джихад» используется в таком значении:

Выступайте в борьбу, легко ли это вам будет или обременительно, и совершайте джихад на пути Аллаха своим имуществом и душами.

Это лучше для вас, если бы вы только знали.

9- Тауба, 41

Слова «кыталь» и «харб», упоминаемые в Коране, также используются для обозначения войны, однако в статьях и книгах на эту тему, слово «джихад» чаще выходит на первый план, а войны, ведущиеся во имя ислама, чаще всего обозначаются под этим названием. Однако, если, кто-либо станет исследовать тему «войны/джихада» в исламе, необходимо рассмотреть все аяты, в которых в Коране упоминаются эти понятия.

Среди мусульман единодушно принято полагать, что мусульмане могут сражаться лишь в войнах, ведущихся во имя Аллаха, и не могут воевать ради своих интересов, пусть на практике это часто происходит иначе. Однако основной нюанс в том, является ли «джихад» оборонительной войной со

²⁴ Bekir Karlığa, *Cihad ve Terör*, (Karizma, Mart, 2002), s. 118-119

стороны мусульман или войной против последователей других религий, которая ведется только лишь по причине их принадлежности к какой-либо религии.

Если рассмотреть весь текст Корана в целостности, легко можно увидеть, что связанные с войной аяты Корана подразумевают тех, кто ведет войну против мусульман. Вот два подобных аята:

Сражайтесь с ними, пока не исчезнет смуга.

Если же они отступят, то нет вражды ни с кем, кроме несправедливцев.

2- Бакара, 193

Тем, против кого сражаются, дозволено сражаться, потому что с ними поступают несправедливо. Воистину, у Аллаха достаточно сил, чтобы помочь им.

22- Хадж, 39.

Как мы видим, Коран позволяет сражаться лишь против нападающих. Такого же мнения придерживаются правоведы (факихи) ханафитского мазхаба и некоторые правоведы ханбалитского и маликитского мазхабов. Однако, правоведы шафиитского мазхаба и некоторые прочие правоведы ханбалитского и маликитского мазхабов, напротив, считают принадлежность к другой религии, помимо ислама, достаточной причиной для начала войны.²⁵ Религиозные деятели шафиитского мазхаба пытаются подкрепить свои мысли по этому поводу 5-м аятом 9-й суры Корана:

²⁵ Ahmet Özel, 'Cihad' maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), s. 528-529

Когда завершатся запретные месяцы (четыре месяца, сроки которых известны), убивайте язычников там, где найдете их, берите их в плен, осаждайте их и отрезайте им все пути к отступлению.

9-Тауба, 5

Однако если рассматривать этот аят в контексте суры, к которой он относится, то можно легко понять, что он относится к тем, кто сражается с мусульманами и не соблюдает условий мирного соглашения с ними. Даже прочтения первого аята суры «Тауба» достаточно, чтобы понять, что разрешение на войну в этой суре распространяется не на всех немусульман, а на определенную группу, которая сражалась с Пророком и его сподвижниками:

Это явное предостережение от Аллаха и Его Посланника тем язычникам, с которыми вы заключили соглашение.

9 - Тауба, 1

Из следующих аятов суры Тауба становится очевидно, что упомянутые люди первыми осуществили нападение:

12- И если они вновь нарушат свои клятвы после заключения соглашения и станут нападать на вашу религию, питая злость, тогда сражайтесь с лидерами неверия. Ведь они нарушают клятвы; быть может, они отступят.

13- Неужели вы не станете сражаться с теми, кто нарушает клятвы, пытается изгнать посланника с его Родины и первым начинает войну против вас? Неужели вы боитесь их? Аллах более достоин, чтобы вы страшились Его, если вы веруете.

9- Тауба, 12-13.

Если бы шафиитские правоведы не вырывали аят из контекста суры, то они бы легко пришли к заключению, что «неверие» не является поводом для войны.²⁶ Самый важный принцип, позволяющий придерживаться последовательного герменевтического подхода к Корану — изучение Корана в целостности и рассматривание аятов вместе с предыдущими и последующими (сияк-си-бак). Шафииты утверждают, что аяты, связывающие войну мусульман с условием нападения, были отменены (их положения были аннулированы), и используют некоторые хадисы, чтобы подкрепить свои тезисы.

Ахмет Озель, сообщает, что у утверждения об отмене друг другом аятов, связанных с джихадом, нет никакого научного подкрепления.²⁷ Утверждение о том, что одна часть Корана аннулирует другую (насих - мансух) и роль хадисов ахад в установлении положений религии — самые активно обсуждаемые проблемы в современном исламе. У нас в руках нет списка аятов, которые были отменены и не были отменены, поэтому те, кто утверждают об отмене одних аятов другими, оставляют право выбора имамам мазхабов.

Мухаммад Асад говорит, что в Коране нет ни слова, не единого коранического обоснования темы насих-мансух, и даже ни единого достоверного хадиса, подкрепляющего эту мысль.²⁸ Здесь надо также вспомнить, что другое положение о забрасывании женщин, совершивших прелюбодеяние, камнями, несмотря на полное противоречие Корану, пытались обосновать, опираясь на утверждения о насих (аннулировании). Если в своем герменевтическом подходе к Корану мы принимаем в качестве основного принципа сохранение целостности Корана — мы считаем, что нужно поступать именно так — то нужно выступать против тех, кто говорит, что одна часть Корана отменяет другую и отстаивают идею насих-мансух, не сумев установить приемлемый для

²⁶ Hasan Elik, *Dini Özünden Okumak*, (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), s. 165-182

²⁷ Ahmet Özel, *ibid*, s. 529

²⁸ Muhammed Esed, *Kuran Mesajı*, trans.: Cahit Koçtak, Ahmet Ertürk, (İşaret Yayınları, 1996), s. 30-31

всех критерий того, какие части следует считать отмененными. Для того, чтобы одни аяты Корана могли отменять другие, необходимо чтобы между аятами Корана существовало противоречие. Это заявление в свою очередь не согласуется с аятами, в которых говорится, что в Коране нет противоречия:

Неужели они все еще не размышляют над Кораном? Если бы он был не от Аллаха, несомненно в нем бы нашлось множество различий (противоречий, несоответствий).

4- Ниса, 82.

Кроме того, как мы отмечали ранее, даже в самых «надежных» сборниках хадисов есть множество мавду (вымышленных) хадисов. Эта тема особенно важна в свете затронутых в данной работе споров и дискуссий. Авторитет некоторых правоведов, утверждающих об «отмене» противоречащих их взглядам аятов Корана и подкрепляющих свои мысли хадисами из сборников, содержащих в куда большем объеме вымышленные в политических интересах хадисы, на практике затмевает авторитет Корана. Рассматривать толкования таких правоведов нам следует, только принимая во внимание политические условия времени, в котором они живут. В первые века ислама политики желали направить племена, враждующие между собой, на внешнего врага и использовать их потенциал для новых завоеваний. В итоге мы можем сказать, что формирование риторики «джихада» тесно связано с развитием политической ситуации. Эта риторика использовалась не только против мусульман: во многих случаях мусульмане сами объявляли друг друга неверующими и пользовались риторикой «джихада», чтобы натравить массы против своих врагов. Утверждения о насих-мансух и вымышленные хадисы сыграли важную роль в придании «джихаду» значения «войны с неверующими» вместо истинного коранического

значения, что на практике означает постоянную войну.

Другая же часть проблем, которые породили вымышленные хадисы, фетвы и утверждения о насих-мансух, связана со свободой вероисповедания: учения, говорящие об убийстве мусульман, сменивших веру и оставивших намаз, а также наказании тех, кто не выполняет такие поклонения, как пост, это лишь часть из них. Тогда как ниже представлены некоторые аяты Корана, говорящие о свободе вероисповедания:

В религии нет принуждения.

2- Бакара, 256

21 - Наставляй же и напоминай.

Ты лишь наставник и напоминающий.

22- Ты не станешь давить на них.

88- Гашия, 21-22

Если люди сумеют четко понять, что, согласно исламу, принадлежность к другой вере не является причиной для войны, а в самом исламе нет принуждения, это будет очень полезно для развития отношений между культурами. Причина первого очевидна: это утверждение (обязанность ведения войны с последователями других религий) означает постоянное нахождение в состоянии войны, что и делает мирное взаимодействие невозможным. Вторая причина может показаться внутренней проблемой лишь исламского общества. Однако не следует забывать, что призывать людей на путь Аллаха (таблиг) есть религиозный долг.²⁹ Если с одной стороны призывать «других» к исламу, а

²⁹ İsmail Al-Faruqî, *The Nature of Islamic Da'wah, Christian Mission and Islamic Da'wah içinde*, (The Islamic Foundation, 1982), s. 33-38

с другой — убивать в мусульманских странах тех, кто перешел в другую веру, то в таких условиях будет невозможно выстроить взаимоотношения (из-за подобного подхода в Афганистане в начале 2006 года хотели убить человека, вернувшегося в христианство). Несмотря на коранические аяты, сохраняющиеся в религиозных кругах ошибочное понимание джихада и религиозного принуждения ведет нас к патологии во взаимоотношениях. Нетрудно сделать вывод, что мир, в котором не будут выстроены мирное взаимодействие разных культур, будет полон насилия.

КОРАН И ЭТИКА ВОЙНЫ

Ведется много споров о том, приемлем ли с этической точки зрения подход Корана к войне. Помимо допускающего мир с «другими» подхода, возможны еще четыре иных. Человек, отстаивающий мысль о том, что подход Корана не может быть принят, должен показать, какая из других альтернатив является наиболее справедливой. Мы убеждены, что подход Корана к войне — не тот, согласно которому жили все мусульмане на протяжении истории — может быть принят с этической точки зрения и наиболее близок к здравому смыслу и разуму.

Ниже представлены упомянутые четыре подхода:

1- ВОЕВАТЬ БЕЗ РАЦИОНАЛЬНОЙ ИЛИ СПРАВЕДЛИВОЙ ПРИЧИНЫ

Как мы отмечали ранее, такое положение противоречит Корану. В истории Тхуги представляют собой пример поведения подобного образа жизни. Они убивали множество невинных путников, ловя их и принося в жертву богине Кали.³⁰

Принято считать, что на протяжении 1200 лет своего существования Тхуги убили около одного миллиона человек.³¹

2- ВОЕВАТЬ ПО РАЦИОНАЛЬНЫМ ПРИЧИНАМ

Нет сомнения в том, что такие рациональные причины, как экономическая выгода, может являться важнейшим поводом для войны. Воюющие по рациональным причинам, оставляют в стороне вопросы справедливости и несправедливости и бьются ради основной цели завоевать

³⁰ Walter Reich, *Origins of Terrorism*, (Woodrow Wilson Center Press, 1990), s. 121

³¹ Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, (Columbia University Press, 1998), s. 89

власть и суметь сохранить ее. Несмотря на то, что на протяжении истории такой подход был широко распространен, чаще всего он не одобрялся с философской точки зрения. Макиавелли прославился тем, что открыто поддерживал такой подход³² и многие после него высказывали схожие мысли в своих философских подходах (к примеру, социальный дарвинизм). Аяты Корана, позволяющие воевать лишь в ответ на нападение (например, 22-Хадж 39) не одобряют такой подход. Однако, как мы видим на примерах, в результате использования религии в политических целях авторитет Корана был сдвинут на второй план толкованиями факихов на основании принципа насих-мансух и вымышленных хадисов. Во многих случаях призывы людей к войне основаны лишь на выгоде, рациональные причины преподносились в рамках религиозной риторики и утверждалось, что война вызвана справедливыми причинами.

3- ПАЦИФИЗМ ПРИ ЛЮБЫХ УСЛОВИЯХ

Коран против абсолютного пацифизма, но при этом ставит прощение выше наказания. Мы можем понять это, взглянув на следующие аяты:

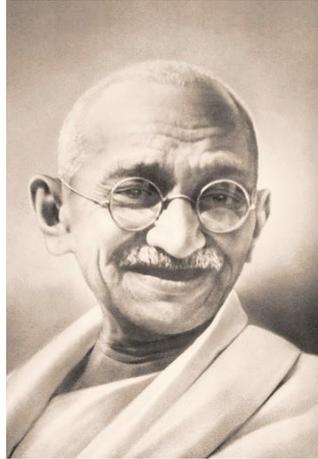
**Не равны добро и зло. Отдали зло тем, что лучше всего; тогда ты увидишь, как тот, с кем у тебя была вражда, станет тебе подобно
близкому другу.**

41- Фуссьлят, 34

³² Niccolio Machiavelli, *Discourses*, trans.: Leslie J. Walker, (Penguin Books, 1955), s. 135

**Кто же проявит терпение и простит, то несомненно, это
требует решительность.**

42- Шура, 43



Мохандас Карамчанд Ганди

Коран ставит прощение выше, но не одобряет пассивность в любой ситуации. Практикуемая индивидуально — как в примере Ганди — или маленьким обществом пассивность и пассивность, практикуемая, когда хотят стереть с лица земли целый народ, необходимо рассматривать по-разному. Мусульмане призываются к войне, когда подвергаются нападению и становятся жертвами уничтожения. Абсолютный пацифизм будет лишь усиливать жестокость нападающих, что даст им право убивать женщин и стариков. Поэтому такой пацифизм противоречит здравому смыслу и представляет собой проблему с этической точки зрения.

4- ВОЕВАТЬ ПО СПРАВЕДЛИВЫМ ПРИЧИНАМ

Аяты Корана разрешают воевать при наличии справедливой причины, и такой справедливой причиной является отпор нападению со стороны

агрессора (те, кто считает дозволенной, всякую войну против немусульман, лишили смысла поиск справедливых причин и так достигли свободы начинать войну тогда, когда пожелают). Коранический подход к началу войны в связи с агрессией с этической точки зрения и в свете вышеперечисленного наиболее последователен и более близок к здравому смыслу. Даже в международном праве дозволенная самооборона перечисляется среди естественных прав человека. Согласно 51 статье Устава ООН, у подвергшихся нападению есть законное право на оборону.³³



Существуют интересующиеся вопросом – почему Коран позволяет убийства людей, пусть и во время войны. Для настоящей религии крайне важно разъяснить такие нежелательные, но порой неизбежные ситуации, как война. Ислам запрещает убийства, другими словами, если бы в Коране война не была показана как крайний случай, когда допускаются убийства, то получилось бы, что ислам поддерживает абсолютный пацифизм. Кроме ассоциаций войны с нападением со стороны агрессора, в Коране есть и иные важные нюансы, связанные с тематикой «войны». Одним из важнейших среди них является положение о том, что ничьи решения, кроме пророческих, стало быть и – досточтимого Мухаммада, не

³³ Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk*, Turhan Kitabevi, 2005), s. 512- 513

одобрялись божественным откровением.

Поэтому нет такого человека, который бы мог утверждать, что находится в ином эпистемологическом статусе и может принимать неоспоримые решения о начале войны. На протяжении истории авторитеты многих религий утверждали, что находятся в другом эпистемологическом статусе по сравнению с остальными членами общества. К примеру церковь, заявив, что находится под защитой Святого духа (Джеббраила), выдвигала идею о том, что ее эпистемологический статус отличается от народа, и попыталась так обосновать правильность своих решений и взглядов. Несмотря на то, что Коран не одобряет такой подход, заявляющие подобное находились и в исламском мире. Некоторые люди верили, что существуют «праведники», то есть определенные люди эпистемологическое положение которых отличается. По этой причине они не достижимы для остального народа, они обладают особыми знаниями, по этой причине отстаивалась необходимость бесспорно принимать каждое решение таких людей. Если кто-либо из людей будет считаться не только праведником, но еще и Махди (мессией), то привязанность к нему возрастет еще сильнее. Подобные верования служат бесспорному принятию решений об объявлении войны лицами, которые, по мнению определенной массы людей, имеют особое положение. Подобные обстоятельства ведут к пренебрежению споров о соответствии данных войн духу Корана и справедливости. И нет гарантий, что подобное не повториться в будущем.

Вера в то, что личность, наречённая Махди, появится ближе к концу света и будет сражаться с неверующими, возвысив ислам, присутствует и у суннитов, и у шиитов. Шииты обычно утверждают, что этот человек живет на протяжении долгих лет с 1100 года. Тема Махди так важна в шиизме, что даже в том, что у Аятоллы Хомейни были силы осуществить революцию, сыграла роль вера в то, что до прихода Махди Хомейни

является его наместником. В суннитских же группах тысячи лидеров различных общин объявляли себя Махди. Личность, в которую верят, как в Махди, обретает большую политическую власть над своими последователями. Если рассмотреть картину с позиций Вебера, можно увидеть, что самонаречённые Махди представляют собой абсолютную модель харизматического лидера. Хасан Саббах, имя которого упоминается во всех спорах о происхождении терроризма, также эксплуатировал веру.³⁴ При этом в Коране нет ни единого аята о Махди. Современные исследования хадисов показали, что большинство хадисов про Махди вымышлены или придуманы по политическим причинам.³⁵

Если вспомнить некоторые слухи о том, что и Усама бен Ладен мог быть Махди, это позволит еще лучше понять тему.³⁶

Итак, Коран не подтверждает, что хоть один человек после досточтимого Мухаммада будет иметь особое эпистемологическое положение. Другими словами, приписывание каким-либо людям высших эпистемологических особенностей не оправдывает начало несправедливой войны.

С точки зрения этики войны, наряду с условиями начала войны важно и то, как ведется война (*jus in bello*). Война может быть начата по справедливым причинам, но, несмотря на это, она может содержать несправедливые действия, и война может быть начата по несправедливым причинам, однако, несмотря на это, она может вестись справедливо. Обращая внимание на форму проведения войны, необходимо помнить следующий аят Корана:

³⁴ Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, (İz Yayıncılık, 2004), s.343-345

³⁵ M. Hayri Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Kitabiyat, 2004), s.369-370

³⁶ Timothy R. Furnish, *Bin Laden: The Man Who Would Be Mahdi*, (The Middle East Quarterly, Spring 2002)

Сражайтесь с теми, кто сражается с вами, на пути Аллаха, но не преступайте границ. Несомненно, Аллах не любит преступающих границы.

2-Бакара, 190

Как мы видим, Коран разрешает сражаться с теми, кто развязал войну, но не говорит о том, что после начала войны любой способ ее ведения является дозволенным, напротив, наставляет не преступать границы и в ходе войны. Каждая война образует новый феномен. Различия между старыми и новыми военными орудиями ужесточают споры о том, как вести войну. Коран не предоставляет подробностей, помимо определенных основных принципов ведения войны, что придает гибкость в вопросе разработки методов, соответствующих условиям эпохи.

Джон Келси, рассматривающий тему «ислама и войны» с точки зрения сравнительной этики, говорил: *«Влияние исламского мира на условия того, как необходимо вести войну в наше время, развивается»*.³⁷

Все коранические выражения, демонстрирующие возможность соглашения с «другими», которые мы разберем на следующих страницах, можно объединить с темой продолжения войны.

В Коране не только сформулированы справедливые принципы объявления и ведения войны, но и также рекомендуется не продолжать войну, если противоположная сторона просит мира. Ниже приведены аяты, связанные с этой темой:

Если они продемонстрируют склонность к миру, то и ты склонись к нему и положишься на Аллаха.

8-Анфаль, 61

³⁷ John Kelsay, *Islam and War*, (John Knox Press, 1999), s.76

Аллах не запрещает вам делать добро и справедливо относиться к тем, кто не воюет с вами из-за вашей религии и не выгоняет вас из ваших домов. Ведь Аллах любит поступающих справедливо.

60-Мумтахина, 8

Посыл и повеление Корана удачно отражены в словах Джон Ролза: *«Ни у одного государства без справедливых на то причин нет права воевать по рациональным причинам»*.³⁸

С этим соглашается большинство тех, кто изучает этику войны. Однако мы должны четко разделять ислам и мусульман. Пусть мусульмане и являются последователями ислама, в конце концов, и у них есть рациональные интересы, которые нередко затмевают религиозные обязанности. На самом деле, в большинстве случаев общество мобилизуется в интересах политической элиты. Во многих случаях, когда поводом для войны становились рациональные причины, праведы и муфтии выносили фетвы о том, что война необходима и по религиозным поводам. Было важно вынести эти фетвы, потому что так война получала оправдание в глаза народа, которому предстояло воевать, и к тому же этим самым правительство пользовалось онтологией и эсхатологией ислама для мобилизации людей. Согласно онтологии и эсхатологии ислама, существует Господь, сотворивший все и властный над всем; Господь подготовил вечную жизнь в загробном мире после этой жизни и определит место каждого в загробной жизни на основе совершенного человеком в этом мире.

По исламу мученики, павшие на войне во имя Аллаха, будут осчастливлены раем в загробной жизни. В конечном итоге ислам

³⁸ John Rawls, *The Law of Peoples*, (Harvard University Press, 2002), s. 91

содержит в своей онтологии и эсхатологии цели, превосходящие устремления построенные на мирских выгодах. Согласно исламской вере, мученики жертвуют короткой мирской жизнью, обретая право на вечную загробную жизнь. Желаящие начать войны в своих интересах пытались использовать эту онтологию и эсхатологию, чтобы мобилизовать народ к войне. В конце концов, джихад использовался как механизм убеждения, что легло в основу нашего тезиса о том, что «джихад» используется в риторике.

ДОСТИЖЕНИЕ СОГЛАШЕНИЯ И МЕРЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СОГЛАСНО КОРАНА

Кант, разделявший подход Гоббса, говорил: «Состояние мира между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (*status naturalis*); последнее, наоборот, есть состояние войны, т. е. если и не непрерывные враждебные действия, то постоянная их угроза. Следовательно, состояние мира должно быть установлено». ³⁹ В мире, где вражда является горькой, но неизбежной истиной для человечества, без осмысленных взаимоотношений невозможно перешагнуть через войны и обеспечить мирное сосуществование. Другими словами, крайне важно понимать взгляды ислама на проблему установления взаимоотношений с «другими» и, в особенности, с противниками. Досточтимый Мухаммад подписал Худайбийское мирное соглашение с язычниками и, несмотря на недовольство некоторых мусульман из его окружения, придерживался его. ⁴⁰

Однако, когда язычники нарушили соглашение, мусульмане также перестали следовать ему. Даже в этом случае мусульмане не нарушали соглашение против всех язычников, продолжая следовать соглашению по отношению к тем язычникам, кто продолжал соблюдать его. ⁴¹ Это явно видно из следующего аята:

³⁹ Immanuel Kant, *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*, trans.: Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar* içinde, (Remzi Kitabevi 1984) s. 233

⁴⁰ Muhammed Hamidullah, “Hudeybiye Antlaşması” maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 18, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993) s. 297-299

⁴¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Cilt 4, (Zehraveyn), s.278-279

Кроме тех из язычников, кто подписал с вами соглашение, не нарушил ничего из соглашения и не помогал никому против вас; соблюдайте же соглашение до истечения его срока.

Воистину,

Аллах любит богобоязненных.

9-Тауба, 4

Аяты Корана, призывающие мусульман держать свои слова/клятвы, также важны с точки зрения демонстрация важности следования соглашениям. Примером тому является следующий аят:

Будьте верны обещаниям. Ведь обещание — ответственность.

17-Исра, 34.

Соблюдение мусульманами заключенных соглашений имеет настолько большое значение, что, даже оказывая помощь другим мусульманам, нужно, прежде всего, принимать во внимание заключенные соглашения. Вот связанный с этим аят:

Неприкосновенны те, кто присоединяется к племени, с которым у вас есть соглашение, или те, кто приходит к вам, а их груди стеснены от нежелания сражаться ни против вас, ни против своего племени. Если бы Аллах пожелал, то наслал бы их на вас, и они бы сражались с вами. Если они отступили, не сражаются с вами и оставляют вас с миром, то Аллах не дает вам пути сражаться против них.

4-Ниса, 90

Воистину, те, которые уверовали, переселились и сражались на пути Аллаха своим имуществом и своими душами, и те, кто приютил

переселившихся и помог им, они — друзья друг другу. На вас же нет никакой обязанности помогать тем, кто уверовал и не переселился, до тех пор, пока они не переселятся. Если же они попросят у вас помощи в вопросах религии, то вы обязаны помочь им. Но не выступая против народа, с которым у вас есть соглашение. Аллах видит ваши деяния.

8-Анфаль, 72

Значение, которое Коран придает соглашениям, крайне важно в свете современных проблем, но этот вопрос недостаточно исследован. Одна из причин написания этой книги — обратить внимание на это обстоятельство. Из аятов Корана видно, что соглашения заключались даже с теми, кто воевал против Пророка, и мусульмане следовали их условиям. Вывод, который необходимо сделать гласит, что для мусульман нет такого врага, с которым ни при каких обстоятельствах нельзя заключать соглашение. Личность врага не может являться причиной для отказа от заключения соглашения.

Согласно исламу, пророк находится под особой защитой Аллаха, и его справедливость в войне против врага подтверждена Аллахом с помощью откровения (Корана). Коран не поддерживает идею наличия особого эпистемологического положения у кого-либо, кроме пророков Аллаха. Из этого можно сделать вывод, что ничья харизма в глазах народа не должна затмевать призывы Корана о предпочтении мира войне, а соглашения, которые могут послужить установлению и сохранению мира, нельзя приостанавливать. Положение не должно менять в зависимости от того, является ли эта личность историческим авторитетом или ныне живущим харизматическим лидером.

Кроме того, каждый конфликт является новым феноменом, обязательно необходимо принимать во внимание и оценивать сходства

между современными конфликтами и теми, которые описаны в Коране. Но не следует забывать, что это сходство никогда не будет полным. В случае необходимости войну объявить можно лишь применяя базовые принципы Корана. Однако, трактовки о необходимости объявления войны не являются неоспоримыми, как те, что озвучивал Пророк, так как в этом случае отсутствует божественное откровение. Учитывая, что с завершением ниспослания Корана мусульмане перестали получать божественное откровение, ни один призыв к джихаду уже не может быть таким бесспорным, как при жизни Пророка. Из этого можно сделать вывод, что мусульмане должны выработать критический взгляд на призывы к войне к тем, кто утверждает о её необходимости. Такой взгляд крайне важен, чтобы предотвратить использования религиозных понятий в политической риторике и личных взглядах.

В силу своей онтологии и эпистемологического подхода к божественному откровению мусульмане верят в существование универсальных истин. В этом подход мусульман отличается от подхода Хабермаса, не принимающего существование абсолютных онтологических истин. Однако и мусульмане знают, что универсальные истины не будут приниматься всеми. Способны ли в таком случае мусульмане выстроить мирные взаимоотношения с «другими»? Приведенные выше аяты показывают возможность этого и показывают, что при необходимости возможно выстраивать взаимоотношения даже с врагами. Заключать соглашения — значит взаимодействовать с «другим» посредством языка, принять возможность «другого» остаться «другим» (что полностью противоречит пониманию шафиитов) и, несмотря на отличную онтологию и эпистемологию «другого», договариваться и быть верным оговоренным условиям.

Понятие «коммуникативного действия» получило в философии широкую известность благодаря Хабермасу; согласно ему при

коммуникативном действии стороны должны использовать язык как средство нахождения решения и должны иметь цель прийти к соглашению.⁴² Достижение согласия — желаемая цель в процессе коммуникации. Потому подчеркивание в Коране возможности соглашения с «другими» имеет особое значение, так как делает необходимым и дозволенным процесс, предшествующий заключению соглашения.

⁴² Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans.: Thomas McCarthy, Cilt 1, (Beacon Press, 1985)

РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ИСТОЧНИКОМ И МОБИЛИЗУЮЩИМ ФАКТОРОМ

Раппопорт прав, когда говорит, что в религиях есть как стороны, усмиряющие жестокость, так и стороны, порождающие ее.⁴³ Хотя, многие люди, считают, что религии были источником большинства войн в истории, мы считаем это неверным. Первое, на что необходимо обратить внимание, это то, что большую часть письменной истории составляет история войн. И хотя, возможно, было немало предотвращенных войн, об этом не говорится в учебниках истории. А если на религию возлагается вина за начатые войны, то также следует отдавать ей должное за предотвращенные войны, не так ли? Если религиозные организации ответственны за войны, то не ответственны ли они и за мир? Те, кто возлагают грехи возникновения войн на религию, проявляют к ней малодушие, не отдавая должное за остановленные/предотвращенные войны. Подобное отношение ожидаемо, так как в учебниках по истории сведений о предотвращенных войнах практически не содержится. Логично, что, зная историю войн, не просто, попытаться иначе рассмотреть исторический процесс. Кроме того, важно помнить, что XX-ый век, который известен минимальным влиянием религий на общество, стал веком наиболее кровопролитных войн, унесших жизни наибольшего количества людей.

На протяжении большей части человеческой истории одним из важнейших факторов, направлявших человека по жизни, была религия. Поэтому какими бы ни были истинные причины войн, было необходимо использовать религиозную риторику для мобилизации масс. Во многих случаях войны были бы невозможны, не будь этой риторики. Как показывают историки, в бесчисленном числе случаев, за многими войнами, ведущимися под

⁴³ David Rapoport, 'Some General Observations on Religion and Violence', *Journal of Terrorism and Political Violence*, No:3, 1991. s. 118

религиозной риторикой, была скрыта реальная причина в виде желания увеличить экономическую и политическую силу.

Как отметил Ганс Моргентау в теории «политического реализма» разумные, объективные и неэмоциональные расчеты власти являются истинным источником войны.⁴⁴

Противостояние религиозной морали «политическому реализму», игнорирующему этические вопросы, было тесно связано с трактовками религиозных деятелей, и важную роль в этом играли тесные связи этих деятелей с политическими лидерами. Кант различает «морального политика» (*moral politician*) и «политического моралиста» (*political moralist*). Первый из них — человек, который трактует политические принципы в соответствии с моралью. Второй же — тот, кто меняет моральные правила ради своих интересов.⁴⁵ Основные цели «политического моралиста» — принципы сохранения и увеличения власти «политического реализма». Религиозные понятия, используемые в риторике, в руках «политических моралистов» использовались как инструменты «политического реализма». Другими словами, мы можем сказать, что во многих случаях, когда считается, что война ведется во имя религии, на самом деле религиозная риторика используется исключительно для мобилизации народа. Как уже отмечалось, несмотря на имеющиеся примеры победы этических ценностей, в основе истории лежит история войн, поэтому эти примеры не привлекают к себе особого внимания. По нашему мнению, религиозный подход, заявляющий, что есть более важные ценности, чем мирская выгода, дает большие преимущества в достижении мира во всем мире, чем подход «политического реализма», отвергающий этические ценности в борьбе за власть, не принимая во внимание этические ценности.

⁴⁴ Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, (Alfred A. Knopf, 1978)

⁴⁵ Immanuel Kant, *ibid*, s. 128

Поэтому в коммуникационном процессе, необходимом для формирования институтов, обеспечивающих и сохраняющих мир, большую роль могут сыграть крупные мировые религии, противостоящие рациональным интересам политического реализма, таким, как экономическая выгода, подвергающим опасности мир во всем мире.

Мы считаем, что необходимо четко различать, является ли ислам источником или мобилизующим фактором в насильственных действиях. Мы видим, что многие люди, не проводящие такого различия, в тех случаях, когда ислам используется как мобилизующий фактор, считают его источником насилия. Утверждать, что ислам является источником насилия, означает, что насилие возникает только потому, что оно повелевается исламом. Тогда как ислам является источником действий и запретов для мусульман в таких повелениях, как «совершайте намаз», и таких запретах, как «не ешьте свинину»; ислам — «достаточная причина» упомянутых повелений и запретов. Ислам — единственный источник, обеспечивающий выполнение мусульманами перечисленных повелений и отказ от запретного.

Однако, если не брать в расчет оборонительные войны мусульман, мы можем утверждать, что почти за каждой войной стояли исключительно экономические или политические причины. Мы не можем даже сказать, что в некоторых войнах, которые мусульмане вели как оборонительные, ислам был источником в той мере, в которой он был им в повелениях «совершайте намаз» и «поститесь». Пусть многие общества, на которые нападают, и не являются мусульманскими, можно смело сказать, что, когда на них нападают, они вступают в оборонительную войну. Кроме того, если бы не было определенных политических или экономических проблем, многие войны, которые, как считается, велись во имя ислама, могли бы и не случиться. Следовательно, ислам не является «достаточной причиной» этих войн. На самом деле ислам не является источником большинства войн и актов насилия, совершаемых под исламистской

риторикой, однако, он используется в качестве мобилизующего фактора.

Наряду с теологическими, нравственными и философскими вопросами, на которые нужно ответить на пути выстраивания взаимоотношений между культурами, необходимо постараться решить и глубинные проблемы, существующие между ними. По Хантингтону, главным препятствием для конструктивного межцивилизованного взаимодействия выступают не экономика, а культура и религия; то есть, причина столкновения цивилизаций в принадлежности к разным религиям.⁴⁶ Такой подход становится причиной недостаточного понимания проблем экономического аспекта между мусульманскими странами и Западом. Хабермас отвергает точку зрения Хантингтона, так как он уверен, что причина коммуникационных проблем, порожденных глобализацией, не в культуре, а в экономике.⁴⁷



Несмотря на то что мусульманские страны обладают самыми богатыми в мире залежами природного газа и нефти, они входят в число самых бедных стран в мире. Несмотря на то что 22% населения мира составляют мусульмане, они

⁴⁶ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, (Simon and Schuster, 1997)

⁴⁷ Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, (The University of Chicago Press, 2003), s. 65

вырабатывают только 3,8% мирового дохода.⁴⁸ Существующее мнение о том, что они находятся в экономической зависимости и подвергаются дискриминации в Палестине, порождает у значительной части мусульман чувство ненависти к Западу. (В этой книге не обсуждается, эксплуатируются ли мусульмане с экономической точки зрения и подвергаются ли несправедливости в Палестине. Однако, какой бы не была точка зрения по этому вопросу, очевидно, что, не имея представления об общем для большинства мусульман менталитете, невозможно организовать коммуникационный процесс, способный решить существующие проблемы). Чувство ненависти уничтожает взаимоотношения между странами и используется правительствами или политическими группировками, осуществляющими акты насилия.

На наш взгляд основной проблемой, в действиях насилия совершаемых «во имя ислама», «от имени Ислама» или приписываемых мусульманским государствам, являются экономические проблемы, на что обращал внимание и Хабермас.

Если посмотреть сквозь перспективу религиозного и культурного наследия, то западная и исламская культура, происходящие от авраамической традиции, намного ближе друг к другу, чем многие другие мировые культуры. Если бы некоторые исламские группы практиковали насилие по отношению к Западу только из-за религиозных или культурных различий, как считает Хантингтон, то разве не следовало бы им в первую очередь напасть на Японию или Китай, намного более отличающиеся от них в религиозном смысле? Или, если они практикуют насилие по отношению к некоторым странам только за то, что те являются христианскими или западными, то почему они не применяют к Швейцарии и Бразилии тот же подход, что к Америке или Англии? По Хантингтону, для Запада основной

⁴⁸ Ahmet Sözen, 'Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi', (Karizma, Ocak-Mart 2002), s. 55

проблемой является не исламский фундаментализм, а сам ислам. Те, кто разделяет его подход могут попытаться насильно изменить культуру исламского мира или навязать свою культуру любыми способами. Однако такие попытки послужат лишь причиной для новых актов насилия. Как писали в одной статье Абдул Азиз Саид и Мина Шарифи-Функ: *«Модель Хантингтона - полна утверждений культурного превосходства, согласно которым для порядка, уверенности и стабильности весь мир должен соответствовать нормам и ценностям Запада. Если же другим не удастся идти в ногу, то проблемы и/или конфликты неизбежны»*.⁴⁹

С другой стороны, такие мыслители, как Хабермас, призывают решать экономические проблемы. Если неправильно определить источник проблемы, то неправильным будет и применяемое лечение. Многие люди пытаются представить ислам как истинную проблему и используют тезис «столкновения цивилизаций» как инструмент реального столкновения.

⁴⁹ Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk, *Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam*, Cultural Diversity in Islam içinde, ed. Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk, (University Press of America, 2003), s. 19

ИСКЛЮЧЕНИЯ В ЧРЕЗВЫЧАЙНЫХ ЭКСТРЕННЫХ СЛУЧАЯХ



Те, кто не желают отказываться от насилия, порой используют риторику «террора», а порой риторику «джихада» для того, чтобы заставить народ считать войну дозволенной и мобилизовать его против врага. В то время как одни имеют в своем арсенале медиа, экономической мощью и оружием, созданным с использованием новейших технологий, вторые, в другой части света, пытаются противостоять оснащенным электронными технологиями армиям с помощью партизанской войны. Использующие «террор» в риторике стремятся к тому, чтобы все их действия принимали бесспорно, но и те, кто использует «джихад» в риторике пытаются избежать критики, утверждая, что борьба против них приравнивается к выступлениям против ислама. Обе стороны стремятся противостоять критике в свой адрес при помощи риторики в свой адрес своей риторикой («террор» и «джихад»). Одна сторона, не сумев поймать скрывающихся среди гражданского населения террористов, начинает войны против стран, чтобы реабилитировать свою «честь и гордость», становясь причиной смерти мирных жителей, а вторая сторона, желая отомстить сопернику, чье технологическое превосходство неоспоримо, готовит атаки на гражданское население, которые приводят к

тысячам смертей. В итоге обе стороны убивают множество непричастных детей и женщин. В итоге и те, и другие пренебрегают принципом Канта: *«Ни одно государство не должно в ходе войны обращаться к способам, которые в будущем, когда государства смогут заключить перемирие, сделают невозможным доверие друг к другу»*.⁵⁰

Главная опасность заключается в том, что сегодняшние действия могут породить в будущем еще более страшные и необратимые последствия. Для того, чтобы избежать эту опасность, нет другого решения, иначе как, организация осмысленного процесса коммуникации между культурами.

Те, кто становится виновником потерь среди гражданского населения, оперируя либо риторикой «джихада», либо риторикой «террора», используют разные способы, чтобы заставить признать свои действия. Обычно это аргументы, которые Майкл Уолцер называет «загоняющими в угол» (back-to-the-wall): например, если в ходе войны использование уместных способов бесполезно и безнадежно, то любой способ достижения победы становится дозволенным.⁵¹ Пример, приводимый Уолцером из истории, это Англия в 1940-х гг: вероятность их уничтожения нацистской угрозой породила «чрезвычайную ситуацию», позволяющую не соблюдать права невинных людей и нарушить военное соглашение.⁵²

Уолцер говорит: *«Мы сталкиваемся с нуждой, а нужда не знает правил»*.⁵³ Ролз также принимает исключения в виде «чрезвычайных ситуаций». Ролз говорит: *«В этих особых исключительных случаях разрешается отменить положения, которые при нормальных условиях в ходе войны защищают гражданское население от прямой атаки»*.⁵⁴

⁵⁰ Immanuel Kant, *ibid*, s. 230

⁵¹ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, (Basic Books, 1992), s. 252

⁵² Michael Walzer, *ibid*, s. 259

⁵³ Michael Walzer, *ibid*, s. 254

⁵⁴ John Rawls, *ibid*, s. 98

Как указал Эндрю Фиала, одним из философских аргументов, используемых для принятия «войны против террора», это подход «исключения в чрезвычайной ситуации».⁵⁵ Однако, в условиях «загнанности в угол», тезис об «исключительной чрезвычайной ситуации» могут использовать для оправдания своих действий не только сторонники «войны с террором», но и сами сторонники «террора». С другой стороны, с точки зрения Канта, не принимающей исключений⁵⁶ не правы обе стороны, виновные в гибели гражданского населения, какими бы ни были их причины. Эта картина ведет к ироническим с точки зрения философии выводам: по Ролзу тезис «чрезвычайной ситуации» можно использовать, чтобы обосновать правоту обеих сторон; тогда как с точки зрения Канта же этот тезис может быть использован для обвинения обеих сторон.

На самом деле с точки зрения практического результата нет разницы между тем, чтобы оправдать одну из воюющих сторон или обвинить одну из них. С философской точки зрения, конечно, необходимо оспаривать этическое положение актов, однако, едва ли эти споры в конце концов приведут к единому мнению и дадут реальные результаты, которые позволят на практике остановить насилие. Поэтому целесообразнее будет сконцентрировать философские дискуссии в тех областях, где это приведет к более существенным результатам.

Необходимо в первую очередь ставить вопрос о том, как выстраивать взаимоотношения между культурами, а затем – что за организации мог ли бы установить и сохранить мир во всем мире и какими они должны быть.

Как указывала Ханна Арендт, наиболее эффективной мерой, которая могла бы защищать граждан, не причиняя им вреда, это их активное участие

⁵⁵ Andrew Fiala, *Terrorism and The Philosophy of History: Liberalism, Realism and Supreme Emergency Exemption*, (Essays in Philosophy, April 2002)

⁵⁶ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans.: James Creed Meredith, (Clarendon Press, 1978)

в политическом процессе.⁵⁷ Поэтому для мусульман в тех странах, где они являются меньшинством, и тех, кто является меньшинством в странах с мусульманским большинством, важно участие в общественной и политической жизни этих стран.

Еще более важный нюанс — активное участие стран с мусульманским большинством в международных процессах. Так страны, большинство населения которых составляют мусульмане, могут получить большую пользу от признания этих организаций, а сами эти организации обретут легитимность в глазах мусульманских масс, что укрепит влияние. В частности, необходимые реформы, связанные с правом вето постоянных членов Совета безопасности ООН, это продемонстрирует, что организация, поддерживает не сильных, а правых. После осуществления важных шагов по легитимации международных организаций, необходимо подготовить соглашения между активными и равными сторонами, включая мусульманские страны, о том, как предотвращать или вести войны.

Коммуникационный процесс может проходить в разных формах в рамках многих организаций, помимо ООН. С обеих сторон будут не желающие выстраивать отношения, однако те, кто принимает решения с обеих сторон, должны стремиться развивать этот процесс, не принимая во внимание мнения других. Критикуя войны, поводом которых являются определенные экономические интересы и призывая к языку диалога вместо языка насилия, мы сможем развить коммуникационный процесс. Если мы сумеем избавиться от риторики, используемой в качестве инструмента на рынке насилия, мы устраним огромное препятствие на пути к диалогу и миру. Самым важным философским успехом, осуществление которого необходимо в рамках данного вопроса, могло бы стать определение фундаментальных

⁵⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, (Harvest Books, 1973)

правил, которые способствовали сохранению мира даже во времена правления «политических моралистов» (political moralists), и бы начат коммуникационный процесс для сохранения этих правил.

Библйогрфия

1. Al-Faruqi, Ismail. *The Nature of Islamic Da'wah, Christian Mission and Islamic Da'wah* içinde, The Islamic Foundation, 1982.
2. Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, Harvest Books, 1973.
3. Aribođan, Deniz Ülke. *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna*, Timaş Yayınları, 2003.
4. Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror*, The University of Chicago Press, 2003.
5. Civelek, Mehmet Ali. *Küreselleşme ve Terör, Saldırganlık Gerçeđi*, (Ütopya Yayınevi, 2001).
6. Coady, C.A.J. *The Morality of Terrorism*, Philosophy 60, 1985. Coşkun, Ali. *Mehdilik Fenomeni*, İz Yayıncılık, 2004.
7. Derrida, Jacques. *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, A Dialogue with Jacques Derrida*, Giovanna Borradori ile röportaj, Philosophy in a Time of Terror içinde, çev: PascaleAnne Brault and Michael Naas, gözden geçiren: Jacques Derrida, The University of Chicago Press, 2003.
8. Elik, Hasan. *Dini Özünden Okumak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004.
9. Esed, Muhammed. *Kuran Mesajı*, çev: Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, 1996.
10. Esposito, John L. *Unholy War*, Oxford University Press, 2002.
11. Fiala, Andrew. *Terrorism and the Philosophy of History: Liberalism, Realism and the Supreme Emergency Exemption*, Essays in Philosophy, April 2002.
12. Foucault, Michel. *Power, Right, Truth*, ed: Robert E. Goodin and Philip Pettit, *Contemporary Political Philosophy* içinde, Blackwell Publishers, 2002.
13. Habermas, Jürgen. *Fundamentalism and Terror: A Dialogue with Jürgen Habermas*, Giovanna Borradori ile röportaj, in Philosophy in a Time of Terror içinde, çev: Luis Guzman, gözden geçiren: Jürgen Habermas, The University of Chicago Press, 2003.

- 14.Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*, çev: Thomas McCarthy, Cilt 1, Beacon Press, 1985
- 15.Hamidullah, Muhammed. “Hudeybiye Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- 16.Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*, Columbia University Press, New York, 1998.
- 17.Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Simon and Schuster, 1997.
- 18.Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, çev: James Creed Meredith, Clarendon Press, 1978.
- 19.Kant, Immanuel. *To Perpetual Peace A Philosophical Sketch*, çev: Ted Humphrey, Perpetual Peace and Other Essays içinde, Hackett Publishing Company, 1983.
- 20.Karlığa, Bekir. ‘Cihad ve Terör’, Karizma, Mart 2002.
- 21.Kelsay, John. *Islam and War*, John Knox Press, 1999.
- 22.Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- 23.Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat, 2004.
- 24.*Kuran-ı Kerim*, çev: Ali Bulaç, Bakış Yayınları.
- 25.Machiavelli, Niccolio. *Discourses*, çev: Leslie J. Walker, Penguin Books, 1955.
- 26.Morgenthau, Hans J. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, 1978.
- 27.Özaydin, Abdulkerim. ‘Hassan Sabbah’, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,Cilt 16 , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- 28.Özel, Ahmet. ‘Cihad’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- 29.Pazarcı, Hüseyin. *Uluslararası Hukuk*, Turhan Kitabevi, 2005.

30. Rapoport, David C. 'Some General Observations on Religion and Violence', *Journal of Terrorism and Political Violence*, No:3, 1991.
31. Rawls, John. *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 2002.
32. Reich, Walter. *Origins of Terrorism*, Woodrow Wilson Center Press, 1990.
33. Schmidt, Alex. Albert Jongman, et al, *Political Terrorism*, Transaction Books, 1988.
34. Swetham, Michael S. Alexander, Yonah. *Bir Terörist Ağının Profili: Usame Bin Ladin*, Güncel Yayıncılık, 2001.
35. Terrorism Definitions (28 Code of Federal Regulations, Section 0.85)
36. <http://www.pa-aware.org/what-is-terrorism/pdfs/B-2.pdf>, 20 Nisan 2006.
37. Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*, Cilt 4, Zehreveyn.
38. Sözen, Ahmet, 'Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi', *Karizma*, Ocak, Subat, Mart 2002.
39. Said, Abdul Aziz - Meena Sharify-Funk, *Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam*, ed: Abdul Aziz Said - Meena Sharify Funk, *Cultural Diversity and Islam içinde*, University Press of America, 2003.
40. Tavlas, Nezih. 'Terörü Tanımlamak', *Strateji Dergisi*, 2, 1995.
41. Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars*, Basic Books, 1992.
42. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing, 2001.